

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

241841

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

T R A D I T I O N E S

Zbornik

Inštituta za slovensko narodopisje
in
Glasbenonarodopisnega inštituta

Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae
Slovenorum

28/1



Ljubljana
1999

ISSN 0352-0447

TRADITIONES 28/1, 1999

Jubilejni zbornik ob 80-letnici dr. Milka Matičetovega

T R A D I T I O N E S

TRINJA

Uredništvo: dr. Milka Matičetova

Uredništvo: dr. Milka Matičetova

Uredništvo: dr. Milka Matičetova

Uredništvo: dr. Milka Matičetova

TRINJA



900005373

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

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

T R A D I T I O N E S

Zbornik

Inštituta za slovensko narodopisje
in
Glasbenonarodopisnega inštituta

Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae
Slovenorum

28/1



Ljubljana
1999

Uredila - redegit
Helena Ložar-Podlogar

T R A D I T I O N E S

—
Klasifikacija

Indeks za slovensko in angleško

in

Opisne besedilo slovenskega jezika

Acad. Institut. etnolingvistik. in lingv. etnolinguistik.
Slovenica

1999

Sprejeto na sejah
Razreda za filološke in literarne vede
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
dne 23. novembra 1999 in
na seji predsedstva 6. decembra 1999

Tiskano z denarno pomočjo Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike
Slovenije in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU

9 Ob osemdesetletnici dr. Milka Matičetovega (*Tone Cevc*)

MILKO MATIČETOV – RAZISKOVALEC LJUDSKE USTVARJALNOSTI

- 13 Narodopisna bibliografija Milka Matičetovega (*Sinja Zemljič-Golob*)
- 29 Jurij **Fikfak**: »In principi je bila Basida« – in njen po-ustvarjalec – *»Am Anfang war das Wort ... « – und sein Nachdichter*
- 35 Roberto **Dapit**: Tradizione orale a Resia. Un tentativo di confronto fra lo stato attuale e la ricerca di Milko Matičetov – *Ustno izročilo v Reziji. Poskus primerjave sedanjega stanja z delom Milka Matičetovega*
- 51 Inga **Miklavčič-Brezigar**: Pomen Milka Matičetovega za zahodne Slovence – *The importance of Milko Matičetov's work for Western Slovenes*
- 65 Alberto Mario **Cirese**: Milko Matičetov e i paesi slavi del Molise – *Milko Matičetov in slovanska naselja v Moliseju (Italija)*
- 73 Katalin **Munda-Hirnök**: Porabske poti dr. Milka Matičetovega – *Matičetov's Roaming in Porabje*
- 81 Boris **Pahor**: O rojenicah ob Milkovi zibki
- 85 Vilko **Novak**: Teden dni pod cincalicami z Milkom Matičetovim

LJUDSKO IZROČILO

- 89 Tone **Cevc**: Priposedno izročilo iz kamniškega kota – *Narrative Tradition from Kamniški kot*
- 101 Janez **Dolenc**: Neznani stari zapisi tolminskih ljudskih izročil – *Unknown Old Records on Folk Tradition from Tolminsko*
- 111 Monika **Kropej**: Maskiranje v ljudskih pravljicah in povedkah – *The Meaning of Masks in Folk Tales*

- 119 Anja **Štefan**: Folklorni raziskovalec Peter Jakelj-Smerinjekov – *Folklore Narrator Peter Jakelj-Smerinjekov*
- 129 Aleksandra **Popvasileva**: The Motive of a Pregnant Man – *Kaj vemo o motivu »noseči mož«*
- 137 Giovanni Battista **Bronzini**: La letteratura popolare in Italia al bivio tra riforma e controriforma – *Ljudsko slovstvo v Italiji na razpotju med reformacijo in protireformacijo*
- 147 Laura **Oretti**: Te la dico, te la scrivo. Un testo della narrativa tradizionale tra oralità e scrittura – *«Povem ti, napišem ti.» Tradicionalna pripoved povedana in zapisana*
- 159 Zmaga **Kumer**: Gregorčičev »Izgubljeni cvet« kot ljudska pesem – *Die Dichtung »Izgubljeni cvet« von S. Gregorčič als Volkslied*
- 165 Marija **Kozar-Mukič**: Seniška pesmarica iz 1864 – *The Felsőszölnök Hymnal from 1864*
- 171 Zmago **Šmitek**: Romanje k »sveti smreki« na Paki pri Vitanju – *Pilgrimage to the »Sacred Spruce« at Paka by Vitanje*
- 179 Nikolai **Mikhailov**: Epitetni značaj slovanskih poganskih teonimov kot hipotetična razlaga polikefalnosti nekaterih božanstev – *Der epithetische Charakter der slawischen heidnischen Theonyme als eine eventuelle Erklärung der Polycephalie einiger Gottheiten*
- 185 Leopold **Kretzenbacher**: Zu einem geistlich stilisierten Historien-Gemälde in der franziskanischen Wallfahrtskirche zu Nazarje – *O duhovno stilizirani sliki v frančiškanski romarski cerkvi v Nazarjah*
- 195 Emilijan **Cevc**: Slavoločna kapitela v župnijski cerkvi v Špetru – *I due capitelli nella chiesa parrocchiale di San Pietro al Natissone*
- 205 Gian Paolo **Gri**: Intorno alla friulanità – *O furlanstvu in o etnični bitnosti*
- 215 Stanislav **Hafner**: O »Spisovniku za Slovence« Matije Majarja – *Der »Spisovnik za Slovence« von Matija Majar-Ziljski*
- 225 Liliana **Spinozzi Monai**: Un esempio minimale di etnolinguistica ispirato al pensiero di Jan Baudouin de Courtenay – *Droben primer s področja etnolingvistike, navdihnjen z idejami Jana Baudouina de Courtenaya*
- 239 Franc **Jakopin**: »Eno gredo bom kopala, vsega furma rože sjala...« – *Furm – ein slowenisches Lehwort*
- 245 Dušan **Ludvik**: Ljudski izposojenki âkovnik in môžer – *Zwei slowenische Volkslehnworte*
- 251 Giovanni **Frau**: Ertano Col de la Ottiva e altre uccellande – *Toponim Col de la Ottiva in druga ptičja lovišča*
- 259 Mitja **Zupančič**, Vera **Smole**: Fitogeografska delitev Slovenije in leksična raznolikost slovenskih narečij – *Phytogeographical division of Slovenia and lexical diversity of Slovene dialects*

-
- 269 Janez **Keber**: Osebna imena v ljudskih pesmih – *First Names in Folk Songs*
- 281 Mirko **Ramovš**: Hišna imena v vaseh Ježica, Kleče, Mala vas, Savlje in Stožice – *House Names in the Villages of Ježica, Kleče, Mala vas, Savlje, and Stožice*
- 293 Marija **Makarovič**: Prispevek k zbiranju ledinskih in parcelnih imen – *A Contribution for the Collection of Plot and Place Names*
- 299 Silvo **Torkar**: Nekaj posebnosti iz govora Hudajužne in Oblok na Tolminskem – *Some Characteristics of the Local Speech from Hudajužna and Obloke in Tolminsko*
- 309 Pavle **Merkù**: Unejci, Onejci, Vnejci?
- 311 Bruno Volpi **Lisjak**: Nabrežinska ribiška pot – *Il sentiero dei pescatori di Aurisina*
- 323 Gorazd **Makarovič**: Barška atuca. Hiša s konca 15. stol. ali zgodnjega 16. stol. – *Barška Atuca. A House from the End of the 15th or the Beginning of the 16th Century*
- 331 Mojca **Ravnik**: Družina in sorodstvo v slovenskem Porabju, v Prekmurju in slovenski Istri – *Family and Kinship in Porabje, Prekmurje and Slovene Istria*
- 343 Jelka **Radauš Ribarić**: Ukrasno nabiranje na košulji u ženskom tradicijskom ruhu zapadne Istre – *Decorative Pleats on Blouses on Women's Traditional Costume of Western Istria*
- 361 Maja **Godina-Golija**: Primorski begunci in njihov vpliv na prehrano v Mariboru pred drugo svetovno vojno – *Immigrants From Primorsko and Their Influence on the Changes in the Food Culture of Maribor Residents Prior to World War II*
- 369 Martina **Piko**: Vlačenje ploha v Pliberku in okolici – *Das Blochziehen in Bleiburg und Umgebung*
- 383 Naško **Križnar**: Vlačenje ploha v Pliberku. Vizualna analiza – *Das Blochziehen in Bleiburg (Kärnten)*
- 401 Polona **Šega**: Pritožbe nad krošnjarji na Slovenskem med svetovnjima vojnama – *Complaints against Peddlers in Slovenia between World Wars I and II*
- 409 Andrej **Vovko**: Udje Družbe sv. Mohorja v videmski nadškofiji do leta 1900 – *St. Mohor's Association Members in the Udine Archdiocese Prior to 1900*

RAZGLEDI IN GRADIVO

- 437 Vesna **Moličnik**, Špela **Pogorelec**: Interaktivno pripovedništvo – *Interactive Narrative*
- 443 Naško **Križnar**: Besede in slike
- 449 Marija **Stanonik**: Zrno do zrna ... kamen do kamna ... (Zbirka folklornih obrazcev iz Žirov)
- 465 Tabula gratulatoria
- 467 Sodelavci / Prevajalci



Ob osemdesetletnici dr. Milka Matičetovega

V poznem poletju je praznoval osemdeset let življenja akademik dr. Milko Matičetov, upokojeni znanstveni svetnik Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

Rodil se je 10. septembra 1919 v Koprivi na Krasu, maturiral na gimnaziji v Gorici in nato študiral klasično in moderno filologijo v Padovi. Leta 1955 je doktoriral na SAZU z obrambo folklorne študije *Sežgani in prerojeni človek*. Od leta 1945 do 1952 je bil kustos v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani in več let sourednik Slovenskega etnografa; od leta 1952 do upokojitve leta 1985 pa se je kot odličen raziskovalec in znanstvenik, nekaj let tudi upravnik, uveljavil v Inštitutu za slovensko narodopisje. Bil je soustanovitelj in urednik (1974–1985) inštitutskega zbornika *Traditiones*. Leta 1995 je bil izvoljen za izrednega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Predlog za to častno priznanje smo utemeljili sodelavci Inštituta za slovensko narodopisje glede na njegov prispevek znanosti: več kot 200 objavljenih razprav in strokovnih del, od tega vsaj tretjina v italijanščini, nemščini ali kakšnem drugem tujem jeziku. Za svoje delo je dobil več domačih in tujih priznanj.

Matičetove znanstvene sadove je ob njegovi sedemdesetletnici strokovno osvetlila sodelavka v inštitutu dr. Marija Stanonik (*Traditiones* 18, 1989), kot dopolnilo omenjeni študiji pa lahko štejemo prispevek dr. Jurija Fikfaka v letošnjem jubilejnem zborniku. Sam naj dodam le še nekaj osebnih misli k jubilarovemu strokovnemu portretu.

Iz Matičetove osebnosti izžareva radoživo spoštovanje življenja in narave, ki izvira iz doživetij, ki so se mu vtisnila v zavest z rodnega Krasa. Po srcu Kraševcev, po znanstveni širini svetovljan, sta temeljni življenjski drži našega slavljenca.

Naj tu povzamem, kar sem zapisal na drugem mestu ob slavljencevi osemdesetletnici – saj ponovljena misel pomeni njeno potrditev! Najbrž ni naključje, da je dr. Matičetov med svoje različne znanstvene cilje uvrstil tudi raziskavo cvetličnega imena *bedenice*, pesniško in obredno izročilo o cvetici, ki jo bolje poznamo z imenom narcisa. Ob pretresu slovenskih sinonimov za to cvetje se mu je razkrilo neznano bogastvo ljudske ustvarjalnosti (obdelava mnogih drugih imen cvetic še čaka posnemavce!), pri čemer pa avtor raziskave ni ostal neprizadet za odkrivanje lepote tega rastlinja. V naravo zazrtega ga je pritegovalo z zvezdami osvetljeno nočno nebo in o

zvezdah je nastala izjemna študija *Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci*. Na eni teh raziskovalnih poti v vasi pod kamniškimi gorami sem ga spremljal in občudoval širino njegovega astronomskega znanja in kultiviranost pogovorov z informatorjem. To je bila učna ura, ki bi jo privoščil vsakemu mlademu etnologu, če se je odločil za znanstveno pot.

Ker dr. Milko Matičetov pri svojih raziskavah rad sledi prirojenim naravnim nagnjenjem, ni nič čudno, da je vrsto let obiskoval gorato Rezijo v slovenski Benečiji, slovenski otok v furlanski soseščini. Poletje za poletjem je z družino preživel pod šotorom, v vabljevem gorskem okolju in v stalnih stikih z domačini. V urah, ko Rezijani niso bili obloženi z delom, je snemal na magnetofonski trak njihovo pripovedno in pesemsko izročilo. Ko je obvladal posebnosti rezijanščine in se priučil narečja, so se mu odprli bogati vrelci, ki niso usahnili do današnjih dni.

Prav sedaj v inštitutu presnemavamo in transkribiramo njegove magnetofonske zapise rezijanskega ljudskega izročila. Ob tem s spoštovanjem in občudovanjem ugotavljamo, s kakšno potrpežljivostjo, vztrajnostjo in raziskovalno zavzetostjo je nastajala taka zakladnica pripovednega izročila. Šele sedaj je tudi mogoče dojeti širino in globino narodopisnega bogastva, zbranega na trakovih, ki ga lahko le po obsegu, ne pa tudi po pomenu, izmerimo z več kot sto urami govorjene besede.

Do obdelave zbranega gradiva prihaja akademik dr. Matičetov postopno. Do sedaj se mu je posrečilo z veliko intuicije in široko preglednostjo obdelati nekaj izbranih primerkov pripovednih motivov, pripravil pa je tudi dve lični knjigi o rezijanski duhovni dediščini: *Rezijansko liriko z naslovom Rožice ziz Reziye* (v rezijanskem narečju, vzporedno pa »presajene« v knjižno slovenščino) in živalske pravljice *Zverinice ziz Reziye*. V obeh komentiranih izdajah se razkriva njegova znanstveno kritična temeljitost in prirojena senzibilnost za ljudsko ustvarjalnost in narečno bogastvo slovenskega jezika. V tem času pa naš jubilent svoje moči posveča skrbi za natis *rezijanskega slovarja*, ki ga bo SAZU izdala v sodelovanju z rusko akademijo znanosti in umetnosti.

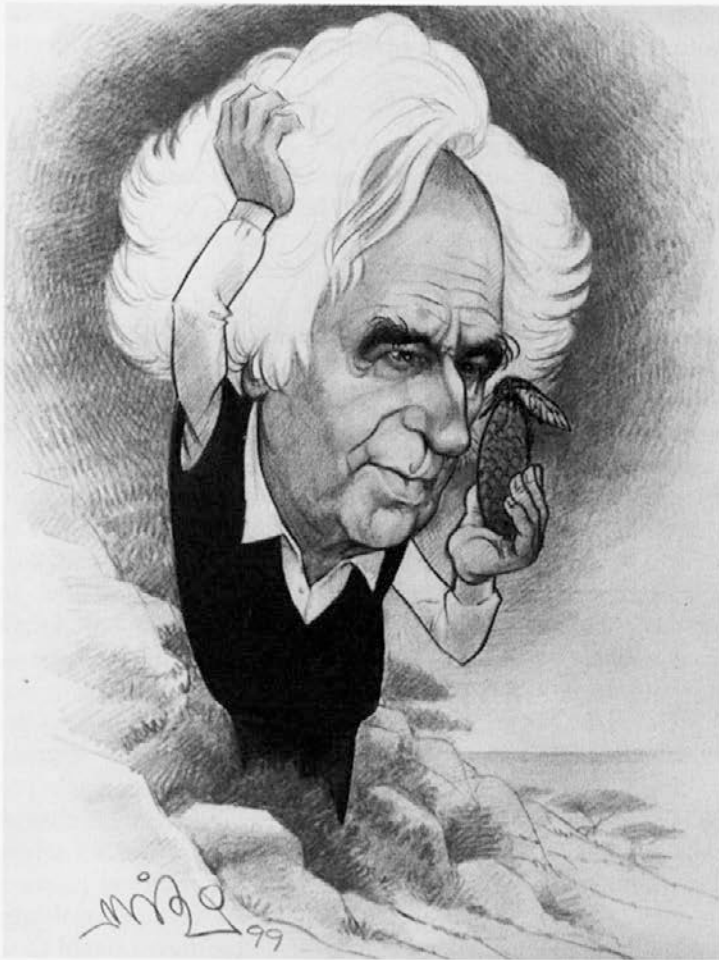
Pravijo, da se pesnik rodi in prav tako bi lahko tudi rekli, da se znanstvenik rodi. Seveda ne mislim, da se rodi učen, pač pa da je njegovo življenje usmerjeno k posebnemu načinu razmišljanja, ki ga lahko opredelimo kot znanstvenega. Ta misel še posebej velja za našega jubilanta, ki ga ne zaljša samo osebna skromnost, pač pa pravišnja mera raziskovalne samozavesti.

O Matičetovem kot raziskovalcu bi lahko rekel, da ni kabinetni znanstvenik. Gradivo za svoja znanstvena dela je večinoma pridobil na terenu, med ljudmi, med ustvarjalci. Nikoli se ni lotil večjega, zgolj teoretičnega dela, pač pa so teoretiki radi jemali v roke njegove znanstvene razprave za postavljanje svojih teorij o slovenski folkloristiki. Zato lahko upravičeno zapišem, da je postavil akademik dr. Milko Matičetov slovenski folkloristiki, še posebej pa Inštitutu za slovensko narodopisje, skupaj z akademikoma dr. Ivanom Grafenauerjem in dr. Nikom Kuretom, znanstvene temelje, na katerih še danes stoji inštitut, ki bo v kratkem slavil petdesetletnico rodovitnega znanstvenega delovanja.

Dr. Milko Matičetov tudi danes zavzeto spremlja življenje inštituta, bodisi kot predsednik Znanstvenega sveta bodisi kot redni sodelavec v inštitutskem zborniku *Traditiones*, ki ga je skupaj z rajnkim dr. Nikom Kuretom ustanovil pred skoraj tremi desetletji. Njegovo dobro sodelovanje z inštitutom pa greni »bolečina«, ki smo mu jo, ne da bi to hoteli, prizadejali inštitutski sodelavci. Leta 1994 smo se namreč odločili, da se Inštitut za slovensko narodopisje razdeli v dva inštituta: v Glasbenonarodopisni inštitut in Inštitut za slovensko narodopisje. Pri tem so nas vodile želje in upanje, da

bosta dva samostojna inštituta lahko delovala strokovno kar najbolj uspešno in tudi finančno trdno. Morda pa bo čas pokazal drugače! Seveda pa je ostalo sodelovanje med obema inštitutoma dobro tudi po osamosvojitvi Glasbenonarodopisnega inštituta; dokaz je tudi skupni jubilejni zbornik, letos posvečen dvema znanstvenikoma, ki sta sicer vsak v svojem inštitutu, v stroki pa skupaj, pomagala zidati trdne temelje slovenski folkloristiki in etnologiji.

Tone Cevc



Karikatura: Miki Muster, september 1999

*Imena narcis je v šopek nabral,
zvezde in storže po domače imen'val.
In ko so škvržadi v zboru zapeli,
za črkarsko pravdo so brž ga ogreli.*

(H. L. P.)

Narodopisna bibliografija dr. Milka Matičetovega

1939

Slovenski pregovori, reki in prilike. Misli ob Šašljevi zbirki. – Mentor, 27, 1939/40, 31–36. (Podpis: Vane Orel).

1940

Koledovanje v tomajski župniji na Krasu in v Trebčah. – Dom in svet, 52, 1940, 37–45, 101–107. (Podpis: Milko Ukmar).

Nove smeri v raziskovanju slovenskih ljudskih izročil in Lepa Vida. – Dom in svet, 52, 1940, 405–412. (Podpis: Milko Ukmar).

Sant'Andrea nasce due volte in un canto narrativo dal Carso triestino. – Lares (Roma) 11, 1940, 172–175 (Podpis: Bogomilo Omari).

Stare žalostne. Zbral in uredil Joža Glonar. – Dom in svet, 52, 1940, 368–370. (Podpis: Milko Ukmar).

1944

Rezijanska pripovedna pesem. – Etnolog, 17, 1944, 26–33.

1946

Problemi ljudskega gledališča pri Slovanih. Predavanje P. Bogatyreva, prof. folklore na moskovski univerzi. – Slovenski poročevalec 26. II. 1946.

Iz žive govorice beneških Slovencev. – Trinkov zbornik, 1964, 99–108.

1947

Renata Steccati in njeni zapisi beneško-slovenskih ljudskih pesmi. – Razgledi, 2, 1970, 120–128 (s popravki na ovitku št. 6).

Pomlad, velika noč, pirhi. – Ljudski tednik IV. 1947.

1948

Josip Jurčič, Regina Kramaro in nosilci folklore. – Razgledi (Trst) 3, 1948, 449–457.

O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev. – Slovenski etnograf, 1, 1948, 9–56.

Attila fra italiani, croati e sloveni. – Ce fastu? (Udine) 24/25, 1948/49, 116–121.

Ob Novakovi etnografski študiji: Ljudska prehrana v Prekmurju. – Ljudska pravica 6. III. 1948.

Sovjetska etnografija 1947. – Slovenski etnograf, 1, 1948, 121–125.

Etnografski spomeniki sežanskega okraja. – Varstvo spomenikov, 1, 1948, 26–28.

1949

Francesco di Toppo in noša Kraševcev. – Slovenski etnograf, 2, 1949, 70–71.

En dan v Socerbu. – Ljudski tednik 2. in 9. XII. 1949.

Slovenci v delu furlanskega folklorista V. Ostermanna. – Razgledi, 4, 1949, 479–480, 563–568.

Möderndorferjeve zbirke koroških ljudskih pripovedk. – Slovenski etnograf, 2, 1949, 137–140.

Dve zbirki makedonskih ljudskih pesmi. – Slovenski etnograf, 2, 1949, 147–149.

E. V. Gippius & V. I. Čičerov: Trideset let sovjetske folkloristike. – Slovenski etnograf, 2, 1949, 71–93. /prevod/.

Terensko delo Etnografskega muzeja v Ljubljani v letu 1949. – Varstvo spomenikov, 2, 1949, 99–102. (Soavtor: Boris Orel.).

1950

Testi friulani su labbra slovene. – Ce fastu? (Udine) 26, 1950, 21–25.

Utrinki iz ljudskega pesništva. – Novi svet, 5, 1950, 263–270, 379–384.

Folklorna anketa v Furlaniji 1946: Odgovori slovenskih šolarjev. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 297–330. (Soavtor Gianfranco D'Aronco).

Zagovarjanje pri dveh slovenskih književnikih. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 331–342.

Golijeve predelave ljudskih pesmi. – Slovenski poročevalec 29. IX. 1950.

Ivan Grafenauer: Legendarna pesem »Spokorjeni grešnik« in staroalpska krvno-duhovna sestavina slovenskega naroda. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 425–432.

Ob Jadranu. Etnografski zapiski in študije. Uredil Rado Lenček. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 439.

Arturo Cronia: Poesia popolare degli Slavi meridionali. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 439–444.

Milovan Gavazzi: Dva motiva iz narodne poezije gradišćanskih Hrvata. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 446–447.

Gaetano Perusini: Antiche usanze friulane. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 457–458.

Raffaele Corso: Ivanu Koštiálu v spomin. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 390–392. /prevod/.

Bala kraške neveste pred 100 – 130 leti. – Ljudski tednik 9. VI. 1950.

Pripomba /k objavi N. Peršiča: Dve pravljici iz Črneje/. – Slovenski etnograf, 3/4, 1950/51, 357.

1951

Le rotelle infuocate nelle Alpi Orientali. – Ce fastu? (Udine) 27/28, 1951/52, 111–127.

Tudi na Robediščih poznajo Kralja Matjaža. – Soča 7. VII. 1951.

1952

Per l'interpretazione di usi di confine. – Il tesaur (Udine) 4, 1952, 26.

Slovensko Primorje. Etnografski pregled. – Istra i Slov. Primorje (Zagreb) 1952, 37–44. V slovenščini: Istra in Slovensko Primorje, 1953, 33–39.

«Sv. Tilih s Krasa». – Razgledi, 7, 1952, 179–181.

Rezija in Rezijani v romantični povesti iz leta 1827. – Razgledi, 7, 1952, 335–342.

Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu. – Slovenski poročevalec 15. VI. 1952.

Kazala k I. in II. delu /narodopisja Slovencev/. – Narodopisje Slovencev, 2, 1952, 239–266.

Žganje pusta pred sto leti. – Slovenski Jadran 29. II. 1952.

1953

Deklica menih. Pripovedna pesem iz Južne Dalmacije. – Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951, 1953, 292–299.

K prekopavanju mrličev pri Slovanih. – Slovenski etnograf, 6/7, 1953/54, 195–196.

Poprtnik. – Slovenski etnograf, 6/7, 1953/54, 223–239.

Ime Kentavrov in konji v robiški pravljici. – Slovenski etnograf, 6/7, 1953/54, 239–240.

Ivan Grafenauer: Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu. – Slovenski etnograf, 6/7, 1953/54, 311–320.

Giuseppe Vidossi: Canzoni popolari narrative dall'Istria. – Slovenski etnograf, 6/7, 1953/54, 359–360.

Ivan Grafenauer: Origine, sviluppo e dissoluzione della ballata popolare slovena «Lepa Vida» (La bella Vida). – Lares (Roma) 19, 1953, 8–18. /Poskus obnove prevoda italijanskega povzetka h knjigi I. Grafenauer, Lepa Vida (1943)/.

1954

Ljudska kultura in učiteljstvo. – Naši razgledi, 3, 1954, št. 5, 19.

Povodom ove zbirke slovenačkih narodnih pripovjedaka. Prevod Hamid Dizdar. – Slovenačke narodne pripovjetke (Sarajevo), 1954, 5–9. Izvirnik tega uvoda kot spremena beseda: K drugi izdaji slovenskih pravljic. – Slovenske narodne pravljice, 1955, 199–202; 1959, 186–189; 1964, 201–203.

G. B. Corgnali: Popravki k Pominal'niku B. de Courtenaya. – Slavistična revija, 5/7, 1954, 353–354. /prevod/.

1955

Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih. – Slovenski etnograf, 8, 1955, 231–254.

Arturo Cronia: Nel 150° anniversario della morte di Alberto Fortis. – Slovenski etnograf, 8, 1955, 276.

Gianfranco D'Aronco: Indice delle fiabe toscane. – Slovenski etnograf, 8, 1955, 276.

Branislav Rusić: Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slavena. – Slovenski etnograf, 8, 1955, 291–292; 9, 1956, 320.

1956

Dr. Karel Štrekelj. – Jezik in slovstvo, 2, 1956/57, 120–123.

Brat in ljubi. – Zbornik Primorske založbe Lipa (Koper), 1956, 35–62.

Pregovori in uganke. Ljudska proza. – Zgodovina slovenskega slovstva, I, 1956, 115–138. Okrajšano: Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do 1848, 1963, 29–49.

Posvetovanje vzhodnoalpskih folkloristov v Ljubljani marca 1956. – Slovenski etnograf, 9, 1956, 279–282.

1957

Alberto M. Cirese: Canti popolari dalle colonie slavo-molisane, pubblicati colla collaborazione di Giovanni Maver e Milko Matičetov. – Rieti, 1957, 71 str. (Estratto da I canti popolari del Molise, Volume II, pp. 191–216)

Tri zbirke preoblečenih »pripovedk«. – Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje, 1, 1957, 23.

1958

Der verbrannte und wiedergeborene Mensch. – Fabula (Berlin) 2, 1958, 94–109.

Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj. – Razprave SAZU, II. razred, 4, 1958, 101–156.

Uz nove varijante Vukove priče »Carigrad«. – Treći kongres folklorista Jugoslavije (Cetinje) 1958, 179–184.

Slovensko etnografsko društvo. – Slovenski etnograf, 11, 1958, 7–10.

Dobra zbirka slovenskih pripovedk iz leta 1970 slabo izdana 1956. – Slovenski etnograf, 11, 1958, 187–200 (Soavtor Maja Bošković-Stulli).

Gianfranco D'Aronco: Le fiabe di magia in Italia. – Slovenski etnograf, 11, 1958, 248.

1959

La costola di legno. Di un tema narrativo diffuso nel territorio alpino orientale. – *Alpes Orientales* (= *Dela SAZU*, II. razred, 12) 1, 1959, 79–90.

Pravljica o bobovi črni krpi v rokah W. Grimma, Levstika, Finžgarja in Tratarja. – *Slovenski etnograf*, 12, 1959, 121–134.

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

1960

Ljudsko pripovedništvo danes na Gorenjskem. – Rad VI. kongresa folklorista Jugoslavije, Bled 1959 (Ljubljana) 1960, 41–43.

Leopold Kretzenbacher: Die Seelenwaage. – *Slovenski etnograf*, 13, 1960, 254–255.

Alberto M. Cirese: I canti popolari del Molise. – *Slovenski etnograf*, 13, 1960, 255–256.

Giovanni Bronzini: La canzone epico-lirica nell' Italia Centro-Meridionale. – *Slovenski etnograf*, 13, 1960, 256.

Na sledi Kralju Matjažu: pravljica iz Beneške Slovenije. – *Glasnik Slovenskega etnografskega društva*, 3, 1960/61, 4–5.

1961

Sežgani in prerojeni človek. – Ljubljana, SAZU, 1961, 278 str. (*Dela SAZU*, II. razred, 15 = *Inštitut za slovensko narodopisje*, 4).

Sopravvivenze e modificazioni di usi e tradizioni popolari nelle valli dell' Isonzo dal'500 ad oggi – II. – *Alpes Orientales* (Graz) 2, 1961, 68–70.

Gefahren beim Aufzeichnen von Volksprosa in Sprachgrenzgebieten. An slowenischen Beispielen dargestellt. – *Internationaler Kongress der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen; Vorträge und Referate* (Berlin) 1961, 179–187. (V nemščino prev. Niko Kuret).

Nekaj besed o Ircih in njih pravljice. – *Irske pravljice*, 1961, 129–135.

Jože Gregorič: Venček ljudskih pripovednih pesmi. – *Slovenski etnograf*, 14, 1961, 234–235.

Niko Kuret: Ciganske pravljice. – *Slovenski etnograf*, 14, 1961, 235–236.

Maria Gładyszowa: Wiedza ludowa o gwiazdach. – *Slovenski etnograf*, 14, 1961, 236–237.

Giuseppe Vidossi: Saggi e scritti minori di folklore. – *Slovenski etnograf*, 14, 1961, 237.

1962

Štrekljeva zapuščina in korespondenca s Francem Kramarjem. – *Slovenski etnograf*, 15, 1962, 223–242.

Löl Kotlić – Krpan iz Rezije. – *Sodobnost*, 11, 1963, 249–256; *Pionir*, 18, 1962/63, 260–261.

Tretje posvetovanje vzhodnoalpskih narodopiscev v retoromanski Švici. – Slovenski etnograf, 15, 1962, 260–262.

Maja Bošković-Stulli: Istarske narodne priče. – Slovenski etnograf, 15, 1962, 285–286.

Walter Anderson: Novelline popolari sammarinesi. – Slovenski etnograf, 15, 1962, 287.

Rezijanska pravljíčarka Rozalija Di Lenardo. – Glasnik Slovenskega etnografskega društva, 4, 1962, 10.

Šolarja pri Matjažu v gori. Nova zgodbica z Bovškega. – Glasnik Slovenskega etnografskega društva, 4, 1962, 16.

1963

«Pěsme Rezianske» Stanka Vraza (1841). – Slovenski etnograf, 16/17, 1963/64, 203–215.

Pri slovenskih pravljíčarjih. – Pionir, 19, 1963/64: Lojze Tratar (8 – 9), Resnik iz Petruše vasi (43 – 44), Marinčič Pod skalo (75 –76), Katra Jovžovka iz Trente (108 – 109), Peter Jakelj Smerinjekov (138 – 139), Mica Štanfelnova z Rečice (170 – 171), Bepo Malnar (202 – 203), Rozalija iz Bile v Reziji (234 – 235), Bicelj iz Podjune (266 – 267).

Max Lüthi: Volksmärchen und Volkssage. – Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel) 59, 1963, 125–126.

Internationaler Kongress der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen. – Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel) 59, 1963, 239–240.

1964

Sulla metempsicosi in Europa nella narrativa e nelle credenze popolari odierne. – Actes du VIème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Paris) II/2, 1964, 241–243.

Ivan Grafenauer. – Letopis SAZU, 15, 1964, 65–71.

Scritti resiani. – Ricerche Slavistiche (Roma) 12, 1964, 123–144.

1965

Schichten und Strömungen im Erzählschatz der Resiataler. – IV. International Congress for Folk–Narrative Research in Athens; Lectures and Reports (Athens) 1965, 282–286.

Pitanje vetra pri Slovencih. – Narodno stvaralaštvo – Folklor (Beograd) 15/16, 1965, 1211–1214.

Peto Abano. Racconto resiano del tipo AT 756 B. – Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel) 61, 1965, 32–59.

Pri treh Boganjčarjih, ki znajo «lagati». – Slovenski etnograf, 18/19, 1965/66, 81–114.

1966

Linčica Turkinčica. Pubblicazione per nozze Maria Micelli – Roberto Longhino, San Giorgio di Resia. A cura di ... – Udine, samozaložba, 1966, 8 str.

Sui mascheramenti nella narrativa popolare. – *Alpes Orientales* (Firenze) 4, 1966, 91–94.

Ivan Grafenauer. – *Fabula* (Berlin) 8, 1966, 113–116.

The Concept of Folklore in Yugoslavia. – *Journal of the Folklore Institute* (Bloomington) 3, 1966, 219–225

Makedonska povedka o razmejitenem teku. – *Narodno stvaralaštvo–Folklor* (Beograd) 20, 1966, 1440–1443.

Un nuovo anello nelle tradizioni popolari sulla corsa per il confine. – *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (Basel) 62, 1966, 62–76.

«Barzaletis Furlanis a la Boccaccio» di Achille Tellini. – *Atti del V. Congresso Ladino* 1966, (Udine) 1967, 49–61.

Folklor v Jugoslaviji in kratek pripis. – *Sodobnost* 14, 1966, 627–634.

Geneviève Massignon: : Contes corses. – *Vidyâ* (Trapani) 3, 1965, 54–56; *Journal of the Folklore Institut* (Bloomington) 3, 1966, 84–88.

Paska Dúlca: Mataj iz Rezije. – *Zaliv*, 1966, št. 2/3, str. 62–67, 70–75.

1967

Co robia folklorysty w Jugosławii. – *Konferencja folklorystyki słowianskiej*, Warszawa 1966 (*Literatura Ludowa* 11, 1967, 45–59).

Rezijanska pravljčarka Tina Vajtova. – *Pionir*, 23, 1967/68, št. 7, str. 8–9.

Tina Vajtova: Dvanaest ujev. – *Primorski dnevnik* 31. XII. 1967. Ponatis in hrvaški prevod: Dvanaest ujaka. – *Pionir*, 24, 1967/68, št. 4, str. 4–5.

1968

Folklor Slovencev v Reziji (Italija), preskusni kamen slovenske folkloristike I. – VI. Mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968, (Praha) 1968, 363.

Pregled ustnega slovstva Slovencev v Reziji (Italija). – *Slavistična revija*, 16, 1968, 203–229.

Il furto del fuoco a Resia, in Sardegna e nel mito prometeico. – *Studi in onore di Carmelina Naselli* (Catania) 1, 1968, 165–191 + ilustracije.

Die Legende von «Josaphat und Barlaam» in Resia. Typisches Beispiel absteigender Tradition. – «*Volksüberlieferung*», *Festschrift für Kurt Ranke* (Göttingen) 1968, 197–209.

Contributi allo studio del tema narrativo «corsa per il confine». – *Ce fastu?* (Udine) 44/47, 1968/1971, 53–77.

Pravljica o smrti ob Nadiži in pod Kaninom. – *Trinkov koledar* 1968, 111–137.

Tyna Wájtawa: Ta hčy, ki na tēla wbot nji otroka – Dekle, ki je hotela ubiti svojega otroka. – *Zaliv*, 1968, št. 12/13, str. 144–147. Francoski prevod: La fille qui voulait tuer son petit. – *Le livre slovène*, 8, 1970, 147–148. Italijanski prevod: La ragazza che voleva uccidere la propria creatura. – *Ce fastu?* (Udine) 48/49, 1972/73.

1969

Riflessioni introduttive sul sostrato etnico nelle Alpi Orientali. – *Alpes Orientales* (= *Dela SAZU*, II. razred, 24) 5, 1969, 13–18.

Elementi preslavi nella narrativa popolare slovena. – *Alpes Orientales* (= *Dela SAZU*, II. razred, 24) 5, 1969, 207–208.

I canti narrativi del popolo sloveno. – «Valori e funzioni della cultura tradizionale» – *Atti e documentazione ...* (Gorizia) 1969, 185–188. Neavtoriziran prevod: *Primorski dnevnik* 3. X. 1968.

Tri ljudske iz Rezije za pokušnja. – *Sodobnost*, 17, 1969, 197–206.

1970

Il friulano parlato dai resiani riflesso nella loro narrativa. – *Atti del Congresso internazionale di linguistica e tradizioni popolari* (Udine) 2, 1970, 32–64 + 4 priloge.

Les contes et les conteurs slovènes d'aujourd'hui. – *Le livre slovène*, 8, 1970, 118–120. (Prevedla Elza Jereb). – *Današnja slovenačka narodna priča i njeni pripovedači*. – *Narodno stvaralaštvo-Folklor* (Beograd) 10, 1971, 42–44. Neavtoriziran prevod B. V.

Littérature populaire slovène 1970. – *Le livre slovène*, 8, 1970, 118–180. (Prevedla Elza Jereb) – *Slovenačko narodno stvaralaštvo 1970*. – *Narodno stvaralaštvo-Folklor* (Beograd) 10, 106–108. Neavtoriziran srbski prevod B. V.

Slovenska ljudska pravljica. – *Slovenske ljudske pripovedi*, 1970, 5–17.

1971

V začetku je bila poezija? – *Sodobnost*, 19, 1971, 183–188.

1972

Rožice iz Rezije. Nabral in presadil Milko Matičetov. S podobami povezal Miha Maleš. – *Koper & Trst & Ljubljana, Založba Lipa & Založništvo tržaškega tiska & Inštitut za slovensko narodopisje pri SAZU*, 1972, 207 str.

Elementi di cultura pastorale nei racconti del popolo sloveno. – *Alpes Orientales* (München) 6, 1972, 87–93.

Slovenska ljudska imena zvezd in predstave o njih. – *Anzeiger für slavische Philologie* (Wiesbaden & Graz) 6, 1972, 60–103.

Ob zibki ljudske lirične pesmi v Reziji. – *Osmi seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, 1972, 291–304.

Ljudsko pripovedništvo v slovenski Istri. – *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970*, (Zagreb 1972, 131–135. *Ponatis: Obala*, 17, 1972, 42–44.

Koroško zvezdno ime «Škopnjekovo gnezdo». – *Traditiones*, 1, 1972, 53–64.

Rezijanski zagovor proti kačjemu strupu. – *Traditiones*, 1, 1972, 186.

Opombe k Merkujevim beneškoslovenskim legendam. – *Traditiones*, 1, 1972, 194.

Iz rezijanske ljubezenske lirike. «Sbuhān sbuhān usize». – *Prostor in čas*, 4, 1972, 281–286.

(Uvodnik, brez naslova). – *Traditiones*, 1, 1972, 5–7.

T. Vajtova: La ragazza che voleva uccidere la propria creatura. (Napisal spremno besedo). – *Ce fastu?* (Udine) 48/49, 1972/73, 164–166.

Tri ljudske izpod Kanina. – *Obala* (Koper) 15/16, 1972, 37.

1973

Zverinice iz Rezije. Ujel in udomačil Milko Matičetov. S podobami približala Ančka Gošnik–Godec. – Ljubljana & Trst, Mladinska knjiga & Založništvo tržaškega tiska & Inštitut za slovensko narodopisje pri SAZU, 1973, 242 str.

Godovčičaci. Zur Deutung slowenischer Varianten vom Typ AT 480. – *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* L. Kretzenbacher (Basel) 1973, 407–415.

La fiaba di Polifemo a Resia. – *Festschrift für Robert Wildhaber* (Basel) 1973, 407–415.

Duhovin v Brkinih. Tristo let pričevanj o otroku, rojenem v kačji podobi. – *Traditiones*, 2, 1973, 63–78.

Opombe k Merkujevim tarčmuskim zgodbicam. – *Traditiones*, 2, 1973, 215–216.

Duhovna kultura v gornjem Posočju. – Zbornik 18. kongresa jugoslovanskih folkloristov, Bovec 1971, (Ljubljana) 1973, 43–54. Ponatis: *Tolminski zbornik*, 2, 1975, 179–187.

Jenkova kratkočasnica o ukradenem oslu. – *Jezik in slovstvo*, 19, 1973/1974, 96–98.

Pesem in pravljica v Reziji. – *Novi list* 20. XII. 1973.

Ob rožicah iz Rezije. – *Slovenski koledar*, 1973, 86–89.

Ob obletnici Rožic in ob izidu njih dvojčka – Zverinic iz Rezije. – *Zaliv*, 44/45, 1973, 369–375.

Mazedonische Volksmärchen. – *Narodna umjetnost* (Zagreb) 10, 1973, 446–447.

Lisica in petelin. Ljudske pravljice. Zapisal in poknjžil Milko Matičetov. Ilustrirala Ančka Gošnik – Godec. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1973, 16 str. /Čebelica 164/.

1974

Old and new animals tales from the Resia Valley. – VI Congress of ISFNR. Abstracts (Helsinki) 1974, 67.

(Spremna beseda k postumni objavi članka I. Grafenauer, Nekaj o značaju našega narodnega pesništva). – *Traditiones* 3, 1974, 5–6.

Il bimbo rapito dalla culla e sostituito con uno spurio. Contributo allo studio di una ballata centro-europea. – *Demologia e folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara* (Palermo) 1974, 209–231.

Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci. – Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike, 2, 1974, 43–90.

Vecchie e nuove fiabe d'animali dalla Val Resia. – Ce fastu? (Udine) 50/51, 1974/1975, 110–118.

Lepa Vida iz Rezije. – Dan (Trst), 4.III. 1974, 23.

Pesem iz Rezije. Dan (Trst), 4. VI. 1974, 24–25.

E. B. Virsaladze: Gruzinskie narodnye predanija i legendy. – Narodna umjetnost (Zagreb) 11–12, 1974/1975, 595–597.

Dvanajst ujev. Ljudska pravljica iz Rezije. Povedala Tina Vajtova, posnel in v knjižni jezik prepisal Milko Matičetov. Ilustrirala Ančka Gošnik – Godec. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1974, 16 str. /Čebelica 170/.

1975

Per la conoscenza degli elementi tedeschi nel dialetto sloveno di Resia. – Grazer Linguistische Studien 2. Festschrift für N. Denison, 1975, 116–137.

«Tožna ěsen» – samorastniška VIS iz Osojan v Reziji. – Dan (Trst) 3, 1975, št. 9, 14–15.

Duhovna kultura v Zgornjem Posočju. – Tolminski zbornik (Tolmin) 2, 1975, 179–187.

1976

Predujem iz druge knjige Slovenske ljudske pesmi. – Sodobnost, 24, 1976, 873–885.

Dvoje gledanj na zvezdna imena. – Jezik in slovstvo, 22, 1976/77, 249–251.

Grdina in rusica. Rezijanska pravljica. Povedala Jelica v Borovičju, zapisal Milko Matičetov. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1976, 16 str. (Mala slikanica) – (Druga izdaja: 1980).

Lisica pridigala kokošim. Povedala Dorina Čunkina, zapisal /in prevedel/ Milko Matičetov. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1976, 16 str. /Vsebuje tudi: Petelin, volk in lisica./ (Mala slikanica). – (Druga izdaja: 1980).

3 (tri) botre lisičice. Povedal Štifen taw mlinu, zapisal Milko Matičetov. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1976, 24 str. (Velika slikanica). – (Druga izdaja: 1983).

1977

Bär (Wolf) im Gespann (AaTh 1910). – Enzyklopädie des Märchens (Berlin–New York) 1, 1977, zv. 5, str. 1204–1207.

Čas. Un essere mitico dalla Val Resia. – Etnologia slavica (Bratislava) 7, 1977, 221–226.

Appunti sulla raccolta e lo studio delle tradizioni popolari tra i ladini del Sella. – L'entità ladina dolomitica (Vigo di Fassa) 1977, 155–176.

Prikaznata na Naumovata mečka (AT 1910). – Makedonski folklor (Skopje) 8, 1977, št. 15/16, 129–145.

Perusini etnografo. – Ce fastu? (Udine) 53, 1977, 13–18.

Gaetano Perusini (1910 – 1977). – Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien) 31, 1977, 305–306.

1978

«Veće – većuwat». Tracce di diritto consuetudinario sloveno a Resia. – *Ce fastu?* (Udine) 54, 1978, 162–184.

Ob zibki ljudske lirične pesmi v Reziji. – *Govor, jezik in besedno ustvarjanje v Beneški Sloveniji* (Špeter Slovenov – Trst) 1978, 57–80.

Accanto alla culla della poesia popolare lirica in Resia. – *Lingua, espressione e letteratura nella Slavia italiana* (San Pietro al Natisone – Trieste) 1978, 63–88.

Bošković – Stulli Maja. – *Enzyklopädie des Märchens* (Berlin – New York) 2, 1978, 634–636.

Kras in Kraševci v očeh sosedov. – *Jadranski koledar* (Trst) 1978, 165–169. – Izšlo tudi v *Zbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov*, Piran 1977 (1979), 81–85.

1979

Bovec – Bovčan – bovški. – *Goriški letnik* (Nova Gorica) 6, 1979, 29–36.

«Bedenice». Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri. – *Traditiones*, 5/6, 1976/77 (1979), 277–300.

Sv. Jožef ne more plačati štibre. – *Jezik in slovstvo*, 25, 1979/80, 18–21.

1980

Lino Legiša. – *Delo* 2. VI. 1980.

Dieb als Esel (AaTh 1529). – *Enzyklopädie des Märchens* (Berlin – New York) 3, 1980, zv. 3, 640–643.

Slovenska ljudska pravljica. – *Slovenske ljudske pripovedi*, 1980, 5–17. – (Druga izdaja: 1985).

1981

Resia. Bibliografia ragionata 1927 – 1979. – Udine, Graphik Studio, 1981, 40 str.

Slovenske ljudske pesmi. Druga knjiga. – Ljubljana, Slovenska matica, 1981, 672 str. (Redakcija rezijanskih besedil in 9 pesemskih tipov).

Dell'archivio parrocchiale di S. Maria Assunta: Camerari resiani del '300. – *All'ombra del Canin = Pod Tjanynowo Sinco* (Na Ravanci) 15, 1981, št. 2, 3–4. – Ponatisnjeno v faksimilirani izdaji župnijskega lista (Udine) 3, 1981, 323–324.

Publicazioni resiane e su Resia 1927 – 1979. Bibliografia ragionata. – *All'ombra del Canin = Pod Tjanynowo Sinco* (Na Ravanci) 15, 1981, št. 3, str. 6; št. 4, str. 6.

1982

Gaetano Perusini. – *Traditiones*, 7/9, 1978/80 (1982), 276–278.

Poesia d'autore nel dialetto sloveno della Resia. – *La Battana* (Fiume) 18, 1982, št. 63/64, 115–128.

Diskusija I. (Sekcija za narodna literatura). – *Makedonski folklor* (Skopje) 13, 1982, 156–158.

Sulla «Lingua Illirica, o sia Reseana». – *Metodi e ricerche* (Udine) 1, 1982, št. 2, 94–95.
 – Ponatis v: *All'ombra del Canin = Pod Tjanynowo Sinco* (Na Ravanci) 16, 1982, št. 4, str. 5.

1983

«In principi je bila Basida». Star obredni tekst, ki je uradno utihnil, poniknil v ustno izročilo in leta 1966 na Solbici spet priplaval na površje. – *Trinkov koledar* (Gorica – Čedad) 1983, 116–123. – Ponatis: *Nova družinska pratika za prestopno leto 1984* (Celovec) 1983, 47–52.

1984

Il friulano parlato dai resiani, riflesso nella loro narrativa. – Manlio Cortelazzo, *Curiosita linguistica nella cultura popolare* (Lecce) 1984, 169–183.

Prezrta objava devet ziljskih pesmi, z vtisi I. I. Sreznenskega ob reju pod lipo, zbijanju soda ipd. – *Slavistična revija*, 32, 1984, 337–355.

«Te dve ste rozeanski.» Cafov zapis iz leta 1844. – *Traditiones*, 10/12, 1981/83, (1984), 233–243.

«Ti dilaš po kalvinsken.» Sled iz časov reformacije v rezijanski katehitični pesmi. – *Traditiones*, 10/12, 1981/83 (1984), 269–271.

Pesmi o Marku (Knezu, Kraljeviču ipd.) na Slovenskem. – *Traditiones*, 13, 1984, 49–58.

Čudne navade za klicanje dežja – 2: Z ognjem na vodi v Kotu. – *Traditiones*, 13, 1984, 195–196.

«Juzda žausperska». – *Traditiones*, 13, 1984, 196–199.

Tina Vajtova (1900 – 1984). – *Traditiones*, 13, 1984, 187–190.

Alojzij Bolhar (1899 – 1984). – *Traditiones*, 13, 1984, 191–194.

«Poslušaj me no malo». Un vecchio canto resiano. – *All'ombra del Canin = Pod Tjanynowo Sinco* (Na Ravanci) 18, 1984, 6.

1985

Per un Giuseppe Pitre europeo. – *Etnostoria* (Palermo) 2, 1985, št. 1/2, 17–22.

La raccolta di Ugo de Rossi nel quadro della narrativa alpina orientale. – *Mondo Ladino* (Vigo di Fassa) 9, 1985, št. 3/4, 23–34.

O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu. – *Traditiones*, 14, 1985, 23–32.

Klicanje dežja z ognjem na vodi. – *Traditiones*, 14, 1985, 169–170 (Avtorji: Milovan Gavazzi, Milko Matičetov, Vilko Novak).

Jozafat in Barlaam v Reziji. – *Trinkov koledar* (Gorica – Čedad), 1985, 122–157.

1986

Alla riscoperta di un autore goriziano. – Anton Maily: *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*. Edizione critica a cura di M. Matičetov (Gorizia), 1986, 13–44, 175–253. (Il biancospino. Collana di studi e testi etnografici, 2.) (Predgovor, opombe, krajevno kazalo.)

Sint ut sunt. – Traditiones, 15, 1986, 249–254.

Kurent malo drugače. – Delo, 25.II. 1986.

1987

Alla riscoperta di un autore goriziano. – Anton von Maily: Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. 2a ed. (Gorizia), 1987, 13–44, 175–253. (Il biancospino. Collana di studi e testi etnografici, 2.) (Predgovor, opombe, krajevno kazalo.)

Le tre comari volpi. – Ljubljana, Mladinska knjiga; Firenze, Giunti, 1987, 16 str.

Po sledovih medveda s Križne gore (Mednarodni pravljичni motiv AT 1910 etc.). – Loški razgledi (Škofja Loka) 34, 1987, 163–200.

3 lesičice gotrice. – Ljubljana, Mladinska knjiga; Trst, Založništvo tržaškega tiska, 1987, 24 str.

Bajeslovje. – Enciklopedija Slovenije, 1, 1987.

1988

Commento folklorico – Folklorni komentar. – Jan Baudouin de Courtenay, Materiali IV. Testi popolari in prosa e in versi in Val Natisone nel 1873 = Ljudska besedila v prozi in verzih, zbrana v Nediških dolinah leta 1873 (Trst, Gorica) 1988, 215–238.

Divji nagelj, »Ognjenec« in še kaj. Na rob literarnim prevodom iz rezijansčine. – Sodobnost (Ljubljana) 36, 1988, 536–542.

Lanita. – Jezik in slovstvo (Ljubljana) 34, 1988/89, št. 4/5, 81–88. /Latiničnemu naslovu sledi faksimile prvih znanih priče vanj v cirilici in glagolici./

Grafenauer Ivan. – Enzyklopädie des Märchens (Berlin, New York) 6, 1988, 1.

1989

Alla riscoperta di un autore goriziano. – Anton von Maily: Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. 3a ed. ampliata (Gorizia) 1989, 13–44, 175–253. (Il biancospino. Collana di studi e testi etnografici, 2.) (Predgovor, opombe, krajevno kazalo, imensko in stvarno kazalo.)

In margine alla terza edizione. – Anton von Maily: Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. 3a ed. amplicata (Gorizia) 1989, 255–275. (Il biancospino. Collana di studi e testi etnografici, 2.) (Predgovor, opombe, krajevno kazalo, imensko in stvarno kazalo.)

Lánita. Un relitto lessicale paleoslavo. – Metodi e ricerche (Udine), n.v., 8, 1989, št. 1, 94–106 + ilustr.

Lun(j). – Primorska srečanja (Nova Gorica), 13, 1989, 571–573.

Lun(j). – Traditiones, 18, 1989, 119–124.

Nel regno dello Zlatorog = V kraljestvu Zlatoroga = Im Reich von Zlatorog. – Avgust Ipavec: Zlatorog. Mito delle Alpi = Alpiski mit = Alpenmythos (Gorica) 1989, 9–10, 17–18, 25–26.

O mifičeskijh suščestvah u Slovencev i special'no o Kurente. – Slavjanskij fol'klor (Moskva) 1989, 88–100.

Še k -laniti-. – Jezik in slovstvo (Ljubljana) 35, 1989/90, št. 1/2, str. 35.

Karel Štrekelj. – Primorski slovenski biografski leksikon (Gorica), 1989, 15.

1991

Čudna ugibanja, kdo je bil Kralj Matjaž. – Sodobnost (Ljubljana) 39, 1991, 210–220.

Ivan Koštiál e Raffaele Corso. Dalla storia dei contatti folkloristici italo-sloveni. – Etnostoria (Palermo) 1991.

Kralj Matjaž nad ideologijo. – Sodobnost (Ljubljana) 39, 1991, 709–711.

Narrativa popolare in prosa. Quesiti della sua storia in Italia. – La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare (1953–1955), (Isernia) 1991, 85–86.

Pismo avtorju Erazma Predjamskega. – Sodobnost (Ljubljana) 39, 1991, 707–709.

Zakaj ruvati Matijo Korvina iz našega ustnega izročila? – Traditiones, 20, 1991, 199–207.

Traditiones dvajsetič. – Traditiones, 20, 1991, str. 8.

1992

Dalla poesia di tradizione orale alla poesia di autore nella Val Resia. – Ce fastu? (Udine) 68, 1992, št. 2, 269–288.

Mornica. – Primorska srečanja (Nova Gorica) 1992, 213–214.

Šetándreš. Una variante resiana della fiaba internazionale AT 788. – Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov (Udine) 1992, 231–244.

Živa bresa. – Primorska srečanja (Nova Gorica) 1992, 169–174.

Od koroškega galva 1238 do rezijanskega krajaua 1986. – Jezik in slovstvo (Ljubljana) 38, 1992/93, 169–174.

Beseda ni konj, lepa beseda še celo ne. – Delo, 30. I. 1992. (Književni listi).

Nekaj nujnih pojasnil h Kazalu slovenskih pravljic. – Delo, 19. III. 1992. (Književni listi).

Smešenje resnih prizadevanj z otročjo metaforo. – Delo, 2. VII. 1992. (Književni listi).

Še o zagovarjanju iz Ščigli. – Dom (Čedad) 15. I. 1992.

Asquini Girolamo, Barazzutti Alfonso, Barbarino Gilberto. – Primorski slovenski biografski leksikon (Gorica), 1992, 18.

Ljudska proza (soavtor). – Enciklopedija Slovenije (Ljubljana) 6, 1992.

1993

Alla riscoperta di un autore goriziano. – Anton von Maily: Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. 4a ed. ampliata (Gorizia), 1993, 13–44, 175–253. (Il biancospino. Collana di studi e testi etnografici, 2.) (Predgovor, opombe, krajevno kazalo, imensko in stvarno kazalo.)

Le frontiere delle Alpi. – SM Annali di San Michele (San Michele all'Adige) 1993, št. 6, 297–299.

Per un resiano grammaticalmente corretto. – Fondamenti per una grammatica pratica resiana (Udine–Padova) 1993, 67–84.

Pesemski odmevi o davnem podoru v hribih Rezije. – Pahorjev zbornik (Trst) 1993, 217–227.

Resia. I. Dimensione linguistica. – La cultura popolare in Friuli – «Lo sguardo da fuori» (Udine) 1993, 57–94.

France Bezljaj in slovansko svetišče na Ptujskem gradu. – Delo, 4. XI. 1993. (Književni listi).

Francetu Bezlaju v opombo. – Traditiones, 22, 1993, 147–150.

Pegam in Lambergar v tretje. – Delo, 11. III. 1993. (Književni listi).

1994

Dvanajst ujev. Rezijanska ljudska pravljica. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1994, 16 str. (Čebelica 353).

Toponimi resiani in una stampa per liti della fine del Settecento. – Linguistica (Ljubljana) 34, 1994, št. 2, 81–126. (Soavtor).

Slovenskim Orlicam pristrižene peruti. – Delo, 10. in 17. III. 1994. (Književni listi).

1995

Prefazione = Spremna beseda. – Roberto Dapit: La Slavia Friulana. Lingue e culture. Resia, Torre, Natisone. Bibliografia ragionata = Beneška Slovenija. Jezik in kultura. Rezija, Ter, Nadiža. Kritična bibliografija (Cividale = Čedad, S. Pietro al Natisone = Špeter) 1995, 5–7.

Uvodna beseda. – I. Chiabudini, R. Iussa: Sada te povien = Adesso ti racconto (Čedad = Cividale) 1995, 4–5.

V mednarodni okvir vpeta slovenska ljudska pravljica. (Sporočilo treh izbranih zgodb). – 31. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture (Ljubljana) 1995, 219–231.

Niko Kuret. – Delo, 1. II. 1995. (Nekrolog).

Obol Štreklju ob stoletnici prvega snopiča SNP. – Delo, 9. XI. 1995, 13–14.

Z Nikom Kuretom v «Slovenskem narodopisnem inštitutu». Prijatelju posvečeni spominski utrinki. – Traditiones, 24, 1995, 469–476.

Hišna imena v krajevni skupnosti Štanjel. – Pozdrav iz KS Štanjel, št. 8, dec. 1995, 2–4.

V Solkanu: Ženski priimki. – 1001 – Solkanski časopis, leto II/7, 21.12. 1995, 9.

1997

Čar zelenja – skrivnosti krinke – sredozimke (in drugo pod Kuretovim drobnogledom). – V: Niko Kuret, Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture (Uvodni prispevek). Ljubljana, SAZU, 1997, 7–12.

Uredniško in redakcijsko delo

Slovenski etnograf, 1, 1948 – 20, 1967. (Sourednik).

Slovensko berilo IV. Tretja, spopolnjena izdaja. 1951. (Sourednik).

Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje, 1, 1956/57. (Sourednik).

Glasnik Slovenskega etnografskega društva, 3, 1960/61. (Sourednik).

Alpes Orientales, 1, 1959 (=Dela SAZU, II. razred, 12 = Inštitut za slovensko narodopisje, 3); 5, 1969 (=Dela SAZU, II. razred, 24 = Inštitut za slovensko narodopisje, 10. Sourednik).

Narodno stvaralaštvo – Folklor (Beograd), 15/16, 1965 (Memoriae Ioannis Grafenauer. Sourednik).

Le livre slovène, 8, 1970, št. 4 (številka posvečena slovenskemu ljudskemu slovstvu).

Slovenske ljudske pesmi. Prva knjiga. – Ljubljana, Slovenska matica, 1970, 440 str. (Souredniki: Z. Kumer, B. Merhar, V. Vodušek.)

Traditiones. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje, 1, 1972; 2, 1973; 3, 1974. (Sourednik.)

Slovenske ljudske pesmi. Druga knjiga. – Ljubljana, Slovenska matica, 1981, 672 str. (Redakcija rezijanskih besedil in 9 pesemskih tipov. Uredili Milko Matičetov, Zmaga Kumer in Valens Vodušek.)

Anton von Mailly: Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. Terza edizione ampliata. – Gorizia, Editrice Goriziana. 1989, 275 str. (Il biancospino. Collana di studi e testi etnografici, 2.) (Ureditev knjige, predgovor, opombe, krajevno, avtorsko in tematsko kazalo ter spremna beseda.)

Uroš Krek: Canticum resianum. (Besedila = Testi). – Ljubljana, Društvo slovenskih skladateljev. 1990. (Edicije Društva slovenskih skladateljev, 1224.) (Redakcija, opombe, prevod v italijanščino.)

Venetovanje. Prispevki k razmerju Veneti – Slovani /recte: Slovenci/. – Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo. 1990, 144 str. (Archeo, 1990/10.) (Glavni urednik; prispeval predgovor, satirične legende k ven. ilustracijam, nekaj nepodpisanih antislovenetskih komentarjev.)

Niko Kuret, Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture. Ljubljana, SAZU, 1997.

Prevodi

Roberto Dapit: Nekaj pesmi iz repertoarja Cirile Madotto Preščine. Živ z gled rezijanskega »govorjenja v stihih«. – Traditiones, 24, 1995, 309–329.

Sestavila Sinja Zemljič-Golob

Jurij Fikfak

»In principi je bila Basida« (in njen po-ustvarjalec)

V članku avtor osvetljuje nekatere, doslej manj izpostavljene prvine raziskovalnega dela dr. Milka Matičetovega. Posebej je dragocen Matičetov posluš za ustvarjalno moč informatorja, sobesednika na terenu in za izvirnost in bogastvo ljudske besede in besedišča.

The author pointed out some less known attributes of the research of Milko Matičetov, a researcher at the Institute of Slovenian Ethnology. Especially valuable and important is his attention for creative potential of informants in the field and for originality and richness of folk vocabulary.

Kaj napisati o dr. Milku Matičetovemu, izrednem članu Slovenske akademije znanosti in umetnosti, znanstvenem svetniku SAZU, ob njegovi osemdesetletnici? Marija Stanonik je slavljencev znanstveni opus nadrobno predstavila pred desetimi leti [1989]. Delo dr. Matičetovega je bilo v veliki meri obravnavano tudi v disertaciji Ingrid Slavec Gradišnik o zgodovini slovenske etnologije (in o delu posameznih etnologov in folkloristov) v dvajsetem stoletju [1998].

Vendar se po svojem počelu vsako delo, vsak opus izmakne še tako temeljitemu raziskovanju in analizi. V presegajoči razsežnosti vsakega dela in človeka je tako vedno nikoli izpolnjen prostor, ki je ambivalenten in omogoča analizo in občudovanje, presojo in navdušenje ... Zato se zdi piscu teh vrstic potrebno poudariti le nekatere, drugod manj ali drugače obravnavane teme slavljencevega življenja in dela ali jim dati drugačen lesk ali opozoriti na nekaj temeljnih dosežkov in osnovnih dilem.

Ni moj namen, presojati slavljencevega dela. Ne le zato, ker gre za polja in širjave, ki se izmikajo enemu horizontu opisa, ampak tudi zato, ker je dragotin toliko, da bi jih Matičetov upravičeno zaokrožil v kar nekaj knjig razprav. Glede na to, kako in kje vse so raztreseni njegovi spisi, od slovaške *Ethnologie slavice*, slovenskega *Trinkovega koledarja* v Benečiji, furlanskega *Ce fastu?*, v Nemčiji izdajanih *Enzyklopädie des Märchens* do ameriškega *Journal of the Folklore Institute* v Indiani, bi urejena edicija

razprav dala vpogled v širino raziskovalčevih razmislekov, razrešila marsikatero raziskovalno zadrego in vprašanje, po svoje pa bi odgovorila tudi tistim, ki so si marsikdaj zastavili vprašanja o pomenu njegovega dela. Da so bile tujini razsežnosti slavljenčevega dela bistveno prej razvidne, kažejo ne le različne nagrade in priznanja (npr. Pitrejeva in druge), kažejo jo tudi drobni komentarji o znanstvenosti in izjemni pomembnosti njegovega dela, kakor jih je bilo mogoče slišati na obiskih na evropskih ustanovah.

«Kakšno vrednoto pomeni določeno znanje?» Na vprašanje Nobelov nagradjenec, teoretični fizik Steven Weinberg kratko odgovarja: «Za samo iskanje ni nobenega logičnega argumenta. Ali ga občutite kot vrednoto ali pa ga ne občutite.»¹ Gotovo je za dr. Milka Matičetovega iskanje odgovorov na vprašanja o ljudski ustvarjalnosti glavni «spiritus movens»; največkrat jih je iskal z uporabo t. i. historične geografske metode,² ki jo lahko razumemo tudi kot princip odkrivanja belih lis na zemljevidu ljudskega izročila. Ob vseh terminoloških zadregah s poimenovanji in s samim razumevanjem pomena in možnosti te metode je verjetno najbolj pomembno izhodišče, da je samemu raziskovanju podlaga ali vrednostna predpostavka preprosto, a nezanemarljivo dejstvo, da je vsaka informacija iz ljudskega izročila svetinja, brez katere je naše vedenje siromašnejše. Brez našega vztrajnega iskanja in prizadevanja so neponovljivi zakladi ustnega, ljudskega zakopani ali izgubljeni. Neslišani, pozabljeni glasovi izginjajočih svetov in kultur nimajo priložnosti in kdo, če ne raziskovalec poetike ljudskega ustvarjanja, mora biti tisti, ki zmore in zna človeku in tem glasovom prisluhiti. Znotraj teh dimenzij in znotraj nasprotovanja nekaterim takrat prevladujočim teorijam seveda drugače gledamo na znamenito, večkrat izgovorjeno misel: «Ljudje umirajo, teorija nam ne uide;» ki jo je povedal Niko Kuret v pogovoru [Fikfak 1985: 184].

Želja po izobraževanju, prav tako ali še posebej šola sama, ki po svoji zasnovi navadno nima preveč posluha za bogastvo razlik in ki poskuša civilizirati «ubogo» ljudstvo, sta dala temu jeziku v zadnji petdesetih, sto letih poenoteno podobo, v marsičem tudi neobčutljivost za posebno, posebej za narečja. «Govorimo po domače, ne znamo po slovensko,» se informatorji še marsikod opravičijo tujcu. Ko raziskovalec ljudskega izročila odpira vprašanja jezika in narečij, navadno povzroči neprijetnost, saj opozarja na nepotrebne unifikacije, v katere sili vztrajanje pri določeni podobi jezikovnega sistema; zanj je razumljivo, da se je na terenu nujno in vredno naučiti jezika informatorjev, saj tako bistveno bolje spozna pisanost realizacij, posebej še ohranjeno leksikalno bogastvo, ki bogati sam jezikovni sistem. Za bedenice, cvetice na Golici rabimo zgolj poimenovanje narcisa, a kje so sugalice, ključavnice ...; za nagrobne cvetice martinke ali jesenke ... zgolj izraz krizanteme; namesto škrigada, škrigata, čvrčka, škrliča imamo naenkrat samo še črička in škržata. Jezikovno prilagajanje okvirom standardne govorice je šlo tako daleč, da je sam slavljenec doživel, kako so v nekem kraju pripoved njemu na čast prevajali («kajkali») [Matičetov 1961a: 180], ali da lahko danes v istem kraju od devetdesetletnika za rdečekrilega žužka s sedmimi črnimi pikami slišiš besedo «pikapolonica» namesto «ruolca polca» ...

Za dr. Milka Matičetovega je bila, lahko rečemo, na samem začetku beseda, njena poetična, etimološka in stvarna dimenzija; njej velja posebno mesto, pa naj jo pove preprost domačin, ki jo je slišal od svojih starih staršev, ali univerzitetni profesor.

¹ Spiegel-Gespräch: «Die Welt ist kalt und unpersönlich.» Physik-Nobelpreisträger Steven Weinberg über den Traum von der Weltformel, Spiegel 30, 1999, 191–194.

² O tem izčrpno govori Stanonikova v svojem članku [1989].

Raziskovalec mora biti njeni podobi, ki je njegov izhodiščni vir, zvest; kakršnakoli teoretska pravila mu ne dajo nobene pravice, spreminjati jo.

Prav tako pomembno mesto ima v njegovem delu oblikovalec, stvarnik in poustvarjalec besede, kar je najbolj razvidno v enem njegovih najpomembnejših prispevkov, v besedilu za Matičino zgodovino slovenskega slovstva [1956]. Ne prej ne kasneje niso bili ljudsko pripovedništvo, predvsem pa sami ljudski pripovedovalci, deležni tolikšne pozornosti. V času, ko so se nekateri literarni teoretiki spraševali o tem, kaj naj bi pravzaprav lahko počelo ljudsko pesništvo znotraj samosvojega, posebnega razvoja evropske ali slovenske literature, je Milko Matičetov ljudskega pripovednika izenačil z drugimi mojstri besede, pripovedovalcu je prvič, in na tako eminentnem mestu, posvetil poseben prostor, mu dal ime, ga opremil s podobo, nenazadnje ga je izpostavil s svojimi primerjavami med npr. Jurčičevo in pripovednikovo tehniko pripovedovanja.

Vsakemu delu se lahko približamo na več načinov: ugotavljamo posamezne vsebine, knjigovodsko evidentiramo ideje; lahko pa iščemo zasnutke ali počela teorije glede na samo zasnovo besedila in glede na logiko raziskave, ki je do neke mere razvidna iz komentarjev. Navadno se v slovenskih etnoloških raziskavah, posebej tistih avtoreferencialne narave, v najboljšem primeru zgodi, da je na začetku krajši ali daljši uvod, ki nam predstavi vse mogoče teorije in ponudi različne možnosti raziskave, v osrednjem, glavnem delu pa gre za manj ali bolj načrtno deskripcijo določenega segmenta ljudske kulture znotraj pri nas uveljavljene retorične tradicije. Pri Matičetovem je razprava o nekem vprašanju vedno večravninska, naj primerja ali pa kontrastira različne ugotovitve; raziskovanju dajo ustrezen okvir šele mednarodne dimenzije posameznih pojavov in raziskovanj.

Obstaja pa še en vidik, ki kaže na avtorjevo očaranost nad poetičnostjo besede. Ko je Matičetov napisal predgovor svojemu delu *Sežgani in prerajeni človek* [1961b], je uporabil nenavaden uvod, saj je zapisal pogovor med glavnim objektom/subjektom raziskovanja in raziskovalcem. Dialog razpira tiste domneve in znanja, ki jih raziskovalec ni mogel kot dovolj zanesljiva vključiti v samo delo; gre za vprašanja, ki so se porajala in ostajala neodgovorjena; avtor govori o osebnih dilemah, občutjih, zaznavah, ki jih pri raziskovanju opazi in občuti vsak raziskovalec, a jih navadno ne pove, saj v znanosti sami ni (bilo) prostora za osebne travme; v glavno delo sme in mora priti le tisto, kar naj bi sto-, dvestoodstotno držalo. Dr. Milko Matičetov je tako med prvimi v svoja dela vnesel pričevanja o osebni perspektivi, s katero načenja karizmo vsevednega avtorja; s poetičnim uvodom si je dovolil veliko mero svobode, ki je pokazala na temeljne dileme raziskovalnega procesa.

Omeniti moram še eno bistvenih odlik slavljencevega dela. Dr. Milko Matičetov ne pozna danes tako priljubljene oblike dela, ki se ji reče pisanje za potrebe in po meri naslovnika ali prakticiranje različnih jezikovnih zvrsti ... Najsi beremo spise v zborniku *Internationaler Kongress der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen* ali *Jeziku in slovstvu* ali *Primorskih srečanjih* ali *Traditiones* ali v *Anzeiger für slavische Philologie* ali v *Sodobnosti* in *Razgledih*, povsod nas prevzame avtorjeva zagnanost za znanstveno resnico, njegova erudicija, posluš za podrobnosti in sposobnost za primerjave, ki presegajo regionalne ali nacionalne okvire. Zato je brati njegove recenzije del ali protivenetske polemike prav tako poučno kot študirati njegove znanstvene razprave, saj zanj pisanje pomeni zavezo, da mora naslovníku razložiti ali razjasniti nekatera vprašanja ali svoje poglede. Pri Matičetovem so tudi navidezne digresije ali ekskurzi poučna priložnost za odpiranje in razreševanje vprašanj, ki bi jih v naši premočrtnosti sicer (radi) obšli. Zaradi te zahtevnosti do sebe in do raziskovalcev, ki

morajo znati ubesediti svoja dognanja, je bilo njegovo urednikovanje v zbornikih *Traditiones* in drugod za vse avtorje velika in dobra šola pisanja.

Gotovo imajo folkloristi včasih, naj ironično poudarim, svoja merila o tem, koliko je o različnih uporabljenih tehnikah ali o teoriji potrebno povedati bralcu. Tako je Matija Valjavec v Kresu ob robu zapisani povedki in primerjavi mirno zabrusil: »Ta sličnost zdi se mi dosti znamenita, da jo tukaj objavim. Ali obširnih besed mi ni treba dodajati: kajti kdor se s takimi stvarmi ukvarja, vé brez vsakega komentarja, kaj je, druge bralce pa mika sama pripovedka.« [Valjavec 1886: 154] Prav tako je dr. Matičetov na diskusiji o razmerju med slavistiko in etnologijo na vprašanje o teoriji folkloristike povedal: »Samemu sebi ne boš pisal učbenika, ker veš, kako se tej stvari streže.« [Matičetov 1980: 115].

Vendar je pomembno še eno dejstvo: Kdor objavlja pretežno v tujini ali se predolgo brani z molkom, mora sprejeti nase breme, da postane za našo javnost nekaj drugega, kot v resnici je. Tako je postala ena od krilatic o folkloristiki njena brezteorijskost; kako je bilo v resnici z njo, z njeno temeljitostjo in sistematičnostjo, koliko teorije je bilo implicirane v samem delu, je razkrila že Stanonikova pred desetimi leti. Posredno je o tem spregovoril tudi slavljenc v svojem intervjuju, objavljenem v Glasniku SED, v katerem govori o svojem šolanju v Padovi in drugod. Delo dr. Milka Matičetovega je podprto in vezano na prenekatero teoretične koncepte, katerih temeljno počelo sta dve stvari, ki ju nakazuje naslov tega besedila *In principi je bila Basida*⁵ (*in njen poustvarjalec*). Besedo govori, poustvarja pripovednik, za katerega ni pomembno, ali se piše Jurčič ali Kramarjeva, edino merilo je žlahtnost, izvirnost, dramatičnost podane besede, je pripovedni dogodek, katerega tako značilno opisuje v spisu *Pri treh boganjčarjih, ki znajo »lagati«* [1966]. Ti pripovedovalci, pa naj je to Tone Mrcina ali Tina Wajtova ali Peter Smerinjekov, so kot goba, saj srkajo, vlečejo nase spoznanja, domisljice, anekdote, drobne pripovedi; največkrat trivialnim zgodbicam posameznikov s svojo poustvarjalno močjo podelijo smisel in status izbrane besede.

Seveda pa je ob živahnih polemikah v sedemdesetih letih ostalo to dejstvo spregledano. Zaradi različnih ravni, na katerih so se polemiki pogovarjali, med družbeno sprejemljivo, angažirano etnologijo in folklorističnim raziskovanjem, pri čemer naj bi šlo za razliko med razsvetljenskim zanimanjem za človeka kot nosilca kulture in romantičnim opevanjem kulturnih prvin, ni bilo mesta za spoznanje, da je dr. Milko Matičetov že kakšnih dvajset let prej tega nosilca postavil na najznamenitejše mesto, v zgodovino slovenskega slovstva. Res je, da ga je zamikala in očarala umetniškost ljudskega pripovedništva, njegovi izjemni ustvarjalni dosežki in primerljivost z dosežki umetnostnega ustvarjanja, da ga nista zanimala povprečje in trivialnost vsakdanjega pripovedovanja. A slednja je bila na primer pri literarnih zgodovinarjih odkrita šele v osemdesetih letih, pri Miranu Hladniku; navsezadnje je tako, da je tudi trivialnost razvidna šele v razliki do izjemnosti.

Marsikdaj se govori o družbeni neangažiranosti etnologije in folkloristike. Osemnajsti letnik *Etnologa* je nastal v mislih na konkretna razmejitvena vprašanja na pariški konferenci leta 1946. Obležal je v predalih za presojo ideološke pravilnosti, dve leti kasneje so ga po naključju našli in ga morali objaviti pod novim imenom Slovenski etnograf in z novim oštevilčenjem. Zgovorno je dejstvo, da je bil znanstveni glas, ki naj bi imel neustrezen ideološki predznak, pospravljen in izgubljen v predalu funkcionarja. Za zbornik je Matičetov prispeval eno najtemeljitejših del *O etnografiji in folklori*

⁵ Trinkov koledar 1983, 116–123.

zapadnih Slovencev, ki bi lahko marsikateremu postavljalcu meje olajšalo zadrege pri oblikovanju razmejitvene črte. Ironija se zdi, da so po tolikih naporih etnologije za njeno družbeno odmevnost za današnjo politiko njena spoznanja prav tako malo pomembna, kot so bila tista, objavljena leta 1948.

Marsikaj bi se dalo povedati o družbenem in drugačnem razumevanju ljudske kulture; o ljudskem, kakor so si ga ideologije priličile po svoji meri in potrebi s tem, da so povzdignile njegovo razredno naravo in radirale morebitno ideološko subverzivnost ali drugačnost ljudske kulture; o neposluhu družbe in politike za znanstvena spoznanja, nenazadnje o nejasnosti vizij, v katerih so znanosti, posebej tiste, katerih glavna vsebina je lastna identiteta, na obrobju prizadevanj in zanimanja. Slavljenec bi ob teh marnjah verjetno zamahnil z roko in odvrnil: »Postorimo raje kaj pametnega na terenu.«

Želimo mu, da bi svoja spoznanja o Reziji, o pravljicah in o pripovedovalcih, o poetiki ljudskega ustvarjanja in ustvarjalnosti zaokrožil tako, kot jih zna le on sam.

Literatura:

- Matičetov, M. 1948: *O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev*. SE 1, 9–56.
- Matičetov, M. 1956: *Ljudska proza*. L. Legiša in A. Gspan (ur.) *Zgodovina slovenskega slovstva* 1. Do začetkov romantike. Ljubljana, 119–138.
- Matičetov, M. 1961a: *Gefahren beim Aufzeichnen von Volksprosa in Sprachgrenzgebieten*. Internationaler Kongreß der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 179–187.
- Matičetov, M. 1961b: *Sežgani in prerojeni človek*. Dela 15. Sazu, Ljubljana.
- Matičetov, M. 1966: *Pri treh boganjčarjih, ki znajo »lagati«*. SE 18–20, 81–114.
- Matičetov, M. 1980: *Diskusija na zborovanju Etnologija – slavistika*. Glasnik SED 20/2, 115.
- Matičetov, M. 1983: *»In principi je bila Basida«*. Trinkov koledar, 116–123.
- Fikfak, J. 1985: *Pogovor z Nikom Kuretom*. Traditiones 14, 180–187.
- Slavec Gradišnik, I. 1998: *Med narodopisjem in antropologijo. Teoretsko-metodološka vprašanja in odgovori v etnologiji na Slovenskem*. Doktorska naloga, Ljubljana.
- Stanonik, M. 1989: *Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike. Oris raziskovalnega dela dr. Milka Matičetovega*. Traditiones 18: 7–54.
- Valjavec, M. 1886: *Prinesček, kako in od kod se narodne pripovedi razširjajo*. Kres 6: 151–154.

Zusammenfassung

»Am Anfang war das Wort ... « – und sein Nachdichter

Der am Institut für slowenische Volkskunde tätige Dr. Milko Matičetov hat sein Leben und sein Werk der Erforschung der Folklore (und insbesondere der Volkserzählung) gewidmet. Dabei ist er jedoch in seinen Studien nicht von dem lange Zeit so populären romantischen Weltbild einer aurea aetas ausgegangen. Vielmehr hat er in innovativer Weise das Erzählen und die Volksdichtung als von der Forschung noch zu entdeckende kreative Potentiale verstanden, die über in der Gegenwart noch präsent bzw. bereits verschwundenes Wissen Auskunft geben können.

Dem nicht gehörten sog. »Volksmund« in der Öffentlichkeit einen Raum zu verschaffen, sieht er als seine Aufgabe. So hat er als einer der ersten den Informanten, dessen schöpferische Potentiale und dessen Andersartigkeit entdeckt und in der Geschichte der offiziellen slowenischen Literatur [1956] hat er als Erster auch Bilder und Biographien der Erzähler der Volksprosa publiziert.

Insgesamt – so kann gesagt werden – galt sein Bemühen jenen Feldern des kulturellen Lebens, die oft nur am Rande oder im Schatten des anerkannten Geschehens liegen. Was durch vereinheitlichende Tendenzen in unserer Gesellschaft (etwa Schule und Ausbildung) unterdrückt oder marginalisiert wird, hat Milko Matičetov dabei besonders interessiert. Es geht ihm um die Suche und die Dokumentation der »Wahrheit« des Volkslebens. Oder anders ausgedrückt. Milko Matičetov hat mit reichem Ertrag die Entdeckung und Bekanntmachung dieses nur wenig anerkannten Bereiches vorangetrieben.

Roberto Dapit
Tradizione orale a Resia

Un tentativo di confronto fra lo stato attuale e la ricerca di Milko Matičetov

Z rezultati svojega terenskega dela skuša autor ugotoviti sodobno stanje ustnega izočila v Reziji in jih primerja z izredno bogatim gradivom, ki ga je tam Milko Matičetov snemal od leta 1962 naprej. Kljub bistvenim spremembam ekonomskega in družbenega, torej tudi kulturnega čtiva, je Rezija še vedno privilegirani prostor, kjer je ljudska kultura močno zakoreninjena. Dokaz za to je v tem članku novo gradivo v rezijanščini, ki je bilo že predmet raziskovanja dr. Milka Matičetovega.

Based on his research work the author tries to establish the present situation of oral tradition in Resia, comparing it with the extremely rich material which has been recorded by Milko Matičetov in Resia since 1962. Despite numerous economic, social and cultural changes Resia remains a privileged territory in which the roots of folk culture are still firm. This is further proved by the new material in the Resian language described in this article which has already been researched by Dr. Milko Matičetov.

L'attività di ricerca svolta a Resia dal dott. Milko Matičetov segna un momento fondamentale per gli studi resiani contemporanei dal momento che, grazie al suo lavoro svolto sul campo, viene tramandata un'imponente quantità di materiale, di estremo valore non solo dal punto di vista etnologico ma anche linguistico. Il dott. Matičetov oltre a ciò ha realizzato numerosi studi prevalentemente di carattere etnologico – anche in generale riguardanti la cultura locale della Slavia Friulana – oppure comparativi, mettendo a confronto e valorizzando le relazioni fra le culture, pure a livello internazionale¹.

La preziosità del materiale dell'archivio Matičetov deriva anche dal fatto che la raccolta è stata effettuata nell'ultima fase di autentica vitalità in cui si trovava la

¹ Cfr. la bibliografia etnologica dell'autore (fino al 1995) riguardante la Slavia Friulana in Dapit R., *La Slavia Friulana. Lingue e culture*. Resia, Torre, Natisone. Bibliografia ragionata / *Beneška Sloventja. Jezik in kultura*. Rezija, Ter, Nadiža. Kritična bibliografija, Čedad, 1995.

comunità resiana, ossia dall'anno 1962, prima del profondo mutamento verificatosi nella struttura socio-economica della stessa. Tale processo, anche in seguito al terremoto del 1976, ha condotto a un profondo decadimento non solo del sistema economico tradizionale ma anche in generale di gran parte dell'economia locale. L'economia si fondava infatti sull'allevamento e la pastorizia, l'agricoltura e lo sfruttamento dei boschi, oltre che sul lavoro degli emigranti stagionali e degli artigiani ambulanti. Oggi queste attività si sono drasticamente ridotte. I pochi resiani che si occupano di allevamento o pastorizia lo fanno per attaccamento alla propria terra, cercando di conservare uno stile di vita che rispecchia i canoni tradizionali resiani ma che purtroppo non assicura la sopravvivenza economica e finanziaria.

Il crollo dell'economia, condizionato anche da una forte emigrazione, ora non più solo stagionale, ha provocato inevitabilmente anche un processo di estinzione del patrimonio di tradizione spirituale. Tale processo, che fortunatamente risulta più lento di quello economico, è rilevabile anche in altre aree europee, ed essendo tuttora in corso non possiamo prevederne l'andamento presso la comunità resiana. Per certo si sa che il complesso di aspetti relativi alla cultura spirituale attestati nel *corpus* di Milko Matičetov vengono tramandati solo in parte dalle generazioni presenti attualmente a Resia. Quando ciò avviene, dipende principalmente da una situazione individuale determinata da una congerie di fattori quali: spiccato senso di appartenenza alla comunità, interesse per la propria tradizione (che può manifestarsi anche attraverso forme di studio), conservazione di determinate credenze, memoria viva, ecc. Tuttavia l'aspetto funzionale della tradizione orale e dei vari complessi di credenze risulta essere, nelle condizioni attuali, fortemente limitato e in certi casi addirittura neutralizzato. Infatti la struttura armonica, dove gli elementi della vita materiale e di quella spirituale potevano trovare ognuno la propria giusta collocazione, è ormai smembrata e nell'ambiente resiano non si riesce più a raggiungere un equilibrio o perlomeno una situazione in cui si possano ristabilire determinate relazioni fra questi elementi.

E' opportuno tuttavia sottolineare che per altri versi, nonostante la frattura culturale, divenuta più profonda in seguito al terremoto del 1976, determinati aspetti hanno ottenuto nuovi impulsi, anche perché la coscienza della perdita materiale ha reso più acuto il problema della conservazione, in generale, di tutti gli aspetti della tradizione culturale. Eclatante appare il caso della lingua resiana: in base a ricerche sul campo e studi scientifici si sta elaborando una lingua resiana standard. Poiché tale iniziativa, assieme ad altre, viene sostenuta in primo luogo dall'amministrazione comunale di Resia, non si conoscono ancora le ripercussioni di una simile politica linguistica sull'intera comunità resiana. Tali processi di normalizzazione linguistica richiedono tempi di applicazione o adattamento piuttosto lunghi e di conseguenza l'osservazione degli effetti non sarà immediata. Da un lato tali iniziative sono possibili anche grazie a una legge speciale che permette di finanziare progetti riguardanti la cultura delle aree di confine, riflettendo un atteggiamento generale di volontà di recupero della tradizione. Dall'altro lato si può facilmente intuire che iniziative di questo tipo scaturiscono probabilmente anche dalla coscienza di trovarsi in un processo inesorabile di mutamento culturale, dove comunque la lingua risulta l'elemento più significativo per la conservazione dell'identità: è perciò necessario fare di tutto per salvarla, innanzitutto fissandola come lingua scritta, quindi diffondendola, e poi raccogliendo materiale, che serve da riferimento per la continuazione della vita stessa della lingua.

Ritornando all'aspetto specifico della tradizione orale, è implicito che in qualsiasi momento e condizione una comunità si esprime attraverso determinati mezzi e forme.

Nell'ambito specifico della narrativa a Resia ci è dato ancora di raccogliere interessante materiale e se consideriamo la raccolta di Milko Matičetov come esempio di massimo splendore del periodo resiano del racconto, poiché concretamente ne conosciamo l'essenza, possiamo tentare un confronto con i risultati delle attuali ricerche. Accade infatti che determinati filoni siano ancora vivi e si possano registrare oggi come un tempo. Sebbene non sia stato ancora effettuato un lavoro sul campo sistematico riguardante la narrativa, si può percepire la condizione attuale, rispetto alla conoscenza specifica dei resiani, in seguito a vari test da me effettuati in diversi punti della valle. Pare ad esempio che un genere di racconto, le cui risorse sembrano inesauribili, sia quello riguardante il mondo dell'aldilà. Quasi ognuno ha esperienze da raccontare, proprie (oniriche, visioni in stato di veglia o altro) oppure riferite da altri². Per contro il genere della fiaba ampia e complessa sta letteralmente scomparendo e le possibilità di raccogliere unità di questo tipo sono assai limitate. Tale situazione è dovuta al fatto che innanzitutto non vivono più in terra resiana narratori come Tina Wajtawa, Marija Paletti Rozaljina o la famiglia dei Čunkini, inoltre, la fiaba o comunque i racconti molto lunghi non hanno più occasione di essere narrati. La maggior parte dei resiani ammette di aver ascoltato i racconti dei vecchi, 'pravice', ma di averle dimenticate poiché da molti anni non vengono più raccontate. Infatti non esistono più le condizioni e le esigenze che determinavano l'evento del raccontare, ossia un pubblico interessato, la famiglia o una comunità ristretta, e nemmeno esiste l'atmosfera comunitaria in cui era calata un tempo la società rurale. In una fase di rapidi e profondi mutamenti sociali e nel processo di chiusura sul piano comunicativo in cui è coinvolto l'individuo (o l'unità minima che è la famiglia) nei confronti della società circostante³, la narrazione trova oggi spazi molto ristretti e la funzione a valenza di intrattenimento o educativa viene assunta prevalentemente da altri mezzi di comunicazione. Altri fattori, che del resto risultano in stretta connessione, incidono in una certa misura sul processo che determina la scomparsa della tradizione orale. Per esempio, la riduzione della competenza attiva della lingua fra le generazioni più giovani restringe ulteriormente il pubblico potenziale del racconto in resiano⁴. L'invecchiamento della società crea inoltre forti squilibri fra le generazioni e con il calo della presenza dei giovani la narrazione trova sempre meno motivo di esistere.

Di fronte ai vari mutamenti e squilibri che sono appena stati messi in evidenza la società resiana ha reagito trovando più o meno inconsciamente soluzioni a livello individuale e collettivo, finalizzate in generale al mantenimento della tradizione nei suoi vari aspetti. Voglio subito sottolineare che l'attività poetica dell'autrice Silvana Paletti, i cui inizi risalgono agli anni prima del terremoto, seguiti da una ampia attività

² Cfr. R. Dapit, *Manifestazioni dell'aldilà attraverso le testimonianze dei resiani*, in *Studia mythologica slavica*, II, Ljubljana – Udine, pp. 99-144, 1999.

³ Fatto che si può riscontrare in Friuli anche in condizioni di società che da poco hanno superato la fase rurale, dove molta importanza aveva la solidarietà sia sul piano economico sia per la convivenza nell'ambito della comunità minima di appartenenza.

⁴ Nell'ambito della scuola dell'obbligo a Resia esistono iniziative finalizzate alla conservazione della lingua e della tradizione ma non fanno parte del programma scolastico ufficiale. Negli ultimi anni è stato pubblicato vario materiale per bambini (libri e videocassette), cfr. in particolare le seguenti opere: nella varietà osecacchese con la grafia standard *Ta prava pravica od liscic od Rezija*, Circolo Culturale -Rozajanski Dum-, 1997; nella varietà di San Giorgio *Relé nu veselost. Traducjun od Silvane Paletti*, Udine, Università degli Studi, 1996; in resiano standard il libretto illustrato AA.VV., *Po nās. Primo libro di lettura in resiano*, Comune di Resia, 1998; audiocassetta con versione resiana del testo *Bielscrivim. Den usne vijac tuw te svit od pisanja*, Universitad ta tuw Vidne – Istitut Ladin-Furlan Pre Checo Placerean, 1997.

sia poetica che traduttiva (testi religiosi, scolastici), continua con regolarità. Anche Renato Quaglia, che nel 1985 ci ha offerto la raccolta *Baside*, continua la propria ricerca scrivendo testi poetici che ci auguriamo vengano presto pubblicati. Oltre a queste presenze poetico-letterarie, che usando la lingua resiana dal punto di vista espressivo e comunicativo oltrepassano sicuramente il livello della comunità ristretta, come altrove si verificano anche a Resia fenomeni caratterizzati principalmente da uno spirito folcloristico. Il gruppo folcloristico «Val Resia» esiste già dall'Ottocento e il coro maschile «Monte Canin» dal 1971; nel 1993 è nato anche il coro femminile «Rože majave» con un repertorio esclusivamente resiano di canti tradizionali lirici e religiosi⁵. Da diversi anni è stata perfino avviata un'iniziativa riguardante la narrazione intitolata 'La settimana del racconto' e indirizzata in particolare a un pubblico giovane. Durante l'estate vengono invitati dei resiani a narrare in pubblico dei racconti originali del luogo ma solo in parte in lingua resiana e ormai soprattutto in italiano. L'iniziativa è itinerante e tocca vari luoghi della valle. Nel 1995 è stato istituito infine il Museo della gente della Val Resia, i cui progetti sono molto ampi e prevedono qualsiasi attività riguardante la cultura e la tradizione resiana.

Nonostante la premessa, che mette in rilievo il processo di profondi mutamenti, non si deve dimenticare che esiste ancora un ampio patrimonio popolare presso le comunità di origine slovena del Friuli. Si può accedere a tale patrimonio culturale in vari modi, uno fra questi è proprio il racconto. In questo senso, dato il potenziale fortemente ridotto dei narratori, non ci possiamo aspettare forse che, come un tempo, affiorino aspetti di particolare interesse estetico o contenutistico. Fortunatamente il lavoro sul campo offre risultati che sono di per sé imprevedibili e l'unico modo per verificare la situazione attuale è di continuare le ricerche ampliando il raggio di interesse, introducendo nell'indagine generi a cui finora è stata prestata poca attenzione. Attraverso il racconto autobiografico, per esempio, si possono individuare entità materiali e spirituali endemiche utili alla ricostruzione della visione del mondo da parte dei resiani. Il racconto basato su esperienze proprie o della comunità contiene sia gli elementi arcaici e tradizionali conservatisi nella struttura cognitiva dell'individuo sia quelli innovativi e contemporanei. In ogni modo è interessante osservare come i due elementi si fondono insieme, quale dei due è prevalente, la ricettività o la impermeabilità dei resiani nei confronti della cultura contemporanea e quindi il livello di conservatività nelle concezioni degli stessi. Si apre così un genere che è di per sé inesauribile e al quale non mancano nemmeno gli aspetti estetici. Determinati narratori si esprimono infatti spontaneamente con uno stile e lessico ricercati, inoltre, usando la voce e i gesti in modo appropriato, sono capaci di creare situazioni interessanti sia dal punto di vista estetico che comunicativo. I resiani infatti comunicano volentieri e simili situazioni nascono con una certa facilità. Si percepisce inoltre una più limitata presenza di tabù rispetto alle altre comunità che li circondano. Ciò permette di instaurare situazioni comunicative ampie raggiungendo sfere che altrove rimarrebbero escluse da questo scambio fra persone non legate da particolari relazioni.

Anche a quanti come me percorrono oggi la valle, cercando di osservare molto da vicino la comunità resiana, sono riservate delle sorprese, sebbene in sé non rappresen-

⁵ Il coro femminile ha pubblicato due audiocassette di canti del proprio repertorio e una raccolta scritta di canti dal titolo: *Rože Majave, Te Rozajanske tiže / I Canti Resiani*, Tolmezzo, 1995.

tino delle novità vere e proprie. Appare infatti quantomai interessante che determinate tradizioni già rilevate da M. Matičetov risultino ancora conservate. Poiché lo studioso si è interessato alla tradizione orale resiana in modo tale da non trascurare generi come il canto lirico⁶ o quello sacro e nemmeno quello leggendario, voglio presentare qui alcuni esempi di testi popolari fra cui anche dei canti leggendari, raccolti di recente. Il primo rappresenta una versione del 1994 del famoso canto *Svéti Sánti Láuđec*, raccolto integralmente per la prima volta da Milko Matičetov nel 1940 a Ter/Pradielis, nell'alta Val Torre, e recitato da una donna di Uceca⁷.

Nel 1994 il canto è stato quindi registrato a Oseacco, l'unica volta che mi è stato possibile raccogliergli in forma ampia. Spesso accade invece di sentire i versi iniziali in una variante piuttosto diffusa e scherzosa ma senza continuazione: *Svéti Sánti Láuđic / ě šow po ni potice / ě sritow dvi hčarice / l'ě šlò těj dvi lisice*. In un pomeriggio di agosto mentre stavo registrando, assieme al collega R. Frisano, dei canti religiosi eseguiti a due voci con molta bravura dalla nūna Čěkawa (Anna Pusca) e da Marcellina Madotto Čikarīnawa, quest'ultima, quasi alla fine dell'incontro, dopo aver recitato il canto narrativo *Tičica Joličica*, si ricorda ancora di qualcosa di particolare e pronuncia la tipica frase: *Hej, čun pravit ščě dno!* / «Beh, ne racconterò ancora una!», parole che sempre creano fra i presenti attesa ed emozione per la novità in arrivo. In realtà non si trattava di una novità assoluta ma del riaffiorare della tradizione di *Svéti Sánti Láuđec*. Marcellina inizia cantando ma forse per la limitata frequenza delle esecuzioni preferisce usare la forma del racconto. Il canto richiedeva probabilmente delle prove per essere di nuovo fissato testualmente nella cornice del verso o della strofa⁸:

Da Svéti Sánti Láuđec
 ě šow po ni potice,
 ě sritow naga múžā:
 «Kě baj ti greš ti Láuđec?»
 «Grin jiska' mo mātēr
 nu me dwa brátrā
 nu míga očó.»
 «Twa mātē ě tu-w paklē,
 obišānā za lása
 nu twöj očā ě obišān za azèk.»

⁶ Cfr. la sua bella raccolta di canti lirici e di improvvisazione *Rožice iz Rezije*, Koper - Trst - Ljubljana, 1972 e altri studi su questo argomento (come da bibliografia Dapit 1995).

⁷ Il canto *Sveti Sintilauđic* è stato classificato sotto il tipo 48. **Godec pred pekloom** nel volume I di *Slovenske ljudske pesmi*, I, Ljubljana 1970 (d'ora innanzi SLP I). La prima volta il canto è stato raccolto il 26. 8. 1940, poi il 29. 8. 40 e ancora l' 1.1.1941 presso Zvana (Giovanna) Siega Bješčica, nata a Uceca nel 1860, maritata a Pradielis e lì abitante dal 1895 (scomparsa nel 1944). In queste date il canto è stato narrato più volte con delle piccole variazioni. In SLP I accanto al testo trascritto da Matičetov viene presentata la trascrizione dell'ago. 1940 della figlia Ginea Clemente, che in certa misura ha adattato il canto della madre al dialetto del Torre (cfr. SLP I, n. 12, 263-264 e M. Matičetov, *Rezijanska pripovedna pesem*, Etnolog, XVII, Ljubljana 1944, pp. 29-30). In base ai dati rilevabili dal materiale pubblicato, il canto è stato nuovamente raccolto dopo più di vent'anni nel 1962 (e ancora nel 1963 e 1969) nella Val di Resia a Stolvizza, Oseacco e Uceca (cfr. SLP I, n. 18-28).

⁸ Marcellina Madotto Čikarīnawa (1927), Osoanē/Oseacco, registrato il 19. 8. 1994, pomeriggio. La parte in versi è stata cantata mentre il resto è stato raccontato. Marcellina è stata informatrice di M. Matičetov al quale nella planina *Jama* di Oseacco ha offerto numerosi canti e racconti. Le trascrizioni dei testi resiani in questo articolo sono effettuate da chi scrive. Nei testi di Oseacco e Coritis il segno *g* foneticamente corrisponde a *γ*.

Alòra Svèti Sánti Lávdec è šòw po ni póte anu è srítuw nága múžā anu jsi muš è rēkuw: «Kè bèj greš Lávdec?» An di: «Grin jiska' mo mātèr anu míga oćò anu me dwa brátrā.» – «Twa máte n'è tu-w paklè, n'è obišāna za lása nu twøj oćā è ta-nú w paklè, è obišān za azèk anu twøj dwa brátrā ni dánčāò ta-po paklè.» – «Sa mörè tèt nútu w paklò?» – «Gò, ti mörèš tèt nútu w paklò.» È šòw ta-prad paklò anu zapiskulów zatrombatów. Paklò t'è gnálu (w kráu) w dóga anu dūre so sa oǵála ta-pr kráu. «Ma ta lípa máte, kobá ti si folálā, ka ti si obišāna za lása?» – «Si dèlala uštírjjo, sí prodáalā vīnu, ma si míšalā pa wòdo: ta bōga si imbroáwalā.» – «Ō dōbri mōj oćā, ti si obišān za azèk, kóba si folòw?» – «Ta bōga si ga bōgew anu ta bogáte si bogátew, ka si dèluw pírit.» – «Anu me dwa brátrā ko matā, ka dánčatā ta-po paklè ka na mōrata mwěj sa stávet?» – «Dánčamò ta-po paklè za jtò ka fáma judín sāmò vinášale, wsèn ti dižgracijānin sāmò sa smèale anu wsa fáma judín sāmò vinášale, na mōramò mwěj sa stávet, māmò dánkat rūdi ta-po paklè za dèlāt pilitínčò.»

Voglio ora presentare un altro esempio di come i portatori della tradizione orale riescono a mantenere e trasmettere il proprio sapere attraverso forme che un tempo avevano una specifica funzione ma che oggi vengono rappresentate in occasioni eccezionali, per esempio su richiesta di un ricercatore. Si tratta della tradizione relativa ai canti leggendari attraverso una versione di *Tičica*, canto che narra di Maria alla ricerca del bambino Gesù che le è stato rapito mentre si trovava con la balia⁹.

Questo canto è stato eseguito dalla ultraottantenne Ida Di Floriano Košina sulla soglia della sua casa ai margini dell'abitato di Gniva. A Ida piace avere sempre grandi riserve di legna, che sistema molto ordinatamente per averla sempre a portata di mano, e la sera, magari anche nelle serate più fresche di tarda primavera, accendere un fuocherello nella stufa della cucina. In una pausa di questa attività Ida mi ha cantato senza esitazioni questo lungo canto, molto ben conservato nella sua memoria, e lo ha eseguito con una voce sottile ma molto intonata, senza essersi prima preparata. Ida possiede un vasto repertorio di canti sacri e pare che alcuni di questi siano stati creati da lei stessa. *Tičica* rappresenta un chiaro esempio di resistenza della tradizione orale a Resia dal momento che è stato raccolto da Matičetov nel 1973 presso la stessa informatrice¹⁰. Se confrontiamo infatti questa versione con una scritta nel 1976, redatta probabilmente sotto dettatura della stessa Ida o tratta da un suo scritto, si nota che la versione orale del 1994, a parte dettagli irrilevanti, si è conservata perfettamente ed è stata raccolta in forma integrale. Il testo scritto a cui si è accennato fa parte di una raccolta manoscritta nella lingua di Gniva composta di 48 pagine (si presume si tratti di un quaderno a formato grande) di cui il frontespizio riporta i dati seguenti:

Preghiere in lingua resiana / Pro memoria / La maggior parte delle preghiere le scrissi, negli anni 1944-1945, sotto dettatura di Brida Anna, detta priǵjadedova da Gniva, nata il 5 - 2- 1873 + 27. 9. 1963. / Altre, invece, sono di Di Floriano Ida, detta

⁹ Ho effettuato varie registrazioni di questo canto: a Oseacco da Marcellina Madotto Čikarínawa, il 19. 8. 1994 e più volte da Cirilla Madotto Preščina di Kořito / Coritis. Numerose altre varianti resiane sono pubblicate in *Slovenske ljudske pesmi. II*, Ljubljana 1981, cfr. tipo 77. **Tičica pestrna** / B, dal n. 12 al n. 31, per la maggior parte raccolte da Milko Matičetov.

¹⁰ Cfr. SLP II, n. 23, pp. 88-90, dove accanto al testo trascritto dalla voce di Ida Košina appare il testo redatto da lei stessa su un quaderno nel 1965 circa e trascritto da Matičetov. Questo canto richiederebbe un commento filologico che in questo contesto non è possibile esporre. Per esempio nel verso 3 della IV strofa leggiamo *Ti hūdi jūdi* 'Gli uomini cattivi' che sarebbe forse da interpretare come 'I Giudei'.

Košine da Gniva, nata il 12. 6. 1918. / Le prime preghiere me le insegnò mia madre. / Agosto 1976 / Valeriano

Contiene 32 testi, fra preghiere e canti sacri, che in un certo senso compongono e rappresentano la quasi totalità del repertorio comune resiano; 10 sono i testi al cui margine compare il nome di Ida Di Floriano, che può essere considerata senza dubbio una delle ultime portatrici-creatrici della cultura sacra resiana.

Dalla voce di Ida Košina¹¹:

Tičica bajica wardijen
 na tēla one no bajico,
 na bajica jē ji paršla
 nu na ji warjē Jēžuša.
 Na šla ta-h nji hōtre Lužubetici,
 da na ji daj no jihlico,
 no jihlico no nītico,
 ka na me paršet Jēžušu srakico.
 Nu koj na nezēt na paršla
 bajica wsa udjōkane,
 udjōkane, pohraspjane,
 zibilica pribračane.
 -Vi tičica, vi bajica,
 kē baj stē ġala Jēžuša?
 -Ti hūdi jūdi so paršle
 nu Jēžūša so wen nisle.
 [Marija se odrehnula,]
 na wzela krīlaco tu-w pest
 nu na jē šla nu potakla
 pu ti pastirčičēh trujo.
 Na srēta tri oračarje:
 -Muji triji oračarji,
 sta čūli kaj bōj šlišali,
 či nō melicē jē jōkalo?
 -Ni čūli mi ni šlišali,
 ninō melicē ni jōkalo.
 [Marija se odrehnula]
 Da na jē šla nu potakla
 na jē srēta no mihco:
 -Ō vi lipo me mihca,
 stē čūla kaj bōj šlišala,
 či nō melicē jē jōkalo?
 -Ō ti Marija vergine,
 ti jōčēš za no semo dūšo,
 abaj ja dēva' duši,

Dal quaderno di Valeriano:

1. Ticiza baiza vardien
 na tela one no baizo
 na baica ie i paržla
 nu nai Mario Iešuža.
2. Na žla tah ġni hotre Lužubetize
 da na i dai no iglizo
 no iglizo no nitizo
 ka na me paržet Iešužo srakizo
3. Nu koi na naset na paržla
 baiza usa ud iokane
 udiokane pohraspane
 zibiliza obračiane.
4. Vi tičiza, vi baiza
 ke bai ste ġiala Iešuža
 Ti hude iude so paržli
 Nu Iešuža so nen nisle.
5. Maria se odrehnula
 nu usela krilazu tuv pest
 Ta dai na žla nu po tikla
 Po ti paštirzičiah truje
6. Na sretla tri oračiarie
 Mu ie triie oračiarie
 sta čiule kai boi šlužale
 ġi melizo ie iokalo
7. Ni čiule mi ni šlužale
 Ni ne melizo ni iokalo
 Maria se odrehnula
 Ta dai na žla nu po tikla
8. Na ie sretla no mihzo
 Oh vi lipama mihza
 ste čiula kai bo šlužala
 ġi ne melizo ie iokalo.
9. Oh Vi Maria Vergine
 Vi iočiate sa no samo dužo
 a bai ia devat duži

¹¹ Cantato da Ida Di Floriano Košina (nata nel 1918) il 22. 8. 94 a Njiva/Gniva. Ida precisa che il canto veniva eseguito per addormentare i bimbi nella culla o in braccio e usa le seguenti parole: «Ni so pēli ko ni so zibali, tadej utrōk tu-w zibili wsanōl alibōj tu-w krili ko bābica ē mēla otrokā na ē mu pēla, t'ē wsanōl, invēci njjan so *glaccattoli* nu televižjūn ka mu se pokrīvijo pa ōči.»

den krawji stop jë popaštall-
 Marija se odrehnula,
 tadaj na šla nu potakla,
 putice so se j kratile,
 hõre so se ji niskile.
 Na srëta tri utručičace:

•Muji trije utručičaci,
 sta čüli kaj böj šlišali,
 cí nõ melicë jë jökalo?•
 •Lete-ten za to huro,
 mi čüli nu mi šlišali,
 nõ melicë jë jökalo,
 metër Marijo klicalo. •
 Da na jë šla nu potakla,
 na jë dušla ta-h murjacu.
 •Murjacë mõ ukreti se!-
 Murjacë se okretilo.
 Nu koj Marija jë prišla,
 murjacë spet zawdarilu.
 Da na jë šla nu potakla,
 ta-za jto hõro na jë dušla.
 Vas čistu svit se poklarël,
 na jë nalëzla Jëžuša
 nu taj na nezët na jë šla,
 da wsë se ji puhñwalu,
 kõj brına në nu tarpitek.
 •Da tarpi tarpi tarpitek
 zimo nu lëtu zilinëj,
 Buh da ti mej ni purusëj,
 Buh da ti mej ni purusëj!-

den kravie stop mi popaštall
 10. Maria se posmeinula
 tadai na žla nu potikla
 pote so se i kretile
 hore so se i niskile.
 11. Na sretla tri utručigze
 (bambinelli)

muie triie utručigzace
 sta čiuie kai boi šlužale
 ġi ni melico ie iokalo
 12. Le ta ten sa to huro
 mi čiuie eno šlužale
 ni melize ie iokalo
 Meter Mario klizalo.
 13. Na ie žla nu potikla
 Na ie paržla tah muriazu
 muriazu mo utkretise
 muriazu se utkretilo
 14. Nu koi Maria je prižla
 muriazu spet se vudarilo
 da na ie žla nu potikla
 ta sa ito horo na dužla
 15. Vas čisto svit se poklarel
 na ie nalesla Iežuša
 nu tai na neset na ie žla
 da use se i puhñualo
 16. Koi brine ne nu tarpitek
 (d)a tarpe, tarpe tarpitek
 simo nu leto silinei
 Buh da ti ni mei ni purusei.

(Di Floriano Ida)

1. *Tičica* balia guardiana / voleva avere una balia / e la balia venne da lei / ad accudire Gesù / 2. E' andata dalla comare Elisabetta / perché le desse un aghetto / un aghetto un filetto / che deve cucire una camicetta a Gesù / 3. E quando ritornò indietro / la balia tutta in lacrime / in lacrime e graffiata / la culla rovesciata / 4. «Voi *Tičica*, voi balia / dove avete messo Gesù? / Gli uomini cattivi sono venuti / e hanno portato via Gesù / 5. Maria riprese fiato / prese il grembiule in mano / e si mise a correre / per i sentieri dei pastori / 6. Incontrò tre aratori / «Miei tre aratori / avete udito o sentito / un piccolo piangere? / 7. «Non abbiamo né udito né sentito / nessun piccolo ha pianto / Maria riprese fiato / e si mise a correre / 8. Incontrò una topolina / «O cara la mia topolina, avete udito o sentito / un piccolo piangere / 9. «Oh Vergine Maria / Voi piangete per una sola persona / e a me allora nove piccoli / che uno zoccolo di mucca ha schiacciato! / 10. Maria riprese fiato (sorrise) / allora se ne andò correndo / le strade le si allargavano / le montagne le si abbassavano / 11. Incontrò tre bambinelli / «Oh voi tre bambinelli / avete udito o sentito / un piccolo piangere? / 12. «Là, dietro quella montagna / abbiamo udito e sentito / un piccolo piangere / chiamare la madre Maria / 13. Se ne andò correndo / giunse al mare / «Mare apriti! / il mare le si aperse / 14. E

quando Maria ebbe attraversato / il mare si chiuse di nuovo / andò correndo / giunse dietro la montagna / 15. Il mondo intero si rischiarò / trovò Gesù / e mentre ritornava indietro / tutto quanto le si inchinava / 16. solo il pino e l'agrifoglio (?) no / «Oh, soffri, soffri agrifoglio / che tu rimanga verde inverno ed estate / che tu non possa mai ingiallire / che tu non possa mai ingiallire!»

Volendo focalizzare l'attenzione sul genere specificamente narrativo del racconto, intendo ora offrire all'amico Milko Matičetov la favola dei «Tredici ladroni/*Trinajst lárinuuw*» in una variante di Bila/San Giorgio. Ho scelto questo racconto perché è forse il testo narrativo più lungo del mio archivio e anche perché come genere rappresenta una rarità. Come già accennato, la favola risulta uno fra i generi narrativi più esposti all'estinzione. Ciò è dovuto con molta probabilità alle dimensioni e alla complessità che solitamente le caratterizza ed essendo narrate in poche occasioni, rischiano più di altri generi di scomparire. Nonostante questo, in rari casi mi è capitato di raccogliere a Resia delle favole, più spesso di animali. Una di queste occasioni si è verificata anche a febbraio di quest'anno a Bila da Virginia Birbawa,¹² mentre stavo raccogliendo del materiale sugli esseri mitici, che invece risulta di reperimento relativamente facile. Nüna Virginia ha più di novant'anni ed è una donna esile e minuta ma energica e vitale nel portamento e nella conversazione, sempre pronta ad allacciare nuove situazioni comunicative. Vidi per la prima volta Virginia alcuni anni fa, nel 1994, ci siamo incontrati presso la chiesa di San Giorgio. Stava ritornando a casa, *ta-na Brájdí*. Come si può vedere dalle foto qui pubblicate, portava una gerla, *kórba*, colma di legna da ardere e pure allora aveva circa novant'anni. La favola qui illustrata è stata narrata due volte: il 27. 4. 1994 e l'8. 2. 1999. La versione qui trascritta è quella del 1994 e contiene l'elemento narrativo della tempesta sul lago che nel racconto del 1999 non compare.

La favola è stata tramandata a Virginia dalla nonna, Marija Ždrášawa, nata, secondo Virginia, nel 1850, che nelle serate d'autunno era solita intrattenere con dei racconti le giovani che la aiutavano a scartocciare le pannocchie. Ad un certo momento della sera offriva loro patate, rape e pannocchie lesse e invitava a continuare chi non fosse stanco, oppure a coricarsi:

Mo bába Ždrášawa, ko samò wudíli ji lüpit panúle le-*jsa-nútré* ki jè ta jiša, aldòre na gála tu-w mo mätër, na gála: «Marija, pušij nùtur te hčírce, da ni prídité mi pomágat lüpit panúle tu-w jisínó!» Uná na raklá: «Go, go máti, tastá nüter!» Tej bába, gó, taj njän so panínave liböj so *creme* aleböj so biškótavi, na díwala küwat, na mēla to stáro jišo, na díwala küwat te vliki kotól, te na díwala kartüfule küwat, na díwala rēpe anu na díwala panúle te ki niso bile lēpu zrēle, te sīrave so gáli, na díwala wse wküp, be tadij so bile ti biškótavi. Mī somö rüdi lüpile, ko bilu küwanu, ki na sküwala, vigála ma bába tu-w no vliko sklēdo, vigála anu na parnaslä nütu w jispo ki smö lüpile panúle, na raklá da: «Náta njän jēta anu ko bóta site tadij,» – na raklá – «čí bóta tēle délat ščē kej, nu šenē prídité zütra, tastá spat tadij!» Eh, mörēš vėdēt čí nismö jēdle panúle, smö jēdle kartüfule te drüge ba rēkal siz wsin vištíminton...

Dopo aver ricostruito nella memoria la situazione privilegiata in cui si verificava nel periodo dell'infanzia il racconto, Virginia si ricorda di una favola che in quelle serate la nonna era solita raccontare e che le piace particolarmente. Si è forse conservata nella memoria per gli accenti drammatici e talvolta spaventosi della narrazione:

¹² Virginia Valente – Di Biasio Birbawa, nata nel 1905.

Ben tadíj, gö, na nän právila mogári pa nur no lípo právico: wöjmë sabòt ma tè fəs na lípa, fəs na lípa, tej Žbarbarini, mílasta bába, pa ta lípa jta. Be, ba tēla wän právit jto, tè fəs na lípa právica, gö.

Prima di iniziare a raccontare quindi, esprime chiaramente il proprio apprezzamento per la favola che le sta ritornando in mente, frasi che aumentano la curiosità di chi è presente, e poi inizia¹³:

Ben čon pravät právit ščë jso. Ònda, to jë bílu, to jë bílu din muž, nē, anu an jë šal přoč, an jë šal přoč a *Graz*, to ba bílu /ta-w Áwstriji/ ta-w Áwštriji, a *Graz*, nē. Alðre an jë bil wobacäl - prit ki jtə' - na žanā na jë nusila anu an jë bil ji obacäl, da čë jtí won ji dřížat, nē. Alðre ben, na jë raklá da gö. Alðre, ko jsa žanā na jë pövila, nē, alðre na jë mu písala, da an přidi ki da na ma no hčirico. Alðre won an jë se wzel anu an jë pašál sē, nu pašál sē anu se wstávil ne tři dni, štíri, jtáku, anu ni so šli křstit anu ko ni so šli křstit tō jë wmfly prit ki tō jēlu mátēr za pūš, nē, jse utruččē, tō jë wmfly. Alðre bēnk, narēdel won njagā *dovere* anu pašál nu so křtili nu inšōma, alðre an jë šal tā, an jë šal spet na názēt. Alðre za jtə' na názēt an jë šal pō nogā: e tadíj mōrēš vědēt či to bo bílu blízu a *Graz*, an šal pō nogā nu an šal nu an šal, an rüdi šal nu rüdi šal, an bi zgūbil tramontāno, alðre an šal nu šal: ga jēla nuč. Nē, an jë šal anu an jë pašál tā numu *lago* vliki, vliki, nē *lago*, din vlikē jēzaru, jnjān po rozajānski jēzaru, nē, an jë bil zgūbil tramontāno. An jë dušál tā, an jë bil din barkarjúlčič, an jë rēkal: «Wöjmë, wäs lēpu přōsin nūtē či bóta tēli, prinisītē me ta-strán!» - «Ben, da gö, da zakó baj da nē!» An jë montāl wūn na no bārcó, bášta, za přijtót ta-strán. Mēntri ki ni so bíli ta-na ti bārcí, jë pašlá na bufēra le-jtáku, taj din tamporál, taj din būf, nē. Alðre jsi barkarjúlavi so rikló: «Ójmě!» - ni so rikló - «Káku simō fəs piríkul! Či ba bíla fōrč jzdē» - so bíli dvi mučí (?) - «káka dušica da či ba bíla šlá dřížat anu tō ba bílu mfly prit ko tō jēlu mátēr za pūš!» Ni so rikló jsi barkarjúlavi. Alðre won jë wzdignul no róko jse, an rēkal: «Ja!» - «Oh» - an rēkal - «alðre» - an rēkal - «smō *salvi!*» - an rēkal. Alðre tō jë přišlō, ni so přišlō ta-strán, přišlō ta-strán anu jse an mēl tət, tu ki an mēl tət, jë šal, barkarjúlavi so wastáli jtū ka ni so mēli jtí anu an šal nu rüdi šal nu rüdi šal, bil zgūbil tramontāno ta-z gözde anu ga jēla nuč. Anu búžac an jë šal tā anu šal ūn na no privlíko, vliko smrēko, nē, na bíla na vlika visōka nu mēntri ka jë bil, da an čë jtət na visakō, nē da přidē kak braw, anu vídi dnō fis dalēč, dalēč, an víděl taj no jišo anu da bílu no malé wukničē, ben tō wukničē tō žbajāncičawō ni so gáli, te wukničē žbajāncičave, an víděl da jë taj na lūč. «Ōrko,» - an di - «njān čéjo bi jüdi!» An jë rizlízal dōlu anu an jë šal anu ko an jë pašál tā an víděl da so ne vliki privlíki palāč nu wsē gōst wōku nu wōkul, an jë pokjūkal. Na pašlá na vlika bába taj na štríja, na jë pašlá. «Wöjmë,» - an rēkal - «ba tēl wäs prusót z rokámi gorē, či bóte tēli me lağāt.» - «Gō, gö,» - na raklá - «pojtē, pojtē, cémō dabrō was gát napřit!» Na mu dála drēt din kōlp le-jzdē: «Cémō dabrō was gát napřit!» Wöjmë, ko na wağála dúri, ki an vilízal nūtēr, jë bíla na táwla: so bíli dwānijst plátuw anu *capo* trínijst, so bíli wsi lárini. Alðre an šal gorē za fogolár, ki jë bil nárēt lēpu, an jë šal tā anu an sēdnu, na raklá da: «Sēdnetē!» An víděl da jsa táwla jë parácāna anu na míšala le-jtáku

¹³ Riassunto: un uomo di San Giorgio va a lavorare a Graz ma promette a una donna di ritornare in paese per tenere a battesimo. Vi ritorna, il bambino viene battezzato ma subito dopo muore. Riparte per Graz e giunge sulla riva di un lago dove un barcaiolo gli dà un passaggio ma li sorprende una grande bufera e si salvano grazie alla sua presenza. Riprende il cammino ma perde l'orientamento e chiede alloggio in una casa dove stanno una donna e tredici ladroni che cucinano e mangiano esseri umani. Lo vogliono uccidere ma con un'astuzia fugge e si nasconde sotto un mucchio di fieno. Viene salvato dai padroni del prato che lo riportano a casa. I ladroni e la donna vengono infine catturati e bruciati sul rogo. L'uomo qualche mese dopo muore a causa dello spavento che ha provato.

din privliki kotál minjěstro, na míšala le-jtáko nu wsě na din bõt vilězla na róka, jtü ki na míšala. Ko an viděl, an jě wastäl, an rěkal da jě mu pašlõ fin wüdu ko an viděl. An rěkal da: «Jnjän, ja si se šalväl ta-na bärći, njän» – rěkal – «ja jzdě to ma!» Búžac, anu bášta, pa dópu na šlä tä, na vigála, na raklä: «Män wän dät pa wän nu málu minjěstre?» An rěkal: «Wöjmě ně,» – an rěkal, an rěkal – «ja si sat!» Be, kucě an měšě jěst minjěstro? So küwali te mítve! Alðre an rěkal da ně, an rěkal: «Ja si trüdan.» – an rěkal, fis táku. Alðre wsě na din bõt so wağáli dúri: dwánijst lárinu w anu *capo* trínijst. «Hě» – an rěkal – «ga mamõ njän pa jsogä, jě nãšj» Alðre na šlä tä nu an rěkal da: «Či bótě tēla me pajät spat!» – «Ġo.» Na wnítla lanternín, te láriski lanternín, na wníla jte anu na ga pajála. Trí linde wün zgorě, ün to zádno, zádno čánibo na ga pajála, trí linde ün, ün, anu ta-wně na mu wağála čánibo, be, na mu posvítla te láriski lanternín, kě baj ni vidě, na mu wağála kõj dúri! *Par furtüna* ka mēl fulminánte. Ko an jě wnítul fulminánt, da an mā vidě, jě bíla ta mlínaska pēč ta-põt cufiton, alðre ko an viděl... Anu an se wabrátul ta-za dúrmi nu bil din mítvi, an bil wájēr an bil, bi škélatrõ! Ko an zdělal? An bo bil mēl pur no málu korága, bo bil mu dal kěj ta wotrõk ki tē wmr čēnce jet mátere za pūš, kěj to bo bíl pa (...) inšõme žaně. An wzel toga mítvaga jtü, an ga gal wün kówo, na lípa kówa, lěpu pasójana, anu an ga gal nútur. Ko to jě bíla na čert wóra, ni so spüstili to mlínasko pēč dõlu. Alðre si sã, na wdárila dõlu, to žbruščálu tõ ki bílu tu-w kóvi, ki bílu kõj škéletrõ. Wsě na din bõt an čüjě da ni grėjo zis čawõrji, zis gujĩni – ni so gáli da gujĩni, gujĩnavi, čawõrji te lēsani, *quelli di legno, i secchi di legno, ġõ*, so gáli da gujĩnavi – alðre da: «Hě, da pidõ jnjän ki da na mu tačč krěj!» Ko an viděl *frami* njimi, an jě vilětal anu rizlětal dõlu linde, wse trī, ni šal po štígla, rizlětal dno za to drügo dõlu anu rizlízal dõlu nu an jě tulíku šal, an jě tulíku šal, an jě tulíku šal: an jě pašál ta-w din tráwnik, ně, ta-w tumu tráwniki so bíli dwísti lõnic anu ta-mi srídi bíla na mála: dwísti nu dnã. An jě šal se skrít ta-pot to málo lõnico ta-mi srídi, an jě šal se skrít jse – na práwila ma bába Ždrášawa, na mwíla na mēla *otanta anni* – an šal se skrít ta-põt to lõnico jtü anu so pašlõ te lárini, ně, ni so pašlõ, ni so rizwálili wse lõnice, wse, wse, wse, ni so riskrili wse an ni so riklõ da ko ga nĩ ta-põt to vliko, ščě manjí ta-põt to málo: an bil šalvän, viš jnjän, da káku to jě? Alðre, bitabúk, an stäl jtü, an čüjě kárjě tĩmpa dõpõ, so pašlõ guspudinavi, tí ki so mēli tráwnik, ma to nĩ bílu dalēč wõt... wõt pajiza, anu an čül da ni so pašlõ da ščičajo utrucó ně. Ko ni so pašlõ guspudinavi wõt..., ni so vídali da so rizwajaně lõnice an da kõj jta jě wájēr: an jě vilízal. Ko ni so ga vídali, an nĩ sa znãl da to jě muš tu-w víšti, wstrãšjan taj an bil, mörěš wēdět. Alðre an jě sēdnul, ni so mu dáli za pát jsĩ, an jě kontál fät, wsě da káku nu káku. Be, ni vídijo da káku so wse lõnice: dwíjsti anu ta mála ta-mi srídi, dwíjsti nu dnã. He! Alðre ni so wastále, ni so ga wzéli toga múža, ni so ga gáli wün na wus, ki ni so mēli konjá alibõj kráve alibõj tõ, ni so ga pajáli tä anu to nĩma bi bílu dalēč, ta-w pajis, ně, anu ni so pašlõ tä anu ni so ga pajáli ta jĩši, tu ki an jě stäl, to bílu tadij *a Graz* an mēl dujtõ jtü. Anu ko to bílu gorě, nu pašál mídi anu ga vižítal, ma ko to ġovã, muš bil se wstrãšil, ně. Alðre ni so šlã tä, an kontál, so šlã po kribinírje anu jě jin kontál te muš fät: wsě, wsě, wsě, da káku to jě. So se wzéli batúlja ut soldáduw, kribinírjuw, cēla kambrikula, ni so gáli prit da kambrikula, ġandármavi, anu ni so šlã tä jte jtü, ni so nalězli te paláč, ni so jin cirkundáli, so jě jéli lěpu wse, tí ki so bíli ta-nútrě nu pa to bábo, taj na štrija, viš jnjän? Anu bášta, taj na štrija, anu ni so je parpajáli ta-na guríco *a Graz*, ġo, ni so je parpajáli anu ni so šli põ toga múža, ně, alðre ko an pašál toga múža, ni so mu parneslõ di' škãnj anu bášta an sēdnul anu ni so ga gáli *il palco* anu pa ta bába, ta bába *nel mezzo*, anu *capo* wöd lárinu w anu wsi tí drügi. Alðre jsĩ kribinír te vliki, te ki kwažüwa, an rěkal: «Jnjän vi,» – an se kličal, tē bil din Barbarino dõ s San Ġõrč, le-jtän an stäl, din Barbarino to bil – an

rëkal «Ecco,» – an rëkal – «adesso, Barbarino,» – an rëkal – «li conoscete questo?» – an rëkal *in italiano*, nê. An rëkal: «Gö,» – an rëkal – «to so jsi, jsi, jsi, jsi» – an rëkal. «Bravo!» So je lëpu, lëpu, lëpu je cirkundáli anu lëpu je wëzali wse, so je gáli ta-na gurico, ni so paracáli bálče anu so je gáli wse jtü nu so je wnili wse, *dal primo fino a ultimo*. Ma ko to jê góválu, jte muš bi se wštrášil, an bi mwr, gó *magari* nê náprêt, gó, ja ni vin ja cí an durál šcë, ni vin cí *tre*, cí *quattro mesi* šcë an durál, bil se wštrášil, vidët da káko no rič, mörëš vedët lípi mój šlovëk. To jê na štòrija integána, na stára integána štòrija jsa.

Mentre stavo stendendo queste pagine mi sono capitati, durante i miei rilievi sul campo a Resia, due eventi di cui vorrei parlare e che in un certo senso possono mitigare gli accenti poco ottimisti delle pagine introduttive. Si tratta di piccoli avvenimenti che comunque rivelano ancora una volta l'elevato grado di conservazione della tradizione orale a Resia, rispetto a simili condizioni in altri contesti sia sloveni che friulani della regione Friuli - Venezia Giulia. Il primo riguarda il caso di un giovane informatore di San Giorgio e il secondo un'anziana informatrice di Lipovac. Entrambi hanno dimostrato, a livelli diversi naturalmente, di possedere una buona conoscenza dell'ambiente fisico, anche dal punto di vista antropico, dei luoghi e dei rispettivi nomi, e di aver conservato un buon livello di tradizione sia dal punto di vista delle credenze che della narrativa. Il primo ha infatti riferito dei racconti su esseri mitici come *dujačësa*, *môra*, spiriti e anime dannate nonché una variante della leggenda sulla corsa per il confine, argomento che pure è stato trattato da M. Matičetov¹⁴. Questa lezione più recente riguardante il possesso dell'area di Sella Carnizza è interessante poiché coinvolge tre (e non più due, San Giorgio e Gniva) frazioni resiane: San Giorgio, Gniva e Oseacco. Sono infatti gli abitanti di queste tre frazioni che si sono spartiti la proprietà della Valle dell'Uccea. Da Ovest verso Est, prima Gniva poi San Giorgio e, fino al confine di stato e oltre, Oseacco¹⁵.

«Corsa per il confine»¹⁶

Din Njivaški nu din Biski nu din Ušöjski ni so bíli si gáli dakórdü dä ni mao tã' wzet dö na Učjó, ki to bílu dují ta-w Učí, da te ki döjdë prit za mët to líwčë ta-na Karnico anu te drügi se rangëjtë. Alðre ni so bíli šlã spat da te pñvi ki döjdë zgúda ün, ma Karnico, te drügi dölu stran nu te drügi dölu stran. Ni vin da koj za ni uštiríji so bíli, ni so bíli ta-na Rávanci anu so šlã spat da ni mao wstat, gó, da ni mao bã' zgúda ta-gorë. Alðre te Njivaški koj an zdélal, an jê šãl tã anu ni šãl spat, an šãl te pñvi gorë: za jtö ka da te Njivaški majo to pñwo jtü ki mao Karnico. Te naš jê dušál döpo anu wzel wse te Mëje anu te Ušöjski jê dušál šcë böj pözdë anu za njimü mu wostála Učjá. *Che prima* mao te Njivaški, döpo mao te Biskinu döpo mao ti Wošöjski. Ti Wošöjski mao fis ta-na kunfin ki se gre ta-w Búškë. Jtáku jnjän, ni so se sanjáli mëre, sklapáli ta-w pëc křiže da kë so mëre anu wsak ni mögal prijät mëre, an mël wostät wsak ta-na svin, pa kráve se ni muglö udó' gnät gorë na tö Njivaškë, ni so jin strigle pa répe (...).

Una variante della leggenda coinvolge invece gli abitanti di Resiutta e quelli di Resia per quanto riguarda il possesso della malga Canin. Tale versione, molto meno diffusa,

¹⁴ Cfr. l'articolo *Contributi allo studio del tema narrativo «corsa per il confine»*, *Ce fastu?*, XLIV-XLVII, Udine, pp. 53-77, 1968-1971, dove vengono illustrate pure 10 lezioni resiane.

¹⁵ Per quanto riguarda la ripartizione del territorio di Uccea cfr. R. Dapit, *Aspetti di cultura restana nei nomi di luogo*. 2. Area di Osoanë / Oseacco e Učja / Uceca, 1998.

¹⁶ Raccontato da Nicola Di Lenardo Würšin (nato nel 1967) a Bila/San Giorgio il 19. 8. 1999, pomeriggio.

è stata pure trattata da M. Matičetov nell'articolo citato e mi è stata raccontata a Lipovac da Albertina Longhino¹⁷:

Ta-hurë w Čaninë, tò ki jë málga, kwažüwao tĩ ta-na Bili. Alðre káku tu bílu, ni so mëli narëdit dãn ta-na Bili nu dãn tu-w Réziji gáro, da du ma dujtèt ta pívi, në, ti ta-na Bili jë gal zëmjo nůta w čřfwje, to ta-na Bili, è rëkal: «Si dušël pri ja!» È rëkal da: «Kucë tĩ?» È rëkal, an di: «Si ta-na mi zimjè ja!»

Con notevole sorpresa ho constatato che l'informatrice già al primo incontro mi ha permesso di raccogliere numerose unità di vario genere: aneddoti, indovinelli, fiabe, leggende agiografiche nonché scongiuri contro il morso della vipera e le infezioni. Albertina, abita nella casa accanto a quella di Eugenia Siega ta-w Gradu, già informatrice di M. Matičetov, e ricorda le visite dello studioso presso la vicina. Seduti sul terrazzino fuori casa, fra un racconto e l'altro Albertina commenta i mutamenti dell'ambiente e delle persone. Il rumore dell'acqua di una fontana, costruita al posto di una casa, fa da sfondo alle lunghe registrazioni in un pomeriggio di agosto. La sorpresa di questo incontro deriva anche dal fatto che l'informatrice ha narrato unità a volte piuttosto lunghe, come certe favole, senza alcuna esitazione, mantenendo costantemente il filo della narrazione. Alla domanda se per caso avesse narrato di recente quanto stava a me raccontando, mi viene risposto di no e che queste conoscenze risalgono al periodo dell'infanzia, quando la nonna era solita raccontare la sera, prima di addormentarsi, oppure mentre scartocciavano le pannocchie. Spiega che certi racconti le sono rimasti molto impressi nella memoria per i contenuti fantastici ma anche perché incutevano molta paura.

Con questa breve rassegna si intende sottolineare la relativa vitalità della tradizione orale resiana anche alle soglie del nuovo millennio. E' una tradizione che in misura ridotta continua e il confronto è possibile con il materiale dell'archivio raccolto da Milko Matičetov, che indubbiamente rimarrà una delle fonti più importanti per lo studio non solo della narrativa ma di molteplici aspetti dell'universo resiano. Spero che come me siano grati per questo allo studioso anche tutti i resiani e mi auguro possano in breve leggere ed ascoltare i documenti che per il momento sono conservati nei nastri del suo archivio¹⁸. Quanto ad essi sembrava venisse portato via tu-w Búškë, in Slovenia, in una forma diversa ritornerà invece accessibile alla comunità.

Riconosco infine a Milko Matičetov il grande merito di aver saputo valorizzare la figura del narratore, per eccellenza il portatore della tradizione. Nelle nostre conversazioni sulle esperienze sul campo, non solo resiane, viene sempre attribuita molta importanza all'informatore, la cui figura si delinea attraverso descrizioni e tratti che le conferiscono notevole spessore. La descrizione di ambienti e situazioni avviene spesso non senza una certa commozione, ricordando donne e uomini che sono dei personaggi veri e propri, ma che purtroppo sono per la maggior parte già scomparsi. Essi stessi, con la loro essenza, fanno parte di quel mondo che narrano, fantastico o reale che sia. Come non si potrebbe quindi valorizzarli, riconoscendo loro una posizione di rilievo nel lavoro sul campo e nei risultati ottenuti?

Dopo aver scritto queste righe mi sono recato, come spesso accade la sera, presso una resiana di Coritis / Korito che per mia grande fortuna abita a poca distanza da casa

¹⁷ Raccontato da Albertina Longhino Kóčićawa (1928) a Lipovac il 26. 8. 1999, pomeriggio.

¹⁸ Conservato a Lubiana presso ISN ZRC SAZU.

mia, a Gemona / Gumĭn, in Friuli / tu-w Láškin. Durante queste serate, anche quando non c'è l'intenzione di cercare qualcosa di particolare, nel vasto bagaglio tradizionale di Cirilla Madotto Prěšćina¹⁹ affiora sempre qualche racconto o aneddoto, qualche arcaismo lessicale mai colto ed è perciò opportuno avere sempre la penna alla mano. In questa occasione è nato un canto, spontaneamente, improvvisato sul momento e mi sembra che riscriverlo qui sia il modo migliore per concludere questo scritto che con grande riconoscenza dedico a Milko Matičetov. In una forma altamente poetica, che di solito il cantore resiano sa raggiungere, Cirilla ringrazia il monte Canin di averle dato la vita e in questi versi leggo quanto è riconoscente alla terra resiana per averle trasmesso la musica, il canto, la danza, la lingua e quant'altro ama. Mi chiede infine di conservare quanto lei stessa mi ha insegnato, semplicemente cantando, anche quando non potrà più farlo. Si tratta quasi di un testamento poetico che rivela la preoccupazione e il desiderio che il sapere venga tramandato:

(...)

Da göra ma Čanĭnawä,²⁰
 da lěpo ta zahwalimö,
 ka glawo mo si wredilä.
 Nu da Roberto lipi möj,
 ti nĭmāš zabet wižico
 nu ti ti māš ga rūdi pět,
 ka glawa ma ta wüčila,
 si wižica ti pravilä.
 Ko glawa ma bo ginjala,
 da ginjala sa vasalět,
 ti nĭmāš zabit wižico,
 ka glawa ma ta wüčilä.
 Si wižica ti daala
 anu ti nĭmāš dat wkrej,
 ti māš o držat makoj ti,
 no wižico ti māš zapět,
 ka to bo pa za glawo mo.

¹⁹ Si tratta di un caso in cui tra ricercatore e informatore si instaura uno stretto e proficuo rapporto di scambio. Attraverso gli stimoli del ricercatore l'informatrice ha riscoperto determinati aspetti della propria tradizione facendoli riaffiorare nuovamente. E' così che ho potuto raccogliere da Cirilla importante materiale orale di ogni genere: racconti e aneddoti, canti improvvisati e sacri, preghiere, massime e proverbi, credenze e rimedi di medicina popolare, un altro caso insomma non solo di ottima conservazione della tradizione ma anche di coscienza della stessa. Sul repertorio di canti di Cirilla e sul suo modo di comunicare in versi cfr. l'articolo uscito in questa rivista alcuni anni fa: R. Dapit, *Nekaj pesmi iz repertoarja Cirile Madotto Prěšćine. Živ zgled rezijanskega govornjenja v stilih*. S sodelovanjem R. Frisana (glasba) in M. Matičetovega (prevodi pesmi), Traditiones, XXIV, Ljubljana, pp. 309-329, 1995. Il canto che chiude questo articolo è stato prima cantato e poi recitato una seconda volta la sera del 30 agosto 1999.

²⁰ Viene qui presentata la traduzione del canto che in certi passi risulta alquanto libera e semplificata al fine di rendere più comprensibile il messaggio del testo. Sono state tralasciate alcune figure come la metafora *glawa ma*, letteralmente 'la mia testa', nel senso di 'io, me stessa'; oppure l'uso del plurale in luogo del singolare per motivi di metrica (p.es. verso n. 2): Oh mio monte Canin / come ti sono grata / di avermi dato la vita / e tu caro Roberto / non devi dimenticare questo canto / ma devi cantarlo sempre / perché te l'ho insegnato io / ti ho fatto conoscere i canti / E quando io smetterò / quando smetterò di rallegrarmi / non devi dimenticare il canto / che io ti ho insegnato / io ti ho dato dei canti / e tu non devi darli via / devi tenerli solo tu / e devi intonare un canto / che sarà anche per me.



Virginia Bərbava a Bila (27. 4. 1994)

Povzetelek

Ustno izročilo v Reziji

Poskus primerjave sedanjega stanja z delom Milka Matičetovega

Delo Milka Matičetovega je osrednjega pomena za etnološke in jezikoslovne raziskave v Reziji. Gradivo, ki ga je snemal od leta 1962 je pravi zaklad in enkratno pričevanje zadnjega obdobja, ko je bilo ljudsko izročilo temeljni element rezijanske kulture. Na podlagi tega gradiva želi avtor predstaviti rezultate svojega raziskovalnega dela v Reziji, ki se je začelo točno 30 let po Matičetovih začetkih in s tem poskusi določiti današnje stanje pripovedništva, in na splošno ljudskega izročila v Reziji, ki je pogojeno ekonomskim in družbenim dejavnikom. Dejstvo je, da so ekonomske in družbene spremembe zadnjih desetletij drastično vplivale na ljudsko kulturo in da so sodobne generacije samo delno podedovale izročilo, ki ga je Milko Matičetov nedavno zabeležil. Kot druge se tudi v Reziji, zibelki pristne ljudske kulture, prikazujejo dejavniki folklorizacije, a kljub temu je terensko delo v Reziji še vedno precej uspešno. Dokazi ohranitve ustnega izročila so presenetljivi, čeprav so danes seveda veliko bolj redki v primerjavi z Matičetovim obdobjem. Besedila različnih vrst, posneta v 90-ih letih, spremljajo pogovor o sodobnem stanju. Med njimi najdemo varijante že znanih pripovednih pesmi kot sta *Svėti Smtlāwdiė* in *Tiėica bājica wardjėn* (Tiėica pestrna). Besedili predstavljata neposredno primerjavo z Matičetovim delom, ker je v svojih časih obe besedili posnel, drugo celo pri isti informatorki. To je odliėen dokaz zakoreninjenosti izročila. V tej kratki zbirki nastopa tudi pravljica o «Trinajstih tatovih» (*Trīnījst lārinuw*). Čeprav je pravljica tisti žanr, ki je najbolj izpostavljen tudi zaradi dolžine in kompleksnosti besedilne in komunikativne strukture, je še možno zabeležiti tu in tam kako pravljico. Na koncu prizna avtor, da je Milko Matičetov posebej izpostavil vlogo pripovedovalcev-pevcev in na splošno vseh informatorjev, ki so v prvi vrsti nosilci ne samo ustnega izročila, ampak celotne kulturne dedišėine.

Na koncu prispevka je avtor zapisal še pesem improvizacijskega tipa Cirile Madotto Prešėine, ki vsebuje zelo pomembno sporoėilo. Pevka želi in celo zahteva od poslušalca-raziskovalca, v tem primeru avtorja, naj poskrbi, da se bo izročilo nadaljevalo in da se bodo njene pesmi pele tudi takrat, ko ona ne bo mogla veė peti – z drugimi besedami: pevka je zapela svojo folklorno oporoko.



Dr. Milko Matičetov in Roberto Dapit. – Foto J. Filčak

Inga Miklavčič - Brezigar
Pomen Milka Matičetovega za zahodne Slovence

V sestavku je označen pomen etnologa in folklorista, dr. Milka Matičetovega, za Primorsko, območje zahodnoslovenskega etničnega ozemlja, na podlagi njegovih zgodnejših del, sintetičnih pregledov etnologije in folkloristike zahodnih Slovencev in komparativnega pristopa k povezovanju elementov iz duhovne ljudske kulture sosednjih narodov.

The article describes the importance of ethnologist and folklorist Milko Matičetov for Primorsko, the area of the western Slovene ethnic territory. It is based on Dr. Matičetov's early works, synthetic ethnological and folkloristic reviews of western Slovenes, and on comparing elements from the area's spiritual folk culture to those of neighboring nations.

Podobno kot Primorca, Solkanca Tonija Gomiščka, s katerim se je leta 1994 po nagradi posebne vrste – imenovanju za častnega občana Rezije za svoje raziskovalno delo v Reziji – pogovarjal o svoji življenjski poti,¹ je dr. Milko Matičetov pet let kasneje sprejel tudi mene, prav tako Primorko, Novogoričanko, z vso vehemenco in radoživo naravo Kraševca v Ljubljani. V svoji hiši na Langusovi, kjer na vrtu živi še delček Krasa v podobi kamnitih posod »kamnov« in drugih kamnitih predmetov, mi je naklonil nekaj drobcev spomina na svoje bogato in plodno življenje narodopisca, etnologa in folklorista. Po rodu iz Koprive, rojen takoj po prvi svetovni vojni, že »pod Italijo«, ki je takrat pred osemdesetimi leti za nekaj časa zavladata Primorski, po izobrazbi najprej Goričan – še po edini Gorici, kjer je v srednješolskem zavodu utrjeval in oblikoval svoje slovenstvo in svojo nadaljnjo življenjsko pot pod vodstvom slovenskih profesorjev – nato študent univerze v Padovi, ki mu je dala širino svetovljanstva, je ostal vse življenje povezan z zahodnimi Slovenci (kasneje s posebnim poudarkom na Reziji), ne glede na druge zadolžitve in raziskave po Sloveniji in Evropi.

¹ Toni Gomišček, Milko Matičetov, Rezijan »ad honorem«, Primorska srečanja 1994/St. 160–161, str. 475–480.

Stik z romansko kulturo in oblikovanje arhiva podatkov iz slovenske ljudske kulture za nadaljnje delo

Pomen Milka Matičetovega za Primorce ali, če uporabimo njegovo definicijo iz prvega pregleda primorske etnografije in folklore v Slovenskem etnografu leta 1948, zahodne Slovence, sega v čas, ki je danes nam mlajšim zelo daleč. V pogovoru z jubilentom sem, ko je govoril o svojem občutju Primorske v odnosu do Ljubljane, lahko zaslutila, da je mogoče do neke mere daleč tudi samemu Milku Matičetovemu. Vendar so spomini na srečanje z vsiljenim italijanskim jezikom in kulturo še močno živi in zgodbe iz otroštva, ki jih je leta 1992 pripovedoval Marku Terseglavu,² vsebujejo izkušnje marsikaterega primorskega otroka, ki mu je bilo prepovedano govoriti v svojem jeziku.³ Čas, ko je bila Primorska pod Italijo, politično, geografsko in kulturno ločena od matične domovine, ko so naši študentje študirali v okolju italijanske kulture v Padovi, medtem ko so v javnih prostorih po Primorskem visele parole »Qui si parla soltanto italiano«, je oblikoval profil Milka Matičetovega kot opazovalca in zbiralca slovenske besede v najširšem smislu: od posameznih besed pa vse do pravljič, pesmi in pripovedk ter drugih raznovrstnih pojavov slovenske duhovne kulture. Po lastnih besedah je že kot srednješolec v Gorici začel po Primorski zbirati pravljičice in pesmice, za informatorje pa je, kot še velikokrat kasneje, uporabil kar sošolce. V goriški škofijski gimnaziji, edini srednji šoli, kjer se je ob koncu tridesetih let, v času najhujšega fašizma, še poučevala slovenščina, so se namreč zbirali dijaki z vseh koncev Primorske, zato ni bilo težko dobiti primerke ljudskega slovstva iz marsikaterega kraja.

Danes brez določene empatije težko razumemo, kaj je Primorcem pod Italijo pomenila slovenska beseda, vsak najmanjši drobec, vsaka besedica. V lovu za besedami je Milko Matičetov peš in s kolesom še kot srednješolec in študent prevandral celo Primorsko. Kot dijak je objavljajl prozo in verze v dijaških skrivnih listinah,⁴ od leta 1937 pa tudi že v javnih občilih. Mladi Milko Ukmar (po domačem imenu rojstne hiše je kasneje privzel priimek Matičetov), ki je resno vzel pobudo Virgila Ščeka za nabiranje »narodnega blaga« in so mu »po malih in velikih počitnicah sošolci prinašali od doma zapise ljudskih pesmi, povedk, pregovorov, posebnih narečnih besed«,⁵ se je že takrat dokopal do bogate zbirke ljudskega besednega izročila, iz katere je živel in v spominih živi do današnjih dni.

² Marko Terseglav, Pogovor z dr. Milkom Matičetovim, Celovski zvon, X, 34, 1992, 63–74.

³ Marsikaj mora človek sam doživeti, da lahko razume. Čeprav sem poslušala svoje starše, ki so prav tako obiskovali italijanske šole, in prebirala zgodbe o italijanskih učiteljih, o prepovedi slovenščine in o boju za pravico govoriti v lastnem jeziku, mi izkušnje niso bile jasne do trenutka, ko sem leta 1989 sama doživela, da sta mi srbska kamionista na mejnem prehodu Vrtojba oporekala slovenski jezik, češ: v državi Jugoslaviji se govori jugoslavenski. Moja mama je bila po rodu Hrvatica in hrvaški jezik (v prejšnjem režimu smo se sicer učili o srbohrvaščini) je pravzaprav tudi moj, vendar je občutek groze nad dejstvom, da ti nekdo prepoveduje komunicirati v svojem lastnem jeziku, nepopisen. Ob pomisli, da bi nekdo meni in mojim otrokom prepovedoval slovenščino, da bi se torej ponovil položaj Primorske pod Italijo, je tudi psihološki prelom z Jugoslavijo postal neizbežen.

⁴ Iz intervjuja z Markom Terseglavom, nav. delo, str. 72: Odgovor na vprašanje o prvih folklornih objavah: »Moja prva objava te vrste bo najbrž povedka o Kralju Matjažu in soli, ki je bila objavljena v skrivnem dijaškem listu Tihe besede (Gorica 1935). Prgišče primorskih pregovorov je prinesla Mladika 1937, nekaj beneškoslovenskih ljudskih pesmi pa Brinjevka (Tomaj 1938). Biblioteka za pouk in zabavo (1939) mi je objavila sestavek Kako je na Pivki in še nekaj pregovorov s Pivke. Ob istem času sem poskušal s primorske perspektive oceniti Šašelj-Kočekove Slovenske pregovore, reke in prilike (Mentor 27). Za začetek svojega znanstvenega narodopisnega pisanja pa vseeno štejem leto 1940, ko sta v Dom in svetu izšla prispevka o koledovanju na Krasu in o potrebi večje pritegnitve romanistike v raziskovanje naših ljudskih izročil.«

⁵ Marko Terseglav, nav. delo, str. 70.

Po maturi leta 1938 je študij nadaljeval na univerzi v Padovi, kjer je vpisal smer »belle lettere« s poudarkom na slavistiki. Spomini na študij v italijanskem okolju niso slabi. V intelektualnem okolju ni bilo tako močno čutiti fašistične ideologije, naperjene proti slovenski besedi, kot so jo ostali primorski Slovenci. Študente so varovali profesorji, ki so celo spodbujali raziskovalno delo na terenu in zapisovanje ter obravnavo slovenskih dialektov na italijanskem ozemlju: »Gonja,« pravi Milko Matičetov, »je bila na srečo omejena na Julijsko Krajino, v Padovi kot univerzitetnem središču pa je ni bilo čutiti.«⁶ Slavistične študije na padovanski univerzi in študij primorskih študentov ter njihove uspehe je matični slovenski javnosti predstavil leta 1940 in 1941 v katoliški reviji *Dom in svet*.⁷ V času, ko je prišlo do italijanske okupacije Slovenije in Ljubljane – *Dom in svet* zaznamuje ta čas z uvodnikom št. 4–6, ki še danes zazveni rahlo grozljivo: »Na Veliki petek t. l. (11. aprila 1940) so italijanske čete zasedle del slovenskega ozemlja s slovensko prestolnico Ljubljano ter postavile svojo oblast ...« – je trezen glas intelektualca le malo zalegel. Ko s časovno distanco beremo pisma, v katerih mladi padovanski študent opisuje prizadevanja prof. Artura Cronie, da bi vzpodbujal in razširil študij slavistike v italijanskem okolju, se zavemo pogoste nemoči intelektualnega in znanstvenega dela v spolitiziranem ozračju medsebojnih političnih odnosov – danes enako kot takrat. Tako je moral Milko Matičetov tudi na vprašanje v intervjuju več kot petdeset let kasneje pojasnjevati odnos italijanske slavistične stroke do politično vprašljivih razmerij v zvezi s slovenskostjo rezijanskega narečja⁸ po drugi svetovni vojni. Milko Matičetov je ostal od prvih strokovnih člankov, objavljenih leta 1940 v slovenskem *Domu in svetu* in glasilu italijanskega narodnega odbora za ljudske umetnosti (CNIAP) *Lares*, pomemben kot znanstvenik – družboslovec/komparativist, ki v svojem delu združuje slavistiko, etnologijo in folkloristiko, preko katerih povezuje proučevanje slovenske ljudske kulture Primorske na slovenski in italijanski strani meje tako z matično Slovenijo kot z romanskim, germanskim in slovanskim prostorom v okviru srednjeevropskega kulturnega okolja. Tako je vse življenje sledil misli, ki jo je pod črto zapisal v svojem prvem strokovnem članku o koledovanju na Krasu:⁹ »Med ruševinami ljudskega izročila je še danes mnogo upoštevanja vrednih stvari: čakajo le veččega očesa in skrbne roke, da jih očisti raznih usedlin ter spravi na varno. V vrsto zelo površno raziskanih delov slovenskega ozemlja spada predvsem Primorska.«

Primorska je danes tudi po zaslugi Milka Matičetovega dokaj raziskano območje. Stik z italijansko in furlansko etnologijo, ki ga je Matičetov uspešno gojil vsa leta, pa ostaja enako močan, saj se počasi tudi po mladih zamejskih etnologih ustvarja most, ki

⁶ Toni Gomišček, nav. delo, str. 476.

⁷ Pismo iz Padove, *Dom in svet*, 52, 1940, 125–127 (podpis Milko Ukmar).

⁸ Toni Gomišček, nav. delo, str. 476: Vprašanje: Vemo, da je v italijanskem prostoru še vedno prisotna dilema, ali je rezijansčina slovenski dialekt, ali je to narečje kakega drugega slovanskega naroda (najpogosteje se omenjajo kar Rusi), ali je to neka arhaična oblika slovanščine in kaj vem še vse. Kakšen je bil takrat odnos do rezijansčine? Matičetov: Na univerzi ni prišlo nobenemu od naših predavateljev na misel, da bi rezijansčino ali tersko narečje štel za kaj drugega kot za slovensko narečje. Sam Cronia je kmalu po drugi svetovni vojni objavil v Slavistični reviji prispevek o proučevanju slovenske dialektologije na padovanski univerzi in zanj, za Tavaglianija in druge so bila vsa ta narečja brez pridrzkov slovenska. Italijanska slavistika je tudi takrat, ko je postala iz političnih nagibov ta slovenskost sporna (menda je to bilo ob neki ministrski anketi 1978. leta), pripravila izjavo, v kateri je argumentirano odbila vsakršen dvom glede izvora in pripadnosti teh narečij.

⁹ Koledovanje v tomajski župniji na Krasu in v Trebčah, *Dom in svet*, 52, 1940, 37–45, 101–107 (podpis: Milko Ukmar).

mimo jezikovnih težav vodi k večjemu povezovanju na obmejnem in matičnem območju.¹⁰

Nekaj likov s primorskega območja v delih Milka Matičetovega

Lepa Vida

Že v enem prvih strokovnih sestavkov, t. j. kritični obravnavi raziskovanja slovenskih ljudskih izročil s primerom pesmi o Lepi Vidi,¹¹ opazimo tudi nastavek druge življenjske delovne naloge – popravljati vrzeli, ki jih je opazil pri prvih zbiralcih in proučevalcih slovenskega ljudskega izročila, kot npr.: «... v primerjavah je prešibko zastopan romanski svet.» Tako je v prvem delu sestavka nakazal nekaj primerjav in «nekoliko sorodnosti iz obeh ljudskih slovstev», že v prvem primeru pa upošteval tudi še vedno premalo upoštevano tretje ljudsko slovstvo – furlansko, ki je, prav tako kot italijansko ali še bolj, v tesnem stiku z izročilom primorske slovenske ljudske kulture.

V dostavku o Lepi Vidi Milko Matičetov nakaže svojo kritičnost, ki jo strokovna poštenost vedno vodi v preverjanje danih podatkov. Ko namreč v članku Ivana Grafenauerja naleti na trditev, da «se motiv te balade – morski razbojnik ugrabi mater, da jo proda kot sužnjo dojiljo v mohamedansko deželo – nikjer drugod ne najde, ne v slovanski ne v romanski ali germanski narodni poeziji» in da je «Lepa Vida po vsej verjetnosti zrasla iz samega slovenskega življenja in trpljenja v tisti zgodovinski dobi od 9. do 11. stoletja»,¹² ga to spravi «na lov» in očitno v razmeroma kratkem času dobi vrsto primerjav v italijanskih in albanskih narodnih pesmih, ki jih nato bibliografsko naniza v potrditev svoje misli, da ima torej slovenska Lepa Vida sestre v vsem mediteranskem svetu.¹³ Ivan Grafenauer je motiv Lepe Vide po svojem prvem članku kasneje

¹⁰ Posvet v organizaciji SED v Ljubljani 15. in 16. oktobra 1998 je pod naslovom Etnološko delo Slovencev v Avstriji, Italiji, na Madžarskem in Hrvaškem prinesel pregled etnologije v zamejstvu danes. Zbornik posvetovanja je v tisku.

¹¹ Nove smeri v raziskovanju slovenskih ljudskih izročil in Lepa Vida, *Dom in svet*, 52, 1940, 172–175 (podpis: Milko Ukmar).

¹² Ivan Grafenauer, Slovenska narodna romanca o romarju Sv. Jakoba Kompostelskega, *Dom in svet*, 50, 1937/38, str. 338–348.

¹³ Ko sem sama, spodbujena s knjigo Dorice Makuc o goriških dojljah (Aleksandrinke, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1993) in Daniele Perco o italijanskih dojljah (Balie da latte, Una forma peculiare di emigrazione temporanea, a cura di Daniela Perco, Comunità Montana Feltrina, Centro per la Documentazione della Cultura Popolare, Feltre 1984), organizirala razstavo o dojljah na Goriškem in dojljah v italijanski provinci Belluno, mi je bila v mislih seveda tudi pesem o Lepi Vidi v Prešernovi priredbi, ki sem jo kot ženska nekoliko drugače razumela. Čeprav je seveda dokazan izvor pesmi o Lepi Vidi v 9.–11. stoletju iz spomina na mavrske plenilce in trgovce, ki so ugrabljali krščanska dekleta ter jih prodajali kot sužnje dojlje, je v variantah pesmi tudi veliko elementov, iz katerih se porajajo vprašanja, povezana s pojavom prostovoljnega dojljstva pri nas. Ali je šlo res za ugrabitev mlade žene in nasilen odhod od doma oz. v nasprotnem primeru za prostovoljen odhod le iz želje po lastni svobodi in boljšem življenju? Ali pa lahko v določenih elementih prepoznamo tudi sledove, ki namigujejo na tradicijo prostovoljnega oz. družbeno pogojenega dojljstva kot oblike ženske «zaposlitve» v tem prostoru, ki se je na Goriškem sredi 19. stoletja razmahnilo v pravo institucijo odhajanja žensk kot dojlj v Egipt? Ni sicer posebnih raziskav o dojljah v našem prostoru v srednjem veku, vendar pričajo o tem pojavu že v rimskem obdobju najdbe oltarnih plošč z reliefi dojlj iz svetišča kulta «častitih dojlj – Nutrices Augustae». Kult je v 2. in 3. stoletju prek severne Italije očitno prodril tudi na območje današnje Slovenije, po razrušenju kapelice pa so oltarne plošče uporabili v rimskem grobu (Ivan Tušek, Novi rimski kamni iz Ptuja, *Arheološki vestnik* 37, 1986). Pojav dojljstva je v slovenskem prostoru znan od antike do takorekoč nove dobe v začetku 20. stoletja. Pričevanja o usodah in življenju mladih mater na Goriškem (kjer jih je zbrala Dorica Makuc), na Vipavskem (zbrali so jih dijaki zgodovinskega krožka Gimnazije v Ajdovščini

dodobra raziskal v doktorski disertaciji,¹⁴ Milko Matičetov pa se je usmeril v druga raziskovanja.

Sv. Andrej

Iz časa prvih objav je Milku Matičetovemu najpomembnejša zgodba o sv. Andreju, iz katere je nato leta 1955 doktoriral in leta 1961 objavil v knjigi.¹⁵ Spomin na ta prvi članek mu je spomin na osebno rast in samoizobraževanje ob raziskavi pesmi v italijanskem kulturnem prostoru in iskanju paralel, ki jih je dobil celo na Sardiniji. V spomin na izvor svojega raziskovanja v rojstni vasi Koprivi na Krasu je knjigo posvetil spominu svojega prvega informatorja Toneta Mrcinovega iz Koprive (1849–1936), ki mu je 18. septembra leta 1935 povedal pesem o sv. Andreju, objavljeno prvič leta 1940 v Domu in svetu skupaj z drugimi kolednicami s Krasa¹⁶ ter nato tudi v italijanski folkloristični reviji *Lares*.¹⁷ Podobno kot pri Lepi Vidi je tudi tu sprva naključno naletel na podobnost med slovensko legendo in legendo iz Sardinije, ki jo je našel pri pregledovanju italijanske revije *Archivio*.¹⁸ V slovenski varianti mlado dekle poskusi jetra in pljuča, ki so ostala po sežganem sv. Andreju, in zanosi ter rodi sina, tako da se sv. Andrej drugič rodi, v legendi iz Sardinije pa dekle najde jabolko, očitno ostalo po sv. Andreju; ne more se upreti skušnjavi, ugrizne vanj ter prav tako zanosi sina, Andreja, bodočega Kristusovega apostola. Ob iskanju in navajanju paralel o sežganem in prerojenem človeku in variant ter navezav na to temo je ljudsko izročilo na Goriškem spet, kot že tolikokrat, povezal v širši krog evropske kulture,¹⁹ kjer se zgodba pojavlja. Mogoče še pomembnejša pa je povezava osnovnih vsebinskih motivov legende v občečloveško duhovno izročilo, ki ne glede na rasne, ideološke, verske itd. razlike povezuje v koreninah ves človeški rod: tako npr. kazen za greh proti sočloveku in njegovemu bogu, pa tudi možnost odpuščanja in očiščenja, vera v ne-snovno dušo, energijo ali kako drugače poimenovano »nekaj« v vsakem človeku, kar je neuničljivo in sposobno večnega prerajanja – ter v skrajnosti vodi tudi v ljudožerstvo.²⁰ V času, ko se

leta 1994 in jih predstavili pod verzom Prešernove Lepe Vide -Ko doma jim dobro ni, žerjavi se čez morje vzdignejo-) ter pričevanja mladih mater iz italijanske province Belluno po knjigi Daniele Perco izpričujejo podobne psihološke dileme, občutke in izkustva, kot jih najdemo pri Lepi Vidi. Do trenutka, ko to pišem, mi ni znano, ali je kakšna analiza ljudske pesmi o Lepi Vidi izpod peresa ženske. Zanimivo bi bilo prebrati, kako bi pesem analizirala ženska, ki bi Lepo Vido razumela s čisto drugega, pač ženskega psihološkega zornega kota. V sredozemskem patriarhalnem svetu je bila usoda Lepe Vide usoda marsikatero ženske – njihova bolečina pa se je izrazila tudi v ljudskem pesništvu.

¹⁴ Ivan Grafenauer, *Lepa Vida*, študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi, Ljubljana 1943.

¹⁵ Milko Matičetov, *Sežgani in prerojeni človek*, ISN, SAZU, Ljubljana 1961.

¹⁶ Koledovanje v tomajski župniji na Krasu in v Trebčah, *Dom in svet*, 52, 1940, 37–45, 101–107 (podpis: Milko Ukmar).

¹⁷ Sant'Andrea nasce due volte (in una poesia narrativa dal Carso Triestino), *Lares* (Roma), 11, 1940, 172–175 (podpis: Bogomilo Omari).

¹⁸ G. Ferraro, *Leggende popolari sarde su Sant'Andrea e Sant'Antonio*, *Archivio del Pitre* (ATP), XV, 85–92. (Citirano po M. Matičetov, *Lares* 1940, nav. delo; 174.)

¹⁹ Po drobcih (zanimiva je npr. navedba, da obstaja na slovensko-furlanski jezikovni meji v goriških Brdih izročilo, ozko povezano z zgodbo o sežganem in prerojenem človeku, skupno Slovencem in Furlanom: izročilo o žejji, ki da jo pogosto trpijo novorojenci, matere pa se je ne zavedajo) sledimo zgodbi o sv. Andreju od Irske do menda zadnjega znanega žarišča med baltskimi narodi, pa v Francijo, Nemčijo, Italijo, Češko, Poljsko ter na balkanski polotok do Bosne in Hercegovine.

²⁰ Nekoč ozaveščeni pomen ljudožerstva, ki z zaužitjem simbolno prenese novo življenje ali lastnosti človeka na uživalca njegovega mesa, se ohranja v podzavesti sodobnega človeka na različne načine: sledimo mu v krščanskem obredu obhajila v spominu na skrajno Kristusovo žrtev lastnega telesa in krvi za odrešenje

legende, pravlјice, pesmi, vraže in drugo ljudsko duhovno izročilo, ki nas preko tradicionalne kmečke poljedelsko-živinorejske kulture povezuje s praznovi človeške duhovnosti, čedalje hitreje izgublja in za njim ostajajo le skromne sledi v nekem nezavednem ali celo podzavestnem znanju, se mogoče premalo zavedamo veličine dela Milka Matičetovega in drugih etnologov – folkloristov. Sama npr. zgodbe o sv. Andreju nisem nikoli slišala, ob prebiranju poglavja o otroški žeji ter pričevanj o tem pojavu na Goriškem in po Sloveniji²¹ pa sem se zavedla, da se je po moji mami tudi name preneslo znanje o tem, da je »dojenček pogosto strašno žejen pa da mame na to ne pomislijo«, da mu dajajo samo mleko ali čaj ter da je potrebno dati dojenčku tudi po »par žličk čiste vode.«²²

Zlatorog

Zahteva po strokovni poštenosti je Milka Matičetovega vodila tudi pri obravnavi domnevno trentarske zgodbe o Zlatorogu. Čeprav bolj alpski kot primorski lik je Zlatorog bolj ali manj povezan z dolino Trente in Bovško kotlino, z območjem torej, ki ga v alpskem območju Slovenije še štejemo na primorsko stran. Lik je zanimiv kot primer nastajanja in razvoja ljudske povesti in njene umestitve v ljudsko kulturo, kar je pogosto zelo zapleten proces. Danes so Zlatoroga Trentarji in Bovčani praktično posvojili, čeprav znanstveniki še vedno dvomijo, koliko je v zgodbi o Zlatorogu folklornih elementov in koliko avtorskih pesniških dodatkov, ki so jasno razvidni v najbolj popularni pesnitvi na ta motiv Rudolfa Baumbacha, v slovenski prepesnitvi Antona Funtka. Po besedah Marjete Šašel Kos, ki obravnava prazgodovinske in antične sledi o Zlatorogu v srednjeevropskem in alpskem prostoru, ni nobenega dvoma, da je zgodba, kot jo je prvi objavil Karel Dežman v *Laibacher Zeitung* 1868, večinoma romantična literarna stvaritev 19. stoletja. Prav tako pa ni dvoma, kot dokazuje avtorica, da je nekje v tem prostoru ležal bogat zlati rudnik noriških Tavriskov, o katerem poročajo antični viri, da je z iskanjem zlata in drugih kovin povezanih več slovenskih ljudskih povesti, prav tako kot z omembami belih bitij in živali bodisi umišljenih ali resničnih.²³ Milko Matičetov je dvom v pristno in živo ljudsko izročilo, ki naj bi v Trenti ohranjalo zgodbo o Zlatorogu, izrazil že v navedenem pregledu etnografije in folklore zahodnih Slovencev iz leta 1948, ponovil v pregledu duhovne kulture gornjega Posočja na zborovanju folkloristov leta 1971 in utrdil v razlagi ob objavi Maillyjevih legend iz Julijskih Alp, med katerimi je tudi legenda o Zlatorogu.²⁴ Kot izkušen terenski delavec in specialist za prefinjeno iskanje sledi ljudskega izročila pri izvoru – torej ljudskih

človeka; preživeli ponesrečenci v Andih, ki so svojo izkušnjo opisali v knjigi *Živi* (Piers Paul Read, *Živi*, zgodba preživelih z Andov, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975), so v krščanski veri našli moč, da so opravičili ljudožerstvo, ki jim je omogočilo preživetje; zlorabi ljudožerstva v ljubezni, preko vere, da bo ljubljeni moški večno živel v telesu ljubice, pa sledimo v romanu *Slavenke Drakulič Okus po moškem* (Rotis, Maribor 1998).

²¹ M. Matičetov, *Sežgani in prerojeni človek*, 95–98.

²² Mama Severka Miklavčič, roj. Afrić (1927–1979), iz Velikega Brguda (severna Istra, Kastavščina – hrvaško območje na stiku hrvaško-slovenske etnične meje), je to v moji mladosti velikokrat ponavljala. Nikoli nisem vprašala, kje je to izvedela, vendar se mi zdi, da je znanje o otroški žeji črpala iz nekako »latentnega« ženskega ljudskega znanja domače vasi, ki se je preko njene matere prenašalo nanjo, preko nje do moje podzavesti in se po mojem »ljudskem znanju« prenaša naprej na moje hčere ali seveda noseče prijateljice.

²³ Marjeta Šašel Kos, *From the Tauriscan Gold Mine to the Goldenhorn and the Unusual Alpine Animal*, *Studi Mythologica Slavica* I, 1998, ZRC SAZU, 169–182.

²⁴ Milko Matičetov, *Kritične opombe v: Anton von Mailly, Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*, coll. Johannes Bolte, Gorizia 1986, 210–211.

pripovedovalcih in pravljicarjih, ki se jih je v petdesetih letih še dalo odkriti, je prepričan, da bi sledi izvorne zgodbe o Zlatorogu našli med ljudskimi pripovedovalci v Trenti, če bi se zgodba razvila v tem okolju. V potrditev mi je povedal svojo izkušnjo s pričevanj o duhovinu – otroku, rojenem v kačji podobi,²⁵ kjer je pričevanjem lahko sledil v preteklost do prve literarne omembe pri prvem goriškem zgodovinarju Martinu Baučerju okoli 1660. Zelo živa pričevanja o «kačjih porodih» pa je našel in zapisal tudi sam pri terenskem delu Slovenskega etnografskega muzeja v Brkinih leta 1955. Zgodba o «duhovinu» tako služi kot primer, da se določeno ljudsko izročilo ne more izgubiti, pač pa se tudi po ustnem izročilu ohranja živo dolga stoletja. V zgodbi o Zlatorogu torej Milko Matičetov ne verjame v izgubo izročila, pač pa pravljica o Zlatorogu zanj ostaja «spretna literarna mistifikacija», kjer se združujejo posamezni folklorni elementi o varuhih zakladov v gorah (bele žene, vile, škрати), nenavadnih divjih kozah (gamsi, kozli), iskalcih zlata (tujci, Lah), divjih lovcih (domačini) ter motivi ljubezni, pohlepa in prevare ter nesreče in žalosti, ki temu sledijo, v čudovito gorsko pravljico. Z enako oceno se strinja tudi Tone Cevc, ki je zgodbo o Zlatorogu primerjal s pripovednim izročilom o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp.²⁶

Zgodba o Zlatorogu je poučna pravzaprav z druge plati. Ne glede na znanstveno utemeljeno dejstvo, da Dežman, Baumbach, Mailly in še mnogi, ki poustvarjajo zgodbo o Zlatorogu, te izvorno niso slišali v Trenti, mogoče niti na Bovškem ne, čeprav je to bolj verjetno, ostaja in postaja Zlatorog vedno bolj trdno zasidran v trentarsko okolje. Tako se ljudsko izročilo ne meni za znanstvene dokaze in po več kot sto letih je danes zgodba o Zlatorogu postala tudi trentarska in se prenesla na simbolično raven zgodbe o rahlem ravnovesju med človekom in naravo. Če človek pregrebo poseže vanjo, se mu narava maščuje – v tem smislu je zgodba o Zlatorogu postala univerzalna in je dolino Trente povzdignila v primer nujnega ohranjanja kvalitetnega sožitja med človekom in naravo, ki lahko ustvarja kulturno krajino – trentarski ali še boljše triglavski vt.

Etnograf in folklorist v SEM ter delo na primorskem območju

Druga svetovna vojna je bila kot za vse tudi za Milka Matičetovega prelomnica. Ministrstvo za prosveto LRS je že 21. septembra 1945 imenovalo etnografa Borisa Orela za v. d. ravnatelja v Etnografskem muzeju, «istega dne pa je postavilo dipl. filozofa-folklorista iz Slov. Primorja Milka Matičetovega za njega kustosa pripravnika».²⁷ Za Milka Matičetovega je bila to priložnost, da je po demobilizaciji iz JLA leta 1945 nadaljeval že pred vojno začeto delo, za Etnografski muzej pa priložnost, da izpopolni eno od takratnih belih lis na območju delovanja, saj je bilo po drugi svetovni vojni v muzeju najmanj predmetov z območja Primorske: od skupno 5413 predmetov z določeno identiteto je bilo v inventarnih knjigah popisanih vsega 7 predmetov z območja Slovenskega Primorja z Istro in 2 predmeta z območja Beneške Slovenije.²⁸ Poleg muzejskega dela pa je bilo enako pomembno znanstveno delo in vključevanje v družbeno-

²⁵ Milko Matičetov, Duhovin v Brkinih, Tristo let pričevanj o otroku, rojenem v kačji podobi, Traditiones 2, 1973, 63–78.

²⁶ Tone Cevc, Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp, Traditiones 2, Ljubljana 1973, 79–96.

²⁷ Boris Orel, Etnografski muzej v Ljubljani, njega delo problemi in naloge, SE I, 1948, str. 107–121.

²⁸ Boris Orel, prav tam, str. 110.

politične razmere. Tako sta Boris Orel in Milko Matičetov sodelovala pri sestavi primorskega in koroškega kulturnega memoranduma za mirovno konferenco, prispevala sta v slovenske dnevnike in revije razne članke, pa tudi daljše razprave, predavala (Milko Matičetov npr. v etnografsko-etnološkem seminarju ljubljanske univerze o folklori kot živem organizmu, o vprašanju osebnosti v folklori ter o Beneških Slovencih v delu furlanskega folklorista V. Ostermanna *La vita in Friuli*). Milko Matičetov je ostal v muzeju do leta 1952, ko ga je akademik Ivan Grafenauer pritegnil k delu v novoustanovljenem Inštitutu za slovensko narodopisje SAZU, ki je v celoti prevzelo proučevanje ustnega slovstva, od koder se, kot je slikovito povedal Marku Terseglavu, »ni več premaknil do 31. maja 1985, ko je ob odhodu v pokoj dal prostor mlajšim močem.«

Sintetična dela Milka Matičetovega, pomembna za etnologijo Primorske: splošen pregled etnografije in folklore zahodnih Slovencev leta 1948 in pregled duhovne kulture v gornjem Posočju leta 1971

Družbeno-politična angažiranost Etnografskega muzeja po drugi svetovni vojni pri boju za meje slovenskega ozemlja je bila pobuda za izdelavo etnoloških pregledov slovenskih mejnih območij. Na Primorskem se je političnemu boju za priključitev Primorske Sloveniji (v okviru tedanje Jugoslavije) priključilo tudi kulturno in splošno ljudsko gibanje. Z dokazovanjem slovenske identitete tega območja se je želelo prepričati zavezniške komisije, da Primorska ni italijansko območje ter da sodi k matični domovini. V ta prizadevanja se je vključila tudi etnološka stroka. Milko Matičetov večinoma ni človek sintez, kljub temu pa je ob memorandumu za mirovno konferenco izdelal prvi kompleksen etnološki pregled slovenskega primorskega območja, nastal v letih 1946–1947 in objavljen leta 1948 v prvem letniku novega glasila Slovenskega etnografskega muzeja.²⁹ Sam je sestavek sicer skromno opredelil kot poskus: »Ker je to prvi poskus strniti dosedanje izsledke na področju etnografije in folklore zapadnih Slovencev, ni mogoče, da bi to bil obenem že izčrpen pregled ali sinteza. Namenil sem se predvsem: opozoriti na razna vprašanja ter nakazati kolikor je moč konkretno in preprosto naloge za bodoče delo, h kateremu je poklicana predvsem mladina.« Kljub temu je spis popolnoma izpolnil avtorjevo upanje, da bosta tu »ljubitelj ali pa etnograf začetnik, ki bi se hotela posebej posvetiti tej ali oni panogi, brez dvoma našla vsaj zasilno oporo in nekaj smernic za samostojno delo«, saj je postavil temelj etnološkemu delu na Primorskem, ki še čaka nadgradnje, torej podobne sinteze za drugo polovico 20. stoletja. V opredelitvi območja se je spretno izognil zgodovinskim ali geografskim poimenovanjem in članek naslovil s pomenljivim naslovom *O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev*, nato pa s priložnostno karto in opredelitvami v uvodnem poglavju obrazložil svoj pogled na območje, »ki je bilo v raznih dobah razkosano tako, da enotnega imena nima«. Tako se je, da bi se izognil nejasnosti, odločil za izraz »zapadni«, t. j. zahodni Slovenci za prebivalce zahodno od nekdanje jugoslovansko-italijanske meje, ki je potekala po črti Peč–Jalovec–Triglav–Možic–Porezen–Blegoš–med Davčo in Novaki–Hotedrščica–Planina–Javorniki nad Cerknico–Biška gora–Snežnik. S svojo opredelitvijo je pravzaprav zamejil območje slovenskih primorskih dežel, kamor še sega sredozemski, primorski vpliv. Posamezne pokrajinske enote tako v skupno Primorsko

²⁹ Milko Matičetov, *O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev*, Slovenski etnograf I, 1948, 9–56.

združujejo pokrajine od Trente in Bovškega, prek Tolminske, Goriške, Krasa in Vipavske doline do Koprškega in Kanalske doline ter Beneške Slovenije do tržaškega zaledja. Pomen sestavka je, da Primorsko in zahodne Slovence obravnava enotno, ne glede na državno mejo po drugi svetovni vojni (sprva med Italijo in Jugoslavijo, nato po letu 1991 med Italijo in Slovenijo), ki pokrajino prereže na pol. Milko Matičetov je še vedno, kot mnogi iz starejših generacij, veliko bolj vajen pokrajinske celovitosti Primorske, ne glede na državne meje, medtem ko nam je mlajšim generacijam, rojenim po drugi svetovni vojni, meja pogosto miselna in jezikovna prepreka, ki nas omejuje v obravnavah območja samo na eno ali drugo stran.

Zanimiv je odnos Milka Matičetovega do določanja širše pokrajinske identitete in poimenovanj: ko sem mu omenila Primorsko oz. Goriško, se je opredelilvam raje izognil in se usmeril na bolj razvidno lokalno ideniteto, kot npr. Kras ali Vipavska dolina.

Sintezo etnoloških elementov, ki v etnografskem in folklornem smislu opredeljujejo zahodne Slovence, je Matičetov do neke mere zastavil po splošni zgodovinski podobi etnografskih elementov, podanih v Kotnikovem Pregledu narodopisja Slovencev v prvi knjigi Narodopisja Slovencev.⁵⁰ Podobno kot Kotnik poda pregled narodopisnih podatkov v literaturi od 14. do začetka 20. stoletja ter se ustavi v času po prvi svetovni vojni. Literatura do časa po drugi svetovni vojni, ko je spis nastajal, je navedena v pregledu po posameznih panogah, kjer so zajete vse glavne tematike osnovne etnološke klasifikacije ter nekaj avtorju posebej ljubih tem. Tako je opisana materialna kultura v poglavjih Kmečki dom, Ljudsko gospodarstvo, Ljudska noša, socialna kultura v poglavjih Ljudsko pravo, duhovna kultura in ljudsko znanje v poglavjih Ljudski običaji, Ljudsko zdravilstvo, Ljudska glasba, Ustno slovstvo, Ljudska umetnost, Ljudske igre, kot jezikoslovec pa je posebno pozornost posvetil tudi jeziku v poglavjih Ljudski jezik, Ljudske knjige, Ljudski napisi.

Primorska se Milku Matičetovemu lahko zahvali še za eno sintezo, čeprav bi se sam verjetno spet uprl tej oznaki. Sestavek Duhovna kultura v gornjem Posočju,⁵¹ v katerem je za geografsko oznako skrito alpsko območje Primorske od izvira Soče v Trenti, preko Bovškega in Kobariškega z malce odmaknjenim Breginjskim kotom do ožje Tolminske kotline in Mosta na Soči,⁵² je bil predstavljen na zborovanju jugoslovanskih folkloristov v Bovcu 1971. V pregledu nas avtor povabi, naj si iz »ptičje perspektive« ogleđamo pisna pričevanja o duhovni kulturi prebivalcev gornjega Posočja. Nanizani drobci včasih naključnih zapisov nas kronološko vodijo od 13. stoletja do druge polovice 20. stoletja, tematsko pa zaobjemajo tako ženitovansko običaje, poganska verovanja in obrede, pričevanja o vampirjih in čarovnicah, pričevanja o mejnih sporih, cerkvene prepovedi, iz katerih zveemo za ljudski običaj streljanja ob cerkvenih in drugih slavnostih v 18. stoletju, pravljice, ljudsko pesništvo in prozo, odsev ljudskega zdravilstva v literaturi v zgodbi o zagovarjanju gadjega pika v povesti Franceta Bevka in spomina na nekoč živo drobno ljudsko ustvarjalnost v spominskih napisih v slovo ponesrečencem, ki jih je bilo še posebno veliko v Trenti in na svojstven način odražajo nekdanje življenje v Trenti.

⁵⁰ France Kotnik, Pregled narodopisja Slovencev, Narodopisje Slovencev I, ur. Rajko Ložar, Ljubljana 1944, str. 21–52.

⁵¹ Milko Matičetov, Duhovna kultura v gornjem Posočju, predavanje na 18. kongresu jugoslovanskih folkloristov v Bovcu 1971, objavljeno v Zborniku, 1973, 43–52.

⁵² V upravnem smislu gre za območje v mejah nekdanje občine Tolmin od 1961 do 1995, obdelano v eni izmed knjig projekta Način življenja Slovencev v 20. stoletju, Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje: Inga Miklavčič Brezigar, Občina Tolmin, Ljubljana 1996.

Če je v prvem delu zanimivo paberkovanje po pisnih virih, je drugi del sestavka še bolj zanimiv in slikovit, saj je Milku Matičetovemu za podlago predavanja in kasneje objave lastno izkustvo ali, po njegovih besedah, »kot je ljudsko duhovno kulturo v gornjem Posočju spoznaval in doživljal sam«. Spomin torej, ki ga sestavljajo vtisi od leta 1933 dalje in zapiski od zgodnjega dijaškega leta 1937 dalje ter še posebej v letih 1950 in 1951, ko je v terenskih delovnih skupinah Etnografskega muzeja iz Ljubljane (po ravnatelju muzeja in vodji ekip Borisu Orlu poimenovane Orlove ekipe) vodil sekcijo za raziskovanje duhovne kulture.³⁵

Iz svojega opažanja in raziskovanja je tako na predavanju in kasneje v objavi predstavil pojave, karakteristične za gornje Posočje. Tako je po drobtinica asociativno prikazal pestrost duhovne kulture, značilne za tradicionalno slovensko kmečko kulturo, zakoreninjeno v lokalni pogansko-krščanski duhovni podstati srednjeevropskega kulturnega prostora, ter svoj izbor po domače takole razložil: »Pri ugibanju, kaj omeniti in kaj ne, sem si sam pri sebi dejal: 'Da sem botanik, ki mu je zaupana naloga voditi tod svoje strokovne tovariše, jim prav gotovo ne bi razkazoval vsevprek zeli, cvetja, drevja, ampak bi jim skušal predstaviti predvsem tiste rastline in življenjske združbe rastlin, ki so tipične za ta kraj!'³⁴

V priznanju subjektivnosti izbora je to tudi ovrednotil: »Subjektivnosti se pri tako zasnovanem pregledu ni moč izogniti, saj je že sama izbira podatkov subjektivna stvar. Vendar pa je to, kar je bolj ali manj osebno obarvano, včasih nemara mikavnejše od stroge objektivnosti (ki se stoddostno tako ali tako niti ne da doseči!).³⁵

V razmeroma kratkem besedilu je tako Milko Matičetov priklical v spomin mnoga tedaj še živa pričevanja o številnih šegah in običajih, o mitičnem svetu bajnih bitij gornjega Posočja, o ljudskem slovstvu, pa tudi o tako obrobnih, a vendar pomembnih stvareh, kot so ljudske zbadljivke in hudomušne pesmice, pregovori, uganke, pripovedke in prerokbe, vrsta drobnih vsakdanjih stvari, ki počasi, a vendarle izginjajo sočasno s spreminjanjem tradicionalne kmečke kulture v sodobno moderno »delavsko« družbo s svojo kulturo. Modrost »starih«, ki so na drugačen, mnogo bolj pristen način kot danes poznali naravo in človeka, se razodeva v teh kratkih zapisih in je včasih osupljiva. Ko danes npr. preberemo prerokbo »večnega šuštarja«, o katerem je Matičetov ob terenskem delu v Trenti slišal praviti, da je v Bovcu rekel: »Ko sem šel prvič tod skozi, je bil bošk (gozd), in ko bom šel drugič spet skozi, bo spet bošk!« se zavemo presenetljive resničnosti prerokbe. Danes se namreč tako Trenta kot Bovško in pravzaprav vsa kulturna krajina gornjega Posočja tako hitro zaraščajo, da bo, še pred kratkim obdelane njive, pokošene travnike, senožeti in pašnike, počasi prekril gozd.

³⁵ Milko Matičetov je sodeloval v Orlovih terenskih ekipah Slovenskega etnografskega muzeja od 1948–1952, nato pa do zaključka ekip leta 1961, kolikor je bilo v interesu zaključevanja prejšnjih ekip. Na Primorskem se je udeležil ekip na Koprskem 1949 in 1950, Kobariškem 1951, v Trenti 1952, Goriških Brdih 1953, Brkinih 1955, v Vipavski dolini 1958 (Alenka Simikič, Pomen Orlovih ekip za muzejski dokumentacijski fond, Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov 10/2, Ljubljana 1983, str. 466–472).

³⁴ Milko Matičetov, *Duhovna kultura*, str. 46.

³⁵ Milko Matičetov, prav tam. Podoben način kot Milko Matičetov sem izbrala tudi sama, ko sem poskušala po drobcih lastnega spomina, izkušen in spoznanj predstaviti kulturo »delavskega razreda« (kot se je oblikoval v letih po drugi svetovni vojni na Goriškem) v predavanju na Simpoziju ob priložitvi Primorske k Sloveniji v Kopru in Novi Gorici leta 1997 z naslovom *Etnološki pregled povojnih dogodkov na Goriškem*. Iz predavanja in raziskave te tematike je zrastle razstava *Spomini naše mladosti*, postavljena v Goriškem muzeju na gradu Kromberk v letih 1998–1999. Tak asociativni in subjektivni pregled je tudi po mojih izkušnjah včasih bolj učinkovit kot suhoparen birokratski pregled-vseh-elementov.

Objave v primorskih javnih občilih

Tako samostojno etnografsko-folkloristično delo kot skupinsko delo v Etnografskem muzeju je Milka Matičetovega v zgodnjih letih delovanja navezovalo na Primorsko. V letih po drugi svetovni vojni se je pogosto oglašal v primorskih javnih občilih z etnografskimi članki. Največ njegovih člankov najdemo v Ljudskem tedniku, Primorskem dnevniku, Slovenskem Jadranu, nato v primorskih zbornikih in revijah ... Kljub poljudnosti so to znanstveni članki. Kot znanstvenik na področju etnologije je zato leta 1948 z ogorčenjem reagiral na »neresno« napisan članek s končnico -melj podpisane pisca v Ljudskem tedniku,³⁶ kjer ta v poljudnem besedilu površno in nedosledno razlaga ljudske običaje ob novem letu v Istri. Obenem je pozval k etnografskemu zapisovanju drobcev iz ljudske kulture po reku, ki se ga je sam držal vse življenje, čeprav se je avtor poziva pod svoj članek o slovenskih ljudskih nošah v predzadnji številki Ljudskega tednika 1947 podpisal samo s končnicami O. K.: »Ne pozabimo, da je važen vsak drobec, le točno in vestno bodi zapisan!«³⁷

Pogosto so taki časopisni drobci odpirali novo, zanimivo tematiko, ki učinkuje kot smerokaz naslednikom – tako npr. obravnava Šircinega hišnega arhiva iz Pliskovce³⁸ ali pisma preprostega kraškega kmeta bratu učitelju v Istro.³⁹ Pregled načina življenja v 19. stoletju po pismih preprostih ljudi bi bilo lahko zelo zanimivo in poučno delo, ki bi v etnologijo zapadnih Slovencev prineslo novo dimenzijo.

Med take drobce sodi tudi 130 ljudskih napisov, ki jih je Milko Matičetov v letih 1947–1951 občasno objavljajl najprej v Ljudskem tedniku, po njegovi ukinitvi pa v Primorskem dnevniku do 18. novembra 1951 in v Slovenskem Jadranu v nekaj številkah leta 1953,⁴⁰ po tem pa objave nepričakovano prenehajo. Vsak napis je obdelan in predstavljen na poljudno prijeten in obenem znanstven način, značilen za Milka Matičetovega, saj je ob navedenem napisu natresena cela vrsta pomembnih in zanimivih podatkov – od čisto osebnih občutkov in razmišljanj do strokovne razlage okoliščin, v katerih je nastal posamezen napis. Raztreseni drobci šele v celovitem pregledu⁴¹ dobijo pravi pomen in upamo lahko, da bodo po več kot petdesetih letih le izšli kot tematsko zaokrožena celota v knjigi.

Drobtinice in utrinki

»Poklicna radovednost«, kot je svoj način dela sam imenoval, je Milka Matičetovega pogosto vodila na skorajda detektivski način od enega predmeta k drugemu, k preverjanju in razkrivanju podatkov. Tako mu je npr. zbudil radovednost »neverjetno zvest in nadroben opis zagovarjanja gadjega pika« v Bevkovi povesti Srebrniki. Nato takole opiše svojo pot: »Ko sem v svoji poklicni radovednosti stopil do pisatelja in ga pobaral, kako je s tem, se je nasmehnil in mi potegnil iz predala rokopisno knjižico z zagovor-

³⁶ Milko Matičetov, K »Novemu letu v Istri«, Ljudski tednik, 15. jan. 1948, III, 100, 12.

³⁷ Citirano po Milku Matičetovemu, prav tam.

³⁸ Ljudski tednik, 24. februar 1950, V, 202, str. 8.

³⁹ Ljudski tednik, 3. marec 1950, V, 203, str. 8–9.

⁴⁰ Primorski ljudski napisi, Ljudski tednik 1947, II, 80–87, 90, 92, 95, 97, 98; 1948, III, 100, 102, 106, 110, 114, 123, 124; 1950, V, 198, 201, 204–210, 213, 215, 218, 221, 226, 227, 230, 231, 234, 236–246; 1951, VI, 247, 248, 250, 252; Primorski dnevnik 1951, VI, 160, 166, 190, 207, 219, 231, 237, 249, 261, 273; Slovenski Jadran 1953, II, 7, 8, 13, 17.

⁴¹ Fotokopije v arhivu Etnološkega oddelka Goriškega muzeja Nova Gorica.

nimi formulami. Kdo bi si mislil, da je bil Bevkov ded Jakob, volar v Zakojci, daleč naokoli znan in iskan zagovornik! Vnuk Francelj ga je kot otrok z občudovanjem opazoval med njegovo zdravniško-čarovniško prakso.⁴² Tako je Milko Matičetov dobil in rešil dragocen zapis ljudskega zdravilstva ter mu v objavi postavil strokovni okvir.⁴³

Radovednost ga je že leta 1949 tudi gnala, da je raziskal omembo podatka o srednjeveški kmečki noši, ki naj bi jo videl in opisal furlanski pisec Francesco di Toppo ob slovesnem vходу patriarha Bertranda v Akvilejo 28. oktobra 1334 ter ga citirata tako Simon Rutar v drugi knjigi Poknežene grofije Goriške in Gradišanske leta 1893 (str. 67) kot Josip Gruden v 3. zvezku Zgodovine slovenskega naroda leta 1913 (str. 524) in ga uporabi tudi sam v že omenjenem pregledu etnografije in folkore zahodnih Slovencev. »Vendarle«, zapiše Milko Matičetov, »pa sem bil radoveden, koliko se smemo zanesti na prevod.« Tako je zaprosil furlanskega etnografa Gaetana Perusinija za izvorni odstavek – in presenečen ugotovil, da je Francesco di Toppo živel v 19. stoletju in je svečanost opisal kot zgodovinsko povest, opis noš pa povzel po nošah iz prve polovice 19. stoletja in omenja Kraševce (abitanti delle montagne del Carso – hribovci s Krasa), Kranjice (donne del Cragno sovrastanti Gorizia – po Matičetovem prevodu »kranjske žene iznad Gorice«, čeprav bi ob vseh napakah lahko tudi tu domnevali, da ne gre za Kranjice – Gorenjke, pač pa za »gorjanke« – kar je še danes v Solkanu izraz za prebivalce višjih predelov nad Goriško kotlino). Tako je nastal sicer kratek, a izredno pomemben sestavek za etnologijo zahodnih Slovencev,⁴⁴ ki na zabaven način popravi napako v dokumentiranju gradiva o nošah ter nas pouči, da ne smemo verjeti vsaki pisani besedi po modrosti starih, ki bi v tem primeru verjetno rekli: »Ni vse zlato, kar se sveti.«

Vrsta drobcev je še v opusu Milka Matičetovega. Mogoče lahko ob tem omenim še posebno vejo etnologije, ki jo na svoj način goji Milko Matičetov. V zadnjem času se intenzivno ukvarja s primorskim »škržadom«, ki naj bi v dosedaj uveljavljenem knjižnem imenu »škržat« -t zamenjal s pravilnim primorskim -d. In tako sva se z Naškom Križnarjem kot spremljevalca na kratkem »škržadjem« izletu po Krasu julija 1999, ob sledenju imenu »škržat«, »škržad«, »škržak« in drugim poimenovanjem te žuželke v ljudski govoric, v živo spoznala z »etnolingvistiko«. Privlačen način sledenja besedam in pomenu besed ter srečanje z živalco in ljudmi na terenu in v literaturi daje spet nov čar etnologiji določene obdobja in določene kulture.

Za zaključek

Delo Milka Matičetovega je ogromno, izjemno pomembno za Primorce in slovensko etnografijo, etnologijo in folkloristiko. Spominja me na stil njegovega predavanja, ki sem ga nekoč poslušala – tok besed in motivov je tekel kot reka, ki se iz izvira širi po ravnini, ob tem pa se vanjo izliva vrsta potočkov; vsak je po svoje zanimiv, vsakega je potrebno še malce obdelati in raziskati. Subjektivni odnos do etnografskih pojavov, pravljič, dogodkov, bajk daje delu in pripovedi Milka Matičetovega neko človeško toplino, ki je v stiku z njim mogoče ne začitimo iz njegovih besed, pač pa iz karizme, ki ga obdaja.

⁴² Milko Matičetov, Duhovna kultura, str. 45.

⁴³ Milko Matičetov, Zagovarjanje pri dveh slovenskih književnikih, Slovenski etnograf 3–4, 1950–51, 334–341.

⁴⁴ Milko Matičetov, Francesco di Toppo in noša Kraševcev, Slovenski etnograf II, 1949, str. 70–71.

*Summary***The Importance of Milko Matičetov's Work for Western Slovenes**

The article establishes the importance of ethnologist and folklorist Milko Matičetov, born at Kopriva in the Karst region, for the ethnology of Primorsko. It focuses mainly on Dr. Matičetov's early work when he started collecting and publishing material on Slovene folk tradition and ethnological heritage of Primorsko. Based on this he contributed two synthetic works as well as numerous papers and treatises on characteristic features of the Slovene spiritual culture - among which the most well-known and popular are the stories about Lepa Vida (Fair Vida), sv. Andrej (St. Andrew) and Zlatorog (Goldhorn). Milko Matičetov is also the author of numerous minute, but nevertheless important articles on Slovene folk culture which deal with numerous areas of ethnology (family archives, folk inscriptions) and ethnolinguistics. The importance of his work lies not only in the fact that he collected and further analyzed the collected data, but mainly in the fact that he compared Slovene folk culture with the cultures of Central Europe's neighboring countries, and in his critical evaluations of various older sources.



Jelica tuw Borovičju (Osojane, 1916), mojstrica za živalske pravljice v pogovoru z Milkom Matičetovim 23. aprila 1994, ko ga je občinski svet izvolil za častnega občana Rezijske. – Foto H. Ložar-Podlogar

Alberto Mario Cirese
Milko Matičetov e i paesi slavi del Molise (Italia)

Avtor se spominja začetkov znanstvenega sodelovanja in skoraj petdesetletnih prijateljskih stikov z Milkom Matičetovim. V svojem prispevku objavlja dva takorekoč še neobjavljena spisa, s katerima je M. Matičetov skupaj z avtorjem in njegovim očetom Eugeniem, dal pomemben prispevek k preučevanju slovanskih naselij v Moliseju (Italija).

In his article the author remembers the beginnings of scientific cooperation and almost five decades of friendship with Milko Matičetov. He writes about two articles which have not been published yet. Together with the author and the author's father Eugenio Milko Matičetov contributed important knowledge about Slavic villages in Molise, an area in Italy.

Milko Matičetov compie ottanta anni, la nostra amicizia ne compie quasi cinquanta. Un abbraccio affettuoso a lui (ed ai suoi: Vida, Zarja, Matej), da me e dai miei (Liliana, Italo, Eugenio).

Nel 1953 Eugenio Cirese, mio padre, pubblicò (a Rieti, lontano dal Molise dove era nato) il primo volume della sua raccolta di canti popolari molisani¹; poco dopo, nello stesso anno, dette vita a *La Lapa*, una piccola rivista dedicata al mondo popolare². Il volume dei canti - recensito da Matičetov³ - e poi *La Lapa* avviarono un replicato scambio di lettere da cui nacque la pubblicazione su *La Lapa*, nel 1954, di uno scritto di Milko Matičetov che poneva quesiti sugli studi italiani di fiabistica e sul tema narrativo dell'uomo «bruciato e poi rigenerato»⁴.

¹ *I canti popolari del Molise, con saggi delle colonie albanesi e slave*, vol. I, Rieti 1953. Il volume contiene solo testi in molisano; quelli albanesi e slavi comparvero nel secondo volume, uscito postumo nel 1957: vedi oltre.

² *La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare*. Ne uscirono tre annate (1953-1955); la terza, postuma, fu curata da me. Vedine ora la ristampa anastatica (Cosmo Marinelli editore, Isernia) con premessa di Pietro Clemente e indici curati da Roberto Marinelli.

³ *Slovenski Etnograf*, 1953, p. 362.

⁴ M. Matičetov, *Narrativa popolare in prosa. Quesiti della sua storia in Italia*, in «La Lapa», II, 1954, pp. 27-28; dettero risposte ai quesiti Giuseppe Bonomo (ivi) e Pietrina Moretti (p. 74).

Intanto la preparazione alla stampa del secondo volume dei canti molisani, cui collaboravo, mostrava che i testi slavi fino ad allora acquisiti richiedevano integrazioni e accertamenti. Così fu che nell'estate del 1954 feci un viaggio di ricerca nelle tre colonie slavo-molisane: Kruč o Acquaviva Collecroce, Mundimitar o Montemitro, Stifilić o San Felice del Molise, già S. Felice Slavo⁵. Qui registrai su nastro canti, ma ricercai anche, e trovai, memoria di una usanza ormai localmente cessata e invece ancora viva - col nome di «pagliara maie maie», ossia «pagliaio maggio maggio» - a Fossalto, paese nativo di Eugenio Cirese: il giro cerimoniale di questua, al primo maggio, di un uomo ricoperto da un cono di erbe e fiori sul quale le donne gettavano acqua dalle porte e dalle finestre. Così alle questioni relative ai canti si aggiunsero problemi etnografici di altra natura: se l'uso fossaltese della «pagliara» era originariamente patrimonio culturale degli slavi immigrati in Molise, ed era poi passato al mondo molisano circostante in un raro processo di contro-acculturazione, che attestazioni c'erano dell'uso nelle loro terre d'origine?

Ne scrissi subito a Milko Matičetov; e ne ebbi in risposta uno scritto che, cronologicamente primo nel fascio di altre sue decine di lettere che gelosamente conservo, costituisce un'eccellente prova di responsabile corrispondenza scientifica e prelude ai consistenti contributi che Milko Matičetov darà poco dopo agli studi sui canti dei paesi slavo-molisani. Si tratta insomma di un piccolo saggio scientifico che merita di non restare inedito e di cui perciò riproduco qui appresso le parti essenziali:

Lb., 3.8.1954

Caro dottor Cirese,

Giorni fa, scrivendo dal mio paese nativo a Suo padre che mi aveva parlato del viaggio che Lei fa nel Molise, esprimevo il rammarico di non poter essere anch'io in compagnia Sua tra gli slavi in provincia di Campobasso. Già allora mi attendeva qui la sua lettera del 22 luglio che parla proprio degli slavi del Molise. Sull'argomento voglio risponderLe punto per punto.

Mi interessano assai i testi e le registrazioni [dei paesi slavo-molisani] e sono pronto a collaborare (con consigli od altro) non solo per la pubblicazione dei testi da inserirsi nel secondo vol. dei «Canti del Molise», ma anche in seguito per altre eventuali ricerche, raccolte di testi e simili. Gradirei sapere concretamente da Lei come Le posso essere utile in questo momento.

Molto gradito riuscirebbe un Suo articolo su qualche problema riguardante il folklore delle colonie serbo-croate del Molise. Per quanto conosco il materiale riguardante tali colonie, predominano gli studi linguistici fatti da specialisti, ma spesso anche da dilettanti; molti sono gli articoli informativi sulle generali; pochi pochissimi articoli parlano di problemi etnografici e folklorici. È ovvio: fra i visitatori delle colonie ben pochi sono stati etnologi di professione e se hanno notato degli aspetti che fanno per noi, testi in versi e in prosa, ciò è qualcosa, ma molto resta ancora da fare! Se riordinando i materiali da Lei raccolti troverà qualcosa di adatto, saremo ben lieti di accogliere il Suo contributo. Io mi incaricherò personalmente di tradurlo in sloveno.

E passiamo ora alla maschera [i. e. il cono di erbe]. Ne scrissero, come Lei saprà:

1. Giovanni de Rubertis sull'«Osservatore dalmato»: Delle colonie slave nel regno di Napoli, Lettere del prof. G. de R. (anche come estratto: Zara, 1856, 47 pgg.), pg. 19-23 dell'estratto.

⁵ Vedi *Registrazioni etnografiche nel Molise*, in «La Lapa», II, 1954, pp. 76-77.

2. Lo storiografo russo V. Makušev, capitato per combinazione in uno di questi paesi proprio il 1° maggio del 1870, ne parlò nel suo rapporto sul viaggio, pubblicato negli «Zapiski» (Denkschriften) dell'Accademia imperiale di St. Petersburg, vol. XVIII, 1871, pg. 38-40.

3. Milan Rešetar nel suo studio monografico *Die serbokroatischen Kolonien Südtaliens*, Vienna 1911, pg. 122-123, con una fotografia a pg. 138, presa ad Acquaviva dal Dr. A. Vetta e rappresentante il giovanotto ricoperto dal cono verde ed altri intorno a lui.

Nelle penisole slovene del Friuli non ricorre nulla di simile, trattandosi di un uso proprio dei serbo-croati della penisola balcanica.

Sull'uso tra i serbocroati consente una rapida informazione Schneeweiss, *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, Celje 1935, pg. (*vedi il P. S.).

Ottimo, ma a Lei forse meno accessibile, M. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* (Gli usi croati entro il volgere di un anno), vol. I, Zagreb 1939, pg. 42 ss, 56 ss, ove si tratta di analoghe circumambulazioni con analoghe figure chiamate «il verde Giorgio» o anche «Giorgio» perché il più spesso legate al giorno della festa di S. Giorgio, vicina però al 1° maggio, data in cui anche in certe località ricorre l'uso (1° maggio = Filippo e Giacomo: quindi «il verde Giacomo», denominazione analoga allo «zeleni Juraj» - Il verde Giorgio - degli slavi meridionali).

Da noi in Slovenia l'uso è limitato al territorio più prossimo alla vicina Croazia, trattandosi di una irradiazione dal sud (ma vedi il P. S.), pur presumendosi che in epoca remota forse anche tra noi tale uso fosse noto. Mancano però documenti. E, come dissi più sopra, tra gli sloveni d'Italia detto uso è sconosciuto.

Ma per oggi sono stato già troppo lungo. La saluto cordialmente, e quando vede Suo padre mi ricordi anche a lui. Suo

Milko Matičetov

P. S.

Preso in mano lo Schneeweiss per indicarle la pagina, vedo che l'uso non è descritto, né vi si trovano indicazioni bibliografiche e rinvii. Solo a pg. 187 è riprodotta una foto scattata dal prof. Gavazzi: sotto una finestra stanno due giovanotti di cui uno ricoperto dal cono e l'altro, munito di una cesta, sta per accettare un uovo dalla padrona di casa che si affaccia alla finestra.

Correggo leggermente le informazioni date a memoria sulla Slovenia. Boris Orel nella sua sintesi degli usi popolari sloveni («Slovenski ljudski običaji») nel volume *Narodopisje slovencev* (Etnografia degli sloveni), II, pg. 331, dice che l'uso è o era diffuso pure tra gli sloveni della Stiria e della Carinzia. E nel volume *Steiermark della serie «Österreichische Monarchie in Wort und Bild»*, 1890, a pg. 221 c'è un vivace quadro dell'uso dello «Zeleni Jurij» (il verde Giorgio) nella Stiria slovena, opera del pittore sloveno J. Šubic. Da tutto ciò appare che sopra affrettatamente dissi trattarsi di una «irradiazione dal sud», se l'uso è diffuso anche in Slovenia. Si tratterà piuttosto di un uso comune ad una più vasta zona che però solo uno studio approfondito potrebbe delimitare.

Di nuovo! M.

La lettera fu per me di forte aiuto e di vivace stimolo. Le indicazioni sul Verde Giorgio mi furono preziose nella stesura del primo dei miei due scritti sulla «pagliara» che pubblicai nel 1955 su *La Lapa*⁶. L'accento alla storia degli studi sui paesi slavo-

⁶ *La 'pagliara mate mate'*, in «La Lapa», III, 1955, pp. 33-36 (ristampato con aggiunta di altre fotografie in «Ossimori», 1994, n. 4, pp.49-56)

molisani mi spinsero ad uno spoglio sistematico di tutte le pubblicazioni sull'argomento, nel quale mi avvalsi della sua competenza⁷. La dichiarata disponibilità a pubblicare miei contributi mi portò a stendere un secondo scritto sulla «pagliara», più ampio, che comparve nel 1955 in *Slovenski etnograf* con una aggiunta di illustrazioni curata da Matičetov⁸, che inoltre fu il tramite dei rapporti epistolari che si stabilirono tra il prof. Milovan Gavazzi e me, sempre a proposito della «pagliara»⁹. In aggiunta, da Matičetov mi venne l'invito al Convegno di Varaždin del 1957; e quell'incontro - in cui presentai una relazione sui pianti funebri slavo-molisani¹⁰ e di cui conservo, con i miei, un sempre caldo ricordo - fu momento molto importante nel mio itinerario di studi ed in quello degli affetti: al legame scientifico si aggiunse, cementandosi, quello dell'amicizia.

Ma più importa il contributo alla pubblicazione dei canti slavo-molisani che nella sua lettera del 1954 Milko Matičetov prometteva e che poi effettivamente dette, cospicuo e decisivo: traduzione italiana dei testi che ne erano sprovvisti e revisione di quelle già esistenti, segnalazione di canti che altrimenti sarebbero sfuggiti all'attenzione, unificazione delle grafie, correzione attenta delle non facili bozze, e soprattutto numerose, ricche e competenti note di commento¹¹.

Una di queste note ha l'ampiezza e il respiro di un saggio a sé. E quella dedicata ai «canti karloviciani» (così li chiamò Matičetov) di cui nel Molise sono stati raccolti 14 frammenti¹², il primo dei quali fu pubblicato da Graziadio I. Ascoli nel 1867 e che in una delle tre lezioni che registrarai su nastro nel 1954 a Montemitro ed a San Felice comincia così:

- Lipa Mara homa u ručice.
- Neću ke neću se straši do Karlovic.¹³

La importante nota di Matičetov su questi canti costituisce quasi un inedito, data la difficile reperibilità del libro che la ospita¹⁴; va aggiunto poi che la stampa del 1957 risulta di difficile lettura perché si fu allora costretti ad usare caratteri tipografici assai piccoli e ad incorporare nel testo le indicazioni bibliografiche. Penso allora che questa sia l'occasione giusta per ristampare questo scritto, dandogli così l'autonomia e la fruibilità che merita. Eccone il testo, cui credo sia opportuno assegnare un titolo, e nel quale opero qualche adattamento richiesto dalla decontestualizzazione¹⁵:

⁷ Vedi le pp. 47-48 e le schede bibliografiche indicate a p. 160 (voce *Slavi*) del mio volumetto *Saggi sulla cultura meridionale I. Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955. Cfr. *Tradizioni dei paesi slavo-molisani e Nota sui paesi slavo-molisani* in «La Lapa», III, 1955, pp. 56-58.

⁸ La «pagliara» del primo maggio nei paesi slavo-molisani, in «Slovenski Etnograf», 8. (1955), pp. 207-224. Oltre ad una più chiara riproduzione della fotografia pubblicata da Reaetar, Matičetov inserì quelle dello Zeleni Jurij sloveno e dello Zeleni Juraj croato.

⁹ Vedi il mio scritto *Milovan Gavazzi e la «pagliara» slavo-molisana* in «Studia Ethnologica Croatica», Vol. 7-8, Zagreb 1995, pp. 47-52, e cfr. M. Gavazzi, *Sull'origine della «pagliara» slavo-molisana*, estratto da «Ce fastu?», XXXIII-XXXIV, 1957-58, n.1-6, Udine 1959.

¹⁰ *O naricaljkama u hrvatskim mjestima pokrajine Molise u Italiji* [Il pianto funebre nei paesi serbocroati del Molise], In: *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije, u Varaždinu 1957* [Atti del Congresso dei folkloristi jugoslavi, Varaždin]. Zagreb, 1959 : 143-151

¹¹ *Note ai canti slavi*, in A. M. Cirese, *Volume secondo dei Canti popolari del Molise*, Rieti 1957, pp. 234-261 (e anche alle pp. 44-71 di A. M. Cirese, *Canti popolari delle colonie slavo-molisane pubblicati con la collaborazione di Giovanni Maver e Milko Matičetov*, estratto da *I canti pop. del Molise*, vol. II, pp. 191-261, Rieti 1957).

¹² *Volume secondo dei canti popolari del Molise* cit., nn. 612-612o.

¹³ *Volume secondo dei canti popolari del Molise* cit., n. 612m.

¹⁴ *Volume secondo dei canti popolari del Molise* cit., pp. 241-247 (e pp. 51-57 dell'estratto cit.)

¹⁵ Le note H 16-24 sono scorporate dal testo di Milko Matičetov del 1957.

IVAN KARLOVIC NEI CANTI SLAVI DEL MOLISE

Il canto di cui ci occupiamo - *Drúga drága homa u ruzitze*, nella versione che Graziadio I. Ascoli raccolse alla metà dell'ottocento e pubblicò nella grafia che qui rispettiamo¹⁶ - ha attirato molto l'attenzione di studiosi e curiosi, filologi e viaggiatori che soggiornarono nei villaggi slavi del Molise, tanto che oggi [1957] se ne conoscono ben 14 lezioni. Tutte sono più o meno frammentarie e forse non si sarebbe mai riusciti a levare il velo di mistero che le circonda se non ne avesse conservato traccia il paese di origine. Ivi fortunatamente la documentazione relativa al nostro canto non solo non manca, ma è anzi ricca e degna di rilievo.

Ivan Karlović - signore croato morto a Medvedgrad nel 1531 - è un eroe leggendario la cui fama nella tradizione orale vivente oggi giorno si può dire in tramonto, ma che un tempo dovette godere di ben altra reputazione. Così infatti ne scriveva P. Ritter in un opuscolo storico edito a Lubiana nel 1681¹⁷.

Joannes famosissimus Corbavić comes, Karlovich a Carolo genitore apud Croatos dictus, quem, ad fastigium trium regnorum bani seu proregis, Dalmatić scilicet, Croatić et Slavonić, tum sago tum toga, cum etiam clarissimus aviticć gentis splendor evexerat, plurimus est in cantilenis patrić et in choreis per omnes ferme Croatiae plagas quam frequentissime decantatus.

Canti vari con protagonista Ivan Karlovic, sua moglie, sua sorella od altri suoi prossimi si incontrano in parecchie raccolte di canti popolari serbocroati, a cominciare dal manoscritto di Erlangen, circa 1720¹⁸. Luogo di provenienza di tali canti è quasi sempre la zona litorale adriatica, dall'Istria a Ragusa, ma certo con penetrazioni più o meno rilevanti nel retroterra, perfino in Slavonia. Importante il fatto che anche la colonia croata del Burgenland o Gradišće in Austria, dedotta nel sec. XVI, ha conservato memoria di Ivan Karlovic¹⁹. Le ragioni della sua fortuna nella poesia e nel racconto popolare croati sono state analizzate nel capitolo finale di un volumetto di P. Grgec, modesto quanto a mole ma ricco di utili informazioni²⁰.

Ma per far svanire ogni dubbio se sia lecito o no collegare il misterioso cavaliere o «eroe» slavo-molisano Ivan - soprannominato Karlovic, Karlovica, Karlovica, Doveice, Juvac ecc. - coi canti «Karloviciani» della sponda adriatica orientale (si veda p. es. lo scetticismo del Reaetar, col. 79), passiamo alla prova più convincente. Per corrotte che siano, le 14 lezioni slavo-molisane (nn. 612-612o) si possono pur sempre riconoscere come frammenti di un canto croato ben definito. Dobbiamo se non la scoperta certo la valorizzazione di questo fatto ad Olindo Delorko, sottile conoscitore della Musa popolare serbocroata²¹. Il canto croato in parola era ben noto già al Ritter che nel 1681 ne riportò 4 versi iniziali nell'opuscolo ricordato più sopra. Una prima versione completa

¹⁶ G. I. Ascoli, *Saggi ed appunti*, estr. da «Politecnico», marzo 1867; poi in Id., *Saggi critici*, II, 1877, pp. 76-82. Per la grafia usata da Ascoli vedi le sue pagine 70-71 e la nota al n. 610 dei *Canti del Molise*.

¹⁷ *Apographum ... de comitibus Corbavia, qui fuerunt ex genere Gussich*, citato da V. Klaić, *Zivot i djela Pavla Rittera Vitezovica*, Zagreb 1914, pg. 36.

¹⁸ G. Gesemann, *Erlangenski rukopis starih srpskohrvatskih nar. pesama*, Sr. Karlovci 1925, nn. 79 e 110; inoltre si potrebbero citare: V. Bogišić, *Narodne pjesme iz starijih, najstarijih i primorskih zapisa*, Biograd 1878, n. 33; *Hrvatske nar. pjesme što se pjevaju po Istri i kvarnerskih otocih*, Trst 1879, parte II, n. 19; nella raccolta della «Matica Hrvatska», vol. V nn. 212 e 214, vol VI nn. 11 e 18 ecc.).

¹⁹ F. Kurelac, *Jačke*, Zagreb 1881, pag. 160.

²⁰ P. Grgec, *Hrvatski Job šesnaestoga vijeka-ban Ivan Karlović*, Zagreb, 1932.

²¹ O. Delorko, *Hrvatske narodne balade i romance*, Zagreb 1951, pg. 183-84; ricordiamo - con grato animo - anche le notizie orali e scritte avute dal Delorko, senza il cui gentile concorso questa nota sarebbe tutta altra cosa.

del canto si trova nella raccolta di I. KukuIjevic-Salicinski²²; una seconda presso F. Kurelac²³; una terza nella raccolta della Matica Hrvatska²⁴; e infine una quarta, ancora inedita, trascritta dalla signora M. Bošković-Stulli in Slavonia nel 1951, è depositata nell'archivio dell'Istituto per l'arte popolare di Zagabria (Institut za narodnu umjetnost). Abbiamo creduto opportuno scegliere tra le quattro lezioni croate quella che presenta la maggiore affinità coi frammenti slavo-molisani e riportarla in estenso nella lingua originale e in veste italiana. Ciò ci esime da ulteriori discorsi che appesantirebbero troppo queste note informative, mentre il lettore interessato ha tuttavia la possibilità di proseguire per conto proprio le indagini e i raffronti. La lezione prescelta è quella del Kurelac, da lui probabilmente trascritta nel litorale croato e inserita nell'introduzione al precitato volume di canti popolari della colonia croata del Burgenland o Gradišće. Eccone il testo nell'originale e nella traduzione italiana:

- | | |
|--|---|
| <p>Ni u Liki snahe ni divojke,
ku ne ljubi Karloviu Ive
neg ca mi je Marica divojka.
Ne more ju proanjom izprošiti
5 niti kakvim darom prevariti.
Pak on grede staroj majki svojoj,
da mu poda sveta i nauka
da prevari Maricu divojku.
Majka mu je dobar nauk dala:
10 - Ne hod z kuce do tri leta, Ive,
vzgoji kosu kako i divojka,
opleti se kako i divojka,
kladi koaic na tvu belu ruku
pak ti hodi Mari pod poneatru,
15 zazovi ju glasom divojackim:
- Hodi, Mare, hodmo po rozice. -
Do tri leta Ive z kuce ne šal,
vzgoji kosu kako i divojka,
oplital se kako i divojka
20 klal je košic na svu belu ruku
pak je hodil Mari pod poneatru
i zazval ju glasom divojackim:
- Hodi, Mare, hodi po rozice. -
Mare njemu z kuce odgovara:
25 - žla bin, drugu, bojin se Ivana. .
- Ne boj se ga, virna drugo moja,
danas ima tri godine dana,
da je Ive na vojnicu pošal,
od njega ni glasa ni pominka. -
30 Mare mlada talco odgovara:
- Ako e poaal, da bi s nje ne došal!
Pak su proali v rumene rozice.
Prvu rozu, ku je utrjala,
klala ju je na suhi javorak:</p> | <p><i>Non c'è nella Lika sposa né fanciulla
che Karlović Ive non avesse amato,
all'infuori della fanciulla Marica.
Non può né pregando ottenerla
né con qualche regalo ingannarla.
Allora se ne va dalla vecchia madre
perché gli dia consiglio e istruzione
come ingannare la fanciulla Marica.
La madre gli diede un buon consiglio:
- Non uscir di casa per tre anni, Ive,
lasciati crescere i capelli a mo' di fanciulle,
Intrecciali come una fanciulla,
prendi un cestello nella tua bianca mano
e va' sotto la finestra di Mare,
chiamala con voce di fanciulla:
- Vieni Mare, andiamo a cogliere fiori. -
Per tre anni Ivo non uscì di casa,
gli crebbero i capelli come a fanciulla,
li intrecciò come una fanciulla,
prese un cestello nella sua bianca mano,
se ne andò sotto la finestra di Mare
e la chiamò con voce di fanciulla:
- Vieni, Mare, vieni a cogliere fiori. -
Mare a lui dalla casa risponde:
- Andrei, compagna, ma ho paura di Ivan. -
Non avere paura di lui, fedele mia compagna,
oggi sono trascorsi tre anni
dacché Ivan è partito in guerra,
di lui non c'è nuova né novella. -
La giovane Mare così risponde:
- Se è partito, che non vi tornasse! -
E se ne andarono a cogliere rossi fiori.
Il primo fiore che ebbe colto,
lo pose su di un secco platano:</i></p> |
|--|---|

²² *Narodne pjesme puka harvatskoga*, Zagreb 1847, pg. 164-65.

²³ *Jočke*, pg. XXXIV-XXXV.

²⁴ Vol. VI, n. 37.

- 35 - Sahni, vehni, rozo na javorku:
kako sahne roza javorova,
da bi tako glava Ivanova! -
Drugu rozu, ku je utrgnula,
klala ju je na mrzlu stencicu:
- *Seccati, appassisci, fiore sul platano;
come si secca il fior di platano,
così sia della testa di Ivan! -
Il secondo fiore che ebbe colto,
lo pose sulla fredda pietra:*
- 40 - Sahni, vehni, roza na stencici;
kako sahne roza na stencici,
da bi tako telo Ivanovo!
Tretu rozu, ku je utrgnula,
tu e polegla na crnu zemljicu:
- *Seccati, appassisci, fiore sulla pietra;
come si secca il fiore sulla pietra,
così sia del corpo di Ivan! -
Il terzo fiore che ebbe colto,
lo depose sulla nera terra:*
- 45 - Sahni, vehni, roza na zemljici
kako sahne roza na zemljici,
da bi tako sritja Ivanova! -
Pak se aecu po tom polju ravnom.
Progovori verna druga Mari:
- *Seccati, appassisci, fiore sulla terra
come si secca il fiore sulla terra,
così sia della fortuna di Ivan! -
E passeggiano sulla pianura estesa.
Dice la fedele compagna a Mare:*
- 50 - Ca bis sada ucinila Mari,
da bi priaal Karlovicu Ive?
- Skocila bin va jezero mutno
al bin zvala devet bratac mojih.
Pak joj veli Karlovicu Ive:
- *Che cosa faresti adesso, Mare,
se venisse Ive Karlovic?
- Mi getterei nel torbido lago
oppure chiamerei i miei nove fratellini. -
E le dice Ive Karlovic:*
- 55 - Delaj, Mare, cagoder ti drago,
ovo ti je Karlovicu Ive.
Sada skoci va jezero mutno,
sada zovi devet bratac svojih! -
Pak ju ljubi tri dni i tri noci.
- *- Fa', Mare, quel che ti piace,
eccoti qui Ive Karlovic.
Adesso gettati nel torbido lago,
adesso chiama i tuoi nove fratellini! -
E l'ama tre giorni e tre notti.
L'amò e l'abbandonò,
come il verde prato
tagliato e abbandonato,
e s'avviò alla sua bianca corte.
Trascorso che fu poco tempo,
trascorso appena qualche mese,
le parlò la vecchia madre:*
- 60 Liubil ju je i ostavil ju je
kaconoti livadu zelenu,
pokoauen pak i ostavijenu,
pak odaeta belu dvoru svomu.
Kad je bilo do malo vrimena,
65 kad je bilo do kojeg miseca,
stara joj je govorila majka:
- Vaj me, Mare, drago dite moje!
Ca su tvoja licca. ublednula? -
Ona majke tiho odgovara:
- *- Ahimè, Mare, cara bimba mia!
Perché sono impallidite le tuo guance? -
Ella piano risponde alla madre:*
- 70 - Boga tebe, mila majko moja,
ne pitaj me, stara moja majko!
Prevaril me Karlovicu Ive,
ljubil me je tri dni i tri noci,
ljubil me je i ostavil me je,
75 pa mi se nec po trbuhu valja
kako glava od jalova brava. -
(Pisalo je devet mile bratje,
liste piae Karlovicu Ivu.)
- Kupi svatju, hodi po divojku! -
Ali Ive njima odgovara:
- *- Dio con te, cara madre mia,
non chiedermelo, vecchia madre mia!
Mi ha ingannato Karlovic Ive,
mi ha amato tre giorni e tre notti,
mi ha amato e abbandonato,
qualcosa nel ventre mi si sta muovendo
come una testa ovina. -
(Scrissero i nove fratelli,
scrissero a Karlovic Ive.)*
- 80 - One se je a manon porugala,
da me ne bi ni za slugu vzela
kamo da bi za vernoga druga.
Pak mu piae sama divojcica;
85 ne piae ga, cim se listi piau,
neg ga piae s krvcom od srdacca:
- Hodi po me, Karlovicu Ive,
- *- Raccogli i paraninfi, vieni a prendere la fanciulla! -
Ma Ive a loro risponde:
- Ella mi ha deriso
che non vorrebbe avermi nemmeno come servo,
che dire poi come fedele compagno. -
E gli scrive la fanciulla da sola;
non scrive come le lettere si scrivono
ma scrive col sangue del cuore:
- Vieni a prendermi, Karlovic Ive,*

hodi po me k belu dvoru momu
 ter me peljaj k staroj majki tvojoj. -
 90 (Dojahal je Karlovicu Ive)
 pak ju vzame za prebelu ruku
 pak ju hiti preda so na konja
 ter ju vodi k belu dvoru svomu.

*vieni a prendermi alla mia bianca corte
 e conducimi dalla tua vecchia madre.
 (Arriva Karlovic Ive)
 la prende per la bianca mano,
 la pone davanti a sé a cavallo
 e la conduce alla sua bianca corte.*

MILKO MATIČETOV

Il canto è bellissimo. Il saggio di Milko è eccellente. Lunga vita a lui e ai suoi studi.

Povzetek

Milko Matičetov in slovanska naselja v Moliseju (Italija)

Avtor se vrača k začetkom prijateljstva in znanstvenega sodelovanja, ki ga na Milka Matičetovega veže že skoraj petdeset let. Spominu na to se pokloni z objavo dveh kratkih vendar pomembnih prispevkov samega Matičetovega.

Leta 1954 je Alberto Cirese, ko je v sodelovanju z očetom Eugenijem ravno pripravljaj zbirko ljudskih pesmi, vodil raziskave v treh vaseh slovanskega izvora v italijanski deželi Molise (Kruč, Mundimitar, Stifilić). Odkril je tudi sledi neke ceremonialne šege za prvi dan v maju: moški s stožčastim pokrivalom iz rož in trave hodi okoli in nabira darove, ženske pa ga z oken in vrat polivajo z vodo.

Ta šega je zamrla v teh treh slovansko-moližanskih vaseh, bila pa je živa v moližanski vasi Fossalto pod imenom "pagliara maie maie". Razlaga tega pojava, ki je v nasprotju z običajno prilagoditvijo tuje kulture, je torej postavljala razna vprašanja zgodovinske in primerjalne narave. Avgusta istega leta (1954) je Cirese o tem pisal Matičetovemu in ta mu je odgovoril s pismom, v katerem je ogromno podatkov in ki je tu tudi objavljeno. V njem daje Matičetov razne bibliografske napotke in podatke o šegi "Zeleni Juraj" ("Zeleni Jurij") na balkanskem polotoku ter ponudi Eugeniju in Albertu Cireseju svoje sodelovanje pri proučevanju slovansko-moližanskih pesmi. Zelo dragoceni so se pokazali Matičetovi napotki pri spisih o italijanski "pagliari", ki jih je kasneje objavil Alberto Cirese, in potem, ko se je Cirese udeležil Kongresa jugoslovanskih folkloristov v Varaždinu l. 1957 je znanstveno poznanstvo med obema učenjakoma preraslo v iskreno prijateljstvo.

V tem času je bilo sprejeto tudi ponujeno Matičetovo sodelovanje in pri pripravi drugega zvezka *Ljudskih pesmi iz Moliseja* (izšlo l. 1957) se že pozna njegov dragoceni prispevek. Matičetov je ne le poskrbel za prevode slovanskih besedil v italijanščino in jih popravil, temveč jih je tudi komentiral s številnimi opombami. Še zlasti ena izmed njih je prerasla kar v samostojno razpravo, ki je tu navedena pod naslovom *Ivan Karlović v slovanskih pesmih Moliseja (Ivan Karlović nei canti slavi del Molise)*.

To je komentar k zbirki štirinajstih pesmi, za katere je Matičetov ugotovil, da gre za fragmentarne odlomke, ki jih je moč izvajati iz ene same hrvaške pesnitve: tiskani viri jo navajajo že l. 1681, v celoti je bila večkrat prevedena v 19. stoletju in l. 1951 o njej spet slišimo od neke informatorke v Slavoniji. To besedilo je nato Matičetov priključil zbirki "pesmi o Karloviću", skupku besedil, ki se navdihujejo iz življenja legendarnega junaka Ivana Karlovića, hrvaškega gospoda iz 16. stoletja. Te pesmi se najdejo v nekaterih zbirkah srbohrvaških ljudskih pesmi in kraj njihovega nastanka je skoraj vedno področje obale Jadranskega morja, od Istre do Raguse. V svoji opombi navaja Matičetov tudi eno izmed hrvaških verzij pesnitve, ki jo je v celoti objavil F. Kurelac: Ive Karlović s potrpežljivostjo in prevaro zlomi odpor, ki ga nudi lepa Mare njegovim ljubezenskim zahtevam; zapelje jo, nato jo zapusti in ne klone pred njenimi devetimi brati, ki zahtevajo, da se z njo poroči. Pač pa ga omehča prošnja Mare same, da jo vzame s seboj in jo odpelje na svoj beli dvor.

Katalin Munda Hirnök

Porabske poti dr. Milka Matičetovega

«Bil sem neučakan, da bi tudi iz Porabja dobil pravljico.»*

Prispevek obravnava prizadevanja države matičnega naroda pri raziskovanju ljudske kulture porabskih Slovencev (s poudarkom na terenskem delu dr. Matičetovega). Vzporedno so predstavljeni trendi etnološkega razvoja raziskovanja narodnih manjšin na Madžarskem, kakor tudi prostovoljno zbiranje ljudskega izročila in začetki organiziranega zbiranja etnološkega gradiva med domačini.

The article discusses the effort of Slovenia to research the folk culture of Slovenes in Porabje, highlighting especially the field work of Dr. Milko Matičetov. It also analyzes ethnological research of national minorities in Hungary, collecting material on folk traditions of the area, and the beginnings of organized collecting of ethnological data among the people of this region.

Uvod

Že skoraj trideset let je od tega, ko so dr. Milko Matičetov in drugi etnologi iz Slovenije zbirali gradivo med Slovenci med Muro in Rabo. Spomin anketirancev na strokovnjake iz Slovenije je še danes živ. Intervjuji anketirancev potrjujejo, da je njihova navzočnost na terenu v veliki meri vplivala na narodno zavest porabskih Slovencev in s tem na ohranjanje etnoloških in drugih značilnosti slovenskega Porabja. Pomen »porabskih poti« dr. Milka Matičetovega in tudi drugih etnologov iz Slovenije bom obravnavala vzporedno s trendi etnološkega razvoja raziskovanja narodnih manjšin na Madžarskem kakor tudi s predstavitevijo prostovoljnih zbiralcev ljudskega izročila v Porabju ter z analizo prizadevanj države matičnega naroda pri raziskovanju ljudske kulture porabskih Slovencev. V prispevku bom obravnavala časovno obdobje od šestdesetih in do sredine osemdesetih let.

* Iz pogovora z dr. Milkom Matičetovim, poleti 1996.

Organizirano etnološko raziskovanje narodnih manjšin na Madžarskem

Organizirano etnološko znanstveno raziskovanje narodnih manjšin na Madžarskem se je začelo v začetku 60. let, ko so narodnostne visoke učiteljske šole (Pečuh, Sege-din) in oddelka za etnologijo na univerzah v Budimpešti in Debrecenu pridobili vlogo posebnih delavnic za reševanje narodnostne kulture. Tem »delavnicam« se je posrečilo usmeriti zanimanje pripadnikov narodnih skupnosti na kmečko kulturo. Nekateri strokovnjaki so začeli posamično delati na tem področju, toda redko je bilo objavljeno kakšno samostojno delo, posvečeno narodnostni tematiki. Etnološki prispevki so bili objavljeni v koledarjih narodnostnih zvez brez znanstvene zahtevnosti.

Ob koncu 60. let se je prizadevanje po organiziranem etnološkem raziskovanju narodnostnih skupnosti še okrepilo. Spodbudila sta ga Madžarsko etnološko društvo in Etnološka raziskovalna skupina v okviru Madžarske akademije znanosti. Njune pobude pa so se ujemale s podobnimi zahtevami narodnostnih zvez in s podporo narodnostnega strokovnega oddelka ministrstva za prosveto in kulturo.

Prizadevanja za organizirano etnološko raziskovanje narodnosti so uradno dobila prvi zalet l. 1968, ko je etnološka raziskovalna skupina Madžarske akademije znanosti pripravila posvet na to temo. L. 1970 so začeli z organiziranjem štirih glavnih narodnostnih muzejev (l. 1972 v Mohácsu južnoslovanski, l. 1973 v Tati nemški, l. 1974 v Békéscsabi slovaški in romunski). V teh muzejskih ustanovah so začeli načrtno zbirati gradivo, najprej o materialni in nato duhovni kulturi narodnosti na Madžarskem (Eperjessy, 1991: 152–153).

Na pobudo južnoslovanskega muzeja v Mohácsu in Demokratične zveze južnih Slovanov¹ so leta 1972 pripravili prvi etnološki tabor v županiji Baranya. Udeležili so se ga dijaki srednjih šol in slušatelji visokih šol. Takšno načrtno zbiranje etnološkega gradiva se je uspešno uveljavilo in postalo praksa tudi pri drugih narodnostnih skupnostih.

L. 1973 je bila ustanovljena narodnostna strokovna komisija v okviru Madžarskega etnološkega društva, ki je leto pozneje prerasla v strokovni oddelek. Na pobudo Madžarskega etnološkega društva, narodnostne raziskovalne skupine pri Madžarski akademiji znanosti in ob podpori narodnostnega oddelka pri Ministrstvu za prosveto so začeli objavljati zbirke etnološkega gradiva v nemščini, hrvaščini, srbsščini, slovaščini in romunščini.

Za razvoj etnološkega raziskovanja narodnosti je pomembno leto 1975. Po večletnih pripravah so organizirali prvo mednarodno konferenco o etnološkem raziskovanju narodnosti v Békéscsabi. Prireditelji so želeli, da bi takšno konferenco vsakih pet let gostili tudi v sosednjih državah. Ker pobuda v sosednjih državah ni bila odmevna, so v Békéscsabi doslej že šestkrat sami organizirali strokovno posvetovanje. Namen je uskladiti in spodbuditi etnološka raziskovanja narodnosti ter pospešiti znanstveno sodelovanje v Srednji Evropi.

Če upoštevamo takšna prizadevanja, lahko označimo 70. leta za temeljno obdobje novega načrtnega etnološkega raziskovanja narodnosti na Madžarskem.

¹ Do leta 1990 so Srbi, Hrvati in Slovenci na Madžarskem imeli svojo organizacijo s sedežem v Budimpešti, to je bila Demokratična zveza južnih Slovanov. Organizacijske in programske temelje DZJS so položili l. 1947. Zastopali so kolektivne in posamične pravice in interese madžarskih državljanov srbske, hrvaške in slovenske narodnosti. Od l. 1972 so Slovenci za svoje posebne interese imeli v DZJS svojega referenta.

Prostovoljni zbiralci ljudskega izročila in organizirano zbiranje etnološkega gradiva

Med raziskovalce ljudske kulture porabskih Slovencev je treba uvrstiti posameznike iz slovenskih vasi, ki so si prizadevali, da bi zbrali podatke o ljudski kulturi in načinu življenja, in se zavedali, da lahko s predstavitvijo kulturnih vrednot in z njihovo vključitvijo v današnjo kulturo upočasnijo ali celo zavrejo poenotenje s kulturo večinskega naroda. Zavedali so se, da bi kulturni asimilaciji sledila asimilacija manjšine same.

Karel Krajcar je začel zbirati etnološke predmete v 60. letih v Števanovcih, Verici-Ritkarovcih in Andovcih. Zbrane predmete, med katerimi so bili v glavnem kuhinjska oprema in delovno orodje, je l. 1975 namestil v kmečki hiši, ki pa se je žal v začetku 80. let zrušila zaradi slabega vzdrževanja. Del predmetov so rešili in jih zdaj hrani Muzej Avgusta Pavla v Monoštru.

Karel Krajcar je zbral tudi slovenske pravljice v Števanovcih in v okolici, priobčeval jih je v *Narodnih novinah/Ljudskem listu*² in v *Ljudskem koledarju*³ l. 1984 (Krajcar, 1984), leta 1990 (Krajcar, 1990) pa so izšle v knjižni izdaji; prva izdaja je bila v narečju, druga pa dvojezična (knjižna slovenščina - madžarščina).

Krajcarja so zanimale tudi šege; zapise je priredil in z dramsko skupino postavil na oder (porabsko gostüvanje, Lucija, Friškanje, Fašenek itn.).

Irena Barber je od l. 1970 v *Narodnih novinah/Ljudskem listu* in v *Ljudskem koledarju* redno objavljala članke, reportaže, intervjuje, ki niso izrecno etnološki, vsebujejo pa veliko podatkov o vsakdanjem življenju porabskega človeka. V manjšinskih sredstvih obveščanja je objavljala tudi krajše pripovedi in zgodbe, ki prav tako prinašajo etnološko zanimive zapise načina življenja porabskih Slovencev.

Na Gornjem Seniku je András Csabai dolga leta zbral ljudske pesmi, ki jih je pel Mešani pevski zbor Avgust Pavel.

V letih 1975–76 je Karel Gašpar zbral veliko predmetov na Gornjem Seniku, Dolnjem Seniku, v Sakalovcih in v Slovenski vasi; to so predmeti, povezani z ljudskim čebelarstvom, lovom na brinjevke, kuhinjska oprema in delovno orodje iz omenjenih vasi. Gašparjevo zbirko so razstavljali v slovenskih vaseh in v Monoštru (l. 1982 je bila njegova zbirka podarjena Monoštru in je zdaj del temeljnega fonda Muzeja Avgusta Pavla).

Laci Korpič iz Sakalovec je na magnetofon posnel približno 130 ljudskih pesmi v slovenskih vaseh v Porabju.

Elizabeta Kovač, ki je bila koreografinja sakalovske folklorne skupine, je zapisovala ljudske plesne.

Na Dolnjem Seniku je od l. 1974 deloval domoznanski krožek pod vodstvom Klare Hajdu. Člani so beležili podatke o ljudski kulturi in zbirali etnološke predmete.

Poleg naštetih etnoloških prizadevanj, ki so se zelo razmahnila v 70. letih, se je l. 1974 na pobudo narodnostnega oddelka pri ministrstvu za kulturo in prosveto in Demokratične zveze južnih Slovanov začelo prvo organizirano zbiranje etnološkega

² Narodne novine/Ljudski list (1945–1991) je glasilo Demokratične zveze južnih Slovanov na Madžarskem. Slovenska rubrika se je pojavila l. 1972, kar je na začetku pomenilo le toliko, da so bili slovenski članki zmeraj na isti strani, rubrika se je l. 1974 razširila na pol strani, nato na eno stran, l. 1978 na dve strani in l. 1987 na tri strani.

³ Med rednimi izdajami Demokratične zveze južnih Slovanov je bil tudi Narodni koledar s prilogo v slovenskem jeziku pod imenom Ljudski koledar. Od l. 1986 izhaja poseben Slovenski koledar.

građiva v Porabju. Predstavniki obeh organizacij so zbirali sami in spodbujali prostovoljne zbiralce k nadaljevanju zbiranja etnološkega građiva (Pavlič, 1974: 4).

Priprave etnoloških taborov v naseljih, kjer živijo Srbi, Hrvati in Slovenci na Madžarskem, sodijo v l. 1977. Pobudo za tovrstno raziskovanje sta dala vodja bazičnega južnoslovanskega muzeja v Mohácsu in etnološka sekcija pri Demokratični zvezi južnih Slovanov.

Avgusta l. 1979 je bil v Porabju etnološki tabor. Sodelovalo je 34 zbiralcev slovenske, hrvaške in srbske narodnosti v petih delovnih skupinah. Prva skupina je popisovala predmete, ki bi jih lastniki podarili bodočemu muzeju, druga je zbirala ljudske pesmi in zapisovala plese, tretja šege in navade, četrta sociološko građivo, peta pa podatke o ljudskem verovanju. Člani etnološkega tabora so obiskali porabske vasi Gornji Senik, Sakalovce, Slovensko ves, Števanovce, Andovce in Verico-Ritkarovce. Građivo je bilo posneto na kasete in je dragocen vir ne samo za raziskovalce ljudske kulture, temveč tudi za jezikoslovce (Kozar, 1982: 8).

Leta 1982 je bil v Porabju drugi etnološki tabor, ki se ga je udeležilo 9 raziskovalcev. Posneli so pet kaset (podatki o prehrani, verovanju, narečju ipd.) in zbrali 40 etnoloških predmetov (30 keramičnih izdelkov in druge predmete, ki so jih domačini uporabljali pri poljedelstvu in živinoreji). Iz poročila⁴ so razvidni problemi, ki ovirajo učinkovito zbiranje etnološkega građiva. Mednje lahko štejemo pomanjkljiva navodila oziroma vprašalnike v narečju, ki bi nakazovali osnovne teme, po katerih bi lahko zbiralci načrtneje opravili svoje delo.

Ne glede na pozitivne premike pri organiziranem zbiranju etnološkega građiva v Porabju ni moč govoriti o enotnem, načrtnem zbiranju. Marija Kozar je v predavanju na prvem etnološkem taboru predlagala naslednje: »Dobro bi bilo, če bi se posamezni zbiralci v Porabju združili v neko organizacijo, recimo etnološki in domoznanski krožek, v okviru katerega bi spoznali dosedanje delo posameznikov in skupaj, pod strokovnim vodstvom, raziskovali etnologijo Porabja. Zbrano in obdelano građivo bi lahko poslali na vsakoletni razpis muzeja Savaria za zbiranje etnološkega građiva. Najboljše naloge bodo nagrajene. Obstaja možnost objave v Ljudskem listu, Ljudskem koledarju ali v zbirki Etnografija južnih Slovanov na Madžarskem. Predmeti, ki bi jih zbrali, bi bili razstavljeni na začasnih razstavah v kulturnih domovih slovenskih vasi. Glede na to, da je to le zasilna rešitev problema, je treba najti primeren prostor za izoblikovanje porabskega muzeja. Muzej bi s svojimi stalnimi ali občasnimi razstavami prikazoval etnološko in zgodovinsko podobo tega področja.« (Kozar, 1979: 7). Krajevnozgodovinski in narodnostni muzej je bil odprt l. 1983 v Monoštru (l. 1986 poimenovan po Avgustu Pavlu).

Prizadevanja države matičnega naroda za raziskovanje ljudske kulture porabskih Slovencev

Zanimanje za ljudsko kulturo in način življenja porabskih Slovencev se je v 70. letih okrepilo tudi v Sloveniji. Poleg Vilka Novaka, ki je bil do takrat edini, ki je raziskoval Porabje, so svoj raziskovalni interes za porabsko zamejsko narodno skupnost pokazali še drugi etnologi.

Sodelavci Glasbenonarodopisnega instituta iz Ljubljane (pozneje kot Sekcija za glasbeno narodopisje Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU, danes ponovno

⁴ Jelentés a Nyári Néprajzi és Honismereti Tábor gyűjtőmunkájáról (Szlovénvidék, 1982, 2–7. VIII).

samostojnega inštituta v okviru ZRC SAZU) so v letih 1970–1972 v Porabju zbirali glasbeno narodopisno gradivo. Na prošnjo Demokratične zveze južnih Slovanov sta zbrano gradivo v obliki pesmarice, ki je izšla l. 1989 (Porabska pesmarica, 1989), sestavila in uredila sodelavca Marko Terseglav in Julijan Strajnar. Tako so se slovenske pesmi vrnila v okolje, kjer so vzklile, kjer so jih skrbno varovali in širili iz roda v rod. Knjiga vsebuje 57 pesmi iz vsega Porabja; največ jih je iz Gornjega Senika. Razvrščene so v pet skupin: pripovedne (13), obredne (5), šaljive in pivske pesmi, poskočnice in izštevavnice (8), ljubezenske (21) in vojaške, razne ter obsmrtne pesmi (10). Besedilo spremljajo notni zapisi, opombe za uporabo besedila in napeva ter kazalo.

Slovenska ljudska pesem je bila nekdanj edina ohranjevalka materne jezika, kulture in narodne samobitnosti. To še posebej velja za slovenske kraje, kjer porabski Slovenci niso imeli svoje šole in kjer je bila uporaba materinščine omejena le na družinski krog in narečje. Prav zaradi tega – kakor je zapisano tudi v predgovoru – namen pesmarice ne more biti drugačen, kakor da prispe v vsako slovensko hišo in tako podpre napore za negovanje dragocene duhovne dediščine, dragocenega dela vsesplošne slovenske kulture in krepi občutek narodne pripadnosti predvsem pri mladem rodu (Mandič, 1989: 15).

Helena Ložar-Podlogar se je pridružila raziskovalcem Glasbenonarodopisnega inštituta in l. 1970 obiskala Porabje, da bi raziskala tamkajšnje ženitovanjske šege.

Niko Kuret je podrobno predstavil letne šege, ki jih je zbral v štirih slovenskih vaseh v Porabju /Gornji Senik, Andovci, Števanovci, Sakalovci/ (Kuret, 1972: 195–203). Svoje zapiske je dopolnil z zapiski Helene Ložar-Podlogar iz l. 1970.

Sodelavci Inštituta za slovensko narodopisje so v letih 1970–1972 večkrat obiskali Porabje. Pobude inštituta izvirajo iz njegovega načrta, ki vključuje v raziskave tudi zamejski prostor, kjer živijo Slovenci. Na dokončno odločitev so vplivali članki dopisnika Bora Boroviča o porabskih Slovencih v *Delu*. Tudi zaradi njih so se sodelavci odločili za raziskovanje porabskih Slovencev, saj je Porabje pozabljen del slovenskega etničnega ozemlja, brez njega pa podoba o zamejskem etničnem prostoru ne more biti popolna.

Podobne pobude so vodile tudi Milka Matičetovega, ki je pripravljala zbirko slovenskih pravljic za serijo *Fabula* po dogovoru z urednikom Kurtom Rankejem. Matičetov je imel gradivo iz Rezije in s Koroškega, zato si je želel tudi porabski trikotnik vključiti v svoje raziskave in tako predstaviti celotno zamejsko območje. Prvi stiki s slovenskimi porabskimi učitelji (julija 1969 na Pedagoški akademiji v Mariboru) so še bolj utrdili željo, da bi obiskal Porabje. V slovenskih vaseh okrog Monoštra, tam se je mudil trikrat v letu 1970, je imel pri raziskovanju pripovedništva priložnost opazovati tudi življenje v pesmi (npr. pri česanju perja), posebej pa še trdno zakoreninjena verovanja in bukovniško izročilo. Matičetov je zbral in posnel precej bajk, povedk, legend, anekdot, šaljivih zgodb, zgodovinskih izročil, pesmic, pregovorov in obilno besedno bero.⁵ Zbrano gradivo je bilo objavljeno že v naslednjih letih.

Spomini porabskih Slovencev na dr. Milka Matičetovega

«Gospod Milko Matičetov je bil tukaj pri nas l. 1970. Zato se spomnim tega datuma, ker se je moj sin rodil l. 1969 in je bil še majhen, ko je prišel g. Matičetov k nam z g.

⁵ Inštitut za slovensko narodopisje. Poročilo o delu v letu 1970. – *Letopis SAZU*, 21. knjiga (1970) Ljubljana, SAZU, 1971, 160–161.

Julijanom Strajnerjem in z gospo Zmago Kumer. Moj mož jih je pripeljal. Takrat smo še živeli na Janezovem bregu. Drugi dan je mož pripeljal g. Matičetovega samega, bil je vesele narave. Razveselilo me je, da so strokovnjaki iz Slovenije pokazali zanimanje za nas in so začeli zbirati gradivo o naši kulturi, našem slovenskem narečju, šegah in navadah. Še zdaj se živo spomnim, da sem ob obisku g. Matičetovega možu rekla: 'Čuj, daj mi talej; ka gor dejem pecivo!', hotela sem pač nekaj ponuditi. Otrok me je tudi jezil, kuhinjo smo imeli zelo majhno. G. Matičetov je uprašal: 'Kaj je to talej?' Mož mu je razložil, nakar je Matičetov rekel: 'Temu pri nas rečejo krožnik!' Ne glede na razlike med knjižno slovenščino in porabskim narečjem smo se brez problemov sporazumevali. Če se urnem k njegovim obiskom pri nas, se spomnim, da je rekel: 'Vi ste pa res občuvali vaš jezik.' Hčerka je bila malo večja, sin je bil še majhen, razen izrazov 'mama' in 'oče' še ni znal govoriti, ampak je kljub temu opazil, da smo se v naši družini sporazumevali v slovenskem narečju. Spomnim se še, ko me je prosil, naj nekaj zapojem. Imela sem tremo in ko sem začela peti, sem začela z zadnjo kitico, namesto s prvo.

G. Matičetov je zbiral gradivo v slovenskih vaseh, na Verici, v Števanovcih itd. Ljudje v teh vaseh so bili nezaupljivi do tujcev, bali so se jih. Če pa je tujca pripeljal kakšen domačin k hišam, so se ljudje odprli. Na Gornjem Seniku so obiskali družino Čabai, Fincini (hišno ime), in še druge. G. Matičetov je veliko tudi sam hodil po hišah, po vaseh, ne bi znala povedati, kje vse je bil. Obisk strokovnjakov iz Slovenije je bil za nas porabske Slovence izredno pomemben, kajti z njihovim obiskom se je naše prepričanje, da smo tudi mi na tej strani meje 'Slovenci', še bolj potrdilo. To so bili težki časi, saj smo morali dolga leta naš jezik in našo pripadnost večkrat zatajiti. To je bilo obdobje, ko so nas imenovali Vende in so hoteli dokazati, da pač nismo Slovenci. Po informbiroju so se odnosi med Madžarsko in Jugoslavijo poslabšali in to je bilo čutiti tudi tu v Porabju. Veliko ljudi so odpeljali, tudi starše mojega moža, ker je možev brat 'odskočo' v Slovenijo. Težko je bilo, nismo se smeli javno pogovarjati v slovenščini, doma pa smo zmeraj govorili slovensko. Ko je prišel tujec v vas, si moral razmišljati oz. pretehtati, kdo je in v kakšnem jeziku lahko govoriš z njim.⁶

Januarja (ne spomnim se točno datuma) l. 1970 je prišel g. Matičetov k nam. Mi smo ravno takrat imeli koline. Pripeljal ga je András Csabai in sta nas prosila, če bi dali g. Matičetovemu prenočišče (szállás). Imela sem občutek, da ga je bilo malo strah, ni čudno, saj je bilo takrat to obmejno območje še strogo varovano in je bil vsak tujec sumljiv. Ko je g. Matičetov stopil v sobo in zagledal slike s svetimi podobami, se je pomiril in si je mislil, da tu ne more biti nič narobe, tu živijo katoličani, ker imajo takšne slike. Približno dva tedna je bil pri nas, hodil je po vaseh. Zbiral je stare pesmi, šege, pripovedke, pravljice itd. To gradivo imajo v Ljubljani. Tudi nas je spraševal, kakšne pesmi smo peli, kako so potekali zimski večeri, ko smo hodili od hiše do hiše 'goščice lüpat' (luščenje bučnega semena) in 'perdje česat' (česanje perja). Kakšne pesmi smo peli ob takih prilikah, kakšne zgodbe smo pripovedovali, zanimal se je tudi za letne in koledarske šege in še za marsikaj. Imeli smo zelo lepo velikonočno šego. Na veliko noč po kosilu smo šli na njive, kjer je bilo posejano žito. Na štirih vogalih smo zasadili mačice, ki so bile blagoslovljene na cvetno nedeljo. Pri vsaki mačici smo molili za dobro letino in da toča ne bi uničila pridelka. Ponekod je ta navada živa še danes. Pokazala sem mu Sibilsko knjigo. Ta je bila na roko napisana, moja mati jo je

⁶ Informatorica Vera Gašpar, Gornji Senik, upokojenka, 1940; intervju je iz porabskega narečja v knjižno slovenščino prevedla avtorica članka.

prepisala l. 1910, jaz pa sem jo l. 1930 prepisala od nje, pa sem imela obe. Gospodu Matičetovemu je bila vseh starejša knjiga in jo je vzel v Ljubljano in še zdaj je pri njem. Zanimal se je tudi za vas, če je bila tudi v prejšnjih časih tako velika, če so se hišne številke povečale itd. Moram priznati, da se hišne številke zmanjšujejo, veliko ljudi je že umrlo in veliko praznih hiš je danes.

Zelo lepo smo se razumeli, mogoče se je moj mož lahko malo bolje sporazumeval z njim, kajti on je bil pri vojaki v okolici Murske Sobote. G. Matičetov je zelo lepo govoril, tako da smo skoraj vse razumeli. Tu pri nas je imel zajtrk pa večerjo. Za kosilo je vzel nekaj s seboj, kajti podnevi je hodil po hišah po vaseh. Domačo hrano smo jedli in ker smo ravno v času njegovega bivanja pri nas imeli kolone, smo imeli sveže meso, pa smo kuhali jedi iz mesa. Za večerjo je rad jedel krompir in mleko, takšno preprosto kmečko hrano.

Imam zelo lepe spomine nanj. Mi smo se dolga leta dopisovali z njim. Tudi ženo je pripeljal, da je lahko videla našo lepo porabsko pokrajino. Gospe je bila naša vas tudi zelo všeč. Dopisovali smo se do smrti mojega moža. Moj mož je s pevskim zborom usako leto hodil v Slovenijo. Ob tej priliki je moj mož obiskal g. Matičetovega. V pismih je veliko pisal o gospe Zmagi Kumer in o gospodu Strajnarju (oni so tudi spali pri nas).

Kako se spominjam g. Matičetovega? Bil je zelo pošten človek, razumevajoč, zelo dobro smo se razumeli, kot da bi bil naš. Ni bil vzvišen, preprost človek je bil, zato smo ga sprejeli kot člana naše družine. Bil je resen, nikoli ni govoril dvoumnih besed. Velikokrat se je zgodilo, da smo se pogovarjali pozno v noč.

Večkrat je prišel. Prvič je bil dolgo tukaj. On je bil prvi, ki je prišel k nam iz Ljubljane.

Nekaj let kasneje je prišel spet v Porabje na obisk. Takrat še ni bilo mejnega prehoda tu na Gornjem Seniku, zato so morali ljudje iti čez Hodoš. Hvala bogu, da so se meje odprle. Zdaj lahko hodimo in potujemo iz ene države v drugo in tudi ta odprtost potrjuje v ljudeh občutek pripadnosti k slovenskemu narodu.⁷

Namesto zaključka

Iz navedenega lahko sklepamo, da so bila sedemdeseta leta sicer odločilna za razvoj etnološkega raziskovanja manjšin na Madžarskem, čeprav pozitivnih vplivov organiziranega etnološkega raziskovanja manjšin v Porabju ni bilo čutiti istočasno kot v drugih delih Madžarske. To si lahko razlagamo na eni strani z dejstvom, da je bilo Porabje obmejno območje, v času železne zavese so bili popolnoma odrezani od matice in delno tudi od drugih delov Madžarske, na drugi strani pa s tem, da do l. 1978 porabski Slovenci niso imeli etnologa, ki bi usmerjal etnološko raziskovanje. V Porabju so sicer redki posamezniki začeli zbirati ljudsko izročilo že v 60. letih, toda na začetku bolj na lastno pobudo in šele v sedemdesetih letih (in še bolj v osemdesetih) bolj organizirano in sistematično. Zato lahko trdimo, da so prizadevanja etnologov iz Slovenije pri raziskovanju ljudske kulture porabskih Slovencev na eni strani zapolnila vrzel v tem razvoju, na drugi strani pa je njihova navzočnost pozitivno vplivala na narodno pripadnost ljudi. Intervjuji anketirancev potrjujejo, da je večdesetletna zaprtost Porabja negativno vplivala na jezik, kulturo, identiteto porabskih Slovencev. Nekoč so

⁷ Informatorica Julija Labriez, Gornji Senik, kmetica, 1919; intervju je iz porabskega narečja v knjižno slovenščino prevedla avtorica članka.

se mogoče zaradi zgodovinskih okoliščin sramovali svoje materinščine, ko so jih imenovali Vende, in so hoteli dokazati, da pač niso Slovenci. Danes se ljudje ne bojijo in ne sramujejo več. K takšnemu stanju je s svojim terenskim delom pripomogel tudi g. Matičetov. Zato se ne čudim, da so spomini anketirancev nanj še zmeraj tako živi.

Viri in literatura

- Ernő Eperjessy, A kisebbségek néprajzi kutatásai Magyarországon, 1980–1990. – *Nemzetiség-Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségtudató Konferencia előadásai.* – Békéscsaba - Debrecen, 1991, 152–153.
- Karel Krajczar, *Slovenske pravljice iz Porabja*. Budimpešta, 1984.
- Karel Krajczar, Slovenske pravljice iz Porabja = Rábamenti szlovén népmesék. Murska Sobota, 1990.
- Irena Pavlič, Na zbiranju etnografskega blaga v Porabju. – *Narodne novine/Ljudski list* (Budimpešta) 1974, št. 40, 4.
- Marija Kozar, Gradivo prvega etnološkega tabora v Porabju (Predavanje na VI. taboru v Monoštru, 2. VIII. 1982). – *Narodne novine/ Ljudski list* (Budimpešta) 1982, št. 31, 8.
- Marija Kozar, O etnološkem raziskovanju Porabja (iz predavanja na III. južnoslovanškem etnološkem taboru v Monoštru od 5. do 11. avgusta 1979). – *Narodne novine/Ljudski list* (Budimpešta) 1979, št. 37, 7.
- Porabska pesmarica.* - Budimpešta, 1989, 123 str.
- Živko Mandić, Slovenska pesmarica. – *Narodne novine /Ljudski list* (Budimpešta) 1989, št. 28, 15.
- Niko Kuret, Iz porabskih zapiskov. – *Traditiones* (Ljubljana) 1(1972), 195–203.
- Katarina Munda Hirnök, Vloga in pomen ljudske kulture in načina življenja pri opredeljevanju in ohranjanju narodne identitete porabskih Slovencev: doktorska disertacija. – Ljubljana, 1996, 211 str., ilustr.

Summary

Matičetov's Roaming in Porabje.

"I was Anxious to Get a Fairytale from Porabje as Well"

A survey of organized ethnological research of national minorities in Hungary reveals the factors which hastened and, at the same time, strengthened those elements through which folk culture and life style became important symbols of national identity of individual minorities (even though positive influences in the Porabje region had not been felt at the same time as in other parts of Hungary).

It is not possible to speak about a planned, unified research program among Slovenes living in Porabje in the period between 1960 and 1980. There were, however, individuals who were well aware that it was necessary to preserve and uphold folk culture in order to preserve the existence of the Slovene national community in this area.

Parallel to their endeavours researchers from Slovenia organized a planned research of Porabje's musical tradition, folk narratives and folk customs, and visited this part of Hungary several times in the 1970's. Their visits with individual families from Porabje gave incentive to a renewed awareness among the local population of the importance of folk culture and of their ties with the parent nation in Slovenia. Dr. Milko Matičetov's contribution in this field is of no small importance and many of his informants still remember his field work in the region.

Boris Pahor
O rojenicah ob Milkovi zibki

Pisatelj se v svojem zapisu spominja začetkov prijateljstva z Milkom Matičetovim, njunega skupnega prizadevanja za reševanje t.i. »narodnega blaga«, sodelovanja pri književnih revijah od ilegalnih Brinjevke do Malajde in pozneje v reviji Zaliv.

The author remembers the beginnings of his friendship with Milko Matičetov, their joint efforts to preserve the so-called "folk material" by recording words, sayings, songs and fairytales together, their cooperation with literary magazines such as the illegal Brinjevke, the Malajda and later the Zaliv magazine.

I.

Ne vedel bi povedati, kdaj sva se z Milkom spoznala, vendar pa je gotovo, da je bilo v zvezi z njegovo zavzetostjo za to, kar smo takrat imenovali *narodno blago*. Šlo je za zbiranje *narodnega blaga*, za zapisovanje besed, rekov, pesmi, pravljič itd., ki so se ohranile v nekem kraju ali so posebnost nekega območja. No, pojem je bil kar raztegljiv, Milko Matičetov je takrat gotovo že imel svoje studiozne načrte, nas pa je navdušil z razlago, kako je tak stik z ljudmi v dobi zatiranja koristen nam in ljudem, posebno starim, s katerimi bi se pogovarjali, ko pa je bila slovenska beseda prepovedana in zasramovana (danes, ko si to zapisujem, 1. 6. 1999 je na steni nižje srednje šole na Katinari v tržaški občini napis SCIAVI MERDE). Obenem pa bi bilo vse nabrano gradivo rešeno in bi takó sčasoma postalo nezamenljiv kulturni zaklad.

Tako je Milko misijonaril in ni nas bilo malo, ki smo takrat postali, skromni sicer in nerodni, a vendar vneti člani posebne bratovščine. V starem zvezku sem pred kratkim zasledil zapis iz tiste dobe in fotografijo, na kateri »spovedujem« starega očanca v Brkinih ...

Zaradi svojega posebnega kurikulumuma sem se kasno vključil v tajno snovanje slovenskega dijaštva, a vendar še pravočasno, da nisem izostal. Na tisti čas pa me vsak dan spominjajo štiri lepe slike na steklu, ki sem jih zadnji trenutek rešil, da niso šle na smetišče, češ da gre za staro ropotijo brez vrednosti.

Ta nekdanja Milkova »šola« mi je prav prišla, ko sem pisal *Mesto v zalivu*, in se nekdanji vojak reši Nemcev tako, da zbeži v kraško vas ter pride v stik z domačini. Tam je tudi Cijakova nona, skoraj slepa, a izredno zgovorna in pikra, ko pripoveduje o preteklosti. No, bogastvo njenih rekov je bilo tako privlačno, da se mi je zdelo prav, da jih povzamem v njihovi izvorni obliki, čeprav takrat v književnem delu niso bili zaželeni narečni izrazi. To je bila torej še zmeraj zvestoba nekdanjemu napotku in marsikdo, na primer Lino Legiša in Edvard Kocbek, je videl v tisti noni in njeni govoricah prispodobno kraškega človeka in njegovih starožitnosti.

II.

Drugi moj »ne vem« se tiče datuma in okoliščin, ko me je Milko »staknil« kot sodelavca *Brinjevsk*, morebiti najlepše, oblikovno vsekakor, ilegalne književne revije v fašistični dobi. Na roko napisana, litografirana, s trdimi platnicami je pravi arhivski zaklad, ki mi ga je nekdo sunil, da imam samo prefotografirane strani. Poleg prispevkov Milka Matičetovega, Stanka Vuka in nekaterih, ki jim ne poznam imena, je v *Brinjevkah* tudi moja črtica *Jambori in jadra*. Ker nimam daru za datume, se lahko motim, a vse kaže, da gre za mojo prvo objavljeno stvar, mogoče pa je tudi, da je poprej kaj objavila ljubljanska *Mladika* pod psevdonimom Jožko Ambrožič. Vsekakor je bila zame začetnika in kar se tiče pravopisa neofita, saj v koprskem škofijskem zavodu ni bilo dodatnega pouka slovenščine, objava v elitni reviji velika čast. Motiv dvojice v jadrnici je potem še nekajkrat prišel na dan, a tista prvotna vizija, objavljena v *Brinjevkah*, je pač ostala lep sen.

Milko Matičetov pa je poleg lepega uvoda v reviji nakazal, kakšna bo smer njegovega življenjskega zanimanja z objavo treh liričnih biserov *Narodne iz Prosnida v Benečiji* in z navedbo oseb, pri katerih jih je nabral.

Naj tukaj omenim, da je pravkar v italijanščini izšla knjiga M. W. Kacin in Jožeta Pirjevca, ki govori o ilegalnem tisku pod fašizmom in omenja manj kvalitetne tiske, *Brinjevsk* in še dveh drugih literarnih revij pa ne.

III.

Od dveh pravkar navedenih revij bi v zvezi z Milkom Matičetovim omenil predvsem *Malajdo*, ki sem jo, ko sem se nekoliko opogumil glede svojega pisanja v slovenščini, uredil jaz. Pravzaprav je bil glavni vzpodbujevalec Bernard Šemerl, ki je imel smisel za organizacijo in je izstopil iz koprškega semenišča pred mano, no, takrat sva sporazumno izdelala načrt in ga tudi uresničila, pozneje pa sva se razšla. Poleg njega je v reviji sodeloval še France Svet, prezgodaj umrli mašnik, ki mi je bil v bogoslovju prijateljski mentor in sam obetajoč pisec, dva avtorja, o katerih ne bi vedel navesti imen. Moji sta dve črtici, najboljša pa je prav gotovo tista z naslovom *Sculo v svet* Milka Matičetovega.

V tem svojstvenem spisu, ki je bil objavljen pod psevdonimom Vane Bibič, je Matičetov umetniško združil nekaj avtobiografskih elementov z bistvom kraške usode v podobi stare matere, obenem pa uveljavil v pripovedi vse prvine, ki jih je bil nabral v svojem navezovanju na bogastvo ljudskega govora. Tako je bila črtica izreden prispevek kmečkega življa v skupno zakladnico vsega, kar je bilo potreba reševati. V tem smislu je bila dopolnitev mestnega elementa, ki sem ga prispeval jaz.

Tako med drugim pravi v besedilu, ki bi zaslužilo ponatis v celoti: »Pa menda so že rojenice ob moji zibelci – pri sosedovih izposojeni – določile, da bom moral večji del

živeti zdoma. Saj so vedeli naši, da pridem na svet, a kaj ko ni bilo občem kupiti vsako malenkost, kamor spada tudi zibka. Pomnim, kako jo je mati nesla spet k sosedovim, ko sem jo odrabil. Capljaj sem zraven in najbrž mi je bilo hudo, zelo hudo.»

Prav gotovo ta simbolna podoba kraške revščine ni bila samo projekcija Matičetovega izkustva, ker pa je bila v prvi vrsti njegova izpoved, potem upravičeno lahko rečemo, da so mu poleg hudega rojenice napovedovale tudi in predvsem nenavadno ljubezen, ki jo bo gojil do slovenske besede, do bistva naše biti in našega razmerja do človeka in sveta.

IV.

Žal sem v zvezi z omenjeno črtico zagrešil neljubo nerodnost.

Ko se je namreč takratna Gregorčičeva založba 1948. odločila, da izda zbirko mojih novel in črtic, sem bil hkrati vesel in presenečen. In hkrati tudi v zadregi, ker je bila snov besedil različna, zato sem jo nekako razdelil tako, da sem pred nekaterimi črticami dal uvodni odlomek v kurzivu. Ko pa sem imel pred sabo noveli, ki sta bili povezani s priključitvijo Primorske Sloveniji (Jugoslaviji), ki sem jo doživel v Dutovljah, sem se spomnil Milkovega spisa, kjer na koncu o stari materi pravi: «Uro in dan pred smrtjo, ko je že izgubila dar besede, pa ji je bilo razodeto, da ta borna, nad vse ljubljena kraška zemlja lahko kaj požene samo v bajni kresni noči.»

No, tisto «kresno noč» sem osebno doživiljal z ljudmi v razsvetljeni vasi, seveda je bilo tudi meni kot marsikom hudo pri srcu ob režimu in njegovi policiji, ki nista napovedovala nič dobrega; vendar je bilo ozemlje rešeno tujega gospostva, žrtvovanje zanj je bilo poplačano. Da, vzel sem Milkov spis in, ker je bil preobširen za uvod, strnil poglavitne misli in podobe, pod njim pa napisal: Milko Matičetov – v tržaški ilegalni reviji 1940. V svoji vnemi in sili, ker me je predstavnik založbe naganjal, naj besedilo oddam, Milka nisem obvestil o krajšavi, ne o tem, da bo objavljeno. Razumljivo je, da me je takrat okrcal in je imel stokrat prav, edina tolažba je bila, da sem z njegovim spisom povezal ilegalno književnost z novo nastajajočo.

Kar se *Malajde* tiče, pa moram še omeniti, da sem bil takrat – in ne samo jaz – prepričan, da je *malajda* ime za večji čoln, medtem ko gre za mrežo. Zaradi tega hudega spodrsjlaja je tudi moja uvodna misel nekako, kako bi rekel, poševna, saj je upanje v novo usmeritev zgodovine povezana z mrežo, namesto s plovbo. Žal pa se je potem izkazalo, da smo morali za svobodo v mrežo iz bodeče žice in še v kako hujšo.

V.

Preden sem bil v začetku 1940. leta vpoklican in poslan v Libijo, sem izdal revijo brez naslova, ki pa je imela za moto stih iz Kocbekove *Zemlje*: «Dvignjeni iz nedelje strmimo v zemeljski krog», v kateri so pesmi Stanka Vuka, moja novela, ki jo je potem Kocbek sprejel v *Dejanje*, ne vem pa, ali je sodeloval tudi Milko Matičetov. Moral bi preveriti, a mi je trenutno nemogoče, revije pa nimam. Je pa sodeloval Milko Matičetov že v prvem letniku revije *Zaliv* (1966–1990), kjer ima *Malo rezijansko antologijo* in pa pripoved *Mataj iz Rezijske*, ki je objavljena samostojno pod imenom avtorice, to je Paska Dulica. Seveda je zgodbo zapisal in v knjižno slovenščino preliel Matičetov.

Drugič je Matičetov sodeloval v reviji 1973. leta s prispevkom, za katerega sem ga prosil v zvezi z antologijo rezijanske lirike *Rožice iz Rezijske*, saj bi delo zaslužilo strokovno oceno, katere pa revija ni imela. Avtor se je odzval kot zmeraj izvirno,

povedal, kako veliko število pesniških primerkov se mu je nabralo po izidu *Rožic* in dodal še pripombe k novi knjigi z naslovom *Zverinice iz Rezije*. Iz te čudovite zbirke pripovedi o rezijanskih živalih je dal za revijo kratko pravljico *Fravrar anu hūdačēč* (Februar in hudačič), izvirno besedilo in besedilo v knjižni slovenščini.

Ne vem, če bo kdo drug to sodelovanje Matičetovega v predvojnem literarnem življenju in v povojnem napol heretičnem *Zalivu* omenil, želel pa sem, da bi bilo ob njegovem jubileju nekaj besed o tem le napisanih. Saj to spada v usodo Primorske v tem stoletju in s tem v splošno slovensko zavest, zgodovino in književnost – v tej zadnji pa bo imelo ime Milka Matičetovega častno mesto.

VI.

Seveda spada v tak niz podatkov tudi bogastvo spominskih podob, ker pa je vsak oseben stik povezan z okoljem in pomenom trenutka, je tak prikaz v skrčeni obliki nemogoč. Nemalo pa je tudi argumentov, ki bi prišli v poštev: od snovi v posameznih separatih *Traditiones* in v raznih drugih brošurah do bolj življenjsko pomembnih stikov; na primer v krogu moje družine ali srečanj na Krasu, v Koprivi, kjer je imel, kot pravi v omenjeni predvojni črtici »polovico hiše ob cesti, senožet in dolinico na gmajni«, vendar ko je drugič prosil staro mater, naj mu pove o dediščini, je ta odgovorila: »Orehovo skrinjo, sinek, in vse hribe in doline, kar jih je od Zekanca do Čavna.« A tam, v Koprivi, smo kdaj ob slovenski besedi poslušali pri Vugovih tudi pripeve, ki jih je spremljala Nevenka na harmoniko. Ta je bila velika za polovico dekleta, ki nam je na padovanski univerzi odstopalo skripte, ko pa smo bili kot ponavadi brez beliča, jaz pa kar v vojaški obleki.

Na Nevenko, v katero sem bil zagledan kot v kraško vilo, in na Milka me, lahko bi rekel vsak dan, spominja Pretnarjev francosko-slovenski slovar, ki ga je Milko podedoval od Nevenke in ga meni, povrnjencu iz francoskega sanatorija, poklonil 1947. leta. Poleg Laroussa in drugih obilnih pripomočkov je mali slovar vsa leta v dosegu moje roke, takó da so mi blizu Kopriva, Padova, Nevenkina tragična usoda, Milkov ljubljanski dom in njegove *Rožice iz Rezije* ...

Priznam pa, da imam od vsega, kar se tiče dela Milka Matičetovega, nadvse rad njegovo študijo, ki sem jo že nekje omenil, a sem jo zdaj nalašč poiskal v zborniku »Pogled iz jamborovega koša«. Takó tam pravim na koncu nekega govora: »Gre za zgodbo, ki je o nji napisal knjigo znanstvenik dr. Milko Matičetov, zgodbo, ki spada v ljudsko izročilo od Litve do Bretanje in ki ima svojo različico tudi pri nas. Pripoved govori o usodi človeka, ki se je pregrešil proti zakonom in je zato moral zgoreti, vendar je na pogorišču ostalo živo in nedotaknjeno njegovo srce. In to srce je imelo takó silno življenjsko moč, je izžarevalo takó ustvarjalno ljubezen, da je v njegovi bližini nedolžno dekle spočelo otroka, novega človeka, ki je bil ves prenovljen, ker se je bil pojavil po takó uničujoči ognjeni preizkušnji«.

Da, tudi mi smo se pregrešili, ker smo se uprli zakonom nasilnežev, in marsikdo je bil uničen, v boju in v nemških pečeh, a prerodili smo se iz src, ki so žarela v najbolj črni dobi primorske zgodovine, med njimi je nedvomno eno izmed najbolj plemenitih - tisto Milka Matičetovega.

Na še mnoga leta, dragi Milko!

Vilko Novak

Teden dni pod cíncalicami z Milkom Matičetovim

Avtor je leta 1950 svoja strokovna kolega Milka Matičetovega in Borisa Orla peljal v svojo rojstno deželo Prekmurje. V prispevku podoživilja tiste mrzle zimske dni, ko so v Matičetovih terenskih zvezkih nastajali prvi zapisi o ljudski kulturi v prekmurskih vaseh.

In 1950 the author took his colleagues and friends Milko Matičetov and Boris Orel to Prekmurje, the land of his birth. In his article he remembers those cool winter days during which Milko Matičetov recorded his first field observations on the culture of people from the Prekmurje villages.

Tudi prekmurščina ima blagozveneče, naravne in druge glasove posnemajoče besede. Taka je tudi zimski čas označujoča beseda: *cíncal(c)a* za ledene sveče, ki visijo z zamrznjenih streh. Posebno lepe so bile tiste, ki so visele s starinskih slamnatih streh. *Cíncal(i)ca* – naglas na prvem zlogu – prihaja iz *cínkati* – cingljati, zvončkljati, ker zvončkljajo, če jih potegneš naglo s strehe ali če večja sama pade z nje.

Ko sem bil naprošen za prispevek k tej številki našega časopisa, sem kratko povedal, da ne morem. Ko pa je urednica dodala še: mogoče kake spomine, sem se čez čas spomnil na to našo davno, kmalu že polstoletno zimsko potovanje. Toda nisem se mogel spomniti, ne kdaj je bilo (uganil sem čas) ne koliko časa smo hodili in druge podrobnosti. Vprašal sem Matičetovega, ki mi je prinesel dva polna zvezka zapisov v trdem kartonskem ovitku z naslovom: *PREKMURJE Z V. NOVAKOM IN B. ORLOM, 19.–26. 1950*. Ob tem sem snoval naprej in se spraševal: kdaj in kako smo odšli iz Ljubljane. Začetek misli na to našo pot je treba iskati v naših prvih »terenskih ekipah«, kakor smo jih najbrž poimenovali po Orlovi rabi, ki si jih je zamislil in organiziral. Ko smo tam okoli Šenturja in Škocjana z vso vnemo iskali novih podatkov, smo govorili z vso resnobo tudi o tem, da bo potrebno načrtno preiskati vso slovensko zemljo. Najprej sevè tiste pokrajine, ki so bile doslej najmanj poznane in raziskane in med temi je prav Prekmurje. Ali je bil Boris Orel kdaj mimogrede v Prekmurju, še zdaj ne vem,

vedel sem pa, da Milko ni bil in da ga prav miče. Ko sem menil, da smo pač pricincali kdaj popoldne z vlakom, iz katerega smo si mogli temeljito ogledati del štajerske zemlje, je Milko povedal, kako so nam zakrivali v hotelu okno s kartonom. Torej smo morali prispeti v Soboto že bolj pozno zvečer in smo prenočili v enem od dveh hotelov. Drugo jutro pa z avtobusom v Beltince, kjer smo se ustavili pri moji mami in bratu s prošnjo, da bi kak dan pri njih jedli, če le mogoče kaj dobrega prekmurskega. Vendar se žal ne spomnim, ali smo dobili kaj posebnega in tudi zapiski molčijo o tem ... Milkov zvezek se začneja z zapisi otroških besed; spomnim se, da je moj prvi nečak imel tedaj dve leti. To stran je tudi datiral: 19. 1. 1950. Zvezek s 46 stranmi je gosto napolnil, toda datuma ni povsod vnesel. Bolj natančen je bil glede tega Orel, čeprav je v njegovem zvezku (hrani ga Slovenski etnografski muzej v Ljubljani) popisana le polovica; s svojo drobno, toda čitljivo pisavo je pisal odgovore na vprašanja o tvorni kulturi in jim dodal tudi kako risbo. O tem se je pač največ pogovarjal z mojim bratom. Sam nisem ničesar zapisoval, ker se mi je vse zdelo znano in sem imel dovolj opraviti z vodstvom dela.



V Bogofini 23. 1. 1950. Od leve: Vilko Novak, Boris Orel, Milko Matičetov

Mislím, da se je obed, ob razgovoru z mojo mamo in bratom, obema prilegel in da smo popoldne najbrž krenili po vasi – bil je že velik sneg, to sem pozabil povedati – in jima pokazal, kako malo poznam svojo rojstno vas, kjer sem odraščal le prvih šest let ter od enainvajsetega leta hodil neredno na počitnice. Zmenili smo se, da bomo naslednji dan zavili k Muri v Ižekovce. Čez noč je zapadel obilen sneg, ki smo vanj zagazili in ga tako ali drugače obuti tlačili kako uro do Mure. Ne spominjam se ne nje ne Kūharjeve slavne oštarije ali krčme (oboje govorimo v Prekmurju), kamor smo poleti prihajali s kolesi – a prav redko. Mura nas ni nikoli privlačila s svojo mračnostjo. Bolj je mikala Božidarja Jakca, ki smo ga nekaj let prej s polomljeno kočijo peljali tja. Za oba prijatelja je bila Mura kajpada zelo mikavna in nekaj posebnega v zimskem snegu in ledu. Toda meni je bilo Beltinec dovolj. Po prijateljevih zapisih smo bili 21. januarja že v Bogojini, kjer so tudi marsikaj povedali o Filovcih. Milkovo zanimanje se je vse bolj širilo na reke, šege, odlomke pesmi – sevé bi bilo vse to potrebno dopolniti in obdelati. Tu je pisal daljši zgodbi *Od trej bratof*, ki prehaja iz prvega v drugi zvezek, ter zgodbo o sv. Andražu.



Hiša v Bogojini. – Foto B. Orel 1950

V Bogojini smo se hranili pri veselem – zdaj že rajnem – župniku Jožetu Gjuranu, ki je povedal marsikako zgodbo, spala pa sta prijatelja menda v neki zasilni gostilni. V župnišče so ob večerih prihajali -erje čéísat- (pukat), pri čemer so peli in pripovedovali, kar je prišlo komu na misel. Mnogo teh drobcev si je Milko zapisal. Razvil se je živahen razgovor o najrazličnejših vprašanjih v zvezi s krajem in okolico.

Tako je govor nanesel na sosednje Filovce in zato smo že 23. januarja obiskali vrsto filovskih domov in Milkovi zapisi s teh obiskov so kar obilni. Ogledali smo si sevé predvsem tudi lončarje in njihovo delo.

V Bogojini smo govorili o marsičem. Tako smo si natanko ogledali Plečnikovo cerkev, za katere notranjo opremo je prav tisti čas zavzeto skrbel župnik Gjuran, o čemer priča Krečičeva knjiga o Bogojini.

Zame je bila Bogojina po dvajsetih letih veliko doživetje, čeprav smo jo vsako leto obiskali, vendar ne pozimi. Tu sem srečeval svoje sošolce ali malo starejše sodobnike, medtem ko sem v Beltincih komaj koga poznal.

Da bi dopolnili podobo o lončarjih, smo 25. januarja skočili v Moščance, kjer je delalo nekaj dobrih lončarjev. Tako sta moja spremljevalca in prijatelja dobila tudi malo pojma o goričkem svetu. Milko pa se je vračal v Bogojino in v druge kraje, v zvezku s tega našega obiska najdem proti koncu datum 14. 12. 1952 z zapisi, sledove teh obiskov pa najdemo tudi v njegovih objavah.

Kako smo se z vlakom vračali, se tudi ne spominjam. Najbrž smo šli okoli dveh popoldne iz Beltincev in se ob desetih zvečer vrnili v Ljubljano. Prijatelju Milku pa želim za vezilo za preživela desetletja, da se mu posreči lepo in vsem dostopno prepisati gradivo s prvih obiskov v Bogojini in ga mogoče tudi izdati v samostojni publikaciji.

Tone Cevc

Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota

V prispevku je objavljenih 17 povedk in 2 pravljici, zapisanih v narečju, ki jih je avtor posnel na magnetofonski trak v letih 1971-1973 v dolini Bistričice v okolici Kamnika (Kamniške Alpe). Med objavljenim gradivom je tudi legendarno izročilo o svetem Luku, ki je nevede ubil starše (št. 14). Povedka je ohranila v svojem jedru predkrščanski mit o Ojdipu.

The article contains 17 tales and 2 fairytales written in the dialect. The author recorded them on audio tape between 1971 and 1973 in the Bistričica valley near Kamnik (Kamnik Alps). The material contains a legendary tale about St. Luke who had unknowingly killed his parents (No. 14). The core of the tale has preserved the pre-Christian myth about Oedipus.

Ko sem prišel konec leta 1971 v Inštitut za slovensko narodopisje, v Sekcijo za ljudsko slovstvo, ki jo je vodil dr. Milko Matičetov, sem se kot prve naloge lotil zbiranja pripovednega izročila v kamniškemu kotu. Gorski svet nad Kamnikom mi je bil blizu, saj sem bil rojen v tem mestu pod gorami. Sčasoma se je nabralo toliko gradiva, da sem ga lahko obdelanega objavil: nekaj v monografiji o Veliki planini (CEVC, T., 1972, str. 54 ss.), drugo v razpravi o gamsih z zlatimi parkeljci (CEVC, T., 1973, str. 79 ss.), in v prispevku o okamnelih živih bitjih (CEVC, T., 1974, str. 81 ss.) ter v krajšem pregledu povedk iz Grintovcev (CEVC, T., 1973, str. 444-447). Častitljivi jubilej dr. Milka Matičetovega pa me je spodbudil, da sem pripravil za tisk še nekaj neobjavljenih povedk in pravljic, ki so obtičale v mojem predalu, ker niso sodile v teme, ki sem jih obravnaval v svojih prispevkih. Povedke in pravljice iz kamniškega kota sodijo med vsebinsko in stilistično bogate pripovedi, z žlahtno pripovedno tradicijo (STELE, F. 1939, str. 329-343).

Zemljepisni okvir kamniškega kota

Slikoviti gorski svet, ki se odpira na severu Kamnika, je s pesniško metaforo poimenovan »kamniški kot«, medtem ko ustreznega zemljepisnega imena ta del

kamniškega ozemlja nima. Obsega doline Črne, Kamniške Bistrice in Bistričice, ki so poseljene z več manjšimi vasi in zaselki, razstresenimi do tisoč metrov visoko, med njimi leži najvišje zaselek pri cerkvi sv. Ambroža pod Krvavcem (1050 m). Njihovi prebivalci, pretežno kmeti, so se preživljali do druge svetovne vojne, tako kot povsod v Alpah, pretežno s poljedelstvom in živinorejo, mnogi tudi s plavljenjem lesa po Kamniški Bistrici, z drvarjenjem v bistriških in velikoplaninskih gozdovih, s kuhanjem oglja in apna, s poletno pašo živine na Veliki, Mali in Gojski planini pa tudi v Dolu, Konjščici in v planinah Krvavca. Ob vsakdanjem življenju in delu so se ponujale priložnosti za pogovore, za poslušanje povedk in pravljic, ki so jim bile naravni okvir gore, gozdovi, polja, travniki, senožeti in planine. Kamniški kot ni pretirano obljuden, še najbolj gosto je naseljena dolina Bistričice, ki se konča z Zakalom in nekaj domačijami pod obronki Kamniškega vrha. V poletnem času oživijo planine, z njimi vred pa davno kulturno izročilo, ki se je ohranjalo iz roda v rod skozi stoletja, morda tudi tisočletja. Med planinami je največja Velika planina, ki slovi po bogatem materialnem in duhovnem izročilu, katerega žlahtni del predstavljajo prav povedke in pesemsko izročilo.

O pripovedovalcih in zapisovanju izročila

»Vsaka prava ljudska pripoved je sad bolj ali manj zavestnega umetniškega prizadevanja. Od izročila je dano predvsem ogrodje, medtem ko meso, kri in dušo dobijo pripovedi vsakokrat sproti od pripovedovalca«. S temi klenimi besedami je dr. Milko Matičetov ovrednotil delež, ki ga imajo pri oblikovanju povedk in pravljic pripovedovalci; zapisovalčeva dolžnost pa je, da njihove pripovedi kar najbolj avtentično zapiše (MATIČETOV, M., 1956, str. 124 ss.). V kamniškem kotu sem naletel v 70. letih na nadarjenega pravljčarja, Komatarja Toneta, p.d. Jerištovega Toneta, rojenega 22. oktobra 1896 v znani lovski družini Bôsovih v Bistričici (KOPAČ, V., 1947, str. 89 ss.). Njegova mama je bila Špinova s Klemenčevega s konca doline Bistričice. Umril je v Županjih njivah 17. maja 1976. Večji del povedk in pravljic, ki sem jih zapisal v kamniškem kotu, je sad njegovega pripovednega talenta. Njegovi zvesti poslušalci so bili vnuki in hčere, ki so ob snemanjih na magnetofonski trak znali ustvariti pravnje pripovedno vzdušje. Zgodilo se je včasih, da se pripovedovalec ni spomnil začetka povedke ali pravljice, pa mu je priskočila na pomoč hči ali vnuk, tako da je lahko brž zvezal strgane niti pripovedovanja. Drugi pripovedovalec, z občutno manjšim repertoarjem, je bil doma v Slevem pri Zgornjem Svatenšku. Kuharjev Tone, rojen leta 1902, je umrl na domu na Kregarjevem leta 1979, star 77 let. Oba naša najboljša pravljčarja sta izšla iz kmečkega okolja; iz njunih pripovedi odsevajo stvarne nadrobnosti iz kmečkega, drvarskega in tudi pastirskega življenja. Pripovedni stil obeh pripovedovalcev kaže značilnosti pristnih ljudskih pripovedi z dramatsko razgibano podobo, kjer je težišče dogajanj v dvogovoru (MATIČETOV, M., 1956, str. 127). Jerištovega Toneta je odlikovala hudomušnost, ki jo je vtikal v večino svojih povedk in pravljic. Ker sem vse pripovedi posnel na magnetofonski trak, je bilo mogoče ohraniti pri prepisovanju besedil značilnosti stila, kakor tudi narečnih posebnosti. Kadar je pripovedovalec povedal povedko večkrat, so bile posnete tudi variante, saj »več variant neke zgodbe kaže razvojno pot motiva« (MATIČETOV, M., 1956, str. 127). Pri tem se je včasih izkazalo, da je bila ponovljena pripoved boljša od prvega zapisa. Od že omenjenih pripovedovalcev iz kamniškega kota so prispevali delež k zbranemu gradivu tudi Čurgov oče iz Stranj, Kocjanov oče iz Sv. Lenarta na

Rebri, Hautežev Janez iz Sidraža in Bernardova mama iz Tunjic. Vsak, tudi najmanjši pripovedni drobec, ki so ga prispevali, pomeni koristen kamen v stavbi ljudskega pripovedništva s kamniškega ozemlja.

Mitična bitja v pripovednem izročilu

Povedke - bajke

V ljudskih pripovedih ločimo, kdaj pripovedovalec govori o »resničnih« dogodbah, kdaj pa nas popelje zgodba v izmišljeni svet. O povedki govorimo tedaj, kadar v zgodbi spoznamo kraj in čas dogajanja, poznani so tudi udeleženci. V pravljicah prevladuje domišljija; izmišljeni so kraji dogodka in tudi čas dogajanja je neznan, dogodek pa prepleten z domišljijским in realnim (KROPEJ, M., 1995).

Tudi za povedke iz kamniškega kota velja omenjena opredelitev. Po motiviki jih je mogoče razvrstiti v bajke, zgodovinske pripovedi, razlagalne (aitiološke) pripovedi in krščanske povedke ali legende (MATIČETOV, M., 1956, str. 120).

B a j k e razlagajo nastanek sveta, razne prikazni, naravne nesreče itn. Ob ljudeh in živalih nastopajo tudi bajna bitja. V izročilu iz kamniškega kota srečujemo: hudobnega duha, zelenega moža, škrate, bergmandlca, Laha, ki išče zlato, bele deklice, divje može in žene, gamsa z zlatimi parkeljci, zmaja, divjo jago, Pehtro babo, veter, čarovnice, ajde, Grke, Rimske deklice in še druga bajna bitja.

Bajka o »lintvernu«, ki se je prikljuval na kamniško stran pod Kamniškim vrhom, razlaga nastanek plazu, imenovan Kamniška ali Slevška roža (CEVC, T., 1973a, str. 444). Kako je Bog ustvaril žensko in kako je zmešal jezike v Babilonu, izvemo iz povedk, zapisanih v Županjih njivah:

1. *Kako je Bog ustvaril žensko*

Bog je ustvaru prvi dan nebo in zemlo. Poznej je narédu svet. Treti dan pa je réku, on, de so se reke ukəp stekale. Pô je pa Adáma, iz prsti (naredu). Pô je pa vidu, de mu je doug čas, je pa reku:

«Bom še tovaršico pərgnúu mu. Bom še tovaršico naredu!»

Pô mu je pa uzéu u trdnemu spajni, en rebrú. Pôj iz tistga rebrésa, je reku, de bo - ženska.

Pôj sevede, je pa ləsica ke skočúwa, mu je pa rebrə uzéwa. In un je pa hitrə hvastnu, je pa lisic rep odtərgou. Zato so pa ženske dons ku zvite kə zvitorepke.

(Pripovedoval Jerištov oče, Županje njive, 1970).

2. *Bog je zmešal jezike v Babilonu*

U Babilon, so pərpodvál, so bli tko močnə ženske, de so u birtah nosíwe po en cent. To pa ne vemo, kakšen je biu birtah, aj je biu od leva, aj je biu od medvéda kože, drugač bə se kuj pretrəgou..

In potem so že tolk visok pəršlə , de so nebeškega petelina slišal, kə je peu.

Pô je pa pəršu Boh k nem.

Je reku: «Kdo je za majstra?»

So pa djal: «Tála, pa tála, pa tála.»

No, prau: «Kako se pišejo, kako se jəm reče?»

Pa prau eden: «Sibu stric, jajcov pəc, bica bəc, grčou švrk».

Pô jəm je pa šprahe zméšou.

Preh je bwa sam ena špraha, dej mámo pa šprah, ne vem kôk. Usak mámo sôjo. Pô pa nač več niso mogla nač déwat.

Če mu je reku: »Tôla pãrnes«, je pa dargáč pãrnésu, kã jam je šprahe zmešou.
(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive. Zapisal T. C. 3. julija 1971).

V Veliki planini so srečevali pastirji b e l e ž e n e. Učile so jih uporabljati zdravilne rože, znale so ustaviti mleko živini, če jim pastirji niso dovolili pomolsti živine v pečo (CEVC, T., 1972, str. 57 ss.). Pastirji so se zlasti bali d i v j i h m o ž , poraščenih z dlako po vsem telesu, ki so govorili pastirjem neznan jezik. Hranili so se s koreninami in gobami, pa tudi z mesom ubite živine. Živeli so v zijalki v Douji griči in se pokopavali v Doujih grobeh. (CEVC, T., 1972, str. 55 ss.). Divje može so srečevali tudi drvarji. Neki divji mož, več kot dva metra velik, se je prikradel v drvarsko kočo in požrl več drvarjev, ki so »golcarili« v Šomoški griči na Veliki planini (CEVC, T., 1972, str. 55 ss.). O »hudi mucu« in divjem možu, ki je kmeta učil kmetovati, je povedal Jerištov Tone tole:

3. *Divji mož in »huda muca«*

U Luč pãr Kresník so imel engá (dóujga moža), kã je ke hodu na dom jest. Usák večer je pãršu, so mu dal en škaf kaše. Pôj ankãt je pãršwó do tegá, de je pãršu medvédar z medvedam.

Je reku medvédar: »Če bã me prenočlã?«

Ja, práu: »Ohká. Est bã te rãd prenoču, če ne bã mú anga, mam že kú anga, kã pride usák večer jest, pa moram en škaf kaše mét!« »Oh«, prau komedjont: »Sej pô sta glih za ukãp, kã sta oba divja, ne kãr oba ukãp jestã!«

Nô, pôj ga je pa prenoču. Je pa djáu: »Bosta pa še ležãwa ukãp.«

Dôbrã. Medved je kãr šou ceu not u škaf, sevéde kã prešãč, divji mož je pa z roko nôsu (kašo v usta) ankãt je pa divji mož, kã je kaše zmãnku, udaru (medveda) za úh, pa práu: »Prasica, boš use požãru! Medved pa u néga. Takãt sta se pa začéwa tepst. Sta pršwá od doma dalãč, mu je pa medved, vseen divjãmu možu, u smãreko ušóu, čeprav je biu ta močan. Pôj ga pa en cajt ni bwó diviga moža. Pôj kã je biu cajt je pa pãršu, čez neki časa. Je pa zaupóu: »Pavãr al maš še tisto hudo mucu?« »Ja«, je reku pauãr, »jô mam še zmér. »Se bã ga rãd znébu. Je djáu: »ankól več me ne boš vidu, pa tud sreče nauš mú!«

Pa res ni mú sreče, pôj ménda, kokãr sem jest slišu. Usé je bwó predãn, pôl, ceu grãnt. Prej je menda tók védu. Je réku (divji mož): »Tôle reč bomo zoral, bómo tkóle sjal, tôle pa tla, de boste kej pãrdélat.« Kã je pa vídu, de bo suh let - je pa res tist bwó.

»No.« ankãt je pa pãršú, je réku: »Pauãr, bôb péjt sját!« Je biu pa zmrznjen sneg.

»Na tó pa tó nívo!« Je pa bwa níva kóla: dô, pa nazaj ta gô. Sevêda, pauãr je šú kãr sját. Se je pa vãs bob dô zmétou u dolino, un ga je pa šú u dolino zasút. Pa je pôj u krtin biu, sevéde, sej ni bwó kej za govorít s tãkmo.

Je pa djáu: »Ampak spomlád bom pa kej drújga usjáu!« Se je pa spomlad nardíwa, lepa spomlad, ne da bã kej drújga usjáu, krompir al kaj tácgã, ból pozn se je pa glih tko vzelenú tist bob, kokãr dã bi ga pláčou.

Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1971. Zapisal T. C.

V kvatrnem tednu so srečevali pastirji, drvarji, ponočnjaki in predice k v a t r n i k e, mitična bitja v podobi žene, psa, belega moža s svečo ali zelenega moža. V Veliki planini pastirji niso smeli pasti živine po jesenskih kvatrah, drugače so imeli opraviti z Zelenim možem (CEVC, T., 1987, str. 68). V kvatrah predice niso smele ponoči presti, niti hoditi popotniki po svetu, ker so drugače na poti srečali kvatrnike, o čemer pripovedujeta naslednji povedki:

4. Na kvatrni četrtek se ne sme presti (Torka)

Pər Špin (u Zakal) je bwó, kə so predlə na kvaterni četrtek. Ponoč je Torka pəršwa prest. Je biu u hiš en jagər, je pa slišu kuwóvrat, je slišu kuwóvrat laufat. Pó je pa təm nek uzéu eno stvar, pa ke zagnóu, pa se je kulú čist izsú.

5. Drvar sreča v Beli bela moža s svečo v roki

Je biu en hólcar, kə je šú u Bistrco pər Běl, ponoč. Učasəh so le h nogám hodil. Pa kóš so mél. Usí so koše mel. Təkət še ni rúksakou bwó. Za ceu tedən hrane (so pərnesl sábo). Kilo špeha, mau koruzne moke, mejhən jěsha, mau kruha, pa še kakšən krəmpír. Je pa zravan Béwe pəršóu, sta pa dva moža stáwa təm. Béwa, pa obá sveče méwa. Pa ni vedu, al bə šou skoz, al ne? Təm, kə je tist most zraven Bewe. Iz Béwe gó se gré, je fejst pót. Je pa na usák stran en stáu, pa sveče sta méwa, obá. Pa učas se je slišou, če je kər biu, de morəš kər naprej itə. Pój je pa kər naprej šóu. Kə pa not pride (U Bistrco) je pa povédu; je biu kú prestrášen, kə je Kvátərnika vídu.

Pripovedoval Jerištov Tone v Županjih njivah 9. 1. 1972, zapisal T. C.

V pripovednem izročilu kamniškega kota odkrivamo še druga mitična bitja, ki jih včasih imenujejo samo »b a b a«, v Triglavskem pogorju pa Pehtra baba.

6. Pehtra baba

Po Gorenskəm səm slišu, de so mel Péhtre. De je strašíwa pastire pa ríhtawa tiste ta male, če ni glih kakšən ubógou. To je že doug, kə je bwó. To so pərpódval star možakarjə.

Na Velk pwanin so se tist pastir pogovarjal o Pehtri babi. De je ena babəncə skrítə, pa Pehtra jo imenujejo. Pa jə h lovi. Čə jo je ker dražu, de ga je ulovíwa. Čə ga ujame, de ga ne spəsti, pa tku naprej. Pa čə je usú, je za nemú letéwa, de ga ujame. Takle pogovore so mel, tist star možakarjə. To je pərpodvóu Jeranov oča, pa Hautežov oča, pa Swatenški Johan pa Hebanov. Tist so blé, kə so se təkət pogovarjal. Mladi pastirji so ponavad nagajal takəm Pehtram. Takale pogovore so mel. Oni so se pogovarjal, de so blé (Pehtrə) u Trigláu.

(Pripovedoval Janez Komatar - Čurgou oče, Stranje. Zapisal T. Cevc 1970).

Na poti pred Pasjo pečjo je majhna ravnica, imenovana Babji trebuh. Tam je moral pastir, ki je prvič gnal živino v planino, darovati »Babi« nekaj denarja ali pa hlebček kruha. Jerištov Tone je opisal doživetje na Babjem trebuhu takole:

7. Baba pod Pasjo pečjo

Učasəh smo gnal u Pwanino nad Babjəm trebuham. Je bwó tko, de je usak, kə je pərvəkət šu, morou hlebec iz sábo nest. Təm je bla pod eno skaló baba. In kdo ni nesu, je tistga, kə je najprvi šu, ga je prec baba zagrabiwa, pa ga urgwa pod pwaz. Pó se jəh se pa otroc bal.

Še est, kə səm šú tə pərvəkát, sem hlebec kruha nesu.

Prau oča: »A maš hlebec?«

»Mam!«

Səm engá mejhənga mú... Mə ga je mat spekwa.

Dobər. Pa ke pridəm. Smo šlə po rovnəm ke.

Səm pa réku: »Dej pa nam nəč babe vidu!« Dej pa ne vem ke so Pasje pečine!«

Səm pa pājco u grmouje zagnóu. Je pa reku stric, kə je biu z mano - kdaj je že uməru! Práu: »Ne, ne, sej dela bo, usák cajt! Dela tə jo bom pokázu!« Pa ke pridemo, pa práu: »Dóns jo pa ni! Zdej pa žiher krəh ješ!«

(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970)

V e t e r lahko dobi človeško podobo, o čemer govori povedka takole:

8. *Vetra se ne sme preklinjati*

Ena baba je prou veter kléwa. Pôj pa enkət pa pride, en dan, je glih pekwa, prou en strgan mož u to néno hišo.

Je pa djáwa: »Tak reveš sə, tla maš hlébəc.«

Je réku. »Jest səm tist, kə sə me skoz kléwa.«

Práu: »Vetər, moram med usəm trnam skoz itə.«

Práu: »Zdele bə jest tebe stərgou, smə pa hlebec dáwa, te pa ne bom!«

(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive. Zapisal T. Cevc 1970)

V mraku so slišali in tudi videli pastirji v Veliki planini š k r a t e l n e. Podobni so pitčkom (CEVC, T., 1987, 67 ss.) ali račkam:

9. *Škrati*

Škrati so kokər račke, majn kokər naš otrok. Te səm pa jest vídu. Vídu. Pa ne engá. Preke večer se je šwó po grmouju, pa sə mau žvižgou, pa je že kmau pəršóu. Če si ti žvižgou, so un tud žvižgal. Pa so pəršlə, kané, pa skakal ke pa səm. Fajmošter je reku, enkət, ko sem mu povedu, to je biu še Céner, župnik.

Práu: »Ker lohká pride do təga, da ti bôjo reklə: Dušo prédej, pa mené kup!«

Sem réku. »Kaj bi dušo prdaju, se ne bojím!« Səm réku: »Jest nisem nač drújga naredu, koker, ke pa səm je skakau pa žvižgáu. Jest sem šu naprej. Práu: »Je kej po jest pəršóu?«. »Nəč!«

Nekdaj je to bwó, kajné.

(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970).

Ponoči je mogoče slišati cvilenje in bevskanje psou, ki prehaja hitro z enega konca vasi na drugi. To je »d i v j a j a g a«. Srečanje z divjim lovcem in njegovim spremstvom je lahko nevarno:

10. *Divja jaga*

Dóujo jago səm tud jest že slišu. Zawájajo psə, dej kər je po svobód, nisəm ənkól slišu, preh səm pa še tud.

Təm kə práumo Prapreškə snožéta. Več psou ənbərt. Pa tud ni bwó dve, tri sekunde, so blə že tla. To je pa dóuja jaga.

Enkət je eden biu, kə je na pašt léžu, to səm jest slišu. Je pa dóuja jaga pəršwá.

Je pa djau: »A men pa nəč?«

Mu je pa vrgu en čověšk stegən, celo nogó. Je pa dam pərneseu pa (šu) fajmoštru pokazat.

Práu: »Kaj bo to?«

Fajmošter je pa djáu: »Usák dan jo u frišən vod umíj, če češ, če ne jo bo teb utərgu ob lét. Mu je povedu, mu je djau: »Ob let bom pa ponó pəršú!«

Un jo je pa usak dan u frišn vod umívou. Ob let je pa po nó pəršu pa jo je uzéu.

Ampak, to bi jest rəd vedu, kakšən je biu, tist, kə je po no pəršu? Tistga bə jest rəd vidu.

(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970).

Posebno moč imajo ljudje čarovniki »c o p r n k i.« Na Veliki planini so znali »narediti«, da je bilo kravam vzeto mleko (CEVC, T., 1987, str. 65 ss.), znali so leteti nad drevjem (CEVC, T., 1987, str. 66 ss.), spet drugi pa so lahko pomolzli ročaj sekire ali vrv in je priteklo mleko:

11. *Holcar, ki je molzel ročaj sekire*

Mēnda je holcar kər zasádu skiro u štor. Je reku: »Kdo ve, kako je tə krau ime, kə ma tak vime?« Pa je povēdu: »Jest vem!« Pa ni drugja. Samo kúla po štil je vleku, pa je mlek téku. Tist so še dōns əldje, kə znajo to nardīt.

(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970)

12. *Žena je molzla vrv*

U Bistəršc je bwa ena, kə so ji reklə Kolobēštra. Je rēku nen sin: »Naša mama sam štrək čez štango vrže, pa mleka namouze kolk ga če«. Prau: »Mámo cele dēže masla.«

Razlagalne (aitiološke) povedke

Aitiološke povedke skušajo pojasniti, kako so nastale naravne posebnosti, npr. v človeški podobi oblikovane skale. Povedke o okamnelem lovcu, ki je šel na lov v kvatrnem tednu k Sv. Primožu nad Kamnikom in povedka o okamneli graščakovi hčeri na Malem gradu v Kamniku sodita v krog razlagalnih povedk (CEVC, T., 1973a, str. 444 ss.), Kako je nastal Farjev plaz pod Mokrico opisuje več povedk. V njih srečamo divje koze z zlatimi parkeljci, ki so bredle z nogami po zlatu v plazu ali jami (CEVC, T., 1973, str. 79 ss.). Na to izročilo se navezujejo tudi povedke o Lahih, iskalcih zlata. Natočili so ga v steklenico pri studencu, ki je izviral nekje v Mokrici (CEVC, T., 1973, 83 ss.). Zakaj je nastal v cerkvi v Zakalu velik madež, pa opisuje povedka takole:

13. *Turki v Zakalu*

Zakáwam so Turk kojne kovál, u cėrkəl. Se še dōns wúža pozna, de je kojn scáu not. Je pa u resnic, kajné. Mokro ni, ampak senca je tista pa fěrtik, glih tak kokər bi kojn scau... Sej mámo kojna, bom pa ja vedu.

Pôj so pa vən pəršlə (Turk). Na to pər v so pər Žagar dobil eno babo, u trskah zakopáno. Pôj so jo pa za kite pərvezál za rep kojna. Pa kojna pognal, tok cajt, de se je že čist isčərpawa, de se je usá izrúkawa. Pôj pa že ke gô u kwánc je že niso vlekłə, je že bwa fěrtik. Pô so pa u Zakál pəršlə, əldj so se usi skril, kaj pa bwō tistəh par hiš. So pa šlə u cėrkəv, so pa kojne koval not. So pa vən pəršli, je pa kərváu dəš šu. So pa bli čist usə krváu. Čist usə, tku, dé so reklə mēnda, to so star əldje pravəl, moj starš tud, pa razən drug.

Pôj so pa rekəl:

»Tla pa ne bomo več!«

So pa šlə, krváu so blə. Pôj so se pral, mēnde, tla u črn nek. So šlə pa u Lúčo. U Luč so pa uši tok dobil.

So pa rekəl:

»Dej pa nəč več!« U ta kərváu Zakáu, pa u ušivo Lúčo - ənkól več!«

(Povedal Jerištov Tone v Županjih njivah, 1972).

Legende

Povedke o svetnikih ohranjajo včasih v krščanski preobleki še pogansko - antično pripovedno izročilo. Med takšne legende lahko uvrstimo izročilo o svetem Antonu puščavniku, ki je ukradel v peklju ogenj in ga odnesel ljudem v votli palici. Povedko je povedal Jerištov Tone v dveh variantah (CEVC, T., 1987, str. 67-68; 85). Motiv je temeljito raziskal dr. M. Matičetov in razkril njegovo antično mitično jedro. To se navezuje na mit o Prometeju, ki je vzel bogovom ogenj in ga daroval ljudem (MATIČETOV, T. 1995, str. 225 ss.). Tudi povedka o svetem Lukežu, ki je nevede ubil starše, ohranja v svojem pripovednem jedru predkrščanski mit o Ojdipu (GRAFE-NAUER, I., 1946, str. 68 ss.). Kako je Lukež ubil starše in se zato pokoril, je pripovedoval leta 1972 Kuhar Tone takole:

14. Sveti Lukež ubije starša (AaTh 931)

(Prerokvan je bwó, de bo Lukež sôja starša ubóu).

Oče je zmeri žáwosten biu, kə mo je (sinu) krəh vézu. »Zakaj je to?« Téga pa ənkár!« Tok cajt, de mu je oča mógu povedat to. »Tega pa nam ənkól naredu!«

Je pa zběžu u drug kraj, nekam. Tok daləč, de je... (nejasen zapis). Učás ni bwó potreban poseben daləč itə, kəkər bi dons mórou itə u Afriko, al pa še bogve kam, pa ga še najdejo. Pôj pa təm nasélu se, pa uženu se, usé.

Pôj sta pa oče en mat pozvedáwa, ke bi biu ták in tak čouk, tok cajt, de sta zvédwa. Kə sta zvédwa, sta ga pa šwa obiskát. Pô sta pəršwá ke na obisk, ga pa ni bwó doma. Sta pa prašáwa, ke je? Je pa šou na lov. Sta povédawa, kdo sta.

Žena jəh je pa posláwa na póstlo spat. Po sta pa spawa. Lukeš je pa biu na jag, je pa jágou.

Pa ga sreča en otrok. Prau: »Hej, Lukeš, kaj pa ti tle déwaš, tla jágaš. Tôja žena pa doma pər ənmú drugəm leži!«

»Hej«, je djáu: »To so otročje besede, to ni nəč!«

So pa šlə naprej. Pôlli ga je pa ena stara ženska sréčawa. Spet je ko povédawa.

»Kaj ti tle hodəš Lukeš, tôja žena pa doma z drugəm leži!«

»To kər babe govoré, to ni nəč« (je reku Lukeš).

Pôj ga pa en moški sreča. Pa spet glih ko povedu mô. Takət je pa že védu, de bo res.

»Kər moški govoré, to je pa lôhk resnica!«

Je pa dam pərlélu, je pa na póstlo šu gledat, jəh je pa təm dobiu, oba. Je pa s skiro oba pubóu. Pa vən pride, pa jəh pusti (manjka). Na dvoriš ga je pa žena sréčawa. Je pa že povédawa mo. Prau: »O, Lukeš, kako si ti srečen, oča pa mat sta te pəršwa obiskat.«

Takət ni vedu, kogá je naredu. Pô je pa popústu, se je pa pokoriu. Je pa tok deləč šú, de se je pər voləh pásu. Še zdej se z voləm máwa.

(Pripovedoval Tone Kuhar, p.d. Swatenšek zapisal T. C. v Zakalu, 8. 1. 1972).

Zgodbi o tragični usodi svetega Lukeža je Jerištov Tone dodal 9. 1. 1972 kratek pripovedni odlomek, ker mu je bila zgodba o Lukežu nerazumljiva. V odlomku je ohranjen drobec prvobitnega antičnega izročila, ki ga v besedilu Swatenškovega Tone-ta ne zasledimo:

15. Lukež nevede ubije starše

»Se mu je pa ponoč sanjál (Lukežu), de je mu sôjo mater za ženó. In od tistga naprej

je pa djau: »Sójo mater nisem posékou, saj matere nimam ənbene. Oče je pa biu u drujo oženjen, tistəm səm pa glave otséku!«

Rojstvo preroka Janeza Krstnika je razveselilo tudi naravo:

16. **Janez Krstnik**

Takət, kə je biu Janez Krstnik rojen, so djal, de so ble goré vesele, de so se od vesela užigale. Zato pa še dōns kres kúrjo.

(Pripovedoval Tone Kuhar, Kregarjevo, 1970).

Pravljice

«Pravlice» so radi poslušali otroci in tudi odrasli. Jerištov Tone je s svojim bogatim pripovednim zakladom kratkočasil poslušalce, ko je hodil po kmečkih domovih kot mesar in pri pripravljanju klobas z napetimi zgodbami pritegoval mlade in stare. Iz njegove pripovedne zakladnice sem izbral dve pravljici, ki kažeta našega pravljicarja kot spretnega in šegavega pripovedovalca.

17. **Pastir, ki je piskal na piščalko »čuden prečudež«** (AaTh 1525 P in ad 1651)

En pastér je naredu eno pišauko. Pa je piskou na pišáuko: »Čuden prečudež, čuden prečudež«. Je pa grajšak tud pasu žvino, kané, je mú velik žvine. Pa je na tist igrou. Pō so kəpəə mem pəršlə, je pa ta vélk vól predáu.

Je djau: »Oh, mam ku mejhno plačo, bom pa ta velk vol predáu«. Pō jəm je pa repe na konc porézou, je pa ta maləm vólam u nosnice požókou.

Pō jəh pa dam pəržéne, žvino. Pa prau: »Ja«, grajšak: »Ké so pa velk vól?« »Oh«, prau: »Ta mal so ta velke snedlə. Pogledjte, samo rep še mejhnə vən molé iz nosnic!«

Pō prau grajšák: »Ajá, to je tist, kə je en təč ceu dopóudne péw: čuden prečúdež!« To je pa zares, prau: »čúiden prečúdež«.

Pō pa pregledúje jəh, pregleduje. »Ja, glih ohká de je, kə je čuden prečudež, ne. De je več kə čudež«.

Pō je pa tist deček šu, s tistəm denarjəm u drugo državo. Ampak tist əldjé. Tud čudən je bwó. Je pa mú sam enga mačka. Enga mačka je mu prou rəd. Pa tistga mačka je sebó vleku. Pa je šu, u drugo državo. Pa je šu. Pride na ladjo, pride na eno ladjo, mačka je pa mú zmeri pod pájšo.

Učás so pa mel tku ladje, de jəh je veter gnóu. Pa pride silen vihar in vrže ladjo na suho. Ala, prebivauci təm, tist əldjé kə so blə təm, grejo ke k ladjə, so usé povezáł. Pa jəh pred krála gnal. Təm pred králam je pa silən velik miš pəršwə. Lukna pər lukən, ku, de sta dva mogla krála preč z véjam gonít tiste miš pa podgane.

Deček je že kómej mačka krotiu. Enkət mu je pa le mačk skoču vən ispod pájšhe. Je pa ke skoču, je pa začeu tiste miš pa podgane grist. Miš pa podgane so iskale sóje, usaka sójo lukno pa cvəlile. U nekolko trenutkih je bwó usé dobrə.

Kral gléda tisto malo žval.

Prau: »Kdo má to žvál?«

Deček cágau stop pred néga.

Prau: »Est!«

Oba sta mogla ostat pər nému in silən dobrə se mu je godiu in po nekaj letih se je pa domóu vrnu, pa je začeu is trgovino trgvát. Kmal je usé zaslovél - »Pri máčku«

(Priповedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970).

18. *Dva pametna in en neumen sin* (AaTh 1542)

So bli tərjé sinovi. Edən je biu slaboumen. Sta ga pa una dva mógwa žvét. Sta na šiht hodiwa. Pô sta pa bwa huda na néga.

Sta djáwa: »Ne bova te imeva, mǎdva te ne bova žvéwa!«

Pôj pa le, on se še ménu ni. Doma kúhou, una dva sta pa šwa, na šiht.

In dobrǎ. Enkət sta ga pa u en žakǎl zavezáwa. Sta ga pa ke k énmu vodnák dáwa. Ke not ga pa še nista vrgwa.

Sta djawa: »Popóudne bova not vǎrgwa. Déla še naumva, če bo kej bol, de bo kej otu déwat, ga náuva.

Tist cajt pa en mesar mém pǎržene trôpo, veliko tropo volóu. Ta je pa u žaklu upóu, je reku:

»Pomági, za cesarja me stáujo, pa ne znam brát pa ne pisát!«

Mesar je pa djau: »Čaj, dej no«, je reku: »Ti téle vol žen kamǎr češ pa bǎke!«

Prau: »Est pa znam brát pa pisát«. Prau: »Dobrǎ, bom pa ést šu za cesarja!«

No, prau: »Odvěš me!«

Ga pa odveže. Je pa šú vǎn not.

Brata ǎnkət pǎrtečéta, ga pa vržeta u tisto štirno. Sevéde, dej pa voda vǎngǎ bǎmváwa:

»Bǎk, bǎk, bǎk, bǎk, bǎk!«

Drug dan sta ga pa vidwa, kǎ je mim domače hiše vól pǎrgnúu pa bike.

Sta pa djáwa: »Ja, kók pa je to, sej midva sva ga u vodnak vǎrgwa, dej pa tók enǎh volóv pǎrgnou?«

Sta djáwa: »Sej sva slišáwa, kǎ je not voda kǎmpówa vǎn nega: »Bǎk, bǎk, bǎk, bǎk!«

Sta djáwa: »Kako je bwó?«

Je dju: »Če bi vidwa védwa kolk enǎh bǎkóu pa volóu, oba not grésta!«

Prau: »Poglejta me, kǎ sǎm jǎh pǎrgnúu!«

Una dva sta not poskákawa, pój pa sta oba not ostáwa.

(Priповedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970).

O izvirnosti pripovednega izročila

Pristnost ljudskega slovstva (pravljic) se razkriva predvsem v jeziku, stilu, občutjih, domačim razmeram in navadam prilagojenih situacijah. (MATIČETOV, M. 1956, str. 138), manj pa v pripovedni motiviki, ki se navadno seli iz kraja v kraj in iz dežele v deželo. Izrečena misel velja seveda tudi za povedke in pravljice iz kamniškega kota. Naj misel podprem z domačim primerom, z varianto povedke o Kralju Matjažu, vpleteno v zgodbo o Križmanu, pisarju na kriški graščini pri Komendi:

19. *Odkod ime Kriška planina*

Kriška grašina je zato, kǎ se je en baron borju s Pégamam. Križman je biu za enga šribarja na grašin. Pô je pa prou rǎd hodu po neznanǎh potéh na sprǎhód. Pô je pa pǎršóu ku delǎč, de že ni čist nǎč ǎnkamǎr vidu u hosto ké je. Nbene steze, ǎnkamǎr naprej pa nazaj. Pô je pa biu zgubljen. Se je izgubu pred kokǎr eno veliko gričo, okol je bwo pa usé pouhǎn ǎngǎ grmouja. Pô se pa ǎnkət u grič odpréjo ena vrata. Je pa vǎn pǎršú stǎr mož, kokǎr en mǎnǎh. Je pa réku, če gre z nemó pogledat, kaj je tukej not, »kǎ sǎm jes vǎn pǎršú«. Je djáu: - ne bi šu, sevede prou rǎd, se je zanesu, kǎ je biu

mənəh. Je pa šu z nēmo. Po sta pa šwa, globok pod zēmlo, not. Not prideta prou do enē velike cerkve. Je sedu Križman. Je pa go nek bwó, ne vem dobər; se reče, pər svētmó Ambróš. Gó nēk. Sta pa not pəršwá do hudo velike griče, iz stekla. Je bwa cerkāv. Sta pa not poglédawa, skoz tə pərsvə ókən. Sta vidwa potrés pa povodən. Sta skoz tə druh okən poglédawa, sta pa vidwa hudó, hudó velik mərsvəh əldí. Skoz ta zadən vokən sta poglédawa, sta pa vidwa hudó veliko vojsko. Peš, pa na kojnəh, vojake, soldate. Vsa voják, so pa dremál, tud kralj je s sōjəm pər miz spáu. Pōj jəh je pa prašou: »Če še letajo srake po svet?« Una dva sta pa djáwa: »Še!« Je pa žawostən z gwávo odmájau. Se je pa kər naslónu, je še spau. »Kədər se pa dej zbudim«, je reku: »bodo hudé vojske nastale, jest bom premagou usé. Bo en hlev pa en pastér!« Kanē. Pōj pa šou vən. Je šu dām. Tist je biu Križman. Zato je pa Kriška pwanina (To səm brau).

(Povedal Jerištov Tone v Županjih njivah, 1972).

Že površno primerjanje naše zgodbe z Jurčičevim Pisarjem Križmanom in Kraljem Matjažem, objavljeno v Novicah (GRAFENAUER, I. 1951, str. 221-223), potrjuje, da je Jerištov Tone zgodbo o Križmanu verjetno bral in jo po svoje priredil tako, da se dogaja v znanih krajih v okolici Kamnika. Mar niso podobno nastajale z »izposojenim pripovednim motivom« tudi druge povedke? Tako lahko prepoznamo v povedki iz Roža »Babilonščə turmn« (ŠAŠELJ, J. - RAMOVŠ, F., 1936, str. 25) našo povedko o Bogu, ki je zmešal jezike v Babilonu (št. 2); v avstrijski povedki »Der Wilde Mann und der Bär« (HAIDING, K., 1965, str. 50-51) našega »Divjega moža in hudo mucu« (št. 3) kot tudi v rožanski povedki o Gornem možu (ŠAŠELJ, J. - RAMOVŠ, F., 1936, str. 5-6)). V dobroveljski povedki o Rojenicah (KOCBEK, F., 1926, str. 244) prepoznamo motive, ki jih najdemo v kamniški povedki Sveti Lukež ubije starša (št. 14). Takšnih sorodnih pripovednih motivov je ševeda še mnogo več, kot sem jih omenil na tem mestu. To samo potrjuje, da je tudi kamniško pripovedno izročilo zajemalo iz skupnega vzhodnoalpskega verovanjskega predstavnega sveta (KRETZENBACHER, L., 1941).

Viri in literatura

CEVC, T., 1972: VELIKA PLANINA. Življenje, delo in izročilo pastirjev, Ljubljana.

CEVC, T., 1973: Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp, v: Traditiones 2, str. 79-96.

CEVC, T., 1973a: Nekaj povedk iz Grintovcev, Planinski vestnik 73, str. 444-447.

CEVC, T., 1974: Okamneta živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu, v: Traditiones 3, str. 81-112.

CEVC, T., 1987: VELIKA PLANINA. Življenje, delo in izročilo pastirjev, Ljubljana, 2. dopolnjena izdaja.

GRAFENAUER, I., 1946: Narodno pesništvo, v: Narodopisje Slovencev 2, str. 12-86.

GRAFENAUER, I., 1951: Slovenske pripovedke o kralju Matjažu, Ljubljana.

GUNTERN, J., 1965: Walliser Sagen, Olten, 2. Auflage.

HAIDING, K., 1965: Österreichs Sagenschatz, Wien, 3. Auflage.

KOCBEK, F., 1926: Storie, v: Savinjske Alpe, Celje.

KOPAČ, V., 1947: Obledele podobe iz Grintovcev, v: Gore in ljudje (Planinski vestnik), št. 4-6, str. 89- 93.

KRETZENBACHER, L., 1941: Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen, Das Joanneum. Schriften des Südostdeutschen Institutes Graz, Nr. 3, Graz.

KROPEJ, M., 1995: Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine, Ljubljana.

MATIČETOV, M., 1956: Ljudska proza, v: Zgodovina slovenskega slovstva 1, str. 119-138.

MATIČETOV, M., 1972: Koroško zvezdno ime »Škopnjekovo gnezdo«, v: Traditiones 1, str. 53-64.

MATIČETOV, M., 1973: Zverinice iz Rezije, Ljubljana.

MATIČETOV, M., 1995: V mednarodni okvir vpeta slovenska ljudska pravljica (s sporočilom treh izbranih zgledov), v: 31. seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana.

STELE, F., 1939: Izročilo Tomaža Steleta. Narodno blago iz Tunjic pri Kamniku, v: Etnolog 11, str. 329-343.

ŠAŠEL, J. - RAMOVŠ, F., 1936: Narodno blago iz Roža, v: Arhiv za zgodovino in narodopisje, knjiga 2.

Summary

Narrative Tradition from Kamniški kot

The article contains 17 tales and 2 fairytales written in the Gorenjsko dialect. The author recorded them on audio tape between 1971 and 1973 in the Bistričica valley near Kamnik. Most of them had been narrated by Tone Komatar, popularly called Jeriš, from Županje njive (1896-1976).

According to their motifs these tales and fairytales from around Kamnik belong to the East Alpine oral tradition and contain mythological creatures such as *divji možje*, *divje žene*, *zeleni mož*, *gold-searching Lah*, *good-natured bele deklce*, *divja jaga* hunters, *pehtra baba*, *chamois with golden hooves*, *bergmandelc*, etc. The published material also contains the story of how God created the woman (No. 1) and how God mixed the languages ob Babylon (No. 2). The territory of the Kamnik Alps abounds in stories about wild men and women (*divji mož*, *divja žena*). One of the stories described in the article is about a wild man who fought *huda muca* (agry cat) - the bear (No. 3). During Ember Week herders and loggers frequently met the so-called *kvatniki*, mythological creatures in the form of a woman or a white man holding a candle (No. 5). Several stories contain an evil mythological creature called *baba* (hag). When they first took the cattle to the mountain, herders from Velika planina had to present her with a loaf of bread or a coin (No. 7). In Gorenjsko herders were frightened by *Pehtra baba* (No. 6). In the mountains they also met mythological creatures resembling small birds, called *škrati* (goblins) (No. 9). The *coprnki* (wizards) knew how to milk ax handles (No. 11) or rope (No. 12). The article also contains aetiological tales from the Kamnik territory. One of these describes the Turks who were shoeing horses in a church in Zakal. After leaving the church bloody rain chased them from the valley (No. 13). An attractive legendary tale (No. 14) describes St. Luke who had unknowingly killed his parents. Its motif contains the pre-Christian myth about Oedipus who was fated to kill his parents.

The author incorporated into his collection also two fairytales. The first one is about a herder who could blow the magic whistle (No. 17) while the second describes two smart and a stupid son (No. 18). In his conclusion the author ascertains that the authenticity of oral tradition cannot be judged by its motifs which are often international, but rather by the language of the narration, the narrative style, the feelings expressed in the story, and the situations which are adapted to local customs and circumstances. In his papers Dr. Milko Matičetov, to whom the author has dedicated his article, had written in detail about these and many other important elements of folk prose.

Janez Dolenc
Neznani stari zapisi tolminskih ljudskih izročil

Po dolgem času se je odkrilo, da je Jakob Fon (1852-1917) kot dijak gimnazije v Gorici v letih 1870-73 zapisal zbirko ljudskih izročil s Tolminskega, ki šteje 57 zapisov ljudske proze in poezije. Neugodne okoliščine so bile krive, da zbirka doslej še ni bila objavljena. Avtor v počastitev jubileja prijatelja dr. M. Matičetova objavlja štiri zapise ljudske proze Jakoba Fona.

Many years later it was discovered that as a high school student in Gorica Jakob Fon (1852-1917) recorded in writing between 1870 and 1873 a collection of folk traditions from Tolminsko which contains 57 items of folk prose and poetry. Due to unfavorable circumstances this collection has not been published so far. In his article the author writes about four of these prose texts with which he wishes to honor his friend Dr. Milko Matičetov.

O vikarju *Jakobu Fonu* ni gesla v SBL ali PSBL. Doslej mu je posvečena ena stran v Glasniku SED,¹ ki jo je napisal *Modest Golia*. Le-ta je v župnijskem arhivu v KREDU našel njegov spis iz leta 1888 *Zgodovinske znamenitosti krejskega vikariata* in ugotovil, da so v njem pretežno zgodovinske povedke iz preteklosti kobariškega KOTA. Motivi povedk so gradišče na DIRU, gradišče pri cerkvi sv. JELARJA nad NADIŽO, KOVAČEVA JAMA, AJDJE in AJDOVSKE LEHE, sv. JELAR VRŽEN v NADIŽO, VILE ali DIVJE ŽENE, ZMAGOVITA BITKA S TURKI na krejskem polju, TURKI ugrabijo mlado deklico, nastanek MOLIDE. Uredništvo je prispevalo naslednje: »Pod psevdonimom FONOVSKI je Jakob Fon že tudi sam objavil nekaj tolminskega pripovednega blaga v prozi: prim., KRES II, 1882, 139-140 in 577. Tukajšnje njegove paberke - do zdaj neobjavljene - smo uvrstili v Glasnik z željo, da bi ob njih še kdo, ki morda hrani ali ve za podobne stare zapise, prišel z njimi na dan in jih tako rešil pozabljenja ali uničenja. M. Golju smo pa posebej hvaležni za pobudo.»

¹ Glasnik Slov. etnografskega društva, 1960/61, 13.

Milko Matičetov pa je v Pripisu navedel še varianto povedke o bitki s Turki, ki jo je zapisal leta 1951 kot član Orlove ekipe po pripovedi stare Kešinke v Potokih.

Skoraj štiri desetletja po tej objavi je prišlo na dan, da je na Dunaju bogata zbirka ljudskih izročil s Tolminskega, ki jih je zapisal Jakob Fon kot dijak goriške gimnazije v letih 1870–73. Toda pojdemo lepo po vrsti! Najprej: Kdo je bil Jakob Fon?

Jakob Fon se je rodil v zaselku Foni na pobočju gorskega hrbta Kolovrat v volčanski fari 5. avgusta 1852. Študiral je na goriški gimnaziji in potem vstopil v goriško semenišče. V duhovnika je bil posvečen 26. avgusta 1877. Služboval je najprej dve leti kot kaplan v Podbrdu, potem pa sedem let kot vikar v Stržišču; od tam je pošiljal svoje prispevke v celovško revijo Kres. Od 27. oktobra 1877 do svoje smrti 9. oktobra 1917 pa je bil vikar v Kredu, torej kar trideset let. Takoj, ko je prišel v Kred, je obnovil župnišče na lastne stroške. Obnovil in dozidal je cerkev sv. Hilarija (Jelarja) na Skali pri Robiču, ki jo je blagoslovil kobariški dekan A. Jekše 15. maja 1895. Vikar Fon ima veliko zaslug, da sta se Joža Lovrenčič in Andrej Čebokli šolala in postala pisatelja.²



Rojstna hiša Jakoba Fona na Fonih pri Tomažu. Že dolgo je opuščena in se bo verjetno kmalu podrla.

V razpravi *Delež Gregorja Kreka v prizadevanju za zbiranje in objavo slovenskih ljudskih pesmi*³ sem opisal, kako je Slovenska matica (SM) leta 1868 objavila v Novicah poziv za nabiranje »narodnega blaga«. V roku dveh let naj bi zbrali čimveč ljudskih izročil, potem pa bi SM izdala zbirko narodnih pesmi v uredništvu graškega univ. prof.

² Za biografske podatke se zahvaljujem kobariškemu gospodu župniku Francu Rupniku.

³ Traditiones 24, 1965, 13–24.

dr. Gregorja Kreka. Kasneje so rok za nabiranje podaljšali do maja 1871. Prof. Krek pa je že prej v Novicah večkrat pozival dijake, naj v času počitnic zbirajo ljudsko blago in jim dal tudi napotke za to delo. Ta apel SM je našel odziv na nekaterih gimnazijah pri profesorjih in dijakih.

Jeseni 1871 sta prišla na goriško gimnazijo učiti profesorja *Fran Erjavec* in *Fran Levec*, ki sta sistematično začela navajati dijake na zbiranje ljudskih izročil. Poleg njiju se je naslednje leto pojavil v Gorici še poljski lingvist *Baudouin de Courtenay*, ki je za zbiranje dialektološkega gradiva tudi pridobil nekatere dijake. Tako se je na gimnaziji od prvega do zadnjega razreda razmahnilo živahno zbirateljsko delo. Dijaki *Josip Balič*, *Jakob Fon*, *Dragotin Huber*, *J. Jereb*, *Janez Kokošar*, *Peter Laharnar*, *Ivan Marec*, *Janez Murovec*, *Simon Rutar*, *Frančišek Sedej*, *Miha Skočir*, *Dragotin Štrekelj*, *Jožef Tomšič*, *G. Uršič* in *Janez Vodopivec* so v letih do 1873 zbrali dragocene zapise, nekateri kar obsežne zbirke ljudske poezije in proze ter ljudskih navad.

Profesor Levec je jeseni 1873 zapustil Gorico, ker je bil premeščen na ljubljansko realko. Domnevam, da je tedaj zbrane dijaške zapise odnesel s seboj in jih posredoval prof. Kroku za predvideno objavo pri SM. Toda naslednje leto je prof. Krek prišel v spor z nekaterimi odborniki duhovniki SM zaradi ozkosrčnega odnosa do ljudske ljubezenske poezije, odpovedal nadaljnje sodelovanje s SM in delo pri predvideni zbirki ljudskih pesmi. Na zahtevo odbora SM je vrnil gradivo, ki ga je prevzel direktno pri njej.⁴ Zapise iz drugih virov, tudi z goriške gimnazije, pa je obdržal.

Ko je po prenehanju dunajskega Zvona začela leta 1881 celovška Mohorjeva družba izdajati mesečnik *Kres*, je Fon v drugem letniku objavil v njem kratka ljudska besedila, povedke *O duši in sanjah*, *Judež Iškarijot*, *Kineški zid*, *Sv. Šembilja* in *O vjedomacih*, v petem letniku pa zapis o rovašu. Tedaj je bila prilika, da bi prof. Krek kot sourednik *Kresa* s soglasjem zapisovalca objavil Fonove dijaške zapise. A tega ni storil zaradi nekkih zamer, kajti prof. Krek je bil zelo zamerljiv človek. To nam dokazuje npr. pismo Fr. Levca dr. Karlu Štreklju dne 7. jan. 1884, »da je prof. Krek silno nejevoljen, da v svojem poročilu o Miklošičevi slavnosti niste omenili, da je Miklošičevo adresu podpisal ter za zlato medaljo plačal svoj prispevek tudi prof. Krek s petimi graškimi tovariši.«⁵

Dr. Karel Štrekelj z Gorjanskega na Krasu je bil nekdanji goriški dijak Dragotin, zapisovalec ljudskega gradiva ne samo za svoje profesorje, ampak tudi za učenjaka de Courtenayja. Študiral je slavistiko na dunajski univerzi. SM mu je leta 1886 izročila gradivo, ki ga je nekoč že pripravljajal za objavo prof. Krek, ter ga naprosila za urednika zbirke Slovenske narodne pesmi (SNP). Potem je tudi on sestavil *Prošnjo za narodno blago* in jo poslal prijatelju Levcu 16. sept. 1887 v objavo.⁶ Odziv je bil dober, dr. Štrekelj je dobil mnogo pošiljk, ki jih navaja na platnicah prvega zvezka SNP leta 1895. Tudi prof. Miklošič mu je izročil zbirke svojih slušateljev, a prof. Krek - ničesar! Verjetno mu ni bilo všeč, da SM ni več vabila njega kot urednika; poleg tega je vedel, da Štrekelj ni pristaš njegove mitološke šole in da ne namerava upoštevati njegovega načela, da je za vsako pesmijo potreben temeljit komentar. Krek ni prepustil Štreklju niti njegovih dijaških zapisov in seveda tudi ne bogate zbirke Jakoba Fona.⁷ Nekateri goriški zapisovalci, npr. J. Kokošar, J. Murovec, F. Sedej, M. Skočir, so Štreklju sami

⁴ J. Glonar, Predgovor k SNP IV, 13.

⁵ Prim. Levčevo pismo Štreklju 7. 1. 1884 (Objava F. Bernik, Pisma Franu Levcu II, 1971, 18).

⁶ Ljubljanski zvon, 1887, 629-632.

⁷ V svoji zbirki se sploh ni podpisal kot Jakob Fon, ampak po tedanji modi poslovanjanja Petoslav Fonovski. Petoslav zato, ker so pomen besede Jakob nekateri povezovali z besedo -peta- (J. Keber, Leksikon imen, 251).

Narodna pripovedka.

Enkrat je bil Dežan eden adumu Druj, mu pet goldinarjev. Ta ga je hadil vstak van k'jbat, nej mu jih urne. Pa tist k je bil Dežan, mu jih ni mogu urnit, k ni sam neč jemel. Kadr ga je enkrat videl, da je Druj gre k njemu, se uleže na klop in vccō saji žen, nej mu re, cē kadr pride noter, De je nje mož um, ru. Kadr je ta noter prišn, je videl moža na klop ležati in pokle mu je se že, na povedala, da je umru. Kadr je on to videl, se ga je usmilil ~~se~~ in ni mislil več na tisteh 5 gato. k mu jih je bil Dežan. Obljuba je, da ga bo on varval. Druj van ga neseje v cer, ku in ga postavoje sred cerkve. Tist pa, k je del, da ga bo varval, je sēl za au, tak in se je usedu tam na n stol. Ta

poslali svoje pomnožene zapise in tako prišli v SNP. Fon, ki je posredoval prof. Kreku svoje dijaške zapise kar v dvojniku, morda zase ni obdržal nobenega prepisa, da bi bil mogel to storiti; tako ga zaman iščemo v SNP. Dr. Štrekelj se je sicer leta 1897 habilitiral na graški univerzi, a odnos s prof. Krekom je ostal zadržan.

Ti stari zapisi goriških gimnazijcev so nedavno vendarle prišli v našo evidenco, ko je vnukinja prof. Gregorja Kreka *Milena Kopecky*, ki živi na Dunaju, ponudila NUK-u v nakup zapuščino svojega deda. NUK je sprejel ponudbo in tako je prišlo z Dunaja v Ljubljano bogato gradivo. Rokopisni oddelek ga je pod oznako Ms 1465 lepo uredil, ga razdelil v razdelke I-VIII in razvrstil v ustrezne mape. V šestem razdelku so zapisi goriških gimnazijcev, med njimi Jakoba Fona. Njegovi zapisi zajemajo 5 proznih besedil (2 pravljici, strašljiva povedka, živalska povedka in že leta 1882 objavljeni zapis o sveti Šembilji) in 52 pesemskih besedil, od katerih je 26 štirivrstičnic, dve molitvici in prepis zapisa pesmi Verne duše Simona Gregorčiča ml. s Krna. Fon je iz prvopisa na čisto kaligrafsko prepisal tri prozna besedila in 34 pesmi. Dovolj bi bilo, če bi bil prof. Kreku oddal te prepise in prvopise ohranil zase. Lahko bi jih potem v Kresu objavil sam ali pa poslal prof. Štreklju za SNP.

Mislím, da Jakob Fon zasluži geslo vsaj v PSBL.

V pričujočem članku se bom omejil na objavo Fonovih štirih zapisov ljudske proze. Če bi bili ti zapisi prišli v roke uredniku SNP dr. Karlu Štreklju, bi bili kot ostala Štrekljeva zapuščina v prozi objavljeni v knjigi *dr. Monike Kropelj Pravljičica in stvarnost* leta 1995 oz. omenjeni v njenem članku v *Traditiones* 17. Podobno kot Kropeljeva objavljam ta besedila brez spreminjanja in brez korektur pravopisa, popravljam le kak hujši spodrsrljaj in zaradi boljšega razumevanja manjkajoča ločila. Čas zapisa 10. 6. 1872, naslov in podpis Petoslav Fonovski ima samo živalska pravljica *Pes in maček*. Verjetno je približno v istem času zapisal tudi ostala tri besedila, a le z naslovom Narodne pripovedke. Tu objavljene naslove sem jim določil z ozirom na vsebino. Prvi pravljici sem dal naslov *Trije bratje gredo s tremi panji čebel iskat srečo*, drugi pa *Gospod Francelj, njegov prijatelj Janez in kraljeva hči*.⁸ Strašljivo povedko sem naslovil kar na kratko *Dolžnik in upnik*.

Fon ni navedel kraja zapisa, najbrž je kar njegova rojstna vas Foni, ki je obsegala štiri gorske kmetije Pri Arneju, Pri Tomažu, Pri Ivanu in Pri Podorehu. Njegov rojstni dom je bil Pri Tomažu.⁹ Jezik zapisanih besedil je v neki meri narečje domače vasi s tipičnimi lokalizmi (krves, nejčje), oblike opisnega deležnika pa niso dosledne, npr. Ko je ta noter pršu, je videl ...

(Zahvaljujem se dr. Moniki Kropelj za določitev pripovednega tipa teh besedil.)

TRIJE BRATJE GREJO S TREMI PANJI ČEBEL ISKAT SREČO

AaTh 1000

En oče je imel tri sine. Po smrti jim je zapustil vsakemu en panj bčel. Narstarši sin se napravi po svet službe iskat in pride k enmu gaspudu. S tem se zglihata, da dor se bo

⁸ Enačico te pravljice je v Štanjelu zapisal Anton Pegan leta 1868 in jo naslovil *Od Janeza* (M. Kropelj, *Pravljičica in stvarnost*, 177). Tak naslov se mi zdi preskop.

⁹ Danes je ta zaselek žalostna podoba bega s podeželja, zlasti iz gorskih krajev. Naseljena je samo še domačija Pri Podorehu, ostali trije veliki zidani domovi Pri Arneju, Pri Tomažu in Ivanu pa so prazni in propadajo. V najslabšem stanju je ravno Jakobova rojstna hiša Pri Tomažu, ki se bo verjetno kmalu zrušila.

prej vjezil, tist bo zgubil: hlapec svoj panj bčel, gaspud pa vse saje premoženje. Prvi dan mu da gaspud en žakelj prasa in mu ukaže, naj ga gre sjat. On gre in ga vseje. Patle gre damov. Gaspud ga upraša, ali je storu, kar mu je bil ukazal. On mu reče, de je. Patle mu ukaže gaspud, de nej gre in vse tista prasu, k' ga je bil prej usjal, nazaj v žakelj pabere. On gre in ga začne pabirat. Kadr pa vid, de ga ni magoče pabrat, gre damov. Gaspud ga druž upraša, ali je prasu pabral. On mu pa reče, de ga ni mogel pabrat. Patle ga gaspud upraša: »Al s ki jezen zavolj telga?« »A kako bi ne bil jezen,« mu on odgauari, »kadr mi daje na dela, k' se ne more padelat.« Ker se je bil tako ujezil, je zgubil soj panj bčel.

Patle gre ta srednji brat služit in pride k ravna tistmu gaspudu. S tem se zglihata ravna tko, kakr prej z njegovim bratom. Tud telmu ukaže gaspud, nej gre prasu sjat. On mu adgauari, de ja. Patle mu ukaže, naj gre in druž use tista prasu pabere, kar ga je bil usjal. On ga gre pabirat. Ker ga pa ni mogu pabrat, gre nazaj damov. Gaspud ga druž upraša, al je storu, kar mu je bil ukazal. On mu odgavari, de tega ni mogu starit. Patle mu reče gaspud: »Al s ki jezen?« »A kako bi ne bil jezen,« mu ta odgauari, »kadr mi daje na dela, kse ne more padelat.« Tako je zgubu tud ta soj panj bčel.

Nazadnje gre te mlajši brat služit. Tud ta pride h ravna tistmu gaspudu in se ravna tko zgliha ž njim, kaker paprej njegova dva brata. Tudi telmu ukaže gaspud, nej gre prasu sjat. On gre na polje, dene žakelj, k je bilo prasu v njem, na tla in leže v senca pod na drevo. Zancajt ustane in gre damov. Gaspud ga ravna tko upraša, kakr prej njegava dva brata, al je usjal prasu. On mu odgavari, de ja. Patle mu gaspud druž ukaže, naj gre in prasu nazaj pabere. On gre nazaj na polje in se uleže druž pod tista drevo v senca kakr prej. Gaspud pride k njemu gledat, al je že vse pabral. Kadr ga zagleda v senci pod drevesam, mu reče: »Alj ne greš prasa pabirat?« On mu pa odgauari: »A, saj se ne mudi, do noč ga že poberem.« Kadr je bil mrak, uzame žakelj, čir je blo proso, in gre damov. Druj dan mu ukaže gaspud, nej žene svinje past, pa nej dabra gleda, da pržene zvečer vse damov. On jih res žene. Kadr jih je bil prgnal na paša, prideje h njemu kpci, k sa z žvina kupčual, in ga uprašaje, kolki če met za svinje. On jim odgauari: »Pol za dnarje, pol zastonj.« Patle pareže narprej svinjam uha in repe in jih preda kupcem. Uha in repe pa utakne u zemlje in gre damov. Gaspud ga upraša, kam je del svinje. On mu reče: »Use sa šle u peku; če nejče vervat, pa gledat nej greda.« Gaspud gre gledat in vid tiste uha in repe v zemlji in misli, da sa svinje le res šle v peku. Te trejč dan mu ukaže gaspud, nej žene krave past, pa nej dabra gleda, de pržene zvečer vse damov. Kadr jih pržene na paša, pridje druž kpci, in ga uprašaje, al bi im tel predat saje žvina. On jim reče, de ja, samo če mu spravje prej na krava na drevo, k je blo tam blizu. Oni mu rečeje, de mu to storje, če jim da krave. Patle zvežeje na krava in je ulečeje na drevo. On jim patle da krave, samo še nga telet pusti za se. Kadr sa bli že kpci šli, prveže tistga telet pri drevesu tko, da je mela oči prat nebu abrnjene. Patle gre damov. Gaspud ga upraša, či ima krave. On mu reče, de so šle vse u nebesa, in de če nejče vervat, pa gledat nej gre, al je res, kar pravi. Gaspud gre in vid pri drevesu telet, k je gledala v nebes, navrh drevesa pa krava in je mislil, de je to le res, kar mu je hlapec pravu. Kadr pride damov, on upraša gaspuda: »Al sa ki jezni zavolj tega?« Gaspud mu odgauari: »A kako b ne bil jezen, kadr s' me že ob usa žvina prpravu.« Zavolj tega, k se je gaspud prej ujezil, mu je mogu dat patle vse saje premaženje. In še zdaj ga ima, če ga še ni zapravu.

GOSPOD FRANCELJ, NJEGOV PRIJATELJ JANEZ IN KRALJEVA HČI

AaTh 516

Enkrat je šel en gaspud pahajat in je bil siuna žalasten. Na poti ga sreječe na stara žena. Kadr ga je videla, de je tko žalasten, ga upraša, kaj se mu je zgadila. On pa ji je adgavoril: »A, kaj ti bom pravu, saj že tko mi ne morš neč pamagát.« »O le povejte le,« mu reče žena, »morebit vam bom mogla vselih ki pomagát.« »Lej,« ji reče patle gaspud, »že pedeset let sem star, pa še nimam zaroda.« Patle mu da žena na reč in mu reče: »Tole dajte vaši kuharc, naj vam priprav in patle dajte vaši žen.« Patle je pršu gaspud damou in je dal kuharc tisto, kar mu je bila žena dala, de nej priprav. Kakor pa kuharce vse pakusje, tko je pakusla kuharca tud to. Čez na leta sta imele gaspa in kuharca vsak nga pubče. Gaspini pubč se je klical Francelj, kuharčn pa Janez. Kadr sta bla te dva adrasla, sta se napravla pa svet kraljeve hčere iskat. Te prvi dan pridta v na hosta, kadr je bla že noč. Janez zleze na te najviš drevo, dab videl, al ni či kake luči. Deleč deleč zagleda no luč. Patle zleze Janez dol z drevesa in oba gresta prot tistmu kraju, čier sta videla tista luč. Kadr prideta tie, najdeta na miza lepo pragnjena in večerje napravljena za dva. V kotu sta bile še dve pasteljji. Čleveka pa ne najdeta abednga noter. Kadr sta bila povečerjala, je šel Francelj spat, Janez pa je uzel ne bukve, k sa ble tam na miz, in je naprej in naprej le bral. Nankrt se zasliši od zuna glas: »Do je notre?« Janez adgauari: »Janez in Francelj gresta kraljeve hčere iskat.« Patle se zasliši druž glas: »O deb vedua magla slišat moj glas, deb vedela, ki vama je starit. Iti bosta magla skoz strašan gazd in skoz n glažavnat hrib. Deb vedua magla udabit dve kuglc, k boste na pot, koder pojdet, patle b lahna pršla skoz tist gazd in tist hrib. Če jih udobita, vrzita jih pred se na tla in hitra se bo nardila lepa cesta.« Patle se ni neč več slišala. Janez je le naprej bral iz tistih buku. Francelj je pa spal in ni neč od tega vedel. Druj dan ustaneta in gresta naprej. Kadr sta imila prit do tistga gazda, pabere Janez tist dve kuglc brz tla. Francelj pa ni neč vedel. Kadr sta bla že pri tistmu strašnmu gazdu, vrže Janez adna tisth kuglc pred se in nankrt se nardi pred njima lepa cesta. Janez kuglca nazaj pobere, brez deb bil Francelj ki videl. Patle gresta skoz gazd naprej. Za duga časa pridta še le h tistmu glažavnatmu hribu, skoz kterga sta mogla it. Janez vrže druž na kuglca pred se in druž se nardi lepa cesta skoz hrib. Janez spet kuglca pabere in patle gresta naprej. Kadr sta pršla tie, čier je bila kraljeva hčer, jima je radi daje. Patle sta se napravla žnjo nazaj damov. Kadr pridta do tistga glažavnatga hriba, vrže Janez druž na kuglca pred se in druž se nardi lepa cesta. Ravna tko stori tud, kadr so bli pršli h tistmu strašnmu gazdu. Tko prideje sreječna da tiste hiše, čier sta bla Janez in Francelj ta prva noč. Kadr sa bli pršli h ne, najdjo miza lepo pragnjena in večerje napravljena za treh. V kotu izbe sa ble pastelje tud za treh. Kadr pavčerjeje, gresta Francelj in kraljeva hčer spat, Janez pa le sedi za miza in bere s tistih buku, k je bral ta prva noč. Druž se mu aglasi ravna tist glas. Kakor tista večer praša: »Do je notre?« Janez adgauari: »Janez in Francelj sta prpeljala kraljeva hčer.« Glas se u druga aglasi: »O deb vedua slišala moj glas, deb vedela, ki uama je starit. Zdej imata kraljeva hčer pa glejta, de je uama souražnki ne ukradeje. Zato bod ti v kamri, čier bo kraljeva hčer in gleda, kda pride souražnk. In kadr pride, odseci mu glava in vrži je pad pastelje.« Druj dan sa šli naprej, doker niso prišli do hiše, čier je bil Francelj doma. Paprej kakr sta šla tist večer Francelj in kraljeva hčer spat, se skrije Janez pad njih pastelje. Kadr sta bla že šla spat, gre Janez na akna in gleda, kda pride sauražnk. Kadr pride, mu adseče glava in je vrže pad pastelje. Pa kadr je bil to storu, je nankrt akammel. Kadr druj dan Francelj in kraljeva hčer to vidita, kar se je blo po

noči zgradila, sta bila siuna žalastna, pasebna pa kraljeva hčer in si nista videla pamagát. Za nekaj časa je imela kraljeva hčer nga sina. Nkrť zasliš glas pa nač: »Če češ, de bo Janez nazaj aživel, morš tvojega sina trikrat pad srce ubast, da kapneje tri kaplje krves na Janeza. Pa neč se ne boj tega starit, ker to tajmu sinu ne bo neč škoduala.« Kraljeva hčer to stori in zares je bil Janez nazaj oživel. Patle sa se še dugá ukep veselili in Janez je še zdej živ, če še ni umru.

DOLŽNIK IN UPNIK

AaTh 1654

Enkrat je bil dežan aden adnmu drujmu pet goldinarjev. Ta ga je hodil vsak dan tirjat, nej mu jih urne. Pa tist k je bil dežan, mu jih ni mogu urnit, k ni sam neč jemel. Kadr ga je enkrat videl, da že druž gre h njemu, se uleže na klop in reče saji žen, nej mu reče, kadr pride noter, de je nje mož umru. Kadr je ta notar pršu, je videl moža na klop ležati in potle mu je še žena povedala, da je umru. Kadr je on to videl, se ga je usmilil in ni mislil več na tisteh 5 gold., k mu jih je bil dežan. Obljubo je, da ga bo on varval. Druj dan ga neseje v cerku in ga pastavje sred cerkve. Tist pa, k je del, da ga bo varval, je šel za autar in se je usedu tam na n stol. Panač pa pridje tatje v cerkev in prineseje en žakelj dnarjev saba. V cerkvi jih začneje štet in med saba partit. Adn pa je začel truga odpirat. Takrt zaupije tist, k je bil noter, varh pa začne za autarjem s stalam raštat. Tatje se prestraše in utečeje s cerkve. Patle pride tist, k je varval tega mrtvega zad autarje in pomaga še te drujmu s truge. Patle gresta gledat, kaj sa tatje delal in zagledata, da so bili tatje use dnarje pustli in utekli. Zdaj začneta med saba dnarje partit. Tist, k je bil dežan te drujmu pet goldin., mu jih je zdaj lahna plačal in ad zdaj sta aba dabra živela.

PES IN MAČEK

AaTh 103 (+101)

Pes in maček sta do starosti gospodarju služila; ali ko se je bil pes postaral in nogo si poškodoval, tako da ni mogel več na lov hoditi in svojemu gospodarju po volji služiti, ga zapodi neusmiljeno iz hiše. Mačeka, kateremu so se bili tudi že vsi krempļji zglodali, zadene enaka usoda. Šel je maček po neki poti, kar najde psa vsega potertega in vpraša ga: »Kaj ti je? Kam greš? Zakaj se tako revno držiš?« -O ne vprašuj me,« jej reče pes solze pretakaje, »iz hiše so me zapodili zdaj na stare dni,« in še dalje svoje reve mačku potožuje. Maček reče mu ves ganjen: »Enako se tudi meni godi,« in še dolgo sta si eden drugemu pravila svoje reve in težave. »Molči,« tolaži maček psa, »saj midva bova šla zdaj skupaj na lov in bova vedno skupaj in se že preživiva!«

Na neki lazni sta pa sedela volk in medved skupaj, kar zagleda volk v daljavi psa, kateri se je zarad svoje bolne noge vklanjal in maček pa s svojim dolgim repom je zadaj pohajal. Zato reče boječe svojemu pajdašu: »Gledaj psa, ki gre proti nama in vso pot kamenje pobira, da naju bo lučal!« Medved pogleda tudi bistro in pravi ves prestrašen: »Pogledaj, pa kaj pelje pes za sabo, tista reč, le pogledaj, nese le skrivaj lato od zad, da nas bo, kadar pride sem.« »Jaz vtečem na tale hrast,« pravi medved dalje, volk pa: »Jaz se zagrevem v tale kup listja, ki je tukaj pod hrastom.« Oba tako storita. Pa volku je eno uho iz listja molelo. Ko pa pes in maček na lazno prilezeta, se obsede volku na uho muha in volk je neprevidno z všesom zmahal; ali pri tej prič

skoči stari maček volku na uho, volk se prestrašen dvigne po konci in maček tudi vteče v strahu na hrast, kjer je medved bil. Medveda tak strah preleti, da ga vse moči popuste in telebne na zemljo in se spljušči. Pes in mačka sta se zdaj vesela mertvega medveda najedla.

Volk je pa bežal in prišel do kmetove hiše, ktero je nekdam pes varoval. Tam zgravi otroka in gre ž njim, ali zdaj pride stari kruljevi pes in laja na ves glas, tako da je volk vstrašen otroka popustil in zbežal v temni gozd. Gospodar vzame zdaj psa nazaj v hišo in ga redi, dokler mu ni čas smertne pesmi spel.

Manj znane besede in besedne oblike

alj	- ali
bčela	- čebela
či, čir	- kje, kjer
dežan	- dolžan
do, dor	- kdo, kdor
druč	- drugič
glažavnat	- steklen
kpci	- kupci, trgovci
krves	- kri
kuglca	- kroglica
lazna	- jasa
na	- ena, neka
nankrt	- naenkrat
nejče	- nočejo
partit	- delit
patle	- potlej, potem
prat	- proti
roštat	- ropotati
siun	- silen
soj	- svoj
spljuščit se	- sploščiti se
tel, tela	- hotel, hotela
telga, telmu	- tegale, temule
truga	- krsta
uha	- ušesa
vselih	- vseeno
zagrevem	- zagrebem
zancajt	- za nekaj časa
zglihat se	- pogoditi se
zgravi	- zgrabi

Summary

Unknown Old Records on Folk Tradition from Tolminsko

Jakob Fon was born in 1852 in the mountain settlement of Foni near Tolmin. When he was a student at the Gorica high school his professors encouraged him to write down a rather extensive

(5 records of folk prose and 52 records of folk poetry) collection of folk traditions from Tolminsko, which he did between 1870 and 1873. The collection came into the hands of Gregor Krek, a professor at the Graz University, who was preparing the publication of Slovenske narodne pesmi (Slovene Folk Songs) based on the material kept by Slovenska matica at the time. Since some narrow-minded Slovenska matica board members objected to the publication of love poetry in 1874 Krek resigned from the post of editor and returned the material he had borrowed from Slovenska matica. He did not, however, return the material which had been recorded by the Gorica high school students. Because of certain resentment and generational conflicts he did not hand the material to his successor, Dr. Karel Štrekelj, either. Štrekelj had been collecting material for this edition since 1887, starting to publish it in 1895. The material from Krek's legacy has been given to the Manuscript Department of the National Library only recently by his niece Milena Kopecky who resides in Vienna. Gregor Krek died in 1905, Jakob Fon, who worked as a curate in Kreda, in 1917.

The article contains an exact transcript of the following fairytales: Trije bratje gredo s tremi panji čebel iskat srečo (Three Brothers with Three Beehives Leave to Look for Luck), Gospod Francelj, njegov prijatelj Janez in kraljeva hči (Mr. Francelj, His Friend Janez and the King's Daughter), Dolžnik in upnik (Debtor and Creditor), and Pes in maček (Dog and Cat).

Monika Kropelj
Maskiranje v ljudskih pravljicah in povedkah

Namen raziskave je razložiti alegorije pripovednih tipov, v katerih se pravljичni junaki bodisi od začetka pa do konca pripovedi ali pa le krajše obdobje pojavljajo v podobi, ki ni v skladu z njihovo resnično identiteto. Študija se osredotoča na povezavo med družbenimi in ideološkimi strukturami in alegorično sporočilnostjo junakove oz. junakinjine nenavadne pojave.

The aim of the research is to interpret the archetypal allegories of narrative types in which the folktale heroes or heroines either from the beginning to the denouncement of the narration, or only for a shorter period, appear in a state that is not in accordance with their real image. The study therefore concentrates on the connection between the social and ideological structures and the allegorical messages of the hero's (heroine's) unusual form of appearance.

Maskiranje in s tem prikrivanje identitete je tema, ki je pritegnila pozornost Milka Matičetovega že v šestdesetih letih, ko je imel predavanje o maskiranju v ljudskem pripovedništvu leta 1964 na mednarodnem srečanju Alpes Orientales v Gradu.¹ Obravnaval je problematiko mask in maskiranja predvsem v treh pripovednih tipih, in sicer v pripovedih o maski, ki maskirancu prirase, tako da je ne more več sneti; dalje v pravljicah o Pepeljuhu (Pepešnják), ki kot konjenik s tremi različnimi opremami uspešno premaga ovire; in o Pepelki (Pofujofa), maskirani v kožo mrtve matere, in njenih čudežnih oblekah. Matičetov ugotavlja, da primeri potrjujejo povezavo med maskiranjem oz. maskami in duhovi prednikov. V tem kratkem prispevku nameravam k Matičetovim dodati še nekaj svojih opažanj.

1. Maska

Pravljice se zelo pogosto začenjajo s konfliktno situacijo, v kateri se pravljичni junak(inja) lahko pojavi v »maski«, v kateri nastopa vse do srečnega konca, ko je

¹ Sui mascheramenti nella narrativa popolare, Alpes Orientales IV, Firenze 1966.

nagrajen z odlično poroko, vladarskimi častmi ali bogastvom. Svojo pot odrekanja in naporov začenjajo tovrstni junaki navadno kot nedozoreli, kot norčki, v živalski podobi, včasih tudi iznakaženi. Vprašanje je, kakšno prvotno sporočilnost vsebuje prikrita identiteta tega ali onega pravljичnega junaka. Vsekakor je ključ do odgovora skrit v alegorični govoric določenih pravljичnih motivov. Neredko namreč pravljice pa tudi nekatere druge zvrsti ljudskega pripovedništva na svojski način odsevajo določen družbeni in ideološki ustroj časa, v katerem so se izoblikovale. O njem ne govorijo naravnost, pač pa skozi sestav simbolov. Tako pravzaprav potrjujejo, kar je ugotovil že C. Lévi-Strauss, da družba nastaja in se oblikuje po simbolih in simbolnih sistemih.² Zato lahko tudi sestavi simbolov v pravljicah pomagajo prepoznavati odseve družbenih odnosov, šeg ter socialnih in verskih institucij iz časa nastanka določenih pripovednih motivov.

Pravljični junaki(-nje) so na takšen ali drugačen način maskirani v pravljicah, kot so npr.: AaTh 313 Dekle kot pomočnica pri junakovem begu (*The Girl as Helper in the Hero's Flight*), AaTh 361 Medvedjekožec (*Bear-skin*), AaTh 403 Črna in bela nevesta (*The Black and the White Bride*), AaTh 408 Tri pomaranče (*The Three Oranges*), AaTh 409 Dekle v podobi volka (*The Girl in a Form of a Wolf*), AaTh 425 Iskanje izgubljenega moža (*The Search for the Lost Husband*), AaTh 432 Princ – ptič (*The Prince as Bird*), AaTh 480 Deklici s prejo pri vodnjaku (*The spinning-Women by the Spring*), AaTh 510 Pepelka (*Cinderella and Cap o'Rushes*), AaTh 510 B Zlata, srebrna in zvezdna obleka (*The Dress of Gold of Silver and of Stars*), AaTh 530 Princesa na stekleni gori (*The Princess on the Glass Mountain*) ipd. V nekaterih primerih privzamejo podobo določene živali, včasih so neostriženi, skuštrani in umazani, v raztrganih capah, sivi od pepela. Včasih pa je tudi čisto jasno povedano, da si nataknejo na obraz masko, oblečejo kožo živali ali celo kožo mrtve matere, lahko celo začasno preidejo v mrtvo oz. speče stanje.³ Tako npr. čarovnikova hči pomaga svojemu snubcu opraviti vse naloge, ki mu jih zastavi njen oče in nazadnje z njim pobegne, med begom se spremeni v ribo v potoku, da bi s tem rešila sebe in fanta, ki pa pozneje pozabi nanjo in se namerava poročiti z drugo. Takrat pride na poročno gostijo čarovnikova hči, ko mu speče ribo, se mladenič spomni na svojo prvo nevesto in se z njo tudi poroči (AaTh 313). Medvedjekožec je fant, ki sklene z neznanim gospodom pogodbo, da se eno leto ne bo ne umival, ne strigel, ne kako drugače čedil. Takšnega ga gospod nato predstavi trem trgovčevim hčeram. Starejši dve ga zavrneta, najmlajša pa se je pripravljena z njim poročiti. Ko ga gospod urejenega in lepo napravljenega pripelje na poroko, se starejši iz zavisti vržeta skozi okno (AaTh 361). V pravljici o črni in beli nevesti pastorko, ki je prijazna in pravilno odgovori možem mesecem, ki ji nato pomagajo nabrati jagode sredi zime, njeni čudežni pomočniki nagradijo z biseri, njeno polsestro pa kaznujejo (AaTh 403). V treh pomarančah se skrivajo deklice, le eno uspe junak ohraniti pri življenju in še to mu hudobna služabnica spremeni v ptico ali ribo in sama zasede njeno mesto, prava nevesta na koncu vendarle pridobi nazaj svojo človeško podobo in hudobna služabnica je kaznovana (AaTh 408). Dekle v volčji podobi reši mladenič s tem, da jo ogovori (AaTh 409). Psihino iskanje moža zmaja, ki jo je zapustil potem, ko si ga je po nasvetu svojih zavistnih sester ogledala pri prižgani svetilki in s tem prekršila tabu

² Antropologie structurale, Paris 1958.

³ Prim. Salzburger Beiträge zur Volkskunde (Tod und Wandel im Märchen) Bd 4/1990, zlasti članek: Ingo Schneider, Tot und doch nicht tot: Zur Ubervindung des Todes im Märchen, str. 151 – 167.

(AaTh 425), je znano že iz antičnih mitov. Podobno spreminja svojo ptičjo podobo princ ptič v prisotnosti princese, zapusti jo, ko ga rani hudobna mačeha, vendar ga deklica najde in ozdravi (AaTh 432). Tako kot v primeru črne in bele neveste je prijazna in pridna, a okorna pastorka nagrajena za svoje delo pri stari ženi z izjemno lepoto, medtem ko je lena mačehina hči kaznovana (AaTh 480). Čudežne obleke pomagajo Pepelki do poroke s princem (AaTh 510, 510B). V pravljici o Princesi na stekleni gori si pribori njeno roko na videz neobetaven fant kot konjenik v zlati, srebrni in rdeči opravi (AaTh 530). Obleka oz. maska torej predstavlja povezanost junaka oz. junakinje z duhovi mrtvih prednikov, da takšni lahko izvršijo določena dejanja in dosežejo zaželjen cilj.

2. Ekskluzija

V pravljicah so junaki in junakinje s prikrito identiteto pogosto prestavljeni iz vsakdanjega okolja oz. se gibljejo med običajnim okoljem in ekskluzijo, ki jo ponazarjajo gozd, vrt oz. jasa z izviro, reka – kadar se junakinja spremeni v ribo, grob, skalna votlina, tudi stolp ali samotna hiša sredi gozda, gora, kjer živijo nadnaravna bitja ipd. Simbolika teh območij ponazarja prehod med zemeljskim in nebesnim svetom. Tudi megla, v katero se junakinja včasih zavije, kadar se želi prikrita udeležiti pomembnih dogajanj, ponazarja nekaj nedoločnega med dvema stanjema.

3. Dela in preizkušnje

Naloge, ki jih mora opraviti pravljичni junak oz. junakinja, so npr. razdelitev različnih vrst zrnja ali ločitev zrnja od smeti, lahko tudi nabiranje dozorelih jagod sredi zime, pomoč jablani, ki ni rodila sadov, ali suhemu vodnjaku ipd. Vse to se zdi na nek način povezano s simboliko obnavljanja in pritoka svežine. Preja, delo, ki ga opravljajo pravljичne junakinje v nekaterih od omenjenih pravljичnih tipov, kakor tudi druga dela, povezana z volno oz. nitjo, spominjajo na cikel življenja in smrti. Vreteno je, kot je znano, saj je atribut rojenic (Park), simbol večnega vračanja, kroženja, tudi simbol smrti. Nanj se navija nit, ki ponazarja življenski tok. Opravila, povezana z vretenom in nitjo, nakazujejo avtomatizem v planetnem sistemu, zato so ta dela včasih nevarna in naj bi se opravljala po določenih predpisih. Samo izbranci lahko uspešno opravijo te naloge, tisti pa, ki se skušajo vriniti na njihovo mesto, so kaznovani. Tako mnogi raziskovalci razlagajo preizkušnje, ki jih mora prestat, in končno srečo, ki jo pravljичni junak oz. junakinja doseže, z iniciacijo.⁴ Na sorodnost med motivom s čudežnimi Pepelkinimi oblekami, njenimi dejanji ter vzponom in nekaterimi stopnjami iniciacijskih ritualov je opozarjala tudi Katalin Horn.⁵ Ob primeru bolgarske pravljice *Zlatnoto momiče* (AaTh 403, 480) je v zadnjem času Dagmar Burkhart povezala pastorkino srečanje s staro (utelešeno veliko boginjo) globoko v gozdu (dostop v onstranstvo) in preizkušnje, ki jih pri tem prestane, z iniciacijo.⁶ Podobno so bile tudi junakove preizkušnje sestavni del iniciacijskih ritualov.

⁴ Prim. Linda Dégh, *Hochzeit*, *Enzyklopedie des Märchens* 6/4 – 5, 1990, 1114; Richarda Becker, *Initiation*, *Enzyklopädie des Märchens* 7/1, 1991, 185 – 186.

⁵ *Das Kleid als Ausdruck der Persönlichkeit. Ein Beitrag zum Identitätsproblem im Volksmärchen*. *Fabula* 18/1977, 75 – 104.

⁶ *Aspekte des Weiblichen im bulgarischen Tier- und Zaubermärchen*. *Fabula* 23/1982, 207 – 220.

4. Lažna nevesta oz. ženin

Pravljicam, v katerih se že na tak ali drugačen način pojavlja maskiranje, je pogosto dodan tudi motiv lažne neveste oz. ženina, ki prav tako na neki način sodi na področje prikrivanja identitete, čeprav kar z zamenjano osebo. V tem motivu so nekateri raziskovalci videli povezavo s šego lažne neveste, pri kateri so snubcem, ki so prišli po nevesto, najprej porinili pred vrata drugo našemljeno osebo. Na to, da naj bi imela Pepelkina polsestra, ki jo doleti žalostna usoda, določeno zvezo z lažno nevesto v slovenskih in tujih ženitovanjskih šegah, so opozarjali nekateri raziskovalci že konec minulega stoletja.⁷ Vendar pa podobna vloga, ki jo odigrajo pravljичni antijunaki(nje) v pravljicah kot npr.: AaTh 300 Ubijalec zmaja (*The Dragon-Slayer*), 301 Tri ugrabljene princeze (*The Three Stolen Princesses*), AaTh 531 Ferdinand pravi in Ferdinand lažni (*Ferdinand the True and Ferdinand the False*), AaTh 506 Rešena princesa (*The Rescued Princess*), daje slutiti, da ta pravljичni element nima le apotropejskega pomena, ampak izhaja še iz drugih osnov. V pravljici o ubijalcu zmaja (AaTh 300) se za zmagovalca nad zmajem izdaja princesin kočijaž oz. spremljevalec, a je na dan poroke razkrinkan. Podobno se godi goljufivima spremljevalcema v pravljici Tri ugrabljene princeze (AaTh 301), potem ko se pravljичni junak srečno vrne iz podzemlja, odkoder sta najprej potegnili princeze. Tudi zlobne polsestre v pravljici o Pepelki, navadno po neuspešnem poskusu, da bi postale prinčeve neveste, doleti žalosten konec. V pravljici Rešena princesa (AaTh 506) se namerava poročiti s princeso junakov služabnik in zato tudi svojega gospoda vrže v morje, vendar je na koncu njegova goljufija razkrita in princesino roko dobi princ, ki se je čudežno rešil iz morja.

Medtem ko je – kot rečeno – pomen lažne neveste v ljudskih šegah izrazito apotropejski, dobimo v pravljicah vtis, da njena vloga ni bila le v odvratni grozeče nevarnosti ali zle sile od neveste oz. ženina, ki sta bila v prehodnem času izpostavljena najrazličnejšim težavam, ampak je treba pojasnilo zanjo iskati še v drugih verovanjih, ki so predstavljala podlago za nastanek šeg prehajanja in so danes že potonila v pozabo. Po pravljicah sodeč bi namreč lahko domnevali, da so bili pri sklepanju pomembnejših zvez – tudi duhovnih (zaobljube bogovom, svečeništvo) – tisti, ki so nepoklicani skušali to doseči, kaznovani. Od tod tudi toliko nalog, ki jih morajo opraviti, in preizkušenj, ki jih morajo pretrpeti pravljичni junaki in junakinje. Le njim namreč pomagajo čudežni pomočniki, največkrat kot duhovi mrtvih prednikov, in zato uspejo; nepoklicani pa ne samo, da ne uspejo, ampak so tudi kaznovani, ker so se hoteli vrniti na mesto poklicanih oz. izbranih.⁸

5. Zakleti in njihova odrešitev

Med pripovedi, v katerih nastopajo junaki in junakinje, katerih identiteta je prikrita, pa nedvomno sodijo tudi pravljice, kjer se pojavljajo zakleti protagonisti, kot je to pogosto npr. v pravljичnem tipu AaTh 425 Iskanje izgubljenega moža (*The Search for the lost Husband*) oz. Amor in Psyche (*The Tale of Cupid and Psyche*) in tem sorodna AaTh 425A Pošast ženin (*The Monster as Bridgroom*), AaTh 425C Lepotica in zver (*Beauty and the Beast*), kjer je pravljичni junak zaklet v zver in ga odreši dekletova

⁷ O tem je pisal že P. Arfert, *Das Motiv von der unterschobenen Braut*. Diss. Rostock 1897.

⁸ Prim. R. Merkelbach, *Eros und Psyche*. V: *Amor und Psyche*, Hgg. Gerhard Binder und Reinhold Merkelbach, Darmstadt 1968, 392 – 407.

ljubezen. V pravljici AaTh 410 Trnjulčica (*Sleeping Beauty*) se uresniči zakletev hudobne vile in princesa, ko se zbode s preslico, zaspi, z njo pa tudi cel grad, dokler je ne odreši princ s poljubom. V pravljici AaTh 441 Sin jež (*Hans my Hedgehog*) je junak začaran v ježa in se spremeni v lepega mladeniča šele med poročnim obredom. V pravljicah se pojavlja zakletev v različnih zvezah in ima različne vzroke. Junaki, ki preidejo v zakleto stanje, so včasih rojeni prestarim staršem, ki niso mogli imeti otrok, lahko so otroci spočeti preko ribe, kače ali drugih živali oz. so kako drugače že od rojstva zaznamovani. Zakletev se lahko izvrši v trenutku, ko je prekršen tabu, npr. prekršitev tajnosti, prekršitev prepovedi preje⁹ v določenem obdobju kot v pravljici Trnjulčica (Grimm No. 50, AaTh 410) ali pa gre za prekršitev kake druge prepovedi, lahko jo povzroči tudi greh, neredko tudi samo neprevidna izjava matere oz. staršev, velikokrat pa pravljice o vzroku zakletve molčijo. Med naštetimi spremembami zunanjega videza je še posebej pogosta sprememba pravljичne junakinje oz. junaka v kačo, kar je po svoje tudi zgovorno, saj vemo, da so Grki častili kače v prvi vrsti kot htonična božanstva in kot čuvajočo silo. Predstavljale so bodisi zle sile, kot delfijski Python, Hidra iz Lerne in arkadijska Echidna; veliko pogosteje pa je bila kača dobrotljivo bitje, duh prednikov in junakov, kot so npr. Cychreus, Erechtheus, Asclepius.¹⁰ Da so se tudi na Slovenskem ohranili sledovi predstav o kačah kot inkarnaciji duhov rodovnih prednikov, potrjujejo – poleg številnih povedk in pravljic o kačah, prinašalkah sreče in blagostanja, razširjenih na naših tleh – morda tudi likovni spomeniki. Na renesančnih viteških nagrobnikih so pogosto upodabljali kače. E. Cevc¹¹ kačo na nagrobnikih razlaga kot simbol minljivosti in smrti, kar tudi nedvomno je, vendar je verjetno korenina tega simbola smrti prav njena davna povezava s predstavo o prednikih.

V številnih kulturnih okoljih naj bi imel po splošnem prepričanju mitični prednik rodu in torej civilizatorični junak podobo kače. Pri Ilirih je bilo razširjeno verovanje, da se mrtvi predniki prikazujejo v obliki kače. Z Iliri je tesno povezan mit o Kadmu in Harmoniji – ustanoviteljih Teb in starših Ilirija – ki naj bi se kot kači umaknila v južno Ilirijo oz. naj bi se tam spremenila v kačo, kjer naj bi ju Enhelejci imenovali za svoja voditelja. Izpričano je, da so ju po božje častili, kače pa so imeli za božje živali. Po mnenju nekaterih strokovnjakov (K. Oštir) naj bi ime Iliri izhajalo prav iz imena za kačo.¹² Po arhaičnih predstavah, tako tesno povezanih s predniki, bi torej sprememba zaklete kraljične v kačo pomenila latentno življenje pravljичne junakinje, lahko pa tudi njeno identifikacijo z duhom (mrtvega) prednika.

Analogna je simbolika ribe, saj se ti dve živali pogosto zamenjujeta. Tudi simbolika ribe je tesno povezana z rojstvom ali ciklično obnovo. Anaksimander pravi, da je bila riba v arhaični Mali Aziji oče in mati vseh ljudi in se zato ni smela jesti.

Podobno kot junakinja lahko tudi pravljичni junak privzame podobo kače oz. zmaja. Tako npr. v pravljici Amor in Psihe. Pravljica o Amoru in Psihe v svoji alegorični pripovedi zelo nazorno ponazarja zgoraj omenjene predstave. Psihe namreč po nasvetu Apolonovega preročišča v Miletu izpostavijo na vrh skalne pečine zmaju, rojene-

⁹ Na Slovenskem je ta tabu povezan predvsem s predstavami o Torki.

¹⁰ Marjeta Šašel Kos, *Draco and the Survival of the Serpent Cult in the Central Balkans*. *Tyche* Bd. 6/1991, 183 – 192.

¹¹ Gre za nagrobnik Wilhelma Villandersa, na katerem se kači ovijata okoli stebričev, ki podpirata lok niše, v kateri stoji vitez, in nagrobnik Ivana Lenkoviča. Oba nagrobnika sta iz frančiškanskega samostana v Novem mestu - kjer se kača, ki ima moško glavo in krono na njej, ovija okoli vitezove noge. (Štirje renesančni nagrobniki v Novem mestu. Novo mesto 1365 – 1965. Maribor/Novo mesto 1969, 180 – 195, 185).

¹² Kot op. 18.

mu vsemu svetu v pogubo. Svatovski sprevod se spremeni v pogrebnega. Toda Psihe je srečna v Amorjevem rajskem gradu, dokler po nasvetu zavistnih sestra ne prekrši prepovedi in prižge luč, da bi videla spečega moža. Ko ga opeče kaplja olja goreče svetilke, Amor odleti k svoji materi Veneri, povzročiteljici Psihine usode. Ta naloži Psihi nemogoče naloge, ki pa jih z Amorjevo pomočjo in pomočjo njegovih zaveznikov uspešno reši, postane nesmrtna, se združi z Amorjem in rodi hčerko – Slast.¹³

Motiv je pogosto upodobljen tudi na antičnih nagrobnikih. Alegoričnost te pravljice je tesno povezana s predstavami o smrti, rojstvu in ljubezni (Eros). Slednja ima odločilno vlogo pri procesu presnavljanja. Pri orfični kozmogoniji naj bi Noč rodila jajce, iz njega se je razvila ljubezen, iz polovic lupine pa sta nastala Zemlja in Nebo. Podobno naj bi po Heziodu prvotnemu Kaosu sledila Zemlja (Gea) in Eros (Ljubezen).

Podobno kot pravljica o Amorju in Psihi in večina njej sorodnih pravljicnih tipov vsebujejo tudi nekateri drugi pripovedni tipi osnovno shemo kozmogonskega procesa. V sklopu tovrstnih transformacij je še posebej zanimiva sprememba kraljične v košuto, oz. pravljичnega junaka, pastorkinega brata v kozlička ali sorodno parkljasto žival v pravljичnem tipu AaTh 450 Bratec in sestra (*Little Brother and Little Sister*). Ta sprememba se očitno navezuje na simboliko oživljanja bioloških in kozmičnih ritmov, zato so podobo parkljaste živali pogosto »privzemali«¹⁴ inicianti raznih kultov. V teh pravljicah imamo opraviti z ostanki predstav o gibalih, ki naj bi v naravi in pri ljudeh vodila obnovitvene procese.

Podobno, kot je odkrival Eliade v boju z zmajem centralno dejanje junakovega življenja, dejanje, ki predstavlja ponovitev stvarjenja in je zatorej priključeno iniciacijskemu ritualu,¹⁵ lahko na drugi strani tudi v oživljanju kozmičnih in bioloških ritmov vidimo bistveni element šeg prehoda. Tudi te rituale nam na svojski način posredujejo pravljice.

Maske torej – kot je ugotovil že Milko Matičetov – povezujejo žive z duhovi prednikov ali jih celo posebljajo. Spremenjen zunanji videz tako v pravljicah kot v šegah predstavlja povezanost junaka oz. junakinje z duhovi mrtvih prednikov oz. celo identifikacijo z njimi in omogoča junakom, da lahko izvršijo določena dejanja in dosežejo zaželjene cilje.

Summary

The Meaning of Masks in Folk Tales

From the opening conflict to the happy end, when they are rewarded with a royal marriage, royal privileges or riches, the fairy-tale heroes must walk a road full of obstacles, often under a disguise which does not reflect their true self. They toil as immature personalities, as fools, in the shape of an animal; sometimes they are even deformed. The fairy-tale heroes receive the assistance of the ancestors or other donors, since they are themselves related to the other world: in the period before their marriage they were not their true «worldly» self. For example, the count's son

¹³ Publij Ovidij Naso, *Metamorfoze*. Ljubljana 1977, MK - Kondor, izbral in poslovenil Kajetan Gantar.

¹⁴ Prim.: Apulej, *Metamorfoze ali Zlati osel*. Ljubljana 1981 (prev. Primož Simoniti). V antiki je kozel dal ime umetniški zvrsti - tragedija pomeni namreč dobesedno «kozlovsko pesem», s katero so obredno spremljali darovanje kozla za Dionizove praznike.

¹⁵ Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 2, 259.

is a dirty and dumb stable boy (AaTh 502 The Wild Man, AaTh 530 The Princess on the Glass Mountain), the king's daughter toils as a swineherdess, wearing the skin of a dead animal or even of a dead mother, as in the variants - recorded by Milko Matičetov in Resia (AaTh 510 Cinderella). Here and there a fairy-tale hero is born as a hedgehog (AaTh 441 Hans my Hedgehog), the heroin is transferred into a snake (AaTh 409 The Girl in Form of a Wolf / Snake). Heroes and heroines are often plucked out of their everyday environment or they commute between the normal surrounding and the other world and the motive of a false bride or a groom is also often an element of these fairy-tales. While the false bride in folk customs has a primarily apotropaic meaning, fairy tales give the impression that its role was not only in warding off a potential danger or an evil force from the bride and the groom. Judging by fairy tales, anybody who was unauthorized to enter a significant relationship, including spiritual ones (pledges to the gods, the priesthood) failed and got punished for attempting to step into shoes of the chosen. Very interesting from this point is the fairy-tale AaTh 425 Amor and Psyche, the images of Cupid and Psyche were also often presented on tombstones from the classical period. The allegorical message of this fairy tale is closely linked to notions about death, birth and love (Eros), which has a decisive role in the process of renewal.

The masks - as it has already been pointed by Milko Matičetov - connect the living with the spirits of the dead ancestors, or else they personify them. The altered appearance in fairy tales and customs represents the connection between, or even identification with the hero or the heroine and ancestral spirits, thus enabling the former to perform certain acts and achieve their goals.



Milko Matičetov na konferenci International Society for Folk - Narrative Research na gradu Libnice pri Pragi, posvečeni vprašanju evropske pripovedke

Anja Štefan
Folklorni pripovedovalec Peter Jakelj - Smerinjekov

Prispevek predstavlja pravljičarja Petra Jaklja - Smerinjekovega iz Kranjske Gore. Leta 1952 ga je odkril in njegove pripovedi zapisal Milko Matičetov.

The article speaks about Peter Jakelj-Smerinjekov, a story-teller from Kranjska Gora. In 1952 he was discovered by Milko Matičetov who also wrote down his stories.

Lenka Hlebanja:¹ »Vse sort vice je skop spraju, veste. Ankat je nahecov, de sa vsi ta star šli smučat, de se j poj smejav, pa vse tako.«

Ivana Gregori:² »Hûmorja je mel povhnu, dostkrat je pred hišo sedu, dostkrat nis vedu, tisto kar govori, al je res tisto, al se mav laže. V glavnem je pa tko govoru vse tisto, kar je govoru, da je sam v seb verjel.«

Lenka Hlebanja: »Grozno, zlo znajdu se je, zlo. /... / Tak de se j povsod zmazov, če j blo ki narobe. Strašno je znov z jezikan narditi.«

Matičetov: »To, kar sem prej izvedel od drugih – da namreč zamoti tudi matere, ki pridejo iskat zvečer otroke – je tudi sam povedal zadovoljno. Da to nalašč naredi.«³

Smerinjekov: »Peter na bo smowe jedu, zakledar bo mu družga kej, je prefrigan. Tako so oče meni rekli, k so vidli, de sam prefrigan.«⁴

Ivana Gregori: »Je mu tako mimiko obraza, de smo ga gledal, a ne, je nižvov glas, zvišvov glas /.../«

Mati otrok: »Naš otroc so hodil Petra poslušat, so še ponoč vpil. Čist jih je zdijov!«⁵

Mati otrok: »Še ta veličga je grozda, ko začne Peter skladat od hudiča pa take.«

¹ Kmetica iz Srednjega Vrha, rojena 1903; posneto 16. 8. 1997.

² Smerinjekova sovaščanka (roj. 1941), ki je kot otrok poslušala Smerinjekove pripovedi; posneto 27. 6. 1997.

³ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 20. 2. 1953.

⁴ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 19. 2. 1953.

⁵ Ta in naslednja trditve sta navedeni v rokopisnem zvezku M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 21. 12. 1952. Imeni mater nista znani.

Pepa Gromava:⁶ »Pa jih je afulu tudi.« Anja Štefan: »Kaj to pomeni?« Pepa Gromava: »Zlagov se je, no, atrokam. Je se zmišlevov, ne.«

Vse zgornje izjave se nanašajo na Petra Jaklja - Smerinjekovega (1886–1979), mizarja iz Kranjske Gore, ki pa še zdaleč ni bil samo mizar. Po Kranjski Gori in sosednjih krajih so ga ljudje poznali tudi kot izvrstnega pravljicarja. Ko je M. Matičetov l. 1953 v Podkorenu spraševal, ali »imajo koga, ki bi storje znal«, so mu dejali: »Ne, mi ne, pač pa v Kranjski Gori Peter Smerinjekov!«⁷ in so ga napotili k tistemu, ki ga je sam prvič obiskal že l. 1952.⁸ Res je v Petru Smerinjekovem našel pripovedovalca s precej obsežnim repertoarjem in z občudovanja vredno govorno iskrivostjo.

Vendar se zgodba o pripovedovanju v Smerinjekovi družini ne začneja s Petrom. V pripovedovalca se je namreč izoblikoval pod zelo močnim vplivom svoje matere Magdalene Košir, por. Jakelj. »Skup sa nam atrokam prajli, naša sa jih čist zmiri, šival pa storje prajli nam. Velik sām jih pa pol, k sām biv pa mav več, sām jih pa zamirkov bāl.«⁹ Mater omenja pogosteje kot kateregakoli drugega človeka. Zapisom njegovih pripovedi v Matičetovih zvezkih zelo pogosto sledijo izjave: »od mame slišal«, »to so mama prajli«, »to so ranca mama prajli«, »od rance mame«. Gotovo od matere ni prevzel le vsebin svojih pripovedi, ampak je ob pogostem poslušanju njenega pripovedovanja razvil tudi svoje pripovedovalske sposobnosti. Veriga pa teče še naprej. Mati Magdalena Košir, por. Jakelj, pripoved o beraču in gnilih jetrih, ki jo je zapisala med svoje »dnevniške zapiske«,¹⁰ začne s podatkom, da jo je slišala od svoje tete. O Magdalenini teti sicer ne vemo ničesar, o Magdaleni Košir, por. Jakelj, pa se je nabralo dovolj podatkov, da jih lahko sestavimo v sicer nepopoln, vendar zanimiv življenjepis. Ker prinaša precej podatkov, ki so pomembni tudi v zvezi z našim pravljicarjem, ne bo odveč, če ga navedemo.

Magdalena Košir se je rodila l. 1855 v Rutih (Gozd Martuljek) pri zgornjih Zimovih. Kot petletna deklica je izgubila starše. Ko je bila stara 10 let, je smela v šolo. Obiskovala jo je dve leti, a samo pozimi, če je bilo preveč snega, pa še takrat ne. Z 18. leti je odšla služiti za dekle, pri 24. pa se je poročila z Jožefom Jakljem (1856–1929) iz Kranjske Gore.¹¹ Od Jožetovih staršev sta dobila eno izmed dveh mogočnih kmečkih hiš in večji del takrat zelo velikega Smerinjekovega posestva (Jožefov starejši brat Janez je namreč zgodaj umrl, sestra Uršula pa je dobila drugo hišo in manjši del posestva,

⁶ Smerinjekova sovaščanka, rojena 1915; posneto 25. 9. 1997.

⁷ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 20. 2. 1953.

⁸ Za Petra Jaklja - Smerinjekovega je M. Matičetov izvedel, ko je na Trgovski akademiji v Ljubljani na povabilo profesorja Avgušтина Pirnata predaval o slovenskih pravljicarjih. Ob koncu predavanja se je dijakom priporočil, naj ga obvestijo, če izvedo za dobrega pravljicarja, pa se je takoj oglasila Smerinjekova sovaščanka in ga napotila k Smerinjekovemu. Poleti 1952, ko je Matičetov kot član terenske ekipe Etnografskega muzeja raziskoval trentarsko duhovno kulturo, je izkoristil prosti dan in se iz Trente peš odpravil v Kranjsko Goro, da bi preveril, ali je Smerinjekov »res pravi«. Že decembra istega leta je pri njem nekaj zaporednih dni zapisoval njegove pripovedi. (Povedal Milko Matičetov, 26. 8. 1998.)

⁹ Trak ISN 112; posneto 29. 2. 1962.

¹⁰ Po zaslugi Danice Hostnikar se je ohranil eden izmed Mohorjevih koledarjev (l. 1934), v katere je Magdalena Jakelj zapisovala podatke iz vsakodnevne življenja, razmišljanja o svojem življenju in o Bogu in pripovedi. Drugi podobni koledarji so se ob prodaji Smerinjekove hiše občini izgubili. Krajše podatke je zapisovala naravnost v koledar, daljša besedila pa na raznovrstne lističe (hrbtne strani kuvert, stare račune, platnice zvezkov ipd.), ki jih je nato v koledar prilepila. Teksti niso opremljeni z datumi, po podatkih v besedilih pa lahko sklepamo, da jih je pisala l. 1934 in morda l. 1935.

¹¹ Podatki so vzeti iz Magdaleninoga avtobiografskega življenjepisa, ki ga je zapisala sama in prilepila v koledar Mohorjeve družbe 1934.

vendar je še to po uspešni poroki prepustila nečaku, Magdaleninemu in Jožefovemu najstarejšemu sinu Jožefu).¹²

Jožef in Magdalena sta imela trinajst otrok. Šest jih je umrlo že v zgodnjem otroštvu, odrasli pa so štirje sinovi in tri hčere (Jožef (1882–1914), Lovrenc (1883–1974), Peter (1886–1979), Andrej (1891–1947), Frančiška (1892–1968), Neža (1894–1949) in Pavla (1896–1931)).¹³

Magdalena – in ne njen mož – je bila tista, ki je postavljala hišni red in vodila gospodarjenje na Smerinjekovi domačiji. Danica Hostnikar¹⁴ se spominja: »Vse je ona komandirala, kaj se bo delalo pri hiši. Ja, pa kako je znala! To so mel vsak svoj dev. Ti to, ti to, ti to. Beden si ni upal reč, da ne bo. Ata je bil pa tak, bəl dobrična.« Pri hiši so imeli tudi dve dekli in hlapca.

Njen odločni značaj je harmonično spremljala možačasta zunanost, na račun katere se je sin Peter pošalil tako: »Smerinka je bwa kasmata in vsi tistga rodu. Se je Bog zmotu. Namesto de b reku: boš bagat, je reku: boš kasmat.«¹⁵ Mati se je pod nosom brila kakor moški.

V svojem kratkem in jedrnatem življenjepisu je Magdalena glavnilo svojega življenja strnila v suhoparno poved brez posebnih čustev: »Živela sem v zakonu 53 let, potem sem postala vdova.« Vendar na drugem mestu zapiše: »Od otroških let mi je bilo vse po volji, ali trpela sem pa zmeraj, noter do 80. leta. Zdaj mi je pa zelo dobro, na moja stara leta. Ne morem Boga zadosti zahvaliti za vse moje dobrote, ki jih uživam pri svojih otrocih, tako da Boga prosim še več let živeti. Potem bodem pa tam zanje prosila, da bodemo vsi skupaj, saj 8 mojih sinov in hčera je že tam.«¹⁶

Zapiski, ki jih je pisala pred zatonom svojega življenja, jo kažejo kot zelo verno. V njih zelo pogosto in z veliko predanostjo omenja Boga in razmišlja o tem, koliko lažje bi ljudje živeli, če bi se pogosteje spomnili nanj. Tudi večino pripovedi, ki jih je zapisala v isti zvezek, je tako ali drugače povezala z vero v Boga in z Božjo pravičnostjo.

Glede na to, da so nam o njej na voljo razmeroma skopi podatki, bi bilo drzno natančneje opredeljevati njeno osebnost. Vendar nekatere fragmentarne, a pomenljive informacije vseeno nakazujejo, da je bila inteligentna, notranje bogata in za svoj stan izjemno razgledana ženska. Sama naj bi se naučila pisati – Danica Hostnikar trdi, da na paši. Sin Peter jo je pred M. Matičetovim pohvalil, da »so mama grozno velik stvari vedli«¹⁷ in da »so vse sami naredili, še piskre vezali, mišnice delali /.../«¹⁸ Zatrdil je tudi, da »so brali mati veliko«.¹⁹ Njen nedvomen stik z literaturo dokazuje citat zadnje kitice Vodnikovega Dramila, s katerim je končala enega izmed svojih dnevniških zapiskov; nekega drugega pa je nasloвила z oznako *Žalostna povest*. Danica Hostnikar se spominja, da je bila redno naročena na knjige Mohorjeve družbe, pa tudi v njenem dnevniku najdemo opombi: »Življenje svetnikov nadalje. za leto. 1935.« in »mohorjeva družba plačana. še 15. Din za svetnike.« V isti koledar je zapisala tudi, da je bilo v

¹² Lojze Jakelj, *Marija na belemrodu* (Kranjska Gora: 1978, tipkopis), 243.

¹³ Gl. op. 12.

¹⁴ Danica Hostnikar je Magdalenina vnukinja in Petrova nečakinja, hči njegove sestre Francke; rojena 1924; posnetek narejen 16. 9. 1997.

¹⁵ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 21. 2. 1953.

¹⁶ Podatki so vzeti iz Magdaleninega avtobiografskega življenjepisa, ki ga je zapisala sama in prilepila v koledar Mohorjeve družbe 1934.

¹⁷ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 20. 12. 1952.

¹⁸ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 18. 2. 1953.

¹⁹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 17. 3. 1955.

njenem času le malo gospodinji, ki bi toliko potovale kot ona. Bila je na Dunaju, v Galiciji, v Trstu, Kopru, Beljaku in »Permagarju« (= Hermagor/Šmohor). Svoje razmišljanje o potovanjih je strnila s povedjo: »Ja, če gre človek po svetu, pa marsikaj vidi. To me je zanimalo.« Po besedah Danice Hostnikar se je zato, da bi v Kranjski Gori dobili vodovod, sama napotila celo do cesarja. Kot ugledno vaščanka so jo ob ustanovitvi gasilskega društva v Kranjski Gori izbrali za »kumico« praporu. Zнала je zelo lepo risati. O njenem veselju do glasbe ne vemo ničesar, vendar najbrž ne more biti zgolj naključje, da so vsi njeni otroci igrali na kak inštrument: Lovrenc na bas, Peter na harmoniko, Andrej na tamburico/kitaro, Francka na tamburico, Nežka na bandonium harmoniko in Pavla na citre in kitaro. Še pred I. svetovno vojno se je na Smerinjekovi domačiji včasih po delu za šalo igralo; za večino Magdaleninih otrok vemo, da so pozneje igrali tudi v vaškem gledališču (Lovrenc, Peter, Francka, Pavla). Še skoraj slepa hči Neža se je včasih za šalo preoblekla v kroparskega žebjarja in po hišah prodajala žeblje. Magdalenin vnuk Mirko Košir se spominja, da so stara mati vedno kaj zapisovali: »Kako je blo, če je bla žvina bolna, kašna je bla letna, kašna zima, kaj snega je padlo, kolk so krompirja pridelal /.../. Je mewa to že v krvi.« Še kot 80-letna ženica je na lističe, hrbtni strani kuvert in računov zapisovala pregovore, kratka razmišljanja o Bogu in svojem življenju ter kratke pripovedi, ki jih je nato lepila v koledar Mohorjeve družbe. Umrla je 10. maja 1937.

Peter Jakelj, šesti otrok Jožefa in Magdalene Jakelj, se je rodil 31. 10. 1886. Bil je edini, za katerega se je mati odločila, da se bo šolal na gimnaziji v Kranju. Konec njegovega šolanja je v terenskem zvezku M. Matičetovega opisan tako: »Od l. 1897 do 1900 študiral v Kranju. Mama je hotela, da bi postal duhovnik. Ob božičih so mu rekli doma mati, da komaj čakajo, kdaj bo novo mašo pel. Od tistega, ko se je vrnil v šolo v Kranj, do maja knjige niti pogledal ni. Zanj je bil udarec. Prej je imel veselje do študiranja, potem pa je izstopil, ker se je bal, da bi bil duhovnik. Le mizarkega ali ključavničarskega (poklica) si je želel. Mati ga je silila, da bi bil špengler, pa ni hotel. Oče je potegnil z njim: 'Hudič, pusti ga, če noče, da bi mišnce delov. Naj bo pa tišler al kar že.' Končal tri gimnazije v prvi šoli.«¹⁹

Izučil se je za mizarja. Njegov nečak Mirko Košir omenja, da je, »preden je na svoje začel«, delal tudi po v več krajih po današnji Avstriji. »Gremo v Nemce,« so rekli.

Od l. 1908 do l. 1911 je bil pri vojaki v Beljaku, pri 3. artilerijskem regimentu.²¹ Milku Matičetovemu je povedal, da je tam bril, igral na harmoniko (še celo na ohceti), v delavnici mizaril in da je bilo tam več »takih tičev«, ki so tako kot on znali pripovedovati.

Med I. svetovno vojno je bil Peter v Galiciji. Danica Hostnikar se sicer spominja, da so se na stara leta možje radi pogovarjali o svojih medvojnih doživetjih, vendar ne izvemo, kaj je med vojno doživljal. Sam jo je M. Matičetovemu omenil le v enem primeru: »Pa študiral, kako je to, da blagoslavlja gospod in odvezo daje vsem, pa pravi, da bojo šli naravnost v nebesa, če bodo one streljali. Na drugi strani pa prav tako. To nekaj ne more biti v redu. On bo tudi odšel v nebesa, če bo mene ustrelil!«²²

L. 1914 se mu je rodil sin Fritz; l. 1915 se je z otrokovo materjo Lenko Vandotovo tudi poročil. Hči Marica se je rodila l. 1918. Peter je – tako kot drugi Smerinjekovi otroci –

¹⁹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 17. 3. 1955.

²⁰ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 21. 12. 1952.

²¹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 20. 12. 1952.

²² Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapis. 18. 2. 1953.

od staršev dobil del velikega Smerinjekovega polja, na katerem sta si z ženo Lenko postavila majhno hišico²⁴ (Smerinjekovo domačijo je kasneje podedovala njegova sestra Nežka). Na dveh njivah sta pridelovala potrebni živež, predvsem krompir. Imela sta kravo, nekaj ovc in do II. svetovne vojne tudi kakšno kozo. Sicer pa si je Peter ob hiši uredil mizarško delavnico in družino preživljal z mizarjenjem.²⁴

Njegova delavnica je bila sprva navadna lesena baraka, ena izmed mnogih, ki so po kranjskogorskih poljih in vrtovih ostale kot spomin na I. svetovno vojno. Tudi streha je bila lesena, po stenah pa je deske prekrivala lepenka. Čez nekaj let ji je Peter popravil streho, kasneje pa jo je tudi obzidal.²⁵ Veljal je za dobrega mizarja. Izdeloval je vsakovrstno pohištvo (od omar in skrinj do zibelk), okna, vrata, krste, »štokerle in prunkce« (stolčke), cokle, okvirje za slike, križe in ploščice z nagrobnimi napisi, pinje, deske za mesenje testa, kuhalnice /.../ – skratka vse, kar je lesenega takratno življenje zahtevalo. Po hišah je popravil stare pode, stene, okna in vrata. Hodil je tudi v »štéro« v sosednje kraje: »Se je tako zgovoru, da je bil na hrani tam, pa vās orodje so mu ke pārpeljal, je pa delal en mesec, dva, al pa dālj, al pa māj, al pa mogoče en teden. Če je blo vāč kot en teden, se je že splāčalo, dārgač pa ne. Pa ponavad pozimi.«²⁶

Kot mizarški mojster je Peter imel tudi vajence, ki so se pri njem učili za mizarške pomočnike. Če so starši šolanje plačali, so se učili tri leta, sicer pa štiri (zadnje leto so delali za mojstra). Mirko Košir, ki se je pri svojem stricu učil mizarškega poklica, se spominja: »O, je bil kar strog. Red je mogu bit. To sām se še zdey navadu. Jās, ponoč mi žihār oči zavežeš, pa bom točnu povedov, kje mam vsak orodje. To je hotu met, red. Potem pa vse od začetka. Vse na roke. Ta prvo žagat, žagat vse. Pole pode smo /.../ Pol je pa narisal. Ta prvo na bolj slabe deske, poj s mogu pa nardit. Ta prvo s mogu znat obālče nabrusət, tiste dleta – o, je bil tist vrteči kamān – de je rezal. Poj žage. Žage n cajt nismo brusil. Šele tretje leto, rajtam, k smo se učil, de sām smov že žago nabrusət mizarško.«²⁷

Peter Smerinjekov iz lesa ni izdeloval le uporabnih predmetov. Ob večerih, pogosto tudi med pripovedovanji, je rezljal drobne lesene figurice za jaslice. V njegovi delavnici so visele na vrvici ali pa so bile zasajene na drobne lesene zatiče: osliček z dvema vrečama na hrbtu, pes, prašič, krava, slon, kamela, žirafa, bicek, koštrun, črna ovca itd.²⁸ Otrokom iz širšega sorodstva je za Miklavža izdeloval igrače: kmečke vozičke – lojtrnike, živali vseh vrst ali majhne, pobarvane in poslikane zibke.²⁹ Nečak Mirko Košir, ki ima podobna nagnjenja, se spominja, da je iz lesa izrezljal in pobarval gamsovo glavo v naravni velikosti in ji je dodal pravo rogovje. Izdelal je leseno miniaturo Smerinjekove domačije, okoli katere so se pasle celo drobne lesene kokoške in druge živali. Na stara leta, ko je njegovo delavnico prevzel in posodobil sin Fritz, se je kratkočasil z izdelovanjem v lesene okvirje vloženi miniaturo kmečkih prostorov.

²⁴ Ivana Gregori se Smerinjekovega domovanja spominja takole: »Tista hišca je bla mejhna, po lesu je dišalo. Naravnost kuhnjca, na desno hiša – tam, kjer je bla lončena peč, tud postelja – , na levo sobca, delavnica zunaj hiše, zraven pa še hlevček. So pa mel, k b strela udarla. So bli tak, de če s šu notar, s mogu, kot pā nar rečejo, čez stopat. Navlečen, za tist jim ni blo mar.« Njen opis se glede na njeno starost (roj. 1941) najverjetneje nanaša na Smerinjekovo domačijo v 50-ih letih. Posnetek narejen 27. 6. 1997.

²⁵ Povedala Danica Hostnikar; posneto 16. 9. 1997.

²⁶ Povedal Mirko Košir, sin Petrove sestre Neže, ki se je pri stricu Petru tudi učil za mizarja; posneto 25. 9. 1997.

²⁷ Povedal Mirko Košir; posneto 25. 9. 1997.

²⁸ Povedal Mirko Košir; posneto 25. 9. 1997.

²⁹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 22. 12. 1952.

³⁰ Danica Hostnikar še vedno hrani poslikano zibko, ki jo je od strica Petra dobila njena posvojenka Mojca.

Nečaku Mirku je poklonil zvesto podobo svoje stare delavnice, v kateri ga je učil mizariti. Majceno leseno pohištvo in orodje je izrezljano in razporejeno natanko tako, kot je bilo v resnici; celo drobceno oblanje je prilepil na tla. Na hrbtno stran pa je pripisal: »V spomin naredil, kako smo prej delali vse na roke brez strojev, ko sem bil jaz mizarški mojster od 1913–1957. Kranjska gora, Jakelj Peter, v 89. letu.« Menda se je na vse svoje izdelke rad podpisal in vedno dodal letnico.

Smerinjekova ustvarjalnost pa je našla tudi drugačne, na les nevezane poti.

Zelo rad je risal in slikal. Če je le mogel, je stolu, ki ga je stesal, okrasil naslonjalo, prebarval je mizo, poslikal je zibko, skrinjo, pinjo ali z encijani okrasil nadstrešek na leseni vrtni uti. Sam Smerinjekov je bežno omenil poslikavanje sedmih srednjeveških tabel po vasi, za katero naj bi ga prosil sam župan.³⁰ Marija Švagelj³¹ se še vedno zelo jasno spominja, da ga je nekoč kot otrok zmotila med slikanjem Kristusove podobe in da ji je ob tem povedal, kako težko je naslikati svetlobo v očeh. Vemo tudi za njegov portret Aleksandra in Wilsona ob koncu I. svetovne vojne.³² V rokopisnih zvezkih Milka Matičetovega si je z risbo pomagal razložiti, kako si je predstavljal Bédanca, kako Brinčlja in kakšne so bile lesene figurice, ki jih je izrezljal.³³ Za Svete tri kralje je otrokom iz bližnjih hiš izdeloval krone, s katerimi so hodili po hišah: »Je dal tak trši papir in je potem, ne vem, s čim je on, de se je potem tista reč svetla. Je našprical gor še kakšne zvezde.«³⁴

Igral je na harmoniko in kot godec gostoval na ničkolikih svatbah in drugih veseljih. Najraje je omenjal pustne in se pohvalil, da je »čez pusta« v Ratečah večkrat igral kar po tri dni, od sobote do srede.³⁵ Po delu so se vaščani s Smerinja pogosto zbrali pri Koleselnu, kjer se je tudi zaigralo in zaplesalo. Stric Peter je znal za šalo zaigrati tudi na glavnik in metlo hkrati.³⁶

V kranjskogorski gledališki skupini je bil zdaj igralec, zdaj režiser, po potrebi tudi pisec ali prirejevalec tekstov, v njegovi mizarški delavnici pa so nastajale kulise za predstave.³⁷ V igri Skapinove zvijače je igral glavno vlogo; menjaval je narečja: bovško, koroško, kranjskogorsko.³⁸ 21. 12. 1952 je povedal, da ga še vedno (šestinšestdesetletnika) pokličejo v gledališče, če »kako foksnersko vlogo nucajo«.³⁹ Še l. 1967 je (enainosemdesetleten) v igri Tri neveste v pokoju igral ženina, sam je priredil besedilo za igro, M. Matičetov pa ga je našel ravno pri pisanju plakatov za predstave.⁴⁰ Lenka Hlebanja se ga še vedno spominja kot čudovitega Krjavlja v Jurčičevem Desetem bratu. Bil je tudi eden izmed glavnih pri kranjskogorskem pustu,⁴¹ na Miklavžev večer pa se je večkrat preoblekel v Miklavža in potem po soseski obiskoval otroke.⁴²

Kot kaže, se je Smerinjekov že od svojih šolskih dni spogledoval s pisanjem leposlovja. Po pripovedovanju pripovedi Islandski ribič, ki si jo je izmislil sam, omeni, da je

³⁰ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapisano 17. 3. 1955.

³¹ Smerinjekova sovaščanka; k Smerinjekovim je nosila hrano za očeta, ki je mizaril v delavnici pri Petrovem sinu Fritzu.

³² Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 20. 12. 1952.

³³ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapis. 20. 12. 1952.

³⁴ Povedala Ivana Gregori; posneto 27. 6. 1997.

³⁵ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Peter Smerinjekov; zapisano 22. 2. 1958.

³⁶ Povedal Mirko Košir; posneto 16. 9. 1997.

³⁷ Povedala Danica Hostnikar in Cuznar Lojze; posneto 25. 9. 1997.

³⁸ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 21. 12. 1952.

³⁹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 21. 12. 1952.

⁴⁰ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Peter Smerinjekov; zapisano 6. 3. 1967.

⁴¹ Matičetov rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 22. 12. 1952.

⁴² Povedala Ivana Gregori; posneto 27. 6. 1997.

že v šoli v Kranju pod klopjo pisal morsko povest, pa ga je razrednik našel in ga zapisal v razrednico.⁴³ Še preden je šel v vojsko, kakih 20 let star, je napisal dramo v več dejanjih z naslovom *Pilznar Jaka*.⁴⁴ Tudi pesnil je, vendar natančnejših podatkov o njegovem pesnjenju nimamo. L. 1957 pa je napisal tri prozna besedila: *Metin Janez – skrivač* (Delno resnična zgodovinska povest), *Kako je pastir Luka zastupil medveda ter Božja dekla Smrt in čevljar Lovro*.⁴⁵ Nameraval jih je objaviti pri Mohorjevi družbi, vendar se le-ta zanje ni ogrela.

Predvsem med otroki pa je bil izredno priljubljen kot pravljicar. V njegovi delavnici se je stiskalo in na pripovedi čakalo tudi po dvajset otrok, predvsem tistih s Požarja.⁴⁶ »S spodnjega konca s mu že srečo, de s zravn pãršu, zato k je blo zasedeno,« se je pošalil Lojze Cuznar, ki je na »storjice« prihajal s spodnjega konca Kranjske Gore. Pripovedoval jim je pripovedi iz izročila in take, ki si jih je sam sproti izmišljeval. Omenili smo že, da je pripovedi iz izročila večinoma prevzel od svoje matere. Ob dveh pripovedih je kot vir navedel tudi očeta, poleg tega pa je omenil, da so imeli doma tudi dve dekli in hlapca,⁴⁷ ki so včasih kakšno povedali in da je nekaj pripovedi prinesel od vojakov. Materine pripovedi so v veliki meri vezane na lokalno kmečko življenje in lokalno bajčno izročilo. Kako živo jih je doživljal kot otrok, potrjujejo naslednje izjave: »Sem bil še čist majhen, sem bil pet let star mogoče, pa sem si predstavljal tole Črno lopo,⁴⁸ da bo za nas dobro zavetje v slučaju, če bo kakšna vojska. Še zdaj to vidim. Sem mislil, gor bo dobro, pri Pehti – ker sem slišal tako pripovedovati.«⁴⁹ Ali: »Ko sem zaslišal Bédanc, se mi je zazdelo, kot da bi me kdo po glavi!«⁵⁰ Pripovedim o hudcih, divji jagi, mrtvecih, ki ponoči okrog hodijo, je tako živo verjel, da ga je »šele pri vojakih strah popustil.«⁵¹ Ravno preko Petra Smerinjekovega so pripovedi o Kekcu, Pehti, Bedancu in Kosobrinu našle pot do Josipa Vandota, ta pa jih je nekoliko predelane prenesel v širšo slovensko javnost. Sam Smerinjekov z Vandotovimi izpeljavami ni bil zadovoljen.

Zdi pa se, da se nekdanji Smerinjekovi poslušalci danes še veliko bolj spominjajo tistih pripovedi, ki si jih je izmišljeval sam. Vlekel jih je po cel teden ali po 14 dni. Tudi Smerinjekov sam se je pohvalil z njimi: »Velik je takih, k jih sam zgruntam, zložim, seštediram.«⁵² Ali: »Doživljaj, kratek, sam razpletu, pa je pãršla cela storja. Na tist podlag sem raztegov.«⁵³ In še: »Štirinajst dni sam jo pravo atrokam ob večerih, po tri, štir ure. Danes sam nehov, pa že za jutãr gruntov naprej.«⁵⁴

Sicer pa – naj nam natančnejšo sliko o tem, kako se je njegovo pripovedovanje dogajalo, ustvarijo naslednji štirje zapisi:

Milko Matičetov (beležka v terenskem zvezku):⁵⁵

⁴³ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 21. 12. 1952.

⁴⁴ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 20. 12. 1952.

⁴⁵ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Peter Smerinjekov; zapisano 22. 2. 1958.

⁴⁶ Povedala Danica Hostnikar; posneto 16. 9. 1997. Požar se je reklo delu Kranjske Gore, v katerem je Smerinjekov živel.

⁴⁷ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapisano 19. 2. 1953.

⁴⁸ Črna lopa je po kranjskogorskem izročilu votlina, v kateri je živela Pehta.

⁴⁹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 2; zapisano 22. 12. 1952.

⁵⁰ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 4; zapisano 19. 2. 1953.

⁵¹ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 3; zapisano 16. 2. 1953.

⁵² Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 20. 12. 1952.

⁵³ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 20. 12. 1952.

⁵⁴ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 20. 12. 1952.

⁵⁵ Rokopisni zvezek M. Matičetovega z oznako Jakelj 1; zapisano 21. 12. 1952.

Jakelj zvečer pripoveduje otrokom. Kar v delavnico jih pelje, na mizo pripravi fižol ali ječmen ali karkoli za zbiranje, da delajo, on pa pripoveduje in kaj rezlja. Zna lepo slikati in tudi igrače rezlja, konjičke itn. O hudičih, vse mogoče jim pripoveduje, da jih je kar strah in so matere hude. Hodijo pa le iz cele vasi, ne samo sosedje.

Ivana Gregori:

«Smo se otroc na vasi igral, pa če je kdo reku: 'Gremo k stricu Petru, nam bo storjo povedal,' pa smo šli. To smo ga prekinli kar sred dela. Zdej pa – če je začel tako, de je reku: al vam povem od jare kače ali od steklenga polža, potem smo vedal, de ne bo nač. Zato k poj smo rekæl: 'Pa od steklenga polža.' 'Ja, je pa od jare kače bæl dolga!' 'Pa od jare kače!' 'Ja, je pa od steklenga polža bæl dolga!' In se ni dal premaknit. Kadar je bil pa razpoložen, je pa – je mu fajfo – je fajfo pæržgal, smo se usedal tko okrog njega, pa je pravu. /.../ Včasih je prekinu delo, včasih tud kaj delal zraven, pa ne oblal al kaj takga, da bi bil šum. /.../ Torej jæs se ga spomnem, star, tisto čedro je mu, včasøh, no, največkrat v delavnici. Tiste hlače so mu tko nekam visele, ves od oblanja, pa porasu, ker takrat so možakarji samo enkrat na teden hodil k brivcu. Tam je blo tud pozim, je blo notær lepo toplo. In jæs se tega tko spominjam. To je blo tko neki, to smo ga, z odprtimi usti smo ga poslušal.»

Mirko Košir, Smerinjekov nečak:

«Otroc so pæršli v delavønca not, poj je pa naštimov cela košara tistih færžolov, k je mela teta Lenka prašiče včasøh, pa kravca sa mel, pol so pa otroc færžov lušæl al kej tacga, on je pa storje pravu. Storje. Pa v delavønca not. Delavønca je bla pa kar lesena. Jæs søm se lih učil takrat. Pa še pred sma hadil, k se še učil nisøm, ja, ja, pašlušat tiste. Pa sma karuza lušæl pa tak. /.../ Sej se j kar sprot zmišljevov: konc tega dela, pa spet naprej, včasøh je bla cel tedøn tista ena. Po je bu pa nas strah, včasøh še domov nismo upal, pa j mama pæršla, al pa ata, al pa kašøn drug, de j nas spremljov. O, to so otroc hadil s cele vasi gor, ene deset, petnajst.»

Danica Hostnikar, Smerinjekova nečakinja:

«No, čakte zdej, de vam povem, kako je blo, ko je stric Peter. Smo bli še mejhen atroc. Zdej, tam smo bli doma, ne, pær Smerinjek, stric Peter se je pa poroču tlele, k je na konc, to je blo vse do smučišča, to je blo vse Smerinjekovo. Si je hišco mejhno naredu. /.../ No, in on je bil mizar. Hišco sta delala, ampak delavønca je bla zavn, no, sej je še zdej kot ena podrtija, ne. In so mel mejhno kuhønco, sam spat so hodil v ta novo, ker so novo naredli, a ne. Tko mejhna kuhønca je bla, tkole kokær zdejle, vidte (pokaže pol svoje kuhinje). Pa je bil štedilnik, pa klop, pa ena mejhna miza. In not se nas je nagnetlo tud dvejet otrok: pa na prunkci, pa na kolenah, mene je mu na kolenah, pa smo se prov tepæl, kdo bo na kolenah. In pošlušte, on je govoru, on je iz rokava stresov, ampak sprot zmišljevov, veste, tak dar je mu. Ker če dvakrat ni znal – sej jih je velikkrat eno in isto povedal, ne, tko tud, že velikkrat, ane. Ker to se spominjam, ene tri leta, de smo tkole hodil, to pa pozim. In če smo se spomænli, a ne, de je dærgač povedal, al smo ga! Kako je znal hitær potem popravljat, veste, pa besede nazaj jemat, pa tko. Ježeš Marija, to smo, z odprtimi usti, tkole (pokaže). 'Stric, koku pa j bu pole?' 'Ja, pole j bu pa tako. Čajte mawo,' pa se je naveličal že, 'pačajte mawo, no. Zej morøm pa mejhøn vøn jæt, a ne, de se bom shladu,' nekam tko pærbližno je povedal, pa to zato, k je bla ura že enajsta zvečer pa tkole. Zej kako, mi nismo hotel jæt domu, a ne. In pol je pa tko, de je zginu, pol pa ga nač væč nazaj ni blo, a ne. No, pol

je šu pa v hišo, a ne, pol smo pa pačas, cincal pačas prot domu. Pər Koleslno, pər Smerinjeku, pər Iwancu. To nas je blo tok, ene dvejšet otrok. /.../ Cel Požar. /.../ Pa tud ta velki, sej nismo bli sam ta mejhni, pošlušte, so bli tud taki, k so bli takrat že stari kakər moj vnuk, ene, ene 12 let pa 14. To je vse, un so pa sedel še v berštat, so rekəl, a ne, v delavnici, k je biv tist, ja, delovna miza. Vratca so bla odprta, a ne, Ježeš Marija, pol k se je pa naveličov, k nəč vəč ni mogu govort, po smo se šli pa skrivat, pa nam je pomagat, de smo se skrival. Pa v tružo nas je zapəru, a ne, k je truge tud delat, ane, tok de nas niso najdəl, pa tko naprej. To so taki spomini, de vam povedat ne morem. /.../ On sam de se je vsedu, pa je že. Ta pəru sta po ene dva pəršla, pa tko. 'Ja, stric, pavejte storja.' Storja sma rekəl, a ne. Pa je začel kej govort, a ne, pačas sa že šli, pa eden drugmu hadil pravt: 'Je že začel, je že začel.' Tko da, zlo nas je mu, otroke je mu grozən rad. /.../

Veste, kako je on znal? On je znal vključit mejhne otroke in de je iz vsake pravljice, storje, ne, se je čutlo tud vzgojen smisel. Veste, de je tko znal. Ampak bil je pa zmerej en priden pobəč al pa ena pridna deklica, pa pol, kako je, seveda, takrat je blo povezan tud z molitvijo /.../ Največ pa sa bli pastirčki. /.../ In tko smo se vživel, in tko smo se vživel, de če je blo: 'Ja, kje pa je bil?' 'Ja, ta gori v Vitrancu.' Poslušte, še ven nas je poslat, de smo šli gledat, k je luna svetwa. 'No, a vidte tamlele gori?' Mi smo si vse predstavljat. /.../

Summary

Folklore Narrator Peter Jakelj-Smerinjekov

Folklore narrator Peter Jakelj-Smerinjekov of Kranjska Gora was first discovered by Milko Matičetov in 1952. In the 1950's and 1960's Matičetov wrote down and also recorded a large part of Smerinjek's repertory. The information about the man to whom the voice from the tape recorder had belonged, however, is rather meagre. Yet it would be interesting to know who he had learned to narrate stories from, who was the original source of these stories, who were they told to, what he did in life, what were his thoughts, etc. Since Smerinjekov died in 1979 some of these questions will never be answered. But by interviewing people who knew him and his stories well we managed to put together an interesting mosaic which reveals him as a man of many talents.

His parents had decided that Smerinjekov (1886-1979) was the only one of thirteen children destined to study. Since he did not wish to become a priest he never finished high school. He learned the carpenter trade and earned enough to support his wife, their two children and himself. Aside from a variety of objects for everyday use he also carved small wooden figurines, handsomely crafted toys for children, miniatures of farmhouse rooms, etc. He liked to draw and paint. He played an accordion. He was an actor, director and even playwright or text editor for the Kranjska Gora theatre group. He wrote several works of fiction (prose, poems, a drama). Above all, however, he was an outstanding narrator. As many as twenty children would crowd into his workshop to listen to his stories. He would tell them traditional stories most of which he had heard from his mother, or invent new ones on the spot.



Maksim Gaspari z ženo in Milko Matičetov (desni) na poti proti Vršiču (julij 1957). – Foto V. Vodušek

Aleksandra Popvasileva
The Motive of a Pregnant Man in our Knowledge

Motiv nosečega moškega iz ljudske pripovedne tradicije in iz mitov se tematsko navezuje na partenogenezo, to je deviško, magično rojstvo glavnega junaka v ljudskih pripovedkah, mitih in legendah. Po avtoričinem vědenju v nasprotju s partenogenezo (zanositev po čudežu) pa primeri, v katerih oče rodi otroka, v zgodbah niso prav pogosti. Kaže, da je ta del partenogeneze v zgodbah in znanstvenih raziskavah zanimanje za kuvado potisnilo v ozadje. Kuvada je budila zanimanje raziskovalcev, tako antropologov kot folkloristov, ki so v zgodbe o kuvadi vključevali tudi motiv nosečega moškega.

The appearance of the motif of a Pregnant Man as a folk fantasy expressed in the folk narrative tradition and in the myth, thematically is connected with the motive of a parthenogenesis, that is with a motive of a magic birth of a hero in folk stories, myths and legends. According to the knowledge of the author of this work, father gives a birth, contrary to parthenogenesis (with a meaning that a woman becomes pregnant in a magic way) did not raise a lot of interest in stories. It seems that this part of the pathogenesis in stories and scientific exploring is pushed back by the custom of kuvade. This custom has kept the interest of researchers - anthropologists and folklorists who include to kuvade stories and myths with the above mentioned motive.

***a fish was my father,
a man was my mother¹***

The appearance of the motif of a "pregnant man", or "father gives a birth" (πατηρ τικτει) as a folk fantasy expressed in the folk narrative tradition and in the myth, thematically is connected with a motive of a *miraculous birth*, that is with the motif of

¹ Antti Aarne's - Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* (FF Communications No 184). Helsinki, 1964, 240.

a *magic birth* of the hero in folk stories, myths and legends. But, contrary to *parthenogenesis* - (in meaning of *woman* gives a birth in a miraculous way), which has raised the interest of a lot of researchers - folklorists, mythologists, religion historians etc. all over the world - there are only few types of folk tales where the fantasy of *heroes born by father* (πατήρ τικτεί) is presented, although they are spread all over world too. According to our knowledge in the most of cases they are only an introduction to other types and they are not very often present in narrators' repertoire. We believe that this was "helped" by the extreme fantasy built in the plot of this kind of narration which can not be adjusted to children's interest which are supposed to be the potential factor of future narrators. And the researcher's interest is not as strong as in the *parthenogenesis*. It seems that this part of the motif of a *miraculous born hero in stories* is pushed back in scientific exploring by the custom of *kuvade*², which kept the interest of researchers - ethnologists (anthropologists) and folklorists - who included both stories and mentioned motifs in *kuvade*. Here we are going to keep shortly to this custom. Of course, only as a connection and distinction of these two identical occurrences, at least at first sight. But they are very different. We also would like to present some our observations regarding this *problem*: custom and stories have points of contact only in short relations - subject in both cases belongs to a male; the action is also same in both cases - birth. And this is where the mutual connection ends. According to the opinion of ethnologists (anthropologists) *Kuvade* is registered as a custom at Celts, Trichinas, a lot of native communities in America, Asia and Oceanic, Europe and the Balkans. *Kuvade* is an entirety of customs and rituals on the occasion of birth that creates an illusion that a father is the one that gives a birth, not the mother. So, father pretends that he is sick, he eats dietetic food, groans and sometimes dresses up female cloth. After that he gets congratulations and cradles the newborn child. At the same time mother goes on with her jobs immediately after she delivers the baby. Perhaps it will look like a joke, but we see this formulation as a transformation of the modern juristic rule according to which a husband can have only 12 free days after baby's delivery (for example in America) in order - as they say - "to rest and drink, and go and see the baby in the maternity hospital from time to time." We should agree that this is not same as Zeus's sign. It means that we have a *ostensible practical goal* in the custom. Contrary to this we find a built in *fantasy* in the synopsis of stories and myths. According to this fantasy a man (father) becomes pregnant in a miracle way and an embryo is developed in him and he carries it nine months. Thus, according the folk fantasy there is no problem with getting pregnant. But there is a problem how to deliver the baby?! We shall say something more about when we shall review the stories. As regarding to the issue why it is so, it is not on us to judge. Respectable ethnologists (anthropologists) like J.J. Bachofen, 1861, Geza Roheim, 1955, and Tihomir Djordjevic, 1955, have occupied themselves with this issue and have had their own theories and hypothesis. However, we think that Geza's opinion³ is more appropriate and we accept it. The same is with the stories too. We shall try further to justify this our attitude.

We would like here to emphasize the following regarding *kuvade*: Within the folk tradition of south Slaves we do not find this custom among Macedonians (in their ethnic

² From French Language: lying.

³ (examples of denying the term "father". Contrary to this, a mother, maybe even two, is recognised to a child. There are two reasons for this: a) it is dangerous to be a father, b) fathers are dangerous). Geza Roheim, *Magija i shizofrenija*, prijevod: Duška Geić, Zagreb, 1990, 118-121.

entirety). We came to this conclusion on the base of researching on the field that lasted several years and studying of the ethnographic materials published by our predecessors of last century. It is not found among Bulgarian birth rituals either (we have a complete insight into published materials and we confirm the same after consultations we have had with our colleagues from the Ethnographic Museum of Sofia).

As we mentioned in the beginning, folklorists have not been interested a lot in this kind of folk works neither in the past nor nowadays. Two works from the 60-ies of this century are all we have succeeded to find (among scattered data in big ethnographic publications - Frazer, Malinovski, Claud Lévi-Stros, motif Index by Thompson and in the international Index of story types Arne - by Thompson etc.). One of this works is "A myth for Athena's birth and a folk narration from Corsica"⁴, by Raffaele Corso, and the other is "Father gives a birth. According to cases of two stories" by Dimitrios Lukatos (Διμήτριος Λουκάτος)⁵. Both authors compare folk tales with Greek myths regarding the birth of Athena Palled (Αθηνά Παλλάδα). The first one, Corso, compares it with a less known variant of the myth of Athena Palled's birth from the stomach of Zeus and with a Corsican story (type AT 705)⁶ in which a hero is born from the stomach of a dragon, letting out the air collected in his stomach (same as Zeus). The second, D. Lukatos, also makes comparisons between the same myth and some variants of the type (AT 705) with which the Italian author makes comparisons. Only Lukatos has more variants of these two types. Both authors agree that these stories are connected with Greek myths and they are convinced that they derive from the custom called *kuvade*, for which Lukatos comes to a conclusion that: "There is no doubt that many layers of ritual memories, a few ages old actions and understandings of the ritual of adopting a child (αρρενωλοχεια)" – *kuvade* are hidden in these fantastic concoctions in myths and stories about father giving a birth. We would like to say that we do not consider Greek myths about Athena Palled's and Dionises birth (both the lest known variant used by the mentioned authors and the well-known variants) – she from Zeus's head and he from his hip, as *children born by father*; that is this case does not belong to «άνηρ τικτει», nor to *parthenogenesis* in general. Athena is first of all a daughter of Mitida (Μητιδα), Goddess of intellect (της γνώσης), who became pregnant with Zeus. God of all gods found out that Mitida is pregnant and that she was going to deliver a girl named Athena (Αθηνά), and after that a son with a special strength and cleverness (εξυπνάδα). But fortune-tellers (Οι μοιρες) told Zeus the secret that his son delivered by Mitida was going to throw him from the throne and took over the power he had over the world (στον κοσμο). The almighty God put Mitida to sleep and he ate her while she was sleeping. After a while he got a strong headache. He asked his son Hefest (Ηφαιστος) to help him to get read of pains. Hefests took the hammer (τη βαρια) and opened Zeus's head. That was how warlike goddess Athena Palled came into the world. She grown up and armed "from the head to the feet" (απ' την κορφη ως τα νυχια) and appeared among gods of Olympus with a bright helmet on her head, asp and a lance. Gods were very surprised. The case with the birth of Dionises (Διονυσος) was similar. He was born as a very weak child (he hardly gave sign of life). His mother

⁴ Raffaele Corso, Il mito della nascita di Minerva ed un racconto popolare della Corsica. Folklore, V, 1-2, Napoli 1950.

⁵ Δημ. Σ. Λουκάτος, Πατηρ τικτων. Σχετικα περιπτώσεις εις δυο τυπους παραμυθιών. Επετηρις του λαογραφικου αρχαιου τομου ενδεκατος και δωδεκατος (ετη 1958-1959), Εν Αθηναις, 1960.

⁶ Antti Aarne's - Stith Thompson, quoted work.

was Semeli (Σεμελη), daughter of king of Tiva (Θηβαί) and her father was Zeus, too. As he was a very weak child, his father Zeus took him and "stitched him to his hip" (στο μερι του). Thus Dionises became stronger in the body of his father Zeus and later was born again from his hip. Contrary to previous authors, we see this problem differently. Namely, Zeus, the almighty god, served in this case as a kind of a source of strength and wisdom for his children, that is Mitida's and Semeli's children by giving a warlike to Athena and physic strength to Dionises (a kind of *potestās*). We think that stories which are compared to these myths, that is stories that contain the element of "birth" through letting the air out of the stomach do not belong either to stories about *father giving a birth*. There is also an illusion from its beginning, the same as in the custom. In the story a child has its own parents who leave him in the forest. It is already grown up when a silly dragon appears. A child, taught by dragon's mother uses the appropriate moment (when the dragon lets out the air collected in his bowels) to present itself to a silly dragon as his son (daughter) that he has just "delivered". Thus, it stays alive, that is the dragon is happy that he has "delivered" a baby and he does not eat it.

According to motif Index of Thompson⁷ volume V, cod T 578, we have the problem *father gives a birth* (πατηρ τυκτει) that is **Pregnant man**, crystallised in some Asiatic myths.

An old Chinese myth, for example, tells us that there was a land of men in the south of the land of Shamanis. Women were not living in this country. Their cloth was always very tidy. They carried a sword around their middle and were a personification of men qualities and had a suggestive eye. According to the legend, the land of men was created in the following way: at the time of In⁸ the principal of Taj-u sent Van-man with his man to Sin-van-mu - mistress of West to bring her an immortal medicine.⁹ They came to this place but were out of food. They could not go further and stayed to live in the mountains and woods. They used tree fruits to eat and made cloth of barks. They did not have wives but each of them could give a birth to two children. These children were a "shadow" and when they got a human look, then men who gave a birth to them were dying. Myths say that they were born of man's armpits.¹⁰

While in the mentioned myths of the land of Shamans men were dying after they had given birth, in one of myths of Nimuendaju, S (I borrow the example from Klod Levi-Stros) we have the opposite case: "There was a time when there were no women, and men lived as homosexuals. Thus, a man got pregnant. But he died since he could not give a birth."¹¹

In the Afghanistan story "Adam-han and Durhan",¹² two famous khans - Hasan-han and Taus-han did not have children. An old fakir came to them one day. And as it usually happens in stories, he offered Hasan-han three dates: to eat one and to throw

⁷ Stith Thompson, Motif - Index of Folk - Literature, Vol. I - VI. Copenhagen 1955-1958.

⁸ In or San - the oldest and the first Chinese state in the 16-11 century BC. According to archaeological excavations from 1928, the last metropolis was near the present Anjana s. Sjatun (province of Henan). The hieroglyphics, so called problematic (doubtful) inscriptions on the bones of animals and mails and skulls appeared in the time of In. *Малая Советская энциклопедия, 1954, 154.*

⁹ A motif that is very often found in stories - Going for a live water so that the car remains alive. Usually the three brothers go and the youngest arrives at the water.

¹⁰ *Оши. Кз, Мифы Древнего Китая, Москва, 1965, 260-261*

¹¹ Klod Levi-Stros, *Mitologike 1. Presno i pečeno*. According to the translation of Danilo Udovički. Beograd, 1980, 109.

¹² *Авганистанске народне бајке. Београд, 1961, 60.*

the other two. He ate one while servants took the other two. Then the wizard went to Taus-han and gave him a half of a date and said to him: "My Lord, eat this enchanted fruit and you will get a child". He first threw it away, but he took it later and ate. And he got a girl named Durhana. Hasan-han got a son and he named him Adam-han. The story has a ballad end, similar to our variants from the analysed motif - irreproachable delivery. A woman is not mentioned in this story and it is not said how children are delivered, only that "nine months, nine days and nine hours passed ...". Enchanted dates are eaten by men, its for sure that children that were born (in unknown way) were children *born by fathers*.

There is a Macedonina story in which a man ate an apple that was to be eaten by a woman (a very often event in stories about irreproachable giving a birth) and he gives a birth to a child - a dry head. It speaks immediately after it is born asking to eat; after some time it expresses its wish to marry car's daughter. He accomplishes three difficult tasks given as a condition for the marriage by the girl's father and married the car's daughter. But the family taboo is deranged and the boy dies.¹³ (type AT 433B). The Greek variant published by Lukatos is similar to this: "An old man and woman did not have any children. One day an apple seller passed there and yelled: "Nice apples for giving a birth!" (Καλα γκαστρομιλα!). He had two baskets. Taking apples from one baskets - a boy was going to be born, and from the other - a girl. Grandmother wanted a girl. She took an apple and put it on the fireplace. A grandfather came and ate the apple. After some time he noticed that his stomach had swollen. He thought that water was collected in it. Time was going on. One day he went for firewood, he slipped and felt and stabbed on a thorn. At that moment a baby felt. Grandfather did not turn to see it. A beautiful girl, like an apple, grown up."¹⁴ Further the plot is developed according to the order of type AT 707 - *The Three Golden Sons*. The formula of this story is: «Μηλο ημουνα / η γρια μ' αγορασε / ο γερος μ' εφαγε / στην κνημη του εφυτρωσα / στο βατος εγενηθηκα ...». (I was an apple / grandmother bought me / grandfather ate me / I grown up on the leaf / I was born in a blackberry ...).

It is very natural for a human being to ask the way find a solution for his problems and this solution may even be magic solutions. The same is happening in these stories. In the following Macedonian variant that belongs to Thompson's motif T 578 + AT 707 we read: A man and a woman did not have any children. A woman consulted an old woman. The old woman gave her in a bottle "some kind of water" telling her to drink from that water and that she was going to have a baby. But a man drank the water by mistake (he thought it was brandy). "And the man became pregnant by the water". All have noticed that a man became fatter. Nine months later he took an axe and went for firewood. He lied under a tree and felt asleep. An angel came, took the baby (it was a girl) out, put it by him and left. The man woke up, and although he loved the child, he was ashamed to take it home because people would say: "The man gave a birth, the woman does not have children". There was a nest on the tree of a "noa-bird" and left the child there. A bird fed it on its breast and thus the girl grown up. The man said nothing to his wife. The story goes on according to the mentioned type. The formula is repeated in the text: "Од маж родена / од ноа-птица доена / ветер дуваше / јас се

¹³ Folklore Institute Archive, Skopje, tape no. 1437, registered in Veles, 1972.

¹⁴ Quoted work, page 37-42.

лулав / дож паѓаше / јас се капеv!“ (*Delivered by a man / fed by noa-bird / a wind was blowing / I was cradling / rain was falling / I was having bath!*)¹⁵

There is also a Croatian story in which a man gets pregnant through water. A beautiful girl is born. A car wanted to marry her. The girl did not want to marry him, but the car sent an old woman and she deceived her. She gave a birth to two beautiful children, but the old woman wrote to the car that she had born dogs. She threw the children and sent the empress to graze sheep. She grazed them and sang: “Bog me je stvorija, čovek me je rodija, očaj me rani, a baba me mami. Bi kraljica, bi banica, a sa' jadona pastirica” (God created me, a man born me, desperation wounded me and an old woman deceived me. I was a queen and now I am shepherdess.)¹⁶ The car heard her, took her and sent to his home. thus the truth came out. The guilty one got what she deserved - they burnt her.^{17, 18}

Another Macedonian story¹⁹ says: a young couple left for a visit to the bride's parents. The young boy stopped because of the call of nature. After that he went on. But the excrements followed him. - “Wait for me, I am coming to the grandmother, too! - The took a stone and aimed at it..., it jumped and again followe them.” They could not get rid of it. Then the boy took it and put it into his drawers. Thus they arrived at her parents. - “*Good evening!*” - say the young couple to the hosts - “*Good evening!*” - it repeats. - “*Welcome*” - say the hosts and it asks to say to it “*Welcome*” too. They treated the guests, and it asks to treat it too. The boy threw it in the beans in order to get rid of it. The grandmother started to stir the beans and it says from there: “Бабо, не буричкај очинџата ми ги извади!” (*Grandmother, do not stir, you will take my eyes out!*) They threw the beans in the muckheap. A cow went there and leaped it up. It was now in the cow's stomach and was yelling every day. They sold the cow to a Muslim priest. His wife went to milk it, and it yelled: “Ођије, ођије шо ти зејт – ођије, ођије то ти зејт?!” (*What you take - that you take?!*) The Muslim priest took the cow and took it in the mountain. A wolf ate it. The wolf went to a flock to catch a sheep and it started to yell: “Овчаре, овџите ќе ти јајт волко!” (*Shepherd, a wolf is going to eat your sheep!*) It did it today, and tomorrow, and every day. Thus the wolf died from hunger. This story is identical to stories AT 700 - Tom Thumb. This variant is not the only one in the Macedonian tradition.

This story mentioned an episode of the myth enclosed in “Mitologike 3” of Klod Levi -Stros where (...) a cut human head asked its friend (a hunter) to take it with him (...). Each time the hunter thought to leave the head, it would roll to him and ask him

¹⁵ Folklore Institute Archive, Skopje, tape no. 1425. Narrated by Todor Ivanov, born in 1894 in Ergelija, Ovce Pole, lives in Skopje. registered by Stanimir Vishinski in Skopje in 1970.

¹⁶ In the international type Index of Aarne thompson to type 705 is said that a man eats a fish and get pregnant; he gives a birth to a girl nine months later from his knee. The daughter tells about her origin through the following formula: “a fish was my father, a man was my mother”.

¹⁷ *Archiv INU*, Zagreb, no.734, Folklorna gradža Zadarskih otoka, page 31.

¹⁸ Getting pregnant by water is considered to be one of the most archaic motifs. We meet it in a Macedonian story, too: “Царското посмърче”. A car dies soon. The empress “while going once to the grave a car's foot came. There was water in it and the empress drank some of it. And she got pregnant. “Greek goddess Euphigenia, Triod's daughter became pregnant by water, too. She used to seat by the sea beach, to gather sea waves and pour them into her arm. Thus she got pregnant and gave birth to Еfiат and От. Кузманџ А. Шапкаревџ, Зборник от български народни умотворения наука и книжнина, кн. 8-9 Софија 1892, 169; *Robert Greus*, Grcki mitovi, Beograd, 1969, 116.

¹⁹ I registered it in the village of Krivogashtani, region of Prilep in November 4, 1978 and it was narrated by Pauna Pančevska, 62 years old.

to take it. After a while the hunter said that he had a call of nature. He went a little further (...). And when the head started to response, his excrement answered that he had not finished yet (...).²⁰

*"Why only woman gives birth"*²¹ - Cepenkov's story tells us that when God created the man and woman he blessed both of them to give a birth. After a short time they both got pregnant. The woman delivered the baby and raised it as God had said. When the man so how it was difficult for the woman, he could not agree with that and wanted to have the same difficulties. Therefore when the time for giving a birth came he climbed on a pear tree "that he had in the yard and from the pear tree he gave a birth to a baby and that fell on the ground - It made "Waw!" and died immediately." And than God drew back his bless that he had given to man to give a birth. Thus only women give a birth and children call "O, mother!" and not "O, father!"

As a conclusion we would like to explain why we decided on Geza's hypothesis, and not on Bachofen's that is generally accepted. First of all, in stories a man is unsuccessful as one that gives birth. He fails because he either gives a birth to something that is not alike a human being and that never becomes a human being, as it is a case with parthenogenetic children (a woman gets pregnant in a magic way), or gives a birth to a child and it dies immediately. If that thing that he gave a birth is a human being and lives as a human being, than the father (the man) dies immediately. None of those that give birth (they give birth only to girls) and stayed alive do not look after their child. It means that he is unsuccessful in the role of keeping the human kind. According to folk fantasy regarding giving birth without making a vice, a woman gets pregnant without being with a man and she always gives birth to boys, always successful in all areas of the life

The way of getting pregnant, that is the means that are used for this purpose, are the same as at childless women in the above mentioned stories, that is: fish, water, a date, an apple, magic words etc. A folk fantasy has a problem in stories and myths about a *father that gives a birth* and that is how to give a birth to a living creature (to an embryo) that is in him. The fantasy gives various possibilities - from the armpit, the stomach (a gap is made through a stab), through a colon, an angel helps, it is not known how, nothing is said in stories about this and so the issue remains open. How can in that case a man be a representative of a social order - Patriarchy, a theory that J.J.Bachofen stands up for. We consider this phenomenon as a wish expressed in a fantasy (this is a reality that is known in an animal world), independent of social orders.

Cepenkov put an end to this fantasy: "God drew back the blessing that gave that man can also give birth to a child". Folk proverbs (some of them) have broken away with this a long time ago: "He is looking a calf under an ox" meaning that one is looking for something impossible. Will a man stop dreaming in this direction?! We think that nowadays wishes as a fantasy are becoming true in a some way - young fathers are closer to their babies (to their fellow traveller's babies); laws are every day more and more adapted to their wishes; medicine is doing its work - does a fantasy has an influence on all this?!

²⁰ *Klod Levi-Stros*, Mitologike 3. Poreklo ponašanja za trpezom. Prevod Svetlana Stojanović (part I, II, III and IV), Mirjana Perić (part V,VI and VII), Beograd, 1983, 65.

²¹ *Марко Цепенков*, Македонски народни умотворби во десет книги, кн. 7, 1972, црк. 563.

Kaj vemo o motivu »noseči mož«

Motiv *noseči mož*, sad ljudske domišljije, vtkan v ljudsko pripovedno izročilo in v mit, je snovno povezan z motivom *partenogeneze* oziroma magičnega rojstva junaka v pravljičah, mitih in povedkah. Po védenju avtorice tega prispevka, za razloček od motiva partenogeneze (kjer ženska spočne na čaroben način), motiv *Oče rodi* v pravljičah ni deležen velikega zanimanja. Ta partenogenetski sklop izročila se tako v zvezi s pravljičnim gradivom kot v zvezi z znanstvenim preučevanjem le-tega zdi nekako izrinjen od omenjene šege, vendar njeni raziskovalci iz vrst etnologov (antropologov) in folkloristov tako pravljičnice kot mite, povezane s tem motivom, pridružujejo *kuvadi*.

K vprašanju *kuvade* tukajšnji spis pokaže na kratko njene temeljne karakteristike, navede najbolj znane svetovne avtorje, ki so se z njo vbadali, in zavzame stališče do obstoječih teorij in hipotez v zvezi z motivom *Oče rodi*. Avtorica soglaša z mnenjem (hipotezo), ki ga je o kuvadi izrekel Geza Róheim in ki seveda velja tudi za pravljičnice s tem motivom. V nadaljevanju opozori tudi na druge objave, posvečene temu pravljičnemu motivu. V zvezi z deli te vrste je prav tako povedano, da se avtorica ne strinja s povezovanjem določenih grških mitov in pravljič s tem motivom, kot da bi šlo za mite in pravljičnice *oče rodi* (πατήρ τικτεί).

Motiv *Oče rodi* (πατήρ τικτεί) oziroma – po motivnem kazalu Stitha Thompsona V, T 578 – je doživel svojo kristalizacijo v nekaterih azijskih mitih.

Na začetku spisa je razloženo, zakaj avtorica sprejema hipotezo Geze Róheima, ne pa Bachofnove teorije: predvsem, ker je mož v pravljičah neuspešen v vlogi roditeljice, oz. rodi nekaj, kar ni podobno človeku in se nikoli ne spremeni v človeka, kakor se dogaja s partegenimi otroki (magično spočetimi od žene); ali pa rodi otroka in takoj umre; če je pa to, kar je rodil, vendarle človek in živi naprej kot človek, oče (mož) takoj umre; niti eden od tistih, ki so rodili otroka (rojčajo samo deklice) in ostali živi, za svojega otroka ne skrbi. To pomeni, da je v vlogi ohranjanja človeškega rodu neuspešen. Z drugimi besedami – po ljudski domišljiji, kakor se kaže v pravljičah z motivom *partenogeneze*, ženska, ki spočne brez sodelovanja moškega, v vseh primerih rodi samo otroke moškega spola, uspešne v vseh življenjskih okoliščinah. Način spočetja ali sredstva rabljena v ta namen, so ista kot pri nerodovitnih ženskah, in sicer: riba, voda, datelj, jabolko, čarovne besede ipd. Edino, kar bi utegnilo ovirati ljudsko domišljijo v pravljičah in mitih *Oče rodi*, je v tem, kako naj bi živo bitje (embrij) prišlo na dan. Domišljija ponuja pazduho, želodec (odprtina nastane z vbodom), skozi debelo črevo, na kolenu, neznano kako pomaga angel, med pripovedovanjem se to preskoči, vprašanje ostane odprto. Kako naj bo potem v takem primeru moški predstavnik družbenega reda patriarhata, za kar se zavzema Bachofnova teorija!

Ta pojav avtorica šteje za željo, izraženo v človeški domišljiji (v živalskem svetu ne znana realnost) brez zveze z družbenim redom.

Cepenkov je takole presekjal s takimi domišljijami: »Gospod je preklical blagoslov, ki ga je bil dal tudi moškemu, da rodi otroke; prav tako so že zdavnaj naredili križ čez to tudi nekateri pregovori, npr. »Išče tele pod volom« – to pomeni iskanje nečesa, kar je nemogoče.

Ali pa bo človek nehal fantazirati v to smer? Prispevek pa na koncu še omenja, kako se v modernem času vendarle deloma uresničujejo tudi želje in domišljija. Tako so npr. mladi očetje zmerom bliže svojim otrokom ali otrokom svojih sopotnic; zakoni se namreč zmerom bolj prilagajajo njihovim željam. Tudi medicina prispeva svoje. Mar ima domišljija kaj vpliva na vse to?!

Giovanni Battista Bronzini
**La letteratura popolare in Italia al bivio tra riforma e
controriforma**

Bronzini izhaja iz razmišljanja Antonia Gramscija (1891–1937) in v nekaj poglavitnih črtah opiše odmeve nasprotja med reformacijo in protireformacijo v nekaterih pomembnih delih ljudskega slovstva. Ta razkrivajo dva, po vsebini različna, po strukturi pa precej podobna načina oblikovanja besedil, ki so značilna za ljudsko ustvarjanje oziroma dejavnost.

The article is based on the reflections of Antonio Gramsci (1891-1937) about the common points and differences between the religion practiced by the people and the religion of the church. In his article the author illustrates how contrasts between Reformation and Conter-Reformation are reflected in the elements of folk literature. He discusses two thematically different, yet structurally analogous ways of forming folk texts.

Nell'analisi dei vari aspetti della cultura delle classi subalterne, che si pongono e si svolgono in dialettica contrapposizione con quelli della cultura della classe egemone, Gramsci sottolineava l'alterità della «religione di popolo» rispetto alla religione «organicamente [elaborata e] sistemata dalla gerarchia ecclesiastica», aggiungendo come tema da approfondire:¹

[...] è da vedere se una tale elaborazione e sistemazione non sia necessaria per mantenere il folclore disseminato e molteplice: le condizioni della Chiesa prima e dopo la Riforma e il concilio di Trento e il diverso sviluppo storico-culturale dei paesi riformati e di quelli ortodossi dopo la Riforma e Trento sono elementi molto significativi.

In effetti i due contrari movimenti religiosi si contesero il coinvolgimento o dominio delle classi popolari con vari mezzi per inculcare maggiore purezza di fede o moralità di

¹ ANTONIO GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1953, p. 216.

comportamento. Il ritorno alla religione evangelica propugnata dalla Riforma protestante, in opposizione alla religione ecclesiastica, si accordava alle aspirazioni religiose e sociali dei ceti contadini, che ne furono attratti e ne divennero i più attivi sostenitori armati nella guerra detta appunto dei contadini. D'altra parte nel movimento di riforme che smosse l'Europa nel Cinquecento sfociarono forme di acceso fervore mistico a sfondo ereticale che si erano generate nei secoli precedenti nel seno stesso della Chiesa e che avevano riscosso un notevole proselitismo tra le masse popolari. Tali furono in Italia nel sec. XIII il moto dei disciplinati di Ranieri Fasani, che, se non determinò, alimentò fortemente la nascita del teatro drammatico religioso.

La battaglia religiosa, morale e politica che nel sec. XV il domenicano Girolamo Savonarola ingaggiò contro la degenerazione dei costumi, l'immoralità della vita pubblica e la sopraffazione del potere di stato si tradusse sul piano letterario/ideologico in «una lotta tra la poesia ascetica e la oscena» come «lotta tra la libertà e la tirannide». Il mito del frate domenicano ci ha trasmesso il senso storico culturale della nuova veste e diversa funzione che egli attribuì e fece riconoscere dal popolo stesso alla cultura e poesia popolare. Rubieri ce ne ha dato una efficace illustrazione in questa pagina della sua *Storia della poesia popolare*:²

Il Savonarola si era prefisso di rigenerare il popolo mediante il popolo, ovvero non di contrariare le abitudini sue ma di volgerle al bene, secondandone da una parte e correggendole dall'altra, trasmodando bensì ed errando per opposta strada ancor egli. Il popolo desiderava i balli e le pazzie? E il Savonarola, come abbiamo veduto, lo faceva ballare e impazzire, ma innanzi alla Chiesa e ad onore di Dio, con versi di Girolamo Benivieni, il più ardente tra i discepoli suoi. Il popolo amava le carnevalesche baldorie? Ed egli nel Martedì grasso gliene apprestava una splendidissima, ma nella quale facevano da combustibile quanti oggetti di mollezza e di lusso i devoti sapevano spontaneamente offerire in olocausto al Signore, non escluso anche qualche impagabile tesoro o letterario o artistico; né i libri di scostumate canzone popolari saranno stati gli ultimi a pagare il loro tributo; e chi sa che anche a ciò non debba essere attribuito il distruggimento della rarissima edizione delle ballatette. Il popolo aveva le arie sue preferite? E il Savonarola lo faceva cantare, e su quelle stesse arie nelle quali soleva esprimere idee o profane o anche oscene, ma invece adattandovi delle laudi spirituali. Il popolo aveva le sue predilette canzoni? E anche queste parodiava o faceva parodiare il Savonarola, voltando le parole stesse a significare diversissime idee, tra-sformando in amorose preghiere verso Dio le licenziose galanterie di affetti carnali. Le cose giunsero a tale che, come narra il Burlamacchi, «per contado non si cantavano più rispetti et canzone et vanità, ma laudi et canti spirituali, che in quel tempo in gran copia si componevano; cantando alle volte insieme a vicenda da ogni banda della via come usano i frati in coro, mentre lavoravano in somma letizia, tanto s'era sparso et acceso per tutto questo gran fuoco».

Nel rogo che Savonarola comminò a tutte le oscenità poetiche entravano fra le prime le canzoni carnevalesche che celebravano il trionfo della vita. Ma il Magnifico e la sua brigata sventarono il colpo dell'avversario con le sue stesse armi, componendo cioè laudi sacre da cantarsi, secondo l'annotazione apposta in margine, sull'aria dei più

² ERMOLAO RUBIERI, *Storia della poesia popolare italiana*, Firenze, G. Barbera, 1877, pp. 502-503.

spinti canti carnascialeschi di matrice medicea, che sono quelli *delle Cicale* o *delle Forese*, o *de' Fornai*, o *de' Visi adietro* o *del Fagiano*, riportati nell'esemplare magliabechiano dell'edizione quattrocentesca di *Laude*. Il ritorno dei Medici al potere, dopo la morte di Lorenzo, e la condanna papale del frate eretico, «con la politica dei Compagnacci trionfò la loro poesia».³ Un epigono della savonaroliana simulazione ascetica di quella poesia fu una specie di salmo carnascialesco cantato nella mascherata di carnevale del 1511 che rappresentava il Trionfo della morte:

Su carri tratti dai cavalli più magri che sapesse dare il contado, erano collocati de' sepolcri che di quando in quando si scoperchiavano per lasciarne scaturir degli scheletri, i quali cantavano:

Dolor, pianto e penitenza
ci tormenta tutta via:
questa morta compagnia
va gridando penitenza.

Fummo già come voi sete,
voi sarete come noi;
morti siam, come vedete,
così morti vedrem voi:
e di là non giova poi
dopo 'l mal far penitenza.⁴

Firenze e la Toscana concentravano e rispecchiavano il protrarsi di una sfida tra i due fronti, laico e religioso, rappresentata in un confronto competitivo che si svolgeva anche altrove fra il volto carnevalesco e quello anticarnevalesco della città: una sfida e un confronto destinati a riaccendersi e ad acuirsi dopo la pausa controriformatrice del Concilio di Trento (1545-63).

Il Concilio di Trento, che concluse più che aprire una fase nuova della battaglia, segnò la rivincita della Chiesa istituzionale, non di quella evangelica a cui si erano rifatti i moti ereticali e pseudo-ereticali che precedettero l'assise e a cui maggiormente aderivano le religioni popolari. E tuttavia il rapporto con il popolo fu stabilito dando forme nuove sia alle feste, processioni e rappresentazioni, sia alle credenze, ai canti e agli inni. La festa assunse un aspetto più festoso, perché acquistò un linguaggio sonoro e plastico atto a rendere percepibili alle orecchie e agli occhi della massa idee e sentimenti che l'avvenimento celebrato suggeriva.

Fino ad allora aveva tenuto il campo la festa del principe, qualche volta anche rivestita di panni religiosi, come nella *Rappresentazione dei Santi Giovanni e Paolo* (1489) di Lorenzo il Magnifico (1449-1492).⁵ Per emulazione e competizione con essa

³ E. RUBIERI, *op. cit.*, p. 504.

⁴ E. RUBIERI, *ibidem*.

⁵ VINCENZO DE BARTHOLOMAEIS, *Origini della poesia drammatica italiana*, 2a ed., Torino, SEI, 1952 (1924¹), pp. 409-411; PAOLO TOSCHI, *La teoria del Principe nella Rappresentazione sacra di Lorenzo il Magnifico*, in *Id.*, *L'antico teatro religioso italiano*, 2a ed., Matera, ELLI Montemurro, 1966 (1940¹), pp. 151-169; Cfr. MARIO MARTELLI, *La politica culturale dell'ultimo Lorenzo*, in "Il Ponte", XXXVI, 9, 1980, pp. 923-950; *Id.*, *Politica e religione nella Sacra Rappresentazione di Lorenzo de' Medici*, in *Mito e realtà del potere nel teatro*:

si costruisce e si realizza con altrettanto sfarzo la festa della Chiesa. Una indicazione quanto mai esemplificativa del mutamento ideologico e della *performance* spettacolare di una processione liturgica ce la dà il «Trionfo della dottrina cristiana» che si svolse nel 1599 a Siena in una forma animata in cui l'allegorico si combinava col folclorico nell'evidenziare con figure mitologiche e sfarzo barocco lo stupefacente della macchina-simbolo del trionfo, cioè il carro, e il carnevalesco del corteo.

Trionfi ed edifici, con nuvole, spiritelli e giganti sono apparecchi comuni a rappresentazioni sacre e profane, che si presentano entrambe nella forma ludica e più accettata delle mascherate. «Così la festa-trionfo, la festa-proclama, la festa-evazione, la festa-esibizione si impone nello spazio cittadino come categoria del vivere quotidiano, non più avvenimento sociale che conferma i legami di una comunità civile, ma 'spettacolo' manipolato di una realtà, al servizio di una ideologia».⁶

La festa di carnevale, più che per la sua lontana origine pagana, per il significato di posizione e il potenziale sociale che acquista nel medioevo, compressa come viene a trovarsi fra le due più grandi celebrazioni mitiche della cristianità, nascita e morte-resurrezione di Cristo, ha costituito in età medievale e moderna (e costituisce ancora) un referente sensibilissimo dei movimenti riformisti e controriformistici della Chiesa cattolica. Quindi, fin dall'inizio del secolo XVI, quando si ebbero in seno alla Chiesa stessa le prime convergenze di autoriforma sull'ideale cristiano di vita, i rituali carnevaleschi vengono acclimatati a una parvenza di serietà.

L'anonimo *Processo del squaquarante Carnevale*, divulgato nel 1516 — un anno prima dell'affissione delle tesi luterane sul portale della chiesa del castello di Wittenberg, che fu la miccia della riforma protestante — su una stampa della tipografia di Alessandro Lippo, pur presentando con una certa solennità il severo tribunale di madonna Quaresima, proclama nei riguardi dell'imputato Carnevale una sentenza più modica rispetto alle precedenti condanne e con formule meno ridicole:

Ad nome de Robba magra: et cussì possa essere et sia. Questa è una sententia corporale et de corpo afflictiva lata, data et nel presente scrittarazzo spolverazata squintanata et stempiamente fulminata per la illustrissima et eccellentissima Madonna Quaresima di Miserabili da Magrinzano, Regina e Madonna per li quaranta sei giorni proximi che vignirano de tutto el magro, herbato et salato: et delli contadi, forze et districti de quilli; per li serenissimi et squalentissimi Piscatori et Ortolani della inclita et excelsa città di Paniza. [...]

Io Costanzastro già de Ser Falopola delli Ravanelli da Pastanaga cittadino della dicta Città de Paniza: frulante Notaro per auctorità della sguiza che me abbrazza al presente Notaro del dicto misser lo Iudice dal malofficio che senza beneficio et senza utilità delle predicate sono stato rogato: et de esse facto copia a voi perché matto è colui che stracciasi per dare dilecto ad altrui.⁷

dall'*Antichità classica al Rinascimento*, a cura di Myriam Chiabò e Federico Doglio, Atti del convegno (Roma 29 ottobre - 1 novembre 1987), vol. XI, Roma, Centro Studi sul teatro medievale e rinascimentale, 1988, pp. 189-216.

⁶ MAURIZIO FAGIOLO DELL'ARCO e SILVIA CARANDINI, *L'effimero barocco. Scritture della festa nella Roma del '600*, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1978, II, p. 288.

⁷ GIOVANNI LIVI, *Carnevale e Quaresima condannati il martedì Grasso del 1468*, in "Archivio storico italiano", V serie, tomo XI, 1893, pp. 122-128; 126-127; *Libro di Carnevale* raccolto da Luigi Manzoni, Bologna, G. Romagnoli Editore, 1881 (Commissione per i testi di lingua), pp. 239-240.

Da questo *Processo* — giacché ogni testo è rappresentativo di un ramo della tradizione con proprie propaggini che si sviluppano nel tempo — sembra derivare più o meno direttamente un'anonima *Tragicomedia di squaquarante Carneval e di Madonna Quaresma, cosa piacevole da intendere, con i suoi advocati che parlano per l'una et per l'altra parte*, etc., -ristampata in Brescia nel 1714 da Policreto Turlino, con inclusa una sentenza (in prosa) pronunciata dai "Signori Tutori dell'inclita città di Paniza", all'occasione della comparsa di «Madonna Quaresima, figliuola di Messer Trissano de' Miserabili da Magrinzano». «La qual sentenza» — riferisce Livi⁷ — «manda il Carnevale alla forca, e finisce con un *viva* alla Quaresima; poi vien la grazia al condannato, cioè l'esilio invece della morte, poi ancora un *viva* alla Quaresima».

La riforma protestante in sé non produsse in Italia quell'effetto dirompente che ebbe in Germania, dove essa determinò una vera e propria rivoluzione sociale e culturale, tanto da essere indicata giustamente come una data capitale per la periodizzazione storica della *Volkskunde*. In Italia l'azione riformatrice fu sentita, come di fatto fu, progressivamente radicale soprattutto nel movimento che la Chiesa cattolica aveva avviata sin dalla fine del secolo XV indipendentemente dalla riforma protestante e che poi accelerò e rinforzò, per reazione a questa, con il Concilio di Trento. Ragione per cui la riforma cattolica, considerata dal momento del suo più forte sviluppo istituzionale, viene a segnare una svolta nella produzione e fruizione della cultura popolare. Posta in relazione con essa, la vittoria alternativa data ai personaggi di Carnevale e Quaresima assume un significato ideologico attuale per il suo tempo e un valore storico di termometro di una controffensiva ecclesiastica mirata al rivestimento religioso dei testi carnevaleschi, che erano i più soggetti a porsi come modelli di vita per le masse.

È il caso emblematico del *Transito del tanto lascivo et desiato Carnovale col tollerabile et osservante testamento lassato a l'ardita et sfrenata gioventù*, considerato a giusto titolo il più rappresentativo testamento di Carnevale dell'epoca controriformistica. È un cantare in ottave della seconda metà del XVI secolo che si riallaccia, per i consigli spinti e arditi che dà alle ragazze, a un genere di componimenti scherzevoli e satirici sulle donne trasmessi per via orale e scritta dal XIII al XVI secolo e oltre, del tipo della ballata trecentesca «Done, siatene pregate, / se volete eser oneste, / quando vengon le gran feste / non andate sì lissate», la cui successiva logorata tradizione orale fu fissata in scrittura tra la fine del secolo XV e l'inizio del XVI da Carlo di Giuliano de' Ricci fiorentino in un codice personale dei *Trionfi* (Palatino 201 della Nazionale di Firenze).⁸

Il suddetto cantare mostra di aver perduto il nesso rituale col mitico Carnevale. Il personaggio è reale e viene presentato dal cantastorie come un godereccio padre morente, consigliere di vita contenta e beata all'insegna della giovinezza e dell'amore:

Non mi curo fare altro testamento,
però che niente ho da lassar per via:
che sempre alla mia vita hebbi in talento
di spender quant'io hebbi in cortesia,
ma parlo sol per darvi documento,
il quale o maschio o femina che sia,

⁸ *Libro di Carnevale* cit., pp. 135-153.

ch'osservi quel, si troverà in tal tempre
che sia contento et sia beato sempre.

(st. 9)

I suoi lasciti non consistono in beni materiali, ma in consigli rivolti alle fanciulle sull'arte dell'amare bene e presto, quali si convengono in un clima ancora pregno di spirito laurenziano all'età fuggente della giovinezza:

E questa giovinezza è proprio come
la colorita ros' è a primavera,
che sparge al vento le frondute chiome,
parendo stia di sua bellezza altiera
e manca di beltà l'effetto, 'l nome,
in quanto spazio e da mattina a sera,
e in un momento più non si fa stima
di quel che si apprezza e poco stima.

(st. 41)

La tematica più diffusa della lirica tardo-quattrocentesca ha coinvolto qui, direi casualmente ma appropriatamente per il tempo in cui siamo e per ciò che il dio della festa rappresenta nella società fiorentina dell'ultimo scorcio del Cinquecento, il «tanto lascivo et desiato» Messer Carnevale, ritratto letterariamente, con nitidi echi danteschi (ed è questa l'unica nota artificialmente drammatica), nell'ora della sua estrema lotta con la Morte:

Sì come huom che d'hora in ora attende
correndo morte sopra lui ne gionga,
c'ora una gamba, hor una mano stende
et con ogni sua forza il fin prolunga,
così il gran padre col morir contende
palido vecchio con la barba longa,
gl'occhi languidi volge e 'n ciel e 'n terra
vedendo presso l'ultima sua guerra.

(st. 2)

Sullo stesso piano letterario è da porre, cronologicamente vicino ma ideologicamente a distanza, come espressione di una diversa epoca, *Il grazioso e piacevole testamento di Marco Barbariccia dal naso tinto*, attribuito al poeta e pittore romano Giovanni Briccio (1581-1646), autore anche del *Testamento di Togno villano* e del *Lamento che fanno gli Ebrei il Carnevale*.⁹

I connotati del testatore sono forse ancora più carnevaleschi nel nome (il vecchio morente dalla barba longa del cantare è qui Barbariccia, che ha nell'Inferno dantesco il suo antenato diabolico) e nel mascheramento (dal naso tinto), che è il segno di un

⁹ P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, 2 voll., Torino, Universale Bollati Boringhieri, rist. 1999 (1955): I, p. 262 ss.; GIOVANNI BATTISTA BRONZINI, *Origini ritualistiche delle forme drammatiche popolari*, 3a ed., Bari, Adriatica, 1974 (1968¹), pp. 69-77.

abito diavolesco; ma il suo messaggio moralistico e sentenzioso, rivolto, con lasciti e precetti diversi, «al proprio medico, agli amici tutti in generale, ai ricchi, ai poveri, ai dottori in legge, ai notari, agli spioni, ai litiganti, ai procuratori, agli ammalati, ai falliti, ai signori, alle signore, ai cortigiani, ai villani, ai giovani scapestrati, alle savie zitelle, alle donne maritate, alle vedove, alle serve, fantesche e garzoni, alle cortigiane e concubine, ai ruffiani, ai medici e ai chirurghi, ai soldati, ai vecchi, ai mercanti, agli artigiani, ai negozianti, merciai e bottegai, ai pescivendoli, macellai, pastai, fruttaroli, pizzicagnoli e fornai, agli osti, ai marinai, ai giudici, ai commedianti, agli architetti e pittori, ai ciarlatani, ai poeti, ai ladri e di nuovo agli ammalati»,¹⁰ suona come una specie di giudizio universale all'ombra della Controriforma.

Vi è assente la dimensione paradossale dei testamenti animaleschi del medioevo, che risponderà nel testamento ottocentesco di Menchi, in cui questi lascia agli amici, i monti e i boschi dell'Abetone e le campagne della Maremma, ai contadini la zappa e la vanga, ai fattori i pensieri e i raggiri, ecc. ecc.

Il testamento di Barbariccia dal naso tinto, «nel quale si vede» – come prosegue il lungo titolo – «con quanto giudizio lascia a tutte le persone lo Stabile e Mobili del suo cervello», è una pungente e amara satira della società seicentesca fatta da un cervello che si dice stravagante con la rapacità di un barbagianni, teso a ingoiarsi talpe e vermi:

Scrivi Notaro questo testamento
fatto dal stravagante mio cervello
l'anno mille ventuno con sei cento
stando nel letto accanto al caratello,
mi chiamo Barbariccia naso tinto,
figlio di Mastro Cucco da Formello,
e mi trovo due volte quarant'anni,
e sto in cervello più di un Barbagianni.

(st. 1)

Lascio, che il corpo mio sia sotterrato
dentro la terra, dalla quale è uscito,
e che di lì non sia mosso, e cavato
sinché la tromba non farà l'invito,
voglio che dentro a lui sia preparato
per li vermi un grosso, e buon convito
e le mie carni servino per esca,
sinché li vermi faran la moresca.

(st. 3)

Alcuni comportamenti di vita seicentesca, qui ritratti dal vivo, coincidono con quelli che la storica invenzione manzoniana ricostruirà nei *Promessi sposi* (1827-1840). Ascoltiamo Barbariccia mentre ci proiettiamo in avanti (può essere anche questo un utile modo di lettura di testi siffatti per rilevarne l'agibilità teatrale) nel romanzo manzoniano e ci ritroviamo con Renzo e i suoi quattro capponi a bussare alla porta di Azzeccarbugli:

¹⁰ GIOVANNI GIANNINI, *La poesia popolare a stampa nel secolo XIX*, 2 voll., Udine, Edizioni Accademiche, 1938, II, p. 493.

Lascio un consiglio ancor ai litiganti,
 che visitando il lor procuratore,
 nessuno ardisca comparire avanti
 alla sua porta senza il portatore,
 e non s'accosti con le man vacanti,
 e che mai battin con il picchiatore,

che sol chi bussa con piedi, e ginocchi,
 sarà introdotto, e visto con buon'occhi.

(st. 12)

E grazie ai capponi di Renzo eccoci dinanzi ad Azzeccacarbugli:

Lascio a' Dottor la mente avviluppata
 tra mille libri, e tra mille scritte,
 lascio a' Notari, che gli sia intronata
 la testa con strumenti, e con procure,
 lascio agli sbirri una voglia arrabbiata
 di levar pegni, e far delle catture,
 ma lascino da parte l'insolenza,
 che questa non sarà poc'avvertenza.

(st. 9)

La strofa finale conferma il carattere inquisitorio del testamento di Barbariccia:

Ecco finito questo testamento,
 nel qual ho dimostrato il bene, e il male,
 il riso il pianto, l'affanno, e lo stento,
 i debiti, le spese, e 'l capitale;
 la gioja, l'allegrezza, ed il contento,
 il saporito e quel che non è tale,

a chi li piace, lecchi alla buon'ora,
 a quel che non li piace, sputi fuori.

(st. 36)

Se l'attribuzione a Giovanni Briccio è esatta, si deve pensare che, come scrive Apollonio,¹¹ per le capricciose e divertenti pazzie conviviali, nella Roma di Leone X, di singoli patentati buffoni (di tutti il più famoso fra' Mariano Fetti) e per gli spettacoli carnevaleschi di massa che vi si svolgevano, «nessuna città grande o piccola d'Italia o del mondo poteva offrire allo spettacolo della trionfante bestialità un contrasto altrettanto significativo quanto la presenza del Pontefice e della Curia: propositi di un'umanità universale e sacra». La città papale costituiva la sede più idonea per un messaggio del tipo di quello di Barbariccia, che, più che alle masse e ai destinatari dei lasciti, era diretto e si prestava ad esser recitato alle tavole signorili. Intorno ad esse si esibiva la

¹¹ MARIO APOLLONIO, *Storia del teatro italiano*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1951: II, 36; e cfr. pp. 268-269.

multiforme schiera di buffoni, mimi e istrioni, dai vari tratti caratteristici di città, regioni e nazioni, come denunciava Tomaso Garzoni nel discorso 119 *De' buffoni, o mimi, o histrioni* della sua *Piazza universale*.¹²

Quivi il buffone recita i testamenti villaneschi di barba Mengone, e di Pedrazzo; adorna l'instromento, che fa sier Cecco di parole più grosse, che quelle del Cocai; narra le fuse torte che fece la moglie del medico la notte di carnevale; racconta il dialogo di Mastro Agreste con la Togna di s. Germano; discorre di legge come un Gratian da Bologna; parla di medicina, come un Mastro Grillo; favella da pedante come un Fidentio Glotocrisio; fa del Bergamasco a spada tratta, come se fusse il primo della vallata. È Magnifico nel sporgere, è spagnolo nel gestire, è todesco nel camminare, è fiorentino nel gorgheggiare, è napolitano nel fiorire, è modenese in fare il gonzo, è piemontese nel languire; è la simia di tutto il mondo nel parlare, e nel vestire.

Povzetek

Ljudsko slovsstvo v Italiji na razpotju med reformacijo in protireformacijo

Protestantski reformisti in katoliški protireformisti so se med seboj bojevali za prevlado med ljudskimi sloji, pri čemer so se oboji sklicevali na analogne evangelijske zglede krščanske pravovernosti, tako da so skorajda zabrisali relativna teološka nasprotja. Prvi (med temi junaki je bil najbolj dejaven Savonarola) so se strinjali, da se ljudstvo lahko prepušča petju, plesu in zabavam ob praznikih, dokler se tovrstne radosti odvijajo v slavo božjo. Na ta način bi se ljudstvo samo izobrazilo ter bi izbiralo besedila in vsebine duhovne narave, ki bi se ujemala z ritmom pustnih pesmi. In res se je celo Lorenzo il Magnifico, tudi sam avtor takšnih pesmi, ki so se močno razširile med ljudstvom, posvetil temu, da je zlagal svete uprizoritve, kot na primer *Uprizoritev sv. Janeza in Pavla* (1489), ki vsebuje aluzije na pomembne osebnosti iz njegove družine ter sporočila makiavelistične politike.

Zato je v cerkvenem obrednem ciklusu prišlo do nekakšne nevtralne oblike in mimega sožitja med laičnimi in verskimi praznovanji, med diaboličnimi in angelskimi liki.

Mitični obredni spopad med *Pustom* (Carnevale) in *Postom* (Madonna Quaresima) je izgubil svojo zagrizenost na življenje ali smrt. Obsodba izrečena na *Procesu* l. 1516 proti Pustu je bila mila. V takšnem tonu zmernega veselja do življenja in nenapadalne meščanske satire na obrti in poklice se odvijajo tudi druga besedila ljudske dramatike (zmagoslavja in oporoke), ki jih prikazuje Bronzini ter zopredno analizira njihovo vsebino in obliko.

¹² TOMMASO GARZONI, *La Piazza universale di tutte le professioni del mondo*, a cura di G.B. Bronzini, 2 voll., Firenze, Olschki, 1996, II, pp. 994-997: 996.



V dneh zborovanja Alpes Orientales 8, Rezija, maj 1975. M. Matičetov z Minko Santič (glej: Prostor in čas 4/1972, 281–286) in njeno nečakinjo Mafaldo. (Levo: H. Podlogar iz ISN SAZU z rezijansko korpo (oprtnjakom). – Foto R. Wildhaber

Laura Oretti
Te la dico, te la scrivo.

Un testo della narrativa tradizionale tra oralità e scrittura

Autorica odpira pomemben problem v ljudskem pripovedništvu: razkorak med govornim in zapisanim. V svojem prispevku predstavlja poseben zgled: pripovedovalka, Rovinjčanka, roj. 1922 je zgodbo (Pastir namesto duhovnika odgovarja na kraljeva vprašanja – AT 922) povedala in sama tudi zapisala.

Discussing an important theme in folk narrative, the discrepancy between what is said and what is written afterwards, the author introduces a special example: a female narrator from Rovinj, born in 1922, narrated a story (Pastir namesto duhovnika odgovarja na kraljeva vprašanja/A Shepherd Answers the King's Questions on Behalf of a Priest - AT 922) and also put it in writing by herself.

L'analisi dei rapporti fra oralità e scrittura rappresenta una delle questioni più dibattute nell'ambito degli studi sulla narrativa popolare, sia per quanto concerne la fase di formazione del testo (e dunque la sua possibile derivazione da fonti letterarie), sia sul versante della raccolta e documentazione dello stesso. Fin dagli esordi demologici ottocenteschi l'attenzione dei ricercatori si è appuntata sul problema della trascrizione delle narrazioni orali, nel tentativo di individuare dei principi teorici che consentissero di determinare le tecniche di trattazione più consone ai testi della tradizione orale. L'introduzione sempre più ampia di moderni strumenti di registrazione (dal magnetofono alle videocamere) e l'affermarsi negli ultimi decenni di una nuova prospettiva di analisi più attenta anche alle componenti linguistica, stilistica e formale dei racconti, hanno reso possibile il superamento di alcune *impasse* teorico-pratiche¹ e l'aprirsi verso nuovi campi d'analisi, quali, ad esempio, lo studio della relazione che intercorre fra narrazione orale e *performance* teatrale, o quello rivolto ad isolare le specifiche tecniche espressive dell'oralità e lo stile personale dei singoli narratori.

¹ È ormai universalmente riconosciuta, ad esempio, l'inaccettabilità di compiere rimaneggiamenti e "abbellimenti" e la necessità di trascrivere esattamente ciascun testo orale in tutte le sue componenti foniche e sintattiche.

Il recente emergere di un'ottica sempre più attenta anche alle caratteristiche formali della narrazione ha spinto numerosi ricercatori ad interrogarsi sulle modificazioni che si producono in un testo nel suo passaggio dall'oralità alla scrittura, ponendo in luce quanto una simile operazione, nonostante la possibile fedeltà della trascrizione (a partire magari da un nastro magnetico), finisca per determinare una trasformazione profonda ed indelebile del linguaggio, tale da poter essere considerata in realtà un processo di "vera e propria transcodificazione".²

Se comunque un'analisi di tipo storico-contenutistico poteva accettabilmente essere condotta anche a partire da testi non perfettamente aderenti alla tradizione (Grimm, Von Arnim, ma anche Imbriani ed altri), sembra alquanto più discutibile il presupposto che un'analisi dell'oralità possa essere compiuta su fonti che in realtà orali non sono. La difficoltà di raccogliere (o di poter utilizzare) un numero consistente di registrazioni rilevate sul campo ha infatti spesso causato il ricorso a "trascrizioni" (prodotte da letterati, cultori della tradizione locale o ricercatori del passato) il cui grado di affidabilità all'originale è raramente riscontrabile. È evidente che in un simile contesto il ricercatore debba valutare una duplice transcodificazione, ovvero il passaggio da un genere all'altro, ma anche la "traduzione" della cultura popolare nei moduli propri della cultura "alta". Non si tratta infatti di determinare unicamente in che misura i testi si modifichino in base alla forma in cui si incarnano (e dunque alle leggi compositive ed alle diverse convenzioni che sono proprie di ciascun genere espressivo), bensì di stabilire in che grado una "trascrizione" possa comportare una ristrutturazione globale del racconto, tale da veicolare contesti culturali, sociali, cognitivi ed esperienziali del tutto differenti.

Di qui la perplessità, suscitata da alcuni studi folclorici, che sia plausibile ritenere di poter rintracciare le regole del narrare tradizionale attraverso lo studio di testi trascritti con modalità incerte, o di isolare "leggi universali" senza l'opportuna verifica sul campo.³ Quanto, ad esempio, la "mancanza di prospettiva" riscontrata da Lüthi nella fiaba di tradizione orale è dovuta allo statuto di quel genere narrativo e non piuttosto allo stile personale del singolo narratore, o all'assenza, nell'uditorio, di persone che compartecipino della stessa realtà sociale, geografica, culturale? O ancora quanto l'uso di formule di apertura e chiusura standardizzate può essere considerato un segnale di oralità e non invece un elemento che il narratore stesso percepisce come fiabesco ed utilizza consapevolmente solo quando desidera creare un determinato effetto artistico?

In un'ottica di questo tipo l'incontro con un informatore che, oltre ad essere un bravo narratore, scelga di utilizzare anche lo strumento della scrittura per trasmettere i propri racconti, appare ricco di potenzialità: avremo così la possibilità di confrontare

² Cristina Lavinio, *La magia della fiaba: tra oralità e scrittura*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 3. Il fatto stesso che nello scritto manchino tutta una serie di fattori che conferiscono senso al prodotto orale (gesti, ritmo, toni, pause, mimica, ma anche quel contesto relazionale e spazio-temporale, quel flusso narrativo dialogico che stanno alla base e motivano ciò che si sta raccontando), o che nell'oralità ci sia una sovrabbondanza di elementi che nello scritto appaiono come ridondanti o ripetitivi (iterazioni, intercalari, interiezioni, recupero di porzioni di testo dimenticate, interruzioni), comporta che si faccia un uso diverso della parola e dunque che si producano, in effetti, due testi differenti. In definitiva il testo scritto nasce per essere letto, quello orale per essere agito ed ascoltato.

³ L'analisi svolta da Cristina Lavinio sulle *Fiabe italiane* di Calvino (op. cit., cap. 6) mostra ad esempio come uno scrittore possa essere in grado di utilizzare molti elementi considerati tipici dello stile orale per produrre dei testi che del popolare abbiano il sapore ed il ritmo, anche quando questi siano del tutto assenti dalla variante originale: «nel passaggio dall'oralità alla scrittura ... la fiaba perde infatti molti dei suoi tratti costitutivi, e tale perdita determina facilmente l'insorgere dell'esigenza di una rielaborazione scritta che sia magari diretta a simulare l'oralità, ma utilizzando, per raggiungere questo scopo, i vantaggi, i lussi e i procedimenti della scrittura» (p. 3).

due varianti di un testo che sia veramente "lo stesso" (ossia un prodotto riconducibile alla medesima fonte e allo stesso ambito culturale)⁴ e dunque di testare l'effettiva validità degli assunti teorici proposti.

Il primo incontro con E.B. ha generato in me un iniziale disappunto. Ero andata a Rovigno alla ricerca di testi della tradizione orale e con l'idea di raccogliere, per quanto possibile, anche delle narrazioni in quello che, a detta dei linguisti, è uno dei pochi "dialetti indigeni" rimasti in uso in Istria.⁵ Ma E.B. era di altro avviso. Non aveva nessuna intenzione di narrare in una lingua che, secondo lei, io non avrei potuto capire.⁶ Lo sentiva come qualcosa di artificioso e mi disse che, se avessi voluto un racconto in rovignese, mi avrebbe offerto in un secondo momento una trascrizione delle "sue" narrazioni, che aveva già preparata tempo prima per aiutare il figlio che raccoglieva tradizioni locali con l'intento di farne dei racconti a fumetti. Non mi restò altro che registrare quanto aveva in mente di raccontarmi e attendere i suoi scritti, che in effetti mi consegnò dopo qualche giorno. Solo allora mi accorsi dell'opportunità che mi era stata offerta per cercare di comprendere, più da vicino, come si strutturano diversamente il pensiero e la narrazione a seconda del mezzo espressivo che si usa.

E.B., nata a Rovigno nel 1922, si trovò ben presto a vivere in prima persona i drammatici avvenimenti che in pochi anni avrebbero mutato il volto della regione. Seguendo "istintivamente" le idee antifasciste del padre, si impegnò attivamente in politica, tanto che alla fine degli studi (ha completato la preparazione magistrale a Forlì), le venne negato l'accesso al lavoro perché dichiarata dal prefetto "politicamente malsana". Arrestata durante l'occupazione tedesca, riuscì a salvarsi solo grazie all'interessamento di un conoscente, "fascista per bisogno", che garantì per lei. La scelta della clandestinità le apparve allora l'unica soluzione e prese "la via del bosco", dove rimase per un anno e mezzo, lavorando principalmente a fianco delle donne e nella propaganda.⁷ L'impegno politico, sociale e civile contrassegna la vita di E. B. anche dopo la liberazione⁸, ma, pur

⁴ È data qui ovviamente per implicita la questione dell'impossibilità di ricondurre un testo della tradizione orale ad una forma che sia definibile come "la stessa", al di là delle sue varianti.

⁵ Giuseppe Vidossi, Matteo Bartoli, *Alle porte orientali d'Italia. Dialetti e lingue della Venezia Giulia (Friuli e Istria) e stratificazioni linguistiche in Istria*, Torino, Gheroni, 1948, p. 82.

⁶ Lo stesso mi accadde anche durante una campagna di raccolta a Sissano e mi pare una comprova evidente del fatto che la narrazione in ambito tradizionale non è mai un evento avulso dal contesto relazionale, ma piuttosto un atto sociale che necessita dell'interazione e della presenza fisica di esecutore e pubblico. E.B., in altra occasione, ebbe modo di esprimermi la sua idea del rovignese in questi termini: *-noi gavemo sto dialeto che el xe ostrogoto. No, no xe un brutto dialeto, solo che xe difficile pronunciar, perché el ga dei ditonghi e allora xe difficile... Mi so invece tutti i altri - Dignan, Galesan, Vale - ga [difficoltà], ma xe più facile de pronunciar. El nostro no. Per esempio el stesso nome dela città, Rovigno, se dist Ruveigno. Xe subito... el primo aprocio xe un po' difficile, eco-.*

⁷ A funzioni e cariche di tipo organizzativo affiancò anche attività pratiche, che così descrisse nel corso di un'intervista, raccolta il 27.11.95, messami a disposizione dall'antropologa statunitense Pamela Ballinger, alla quale va il mio ringraziamento: *-Io avevo prima di tutto l'attività delle donne, era il Fronte Femminile Antifascista, quella volta si chiamava. FFA. (...) E poi lavoravo - durante la lotta, sempre ero in bosco - lavoravo all'Agitprop, alla sezione stampa e propaganda. Battevo a macchina, facevamo dei manifestini, distribuivo la stampa - quella volta arrivava il nostro giornale e poi -La voce del popolo - tutto nell'illegalità era fatto, in ciclostile insomma, ecco. E quindi mandavo su articoli di vario genere, sugli avvenimenti in città, in bosco, cose che... Poi quando moriva qualcuno, di questi combattenti, facevamo la biografia, insomma... Quindi lavoravo nell'Agitprop, nell'agitazione e propaganda, insomma nella stampa ecco, e più nella sezione delle donne. Questo fino alla liberazione.*

⁸ Eletta nel comitato regionale subito dopo la liberazione, si occupò di sanità ed educazione, vivendo per alcuni anni in vari centri dell'Istria (Albona, Fiume, Capodistria) e stabilendosi infine a Rovigno, dove ebbe l'incarico della direzione delle scuole italiane fino al pensionamento. Ha ricoperto diverse cariche pubbliche ed è stata presidente dell'Associazione dei Combattenti fino alla sua morte, avvenuta agli inizi del 1999.

avendola condotta lontano dalle occupazioni comuni a larga parte delle sue coetanee, non le fece dimenticare la cultura della propria infanzia. Anzi. Grazie alla sua eccellente memoria – affinata ed allenata dall'abitudine alla narrazione – E. B. riusciva a dare corpo ad una vivida ricostruzione della vita personale e cittadina e ad un cospicuo repertorio narrativo che le era stato tramandato dai nonni materni e da altri parenti quando era ancora bambina.⁹ Sembra quasi che il condurre un'esistenza "fuori dagli schemi" abbia contribuito a cristallizzare le memorie del passato in immagini plastiche a tutto tondo, episodi ben delimitati che E.B. narrava e ri-narrava usando grosso modo le stesse parole, pur differendo tempi, circostanze ed uditorio. E ciò sia nel caso di racconti provenienti dalla tradizione orale, sia per quanto riguarda alcuni episodi salienti della propria vita, ai quali conferiva una formulazione narrativa.¹⁰

E.B. aveva un modo di narrare peculiare, che risentiva probabilmente delle ripetute occasioni in cui era stata scelta come "fonte" per la ricostruzione della storia, della cultura e delle tradizioni di Rovigno. Non sembrava lasciare posto all'improvvisazione; pareva invece che seguisse un suo preciso progetto, uno schema mentale che si era preparata in vista dell'incontro. Al nostro primo colloquio non ci fu molto spazio per i convenevoli. Intuendo in anticipo ciò che mi interessava, cominciò quasi subito a narrare i testi del suo repertorio, concatenandoli l'uno all'altro con ritmo serrato, senza particolari preamboli.¹¹ Il racconto procedeva veloce, punteggiato dai dialoghi, che prevalevano in modo netto sulla parte descrittiva, regalando ritmo, calore e vivacità ai testi. La gestualità e la mimica – forse perché eravamo comunque in un ufficio, con altre persone che si avvicendavano, e per di più sedute ad un tavolo con il registratore in mezzo – non erano molto marcate, ma la narrazione non ne risentiva grazie anche alla sua notevole abilità nell'uso degli espedienti paralinguistici (cambio di ritmo e velocità del racconto, mutamenti nel tono, sapiente uso delle pause, inserimento di suoni onomatopeici a sottolineare l'azione, largo impiego del discorso diretto, talvolta anche con variazione del registro linguistico). Le incertezze erano rare e le autocorrezioni quasi del tutto assenti, segno di una grande padronanza non solo dei testi, ma anche dell'arte narrativa orale.¹²

⁹ Così E.B. ricordava le narrazioni in ambito familiare: *-d'inverno – ti sa – de sera, quando che fazeva scuro presto, allora... Noi no gavevimo el fogoler, quel col fogo in mezo, cusì. Gavevimo quel imurado (...). Allora stavimo tacadi vicin de sto fogo, e verzevimo anche la portela che ne vegni un pochetin de caldo de più, e sta mia nona ne contava perché, cos' te vol... e in quella volta iera el lume a petrolio, porchè no iera ancora venuda la luce, iera... l'acqua corente iera soltanto zo in magazin de una signora che ghe voleva pagarghe dieci centesimi per cior una mastela de acqua (...). E allora co sta lume, pian pian, mia nona me contava ste storie, sta roba, ecco. Mia mama la ghe dieseva "Cos' ti ghe conti ste robe che dopo ti ghe impinisti la testa". "No, no – la distì – xe bel". Eh!.*

¹⁰ La capacità di rielaborare le proprie esperienze in forma di racconto può generare talvolta una sovrapposizione di racconti fantastici e vicende reali, o di aneddoti di paese e vicende personali. Durante il nostro primo incontro dedicato alla raccolta, E.B. mi raccontò, ad esempio, un aneddoto relativo a due cognate che riescono a gabbare il dazio fingendo un parto imminente, presentandolo come «un fatto avvenuto a Rovigno durante il periodo del fascismo». La narrazione, inserita all'interno di un corpus di testi della tradizione orale, non era attribuita a una persona particolare ed era raccontata con lo stesso stile narrativo che caratterizzava il resto del suo repertorio. Nell'incontro seguente, improntato più specificamente sulla ricostruzione della sua storia personale, avvenuto a distanza di un anno, l'aneddoto ritrovò la giusta contestualizzazione e si rivelò essere un episodio accaduto a due sue parenti dirette.

¹¹ Tranne in un caso, definito come *-quela de Macacan-*, i racconti non venivano presentati con formule referenziali o titoli. I testi erano introdotti semplicemente con un *-E dopo xe...-, -E dopo, speta... dopo iera un altro...-, -E poi ancora xe...-, -E dopo, speta... cosa gavessi ancora de contarte?...-, -E poi, speta... iera ancora qualcosa...-*, e cominciavano senza formule d'apertura ritualizzate, solitamente con un *-Alora iera un prete [un giovane / due cognade]-*.

¹² Per non dire della notevole abilità mnemonica, che le permetteva ad esempio di riproporre in modo magistrale

Ho avuto modo di registrare in quell'occasione, accanto ad alcuni aneddoti sulla vita cittadina e ricordi personali, nove testi narrativi tradizionali (tutti riconducibili ai tipi della classificazione internazionale di Aarne-Thompson), che costituiscono – a quanto suggerito dalla stessa E.B. – l'intero repertorio narrativo a lei noto. Negli incontri successivi, in effetti, non emerse alcuna nuova narrazione (né ve ne sono nel manoscritto che mi fu affidato più tardi), ma dubito che la questione possa considerarsi esaurita. Non posso infatti escludere che le mie domande, in seguito incentrate più direttamente sulla ricostruzione della sua "storia di vita", non abbiano posto in secondo piano altre eventuali narrazioni conosciute.

Il *corpus* raccolto risulta costituito da documenti narrativi che, secondo la struttura dell'indice internazionale, appartengono a "generi" diversi¹³, ma presentano in effetti un forte carattere unitario, non tanto per una superficiale omologia dei personaggi protagonisti (in maggioranza preti o personaggi appartenenti alla sfera del sacro), quanto perché ripropongono tutti il motivo dell'astuzia, sia come riscatto dei deboli contro i potenti, che nell'accezione più equivoca di furbizia (che come tale viene allora punita). Solo in tre testi l'astuzia rimane implicita e la narrazione si focalizza sul suo opposto, la stupidità.

L'amore per la battuta arguta, il gioco, la beffa, pervade i racconti narrati da E.B. e molti suoi ricordi della vita rovignese, nei quali appaiono soprattutto gli scherzi fra coetanei e gli episodi dal carattere più squisitamente comico. Il contrasto di questo aspetto faceto ed ironico del narrare con la ricostruzione degli eventi drammatici dell'esperienza partigiana, sembra suggerire il fatto che E.B. conferisse alla vita cittadina dell'età infantile un carattere mitico di spensieratezza, convivialità e giovialità: un periodo felice che lei poteva rivivere (e condividere) grazie alla sua grande abilità mnemonica ed alla perfetta padronanza delle tecniche narrative orali.

Anche l'utilizzo della scrittura non era certamente un evento inusuale per E.B., sia come strumento di studio e conoscenza, che quale mezzo di comunicazione ed espressione (nella vita lavorativa, nell'attività politica e ad uso personale), ma, a giudicare dai testi in mio possesso, sembra che appartenesse ad un diverso modo di esperire la realtà.

Il primo aspetto che colpisce nel comparare le due versioni della fiaba qui presentata¹⁴, è l'incredibile omogeneità dei testi. I due racconti procedono in modo lineare, rispettando fedelmente la sequenza interna dei motivi narrativi. Non ci sono sbalzi, né discrepanze, così che è stato particolarmente agevole presentare le varianti accostate specularmente l'una all'altra. Di primo acchito sembrerebbe quasi che il testo scritto sia una "traduzione" o un riassunto della versione orale, ripulita dalle ripetizioni, interiezioni ed indecisioni tipiche del parlato. Ma, osservando più attentamente, si nota come la tecnica narrativa sia profondamente diversa.

le complesse e astruse concatenazioni che sono alla base di un tipo come l'AT 1562A, tutto giocato sulla formula finale, una sorta di litania in latino maccheronico, recitata con ritmo velocissimo.

¹³ Una fiaba di magia (AT 330A: *The smith and the devil [death]*), due racconti romanzeschi (AT 922: *The shepherd substituting for the priest answers the king's questions*; AT 964: *Thief [murderer] deceived into betraying himself by a gesture*), una storia dell'orco stupido (AT 1000 + AT1004: *Bargain not to become angry + Hogs in the mud; sheep in the air*), e cinque scherzi ed aneddoti (AT 1228A: *Fools shoot from wooden gun*; AT 1562A: *The barn is burning*; AT 1689: *Thank God they weren't peaches*; AT 1699: *Misunderstanding because of ignorance of a foreign language*; AT 1822: *Equivocal blessings*). Nel manoscritto, accanto ad aneddoti cittadini, sono presenti solo due testi tradizionali: l'AT 330A e l'AT 922, qui riproposti.

¹⁴ Fonte di questa fiaba è una «zia furlana», di S. Giorgio al Tagliamento, che si era trasferita a Rovigno e, sposato lo zio materno di E.B., aveva vissuto per alcuni anni accanto alla nipote in casa della suocera.

La variante orale (A) è tutta costruita sull'impatto emotivo e visivo. I personaggi sono rappresentati tramite le loro azioni e le loro parole, senza lasciare molto spazio ai commenti esplicativi. Le situazioni sono tradotte in immagini; i sentimenti e le emozioni in dialoghi diretti.¹⁵ Il testo viene messo in scena e drammatizzato. Numerose sono anche le sollecitazioni rivolte all'uditore e gli intercalari e i commenti che creano complicità fra chi narra e chi ascolta. Si notano inoltre diversi dispositivi incentrati sulla ripetizione, riconducibili alle dinamiche dell'oralità ed alle tecniche di memorizzazione: dal racconto ripetitivo, dove si rappresenta più volte un fatto avvenuto una volta sola (è il caso delle tre domande poste dal cavaliere in A16 e ripetute in A21, oltre che, ovviamente, nel finale A26), alla più semplice ripetizione di parole o espressioni, che spesso ha anche la funzione di crearsi il tempo per recuperare il ricordo di quanto accadrà in seguito e di organizzarlo ai fini narrativi (si veda ad esempio in A17 "*Alora el xe andato via, rabià. El xe andato via*"). Anche i commenti personali dei protagonisti (A13, A24) e della narratrice (A7, A18), così come l'uso marcato del dialogato (si veda ad esempio lo scambio di battute in A22) possono costituire a ben vedere dei luoghi di strutturazione della memoria, poiché creano delle pause riflessive, un variare di ritmo, all'interno dell'intreccio narrativo.

Tipico del narrare orale è inoltre il sovrapporsi di formule riassuntive e racconti ripetitivi, che crea un effetto ridondante di accentuazione della ripetizione (A17: "*Xe nato ... cusì cusì, che el nostro ... sacrestan ga scritto sta roba ...*"). Allo stesso modo vanno riferiti alle dinamiche dell'oralità sia l'iper-utilizzo del "dice", che la discordanza dei tempi verbali, i quali scivolano a più riprese dal passato al presente e viceversa.¹⁶

La variante scritta (B) si discosta da quella orale fin dal suo esordio con la presenza di un titolo formalizzato e l'impiego di una formula d'apertura standardizzata ("*A gira ouna vuolta*"), chiari segnali della sensibilità di E.B. alle esigenze di una produzione letteraria ed artistica. Lo stile narrativo, così vivace ed immediato nella variante A, diventa qui più piano, discorsivo e costruito. Si perde la freschezza delle caratterizzazioni a vantaggio di una descrizione più ragionata e "spiegata", mentre l'impatto del dialogato si attenua, fino a sparire quasi del tutto. Accanto alla naturale eliminazione di incisi, intercalari e interiezioni, spariscono anche le discordanze dei tempi verbali ed i commenti che strizzavano l'occhio all'ascoltatore. Il testo è scritto in una lingua media, fortemente ricalcata sul parlato, e segnata da una certa propensione per il "colore popolare", con l'inserimento marcato di modi di dire e vocaboli di un dialetto che talvolta appare esibito più che interiorizzato.

In questo procedere lineare si perdono la tensione narrativa e tutti quegli elementi che creavano un'aspettativa nel racconto. Si confronti ad esempio come viene presentato l'arrivo del sacrestano all'osteria, uno dei momenti significanti del testo in quanto dà origine all'azione. La variante A, con quell'ammiccante "*e vicin de la drogheria, eh!... iera un'osteria, ah!*", lascia già presagire tutto quello che accadrà al pover'uomo che "*ghe piaseva tanto beber*", ed anzi prolunga sapientemente l'attesa, facendolo anche andare a fare la sua commissione, prima di condurlo al faticoso tavolo. Nella variante B, invece,

¹⁵ Si veda, ad esempio, come vengono resi in A24 l'ansia ed il timore del padre guardiano con il semplice ed efficace inserimento di quel "*Ahh, come che moriremo tuti, poveri!*", che fa da contrappunto alla solida fiducia del sacrestano.

¹⁶ Sulle diverse funzioni dell'inciso "dice" si veda Glauco Sanga, *Chi "dice" nella fiaba?*, in *Per Giuseppe Sebesta. Scritti e nota bibliografica per il settantesimo compleanno*, Comune di Trento, 1989, pp. 433-437; sui tempi verbali Cristina Lavinio, op. cit., pp. 41-70.

l'osteria è data per scontata ed è addirittura preceduta dalla raccomandazione di non ubriacarsi, così che tutto il *pathos* della situazione va perduto e si produce piuttosto l'effetto moralistico della violazione di un tabù. Similmente accade al momento risolutivo (A/B26), dove tutta la ricchezza drammatica del "botta e rispo-sta", con quelle vittorie strappate una ad una, quesito dopo quesito, si traduce in un arido elenco. La soppressione del dialogato toglie inoltre calore ai personaggi. Si veda, ad esempio, la figura del padre guardiano che, senza le sue esclamazioni stupite, ansiose o spaventate (A13, A17, A21, A22, A24), viene appiattita e disumanizzata, riducendosi ad uno stereotipo privo di emozioni.

Se nella variante B spariscono quasi completamente i sentimenti, vengono introdotti invece alcuni elementi esplicativi e descrittivi, tali da motivare in modo più completo gli eventi. In B8, ad esempio, l'incomprensibile crudeltà e spietatezza del "*cavalier che andava in cerca de fortuna*" viene spiegata con l'affermazione che era un signore "*dasparà par tante dasgrasie che el viva boù*" ed infine riscattata in quell'andarsene ridendo in B27. Allo stesso fine di ricucire i fili lasciati in sospeso si può ricondurre anche la pulizia della porta "incriminata" da parte del sacrestano (B23), che in vero nulla aggiunge al racconto se non la sensazione di un ritorno all'ordine, di un'espiazione del peccato commesso.¹⁷

Mi sembra infine di particolare interesse per la comprensione della diversa strutturazione del pensiero che presiede alla stesura scritta del racconto, la comparazione delle due varianti ai punti 16 e 26. Il testo B è infatti costruito su una schematizzazione logica e visiva, che solo lo strumento della scrittura è in grado di motivare e permettere, mentre quello A è tutto giocato sulla capacità espressiva di immedesimazione ed interpretazione dei due punti di vista, propria della drammatizzazione narrativa e teatrale. In definitiva, al contrario di quanto suggerito comunemente dai manuali di scrittura creativa, in questo caso il testo orale "mostra", mentre quello scritto "dice", instaurando una sorta di contrapposizione fra il mondo delle emozioni, che rivive nella parola, e quello della razionalità, che esplica un preciso controllo sulla produzione scritta.

Questi racconti, appresi inizialmente da E.B. per via orale, trovano dunque la loro migliore espressione quando vengono riprodotti con le tecniche del narrare tradizionale, che era forse anche quello avvertito come più naturale, familiare ed appropriato dalla stessa narratrice. Ritengo infatti che E.B. avesse interiorizzato a tal punto il modello narrativo soggiacente ai testi della tradizione orale, che al momento di trasporli sulla carta finiva per ricostruirli a ricalco, per tradurli quasi, in un linguaggio "altro".¹⁸ Il racconto, conservato interiormente per immagini, perde cioè il suo potere evocativo, producendo lo stesso scarto che sussiste fra il narrare ed il riferire una narrazione.

Il testo qui presentato corrisponde al tipo AT 922 (*The shepherd substituting for the priest answers the king's questions*) dell'indice internazionale Aarne-Thompson, al quale rimando per una bibliografia approfondita.¹⁹ Rispetto al modello esplicitato da

¹⁷ L'intento morale appare più volte nei testi di E.B., che spesso si concludono con un riepilogo nel quale si sottolinea il significato implicito del racconto.

¹⁸ Anche l'uso del dialetto rovignese, che pure appartiene ad E.B., è in realtà in questo caso una traduzione, poiché ben difficilmente poteva essere parlato dalla zia friulana, che è stata la fonte primaria di questo testo.

¹⁹ Stith Thompson, *The types of the Folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen translated and enlarged*, "FF Communications" n. 184, Helsinki, 1923, pp. 320-321. In particolare si veda Walter Anderson, *Kaiser und Abt*, "FF Communications" n. 42, Helsinki, 1923, che, comparando quasi seicento varianti scritte ed orali, avanza l'ipotesi di una forma originaria sviluppatasi all'interno di una comunità

Thompson la variante di E.B. presenta alcuni aspetti originali: il motore dell'azione prodotto dalla propensione al bere del sacrestano ed il finale, nel quale è assente qualsiasi ricompensa (al di là dell'aver salva la vita), o scambio di ruoli fra il risolutore degli indovinelli e il padre guardiano o il signore. La tipologia dei quesiti rientra invece in quella delle domande "cosmiche", comuni a gran parte dei testi.

El nonsolo imbrignon

Note sulla trascrizione: la divisione del testo in paragrafi segue la ripartizione presente nel manoscritto redatto da E.B. Per agevolare la lettura si è preferito non adottare le regole della grafia fonetica nella trascrizione del nastro, segnalando unicamente il diverso suono della lettera "s", che altrimenti, nell'assenza della doppia consonante tipica dei dialetti veneti, avrebbe potuto causare una certa confusione. In questo modo "s" indica la sibilante sorda (it. sera), "ò" la sibilante sonora (it. rosa), con l'unica eccezione delle forme del presente indicativo del verbo "essere", per le quali si è mantenuta la tradizionale grafia "xe". Il corsivo indica l'impiego dell'italiano nel testo, i tre punti di sospensione le pause o le esitazioni. La variante A è stata registrata a Rovigno il 7.4.94 (Nastro 4, 253-348). Nella variante B sono state conservate le eventuali imprecisioni e discrepanze presenti nell'originale.

Riassunto italiano: un sacrestano, sotto l'effetto del vino, scrive sulla porta del suo convento "Qui si trova la felicità". Un signore di passaggio chiede ragione della scritta al padre guardiano e, non ottenendo la risposta desiderata, gli impone la risoluzione di tre indovinelli impossibili, pena la distruzione del convento. Il sacrestano, sostituendosi al suo superiore, risponde ai tre quesiti, rivelando nell'ultima risposta la verità sullo scambio.

Classificazione: AT 922 (*The shepherd substituting for the priest answers the king's questions*).

<i>Versione orale (A)</i>	<i>Versione scritta (B)</i>
1 E poi questa!... Questa, questa...	El nonsolo imbrignon.
2 Allora iera un... un giovane che 'l faseva el... el sacrestan in un convento de frati e lui iera... ghe piafeva tanto beber e quando che i lo mandava fora a comprar qualcosa... iera dijastri.	A gira ouna volta un convento da frati che i veiva un nonsolo ca ga piasiva un mondo el vein.
3 Un giorno i lo manda che 'l vadi a far la spefa. E... ghe ocoveva un vaso de pitura perché doveva un pochetin rinfrescar... certe parti de, de... o i banchi in cefa, insoma...	Oun giorno el padre guardian el uò ciamà el nonsolo par mandalo in pais a cumprà oun può da vazi da pitoura par daghe ouna rinfriscada ai banchi della cesa.
4 e i ghe difi: «Ciol – difi – un vafo de pitura e un penelo». «Sì, sì», ghe difi, e 'l va.	Quando el padre guardian ga uò dà i soldi al nonsolo, el ga uò racumandà da tournà priesto e da non imbrigase.

ebraica del Vicino Oriente intorno al VII secolo d.C. Nel mondo anglofono è ben conosciuta anche in veste di ballata, con il titolo di *King John and the Bishop*. Per le varianti regionali e rimandi bibliografici in area italiana, slovena e croata si veda anche Laura Oretti, *A camminando che 'l va... Repertorio della narrazione di tradizione orale delle comunità italiane dell'Istria*, Trieste, Edizioni Italo Svevo, 1994, pp. 120-121.

5 E vicin de la drogheria, eh!... iera un'osteria, ah! E lui el xe andado là. Xe andà in drogheria el ga ciolto el penelo e... e... anche sto vafo de pitura, però i soldi che ghe restava – perché ghe vanzava qualcosa – e lu el xe andado a beber.	El nonsolo el si si in pais e quando el si rivà anduve ca gira la drugareia el uò pansà che el pudiva zì a bivi oun bicier in spacio ca gira rento la drugareia.
6 El ga bevù tuto e adiritura – sicome che 'l iera simpatico – altri ghe ga oferto... Insoma lu el iera imbrigo a tochi. El va... va in sto convento e davanti de la porta, cusì con sto penelo, ghe ga fato bel de scriver « <i>Qui si trova la felicità</i> ».	E cusì un bicier duopo l'altro el uò scusumà squasi douti i suoldi. El gira biel incicarà ma cun i puochi suoldi ca ga uò rastà el uò conprà oun vaso da pitoura e un paniel, e cun la fiaca el si turnà al convento. Intanto ga uò da fora la bala e prima da si drento sul purton el uò scritto con la pitura e cul paniel sula puorta quiste paruoie: « <i>Qui si trova la felicità</i> ».
7 E poi lui xe andado ben dentro, el xe andado in... nela sua camereta che el gaveva, el se ga meso a dormir e là – fia – tuto felice el stava!	Duopo duro coume un steiso el si si drento e el sa uò dastirà sul paion el sa uò indurminsà coume un suco.
8 A un certo momento pasa de là un cavalier che andava in cerca de fortuna.	Pruoprio el di drio a uò pasà da là un siur che el gira dasparà par tante dasgrasie che el viva boù. Stu siur el sa uò farmà davanti el purton del convento anduve che gira screite li paruoie che el nonsolo aviva piturà da imbrigo.
9 El bati sto... sona la campana, el bati sta porta e ghe vien el padre guardian verzer la porta.	Stu siur el uò sunà la campana e oun frato a zi zì a vierzaghe el purton.
10 El ghe difi: «Cosa el defidera?». El ghe difi... el difi – però lori no saveva che xe scrite ste parole, no? – el ghe difi, difi: «Son venudo in cerca de la felicità, no?»	Stu zuano siur el ga uò dumandà da favalà cun el padre guardian e quando el si rivà el ga uò dumandà sa gira viro che là a sa truviva la «filisità».
11 El ghe difi: «Sì – el difi – qua – el difi – xe la felicità, la serenità, xe tuto quel che defidera, perché qua xe la <i>casa di Dio</i> ...».	Alura el viecio frato al ga uò deito che in convento, con la grasìa del Signor douti gira filisi.
12 «Machè – el ghe difi – mi voio quel che gavè scritto de fora!».	Alura stu siur el uò pansà che el frato lu ciuliso parculo e douto rabià el ga vuò mostrà quil ca gira scritto dal da fora sulla puorta.
13 Allora el varda: «Orpo – el difi – sto mato ga scritto sta roba», el ghe difi... «e sto qua el se ga sentì ofefo».	Alura el frato el uò capei che el nonsolo el gira turnà imbrigo e el veiva scritto quile paruoie.

<p>14 El difji: «Me gavè ciolto in giro» – no 'l podeva dirghe che ga scritto el sagrestan, el xe stado sito – allora el ghe di': «Ben – ghe di' – mi vado via. – el difji – Fra oto giorni ritorno e voi doverè darne tre risposte, e queste tre... E se no me saverè risponder a quel che mi ve domanderò ve farò masar tuti, perché me gavè ofefo come persona, me gavè ciolto in giro».</p>	<p>El ga uò dumandà scousa al siur pragandolo da vi pasiensa. Ma stu siur douto inviparà el ga uò dito che loù pasaruò indreio duopo uoto giurni e che el ga faruò tri dumande e se el nu savaruò raspondaghe, el faruò masà douti i frati e el brousarò la cesa coun douto el cunvento.</p>
<p>15 El ghe di': «Cosa?», el ghe difji.</p>	<p>El viecio padre guardian alura el uò vusiù a cugnusi li tri dumande.</p>
<p>16 «Quanto che pesa la luna. Che distanza che xe tra el ciel e la tera e cosa – el difji – che penserò mi in quel momento». «Sì, sì, sì, sì».</p>	<p>Cousì el zuano siur el ga uò fato le tri dumande. 1) Quanto pisa la louna. 2) Quanto si largo la tiea dal sil. 3) Cuosa che pansaruò el siur quando el turnaruò indrio.</p>
<p>17 Allora el xe andato via, rabià. El xe andato via. E sto povero padre guardian el va dentro: «<i>Fratelli</i> – el ghe difji – <i>cosa è successo?</i>». E sti qua: «E cosa, cosa...?». El ghe difji: «Xe nato – el difji – cusì, cusì, che el nostro... el sacrestan ga scritto sta roba e adeso noi gavemo le conseguenze, tra oto giorni noi dovemo...». El ghe difji: «Niente – el difji – andemo in ciefa pregar. Preghemo che Iddio ne ispiri per poder resolver questi tre indovineli».</p>	<p>El zuano el si sì veia e el puovaro padre guardian douto invili el zì tournà drento in counvento, anduve che el uò ciamà douti i frati e i si sidi in cesa a pragà el Signur.</p>
<p>18 E sto omo dormiva, ah! E dopo el se ga sveià, a un certo momento, el va in cerca, el va in cucina per vedere se xe de magnar, el trova tuto fredo, no xe acefi né i fornei, né niente. El difji: «Cosa – el difji – no se magna?».</p>	<p>El nonsolo vierso misudi el sa uò dasmasadà muorto da fam. El si sì in cousina ma nu gira nisun e sul fugulier nu gira gnanche ouna pignata che buiva. El uò sarcà par douto el counvento i frati ma nul uò catà nisun.</p>
<p>19 Allora el va in ciefa e li vedi che i prega.</p>	<p>El si sì in cesa e là li uò catadi che i stiva douti countriti in zinucion intenti a pragà.</p>
<p>20</p>	<p>Alura el ga uò doumandà cuosa ca gira nato parchì loù el nu sa racurdiva da vi fato la munada da screivi quile paruoie sul purton.</p>

<p>21 «Ahhh – el ghe fa el padre guardian – cos' che ti ga fato!». El ghe di': «Cosa?», el ghe difi. «Ara – el difi – anderemo tuti ala morte per colpa tua, che te ga scritto cusì e cusì. E... dovemo risponder ste tre robe: quanto pe' la luna, che distanza che xe tra el ciel e la tera e cosa che penserà sto cavalier quel momento che 'l vegnerà là a parlar con noi» – «a parlar con mi», perché col padre guardian –. «Ohh – el ghe di' – per sta roba! – el difi – Tuto regoleremo».</p>	<p>Quando el padre guardian ga uò cuntà dela dasgrasia ca ga gira capitada e de li dumande che el siur gaviva fato, el nonsolo ga uò dumandà pardon e daspui el ga uò deito: «Mi i iè fato el maron e mi i va salvarì».</p>
<p>22 El ghe disi: «El me daghi un poco de soldi, che vado comprar certa roba». «Ohhh – el ghe di' – ti te andarà a beber!». «No – el ghe di' – ghe dago la mia parola, sta volta, che mi ve salverò».</p>	<p>El ga uò dumandà un può da suoldi cun l'impigno da non imbragase piun.</p>
<p>23 Alora el va in drogheria, el compra un sete, oto, dieci – no so – gomitoli de spago e dopo li fa tuti in un grande.</p>	<p>El uò natà el purton e daspui el si s' in pais e cun i suoldi ca ga uò dà el frato, el uò cumprà tanti giorni da giavita e el si turnà indrio.</p>
<p>24 E dopo el ghe difi al padre guardian, el ghe difi: «Lei devi taiarse la barba, la intachemo su un toco de... de roba, e me la meterò mi e mi sarò al posto suo». El ghe difi: «Ahh, come che moriremo tuti, poveri!». E i pregava lori in cefa, e i pregava.</p>	<p>El giorno preima che caio i uoto giurni el ga uò fato taià la barba al padre guardian el sa la uò intacada sul suovo muso e el ga uò dito: «mei i sarìe al vostro posto a raspondaghe a quil siur tanto muscardin e vui i farì la parto del nonsolo».</p>
<p>25 E sto sacrestan xe sula porta e ariva sto cavalier.</p>	<p>Ala meitina del giurno dreio zi rivà el siur e el padre guardian, vistì da nonsolo, el ga uò vierto el purton del cunvento e si s' a ciamà el falso padre guardian che el si rivà con un grandò grandò giorno da giavita.</p>
<p>26 E alora el ghe difi: «Bon – el ghe difi – ti sa darne le risposte?», el ghe difi. «Sì, sì», el ghe di'. El difi: «Quanto pe' la luna?». El ghe difi: «Un chilo». «Come un chilo?». «Eh, lei la ga quatro quarti, e la pe' un chilo». «Hm – el ghe disi – ben... questa... la va». El difi: «E che distansia xe tra el cielo e la tera?». El ghe di': «Vardi, mi go misurà, xe tuto sto gomitolo».</p>	<p>Alura el siur ga uò fato la prima dumanda.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Quanto pisa la louna: e lu el ga raspondo 1 chilo perchè la uò quatro quarti. 2) Quanto si largo la tiera dal cil: e lu el ga uò mustrà el grandò giorno da giavita disendoghe che se el nu crido che el vago a cuntrulà. 3) Cuosa che el pensa in quil mumento: e lu el ga di «Vui i pansì da favalà cun el

<p>Se no 'l credi, el vadi a controlar!«. Controlar no 'l podeva... E dopo el ghe difi: «E adeso rispondime el terzo: cosa penso mi in questo momento?». El di': «Lei pensa de parlar col padre guardian e invese el parla col sacrestan!«.</p>	<p>padre guardian e invice i favali con el nonsolo«.</p>
<p>27</p>	<p>El siur quando che el uò visto l'astusia del nonsolo el sa uò dà parvinto el ga uò pardunà douto, e ridendo el si si veia.</p>
<p>28 E cusì el ga vinto la scomesa. El ga fato el guaio, ma el ga anche salvado la... la situasion.</p>	<p>Cousì douti i frati i uò fato festa ringrasiando el Signur e piun da douti el nonsolo che el uò savisto cun astusia fa el pacà ma anche la pinitensa.</p>

Povzetek

“Povem ti, napišem ti.” Tradicionalna pripoved povedana in zapisana

Prispevek prinaša primerjavo med dvema variantama zgodbe *The shephard substituting for the priest answers the king's questions* (AT 922) – ustne, ki je bila posneta na kraju samem in zvesto prepisana s posnetka, ter pisne, ki jo je naredila ista pripovedovalka. Obenem ponuja nekaj razmislekov o različnih načinih oblikovanja misli, spomina in verbalizacije glede na posamezna izrazna sredstva, ki so bila uporabljena. Primerjava med obema besediloma, ki sta vzporedno predstavljena na koncu eseja, dejansko pokaže, kako se navidezni homogenosti obeh variant zoperstavljajo tako velike razlike na stilni ravni, da se močno čuti vpliv na način pripovedovanja.

Ustna varianta – kot predvideno jo zaznamujejo vrinki in netočnosti, ki so značilne za govorni jezik, ter prijemi, ki jih je moč pripisati dinamičnosti ustnega izražanja – predstavlja pripovedno tehniko z močnim čustvenim nabojem. Še posebej je mogoče opaziti, da je besedilo uprizorjeno in dramatizirano na način, ki je značilen za gledališko scenografijo: zaplet se razrešuje prek podob, osebe se predstavljajo skozi svoja dejanja, medtem ko se čustva izražajo v neposrednih dialogih.

Nasprotno pa stil pripovedi v pisni varianti vsebuje močno opisno in razlagalno komponento. Dogodek ni več prikazan, ampak je podan z izrazito rabo odvisnega govora ter z uvodnimi razlagami, ki utemeljujejo dogodke na logični ravni. Pripoved je zgrajena razumsko, pri čemer so dogodki nanizani tako natančno, da bi jih lahko navedli v obliki oštevilčenega seznama. Tradicionalni stil pripovedovanja, ki se v ponovnem zapisu, iztrganem iz poročevalskega konteksta, izgubi, se skuša posnemati z uvajanjem ustaljenih uvodnih obrazcev ter z vrivanjem narečnih besed in izrazov, za kar ni bilo potrebe pri ustnem izražanju.

Zdi se, da velika homogenost obeh variant kaže, kakor da bi informatorka, ko je podala svojo pripoved na papirju, skušala v resnici svojo zgodbo – ki jo je v sebi ohranila v podobah – “prevesti” v jezik, ki pripada drugačni izkustveni resničnosti. Pri tem je napravila isti odmik, ki tudi sicer obstoji med pripovedovanjem in podajanjem pripovedi.

Zmaga Kumer
Gregorčičev »Izgubljeni cvet« kot ljudska pesem

Raziskava Gregorčičeve pesmi »Izgubljeni cvet«, zapisane in zvočno posnete po petju ljudskih pevcev, dokazuje, da ljudski pevci, tudi kadar si prisvojijo neko umetno pesem, ravnajo z njo po zakonitostih pesemskega izročila. Zato so ponarodele pesmi posreden dokaz, da je ljudska pesem enakovredna umetni poeziji ter po nastanku in življenju neodvisna od nje.

When it was sung by folk singers Simon Gregorčič's poem "Izgubljeni cvet" was also recorded on audio tape. Further analysis proves that even when folk singers appropriate a certain literary poem they treat it according to the laws of song tradition. This is why poems which had become popular songs represent an indirect proof that folk songs are equivalent to literary prose and that their origin and life cycle do not depend upon it.

Ko je Karel Štrekelj prevzel nalogo, da za Slovensko matico pripravi izdajo vseh dotlej zbranih ljudskih pesmi - že objavljenih ali še rokopisnih zapisov -, je kot »nenarodne« izločil vse tiste, za katere je bil znan pesnik ali je domneval, da so po izvoru umetne. Ker pa so bile nekatere vendar zelo razširjene, jih je z začetnimi vrsticami navedel v seznamih na koncu posameznih vsebinskih skupin. Po Štrekljevi smrti je delo dokončal Joža Glonar. V predgovoru k 4. knjigi je orisal zgodovino nastajanja izdaje »Slovenske narodne pesmi« (1-4, 1895-1923) in Štrekljeve poglede na ljudsko pesem. Pokazalo se je, da se z njimi ni strinjal, marveč je sprejemal mnenje Johna Meierja, ki je ljudski pesmi odrekal izvornost. Po Meierjevi »receptijski teoriji« je ljudska pesem samo nekakšen plagiat umetne poezije.

Glonar je Meierjeve teoretične poglede povzel na str. 45 svojega predgovora v Štrekljevo zbirko: »*Narodna pesem* ni nič drugega, ko samo ena, slučajna oblika, zajeta iz splošnega rezervoarja pesniških izraznih sredstev, ki ga venomer množi in spreminja baš *umetna* poezija ... Umetna poezija ustvarja vedno nove elemente in oblike poetičnega izražanja, narodna poezija pa naravnost samo ob tem živi, da to tuje blago ... po svoje kombinira in vedno znova variira.»

Isto misel je ponovil na str. 49, ko pravi: »Duha narodne pesmi bomo spoznali šele iz podrobnega študija, kako narodna pesem izbira, zameta, spreminja in kombinira elemente izražanja, ki jih ustvarja umetna poezija.«

Prav podrobni študij besedil ljudske pesmi skupaj z melodijo pa je razkril, da umetna poezija ni vir ljudske, marveč sta to dve enakovredni zvrsti pesemskega izražanja, vsaka s svojimi značilnostmi in zakonitostmi. Umetna poezija vpliva na ljudsko samo po vsebini, kadar ljudski pevci neko umetno pesem sprejmejo med svoje. Nekaj takih primerov so »ponarodele pesmi«. Ta oznaka ne pomeni vrednotenja, marveč le pojasnjuje, da je znano, kdo je pesem zložil. Pevcem to nič ne pomeni, s pesmijo ravnajo kakor z drugimi domačimi, zato se zaradi petja po posluhu lahko začnejo pojavljati v besedilu spremembe, ki so znamenje za nastajanje variant. S tem pa »ponarodela pesem« že dobi pravico, da jo imamo za enakovredno ljudskim po izvoru.

Zakaj je neka pesem sprejeta, druga pa ne, je težko reči in vzrok je verjetno od primera do primera drugačen. Vsekakor je videti, da ne odloča niti kakovost umetne pesmi, niti ugled pesnika. Nekaj ne prav oprijemljivega pritegne pevce. Tako se je npr. zgodilo, da je ponarodela Prešernova *Nezakonska mati*, toda nobena njegovih ljudskih *posnaženih*. Nasprotno pa je Jenkov *Knezov zet* izpodrinil ljudsko pesem, ki je bila Jenku za predlogo.¹

Od pesmi *Simona Gregorčiča* so kot ponarodele znane tri: *Veseli pastir*, *Njega ni in Izgubljeni cvet*, ki je prvič izšla v Zori 1872 (str. 43), nato v Poezijah 1882 in je predmet tega članka.²

Gregorčičevo besedilo obsega pet štirivrstičnih kitic, ki ustrezajo oblikovnemu tipu poskočnice (5454 v daktilskem ritmu z anakruzo):

v/-vv-v

v/-vv-

v/-vv-v

v/-vv-

1. Sinoči je pela
ko slavček ljubó,
zakaj pa je danes
rosno nje oko?

2. Sinoči cvetoča,
rudeča ko kri,
zakaj pa ji danes
obrazek bleđi?

5. Tja doli po polju
pa stopa nekdó,
on cvet je potrgal,
zdaj – uka glasno!

3. Imela je vrtec,
oj, vrtec krasán,
ko davi je vstala,
bil cvet je obran.

4. Oh, cvetje je rahlo,
čez noč se ospe:
a žal je še meni
po njem, o dekle!

¹ Gl. opombo k pesmi »Fantič umorjen zaradi ljubezni do gospodove hčere / B- v: Slovenske ljudske pesmi, 3. knj. Pripovedne pesmi. Ljubljana, Slovenska matica, 1992, št. 194.

² Simon Gregorčič, Zbrano delo. Prva knjiga. Uredil in z opombami opremil France Koblar. Ljubljana 1947, str. 390 sl. (v seriji: Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev).

Gregorčičeve Poezije, ki so izšle v 188 izvodih, so bile v pol leta razprodane,⁴ kar je očiten dokaz o priljubljenosti Gregorčiča kot pesnika. S Poezijami je pesem *Izgubljeni cvet* prišla med ljudi in verjetno kmalu dobila melodijo, kar je omogočilo, da je ponarodela.

Kot taka je bila prvič zapisana 11. jan. 1908. Zapisal jo je Franc Kramar, eden glavnih zbiralcev Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi z napevi, ki je začel delovati 1906 pod vodstvom K. Štreklja.⁴ Kramarju je pesem zapela Uršula Zalar v Mateni pri Igu. Istega leta jo je na Koblju pri Oplotnici zapisal domačin Jožef Lešnik. Francetu Steletu, pevovodji Lire v Kamniku, je *Izgubljeni cvet* zapel Anton Pirc iz Tunjic 30. okt. 1910. Drugi Kramarjev zapis je iz l. 1918, peli pa so »slovenski vojaki na fronti«, če naj verjamemo Kramarjevi pripombi k zapisu. Morda ne ravno na fronti, vojaki pa že, ker vemo, da je Kramar zapisoval med njimi v ljubljanskih vojašnicah.

Janko Žirovnik v prvih izdajah svojih priredb »narodnih pesmi« te ponarodele še ni upošteval in tudi v Bajukovi in Devovi zbirki ni nobenega primera. Pač pa se pojavi v Žirovnikovi »drugi«, preurejeni izdaji v dveh zvezkih, in sicer v 1. zv. iz leta 1933 kot št. 104.

Obstajajo tudi zvočni posnetki, od katerih bosta tu upoštevana dva. Večglasni je od 31. jan. 1964 iz Gorenje vasi pri Ribnici na Dolenjskem, enoglasni pa od 3. marca 1988, ko je pesem zapela Rozika Ofič iz Dramelj pri Celju.⁵

Zakovitost ljudske pesmi, da živi samo skupaj z melodijo in da ta povezanost lahko vpliva na besedilo (in narobe), se je pokazala tudi pri obravnavanem primeru. Najstarejši trije zapisi (iz Matene, s Koblja in iz Tunjic) imajo vsak svojo melodijo. Matenska in tunjiška imata po osem taktov, kar ustreza štiritvrtični kitici Gregorčičevega besedila. Kramar je pod matensko v 3/4 taktovskem načinu, ki jo je označil za »narodno«, zapisal samo 1. kit., za nadaljevanje besedila pa opozoril na Poezije I, str. 27 in 28. Stele je tunjiški melodiji napak prisodil 4/4 taktovski način, čeprav je glede na ritem besedila ustrežnejši 2/4.

V 2/4 taktovskem načinu je tudi zapis s Koblja, s katerim pa je zapisovalec hotel posnemati enega od načinov fantovskega petja, da namreč začetek pesmi zapoje vodilni pevec sam ali si ga delita dva solista, nato poprime vsa skupina. Vendar zapis ni prepričljiv, ker je za solistični del iz osmih taktov uporabljena vsa 1. kit., nato sledi 2. kit. z drugačno, spet osemtaktno melodijo za skupino pevcev. Kaj takega pri načinu solo-tutti ni v navadi. Razen tega je zato zmanjkalo Gregorčičevega besedila in je v zapisu s Koblja na koncu še ena kitica:

Preglasno je pela
z veseljem tako,
zato pa je danes
nje rosno oko.

Ker Lešnik ni bil prav zanesljiv zapisovalec in je poskušal tudi kaj pesnikovati ob svojih zapisih, je mogoče, da je 6. kitico sam dodal.

⁴ Prav tam str. 381.

⁴ Več o tem gl. Zmaga Kumer, Slovenske ljudske pesmi z napevi. Poročilo o glasbenem gradivu, nabranem 1906–1914 pod Štrekljevim vodstvom, zdaj v Glasbenonarodopisnem inštitutu v Ljubljani, v: Slov. etnograf 12/1959, 203–210.

⁵ Vsi zapisi in zvočni posnetki so v arhivu GNI (= Glasbenonarodopisni inštitut Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti) pod št. GNI O 3777, GNI O 3220, GNI O 6569, GNI O 11.066, GNI M 26.454 in GNI M 44.574.

Ostali štirje primeri, ki so z različnih koncev Slovenije, pa imajo vsi isto melodijo, ki je za to pesem zdaj značilna. Kramar jo je v opombi k zapisu iz leta 1918 označil kot »narodni napev kranjski«. Morda se je res iz osrednje Slovenije razširil drugam. Po zgradbi sodeč moremo avtorstvo za to melodijo pripisati ljudskim pevcem in ne kateremu od naših skladateljev. Za osemtaktno melodijo v 3/4 taktovskem načinu je uporabljena le polovica kitice, ker se 1. verz trikrat ponovi in nato doda 2. verz. Taka oblika kitice je v naši ljudski pesmi pogosta, ni vezana le na nekatere zvrsti pesmi in ne na posamezna območja, kakor kažejo naslednji primeri:

Jaz pa pojdem na Gorenjsko, 3-krat
gor na Oberštajersko.

Moj fantič je na Trolsko vandrav, 3-krat
oh, zdaj tam gor bolan leži.

Vsi so venci beli, 3-krat
samo moj zeleni.

Jaz pa u gorco, gorco grem, 3-krat
u gorco grem sam.

Prav lepa je trnovska fara, 3-krat
še lepši je trnovski zvon.

Zaradi ustaljenega, toda napačnega mnenja, da je v ljudski pesmi štirivrstična kitica najbolj prava, se je zgodilo, da je v Kramarjevem zapisu in v Žirovnikovi priredbi predpisana ponovitev melodije. S tem je bila vzpostavljena štirivrstičnost kitice:

1. Sinoči je pela 3-krat
ko slavček ljubo.
Zakaj pa je danes 3-krat
rosno nje oko?

Sicer pa so vojaki, ki so to peli Kramarju, izpustili Gregorčičevo 4. kitico.

V obeh najmlajših zapisih (iz 1964 in 1988) so kitice dvovrstične, torej polovične glede na izvirnik, sicer pa je v njih nekaj manjših sprememb. V 2. kitici primera iz 1964 je *tak solzno oko* namesto *rosno nje oko*, izpadla je 2. kitica izvirnika (*Sinoči cveteča ...*), na koncu je *Tam doli ...*, namesto *Tja doli ...* in *zdaj vriska ...*, namesto *zdaj uka*.

V primeru iz 1988 je besedilo sploh premetano, ne da bi zaradi tega trpeli vsebina pesmi in njena izpovednost:

1. Sinoči je pela 3-krat
kot slavček ljubo.
2. Ko davi je vstala, 3-krat
biv cvet je obran.
3. Sinoči cveteča, 3-krat
rudeča kot kri.

- | | |
|---|--------|
| 4. Zakaj pa ji danes
obrazek bleđi? | 3-krat |
| 5. Imela je vrtec,
oj vrtec krasan. | 3-krat |
| 6. Tam doli po polju
pa vriska nekdo. | 3-krat |
| 7. On cvet je potrgav,
zdaj vriska glasno. | 3-krat |
| 8. Al cvetje je rahlo,
črez noč se uspe. | 3-krat |
| 9. A žal je še meni
po njem, o dekle. | 3-krat |

Vredno bi bilo na podoben način raziskati še druge pesmi, za katere poznamo pesnika ali skladatelja. Saj bi se pokazalo, da ljudski pevci tudi takrat, ko si prisvojijo neko umetno pesem, ne »kombinirajo elementov izražanja, ki jih ustvarja umetna poezija«, marveč se ravnajo po oblikovnih zakonitostih pesemskega izročila. Tako so ponarodele pesmi posreden dokaz, da ljudska pesem – tudi slovenska – z umetniškega vidika ne zaostaja za umetno, marveč ji je v svoji drugačnosti povsem enakovredna. Na Slovenskem je zaživela davno, preden je prvi slovenski pesnik pomočil pero v črnilnik, in je nastajala stoletja ob umetni poeziji ter se ohranila živa do danes, vsebinsko in oblikovno bogata.

Zusammenfassung

Die Dichtung »Izguljeni cvet« von S. Gregorčič als Volkslied

Als K. Štrekelj an der Ausgabe slowenischer Volkslieder (Slovenske narodne pesmi, 1–4., Ljubljana 1895–1923) arbeitete, vertrat er die Ansicht, daß jene Lieder, deren Verfasser bekannt sind, nicht zu den Volksliedern gerechnet werden können, obwohl im Volke gesungen. Nach dem Tode Štrekeljs übernahm Joža Glonar die Aufgabe, das Werk zu vollenden. Im Vorwort zum 4. Band äusserte er sich gegen die Ansicht Štrekeljs und vertrat die Theorie John Meiers, wonach das Volkslied nur das Kunstlied zu kopieren imstande ist. Glonar meinte, daß man den »Geist des Volksliedes« erkennen wird, wenn man die Anwendung der Elemente des Kunstliedes in Volkslied studierte.

Die Verfasserin aber behauptet, daß das Volkslied dem Kunstliede ebenbürtig ist, weil sein Entstehen und Leben eigenen Gesetzen folgt. An einem Liebeslied des beliebten Dichters S. Gregorčič wird gezeigt, was geschieht, wenn ein Kunstlied vom Volke angenommen wird. Also sind auch solche Lieder ein weiterer Beweis, daß das Volkslied als unabhängige Kunst betrachtet werden kann und einen wesentlichen Teil der Kultur eines Volkes darstellt.



Da lipa moja Njivica,
 da kako na je tóžena!
 Da kó-baj jo je tožilo?
 Ne vydi' pa ne rožice,
 šće te, ka so, so upárjene.
 Nu kó-baj je je upárilo?
 Tu je ta slana ta tow jésani.



Oj lepa moja Njivica,
 kako je močno žalostna!
 Le kaj jo užalostilo je?
 Ne vidi rožic mi nič več,
 če so, so vse poparjene.
 Le kaj jih je poparilo?
 Jesenska slana je bilá.



Marija Kozar-Mukič
Seniška pesmarica iz 1864

V Prekmurju in Porabju je od 17. do 20. stoletja nastalo okoli sto rokopisnih pesmaric. V gornjeseniški katoliški rokopisni pesmarici je od 76 pesmi 18 bilo zapisanih že v starejši Martjanski pesmarici. Novoletna koledna pesem »Naraudo Szeje Kráo Nebeszki« – ki je prevod madžarske iz 16. stoletja – priča o starosti in mogoče tudi izviru šege.

In the period between the 17th and the 20th centuries about one hundred hymnal manuscripts originated in the areas of Prekmurje in Slovenia and Porabje on the Hungarian side of the border. 18 of the 76 songs in the Catholic hymnal manuscript from Felsőszölnök (Gornji Senik) had already been contained in the older hymnal from Martjanci. New year's carol "Naraudo Szeje Kráo Nebeszky" (Born Was the King of Heaven), which is the translation of the Hungarian carol from the 16th century, reveals old age and possibly also the origin of the custom.

V Prekmurju in Porabju je od 17. do 20. stoletja nastalo okoli sto rokopisnih pesmaric. Pesmarice se omejujejo na zahodnogoričke župnije v črti od Martjanec na sever prek Pečarovec v Pertočo in Velikih Dolenc do Čepinec in Gornjega Senika. Te župnije so pripadale škofiji v Győru, Slovenski okroglini (madž. Tótság). Žarišče tega prirejanja je bilo v luteranskih Martjancih, od koder je prišla starejša Martjanska pesmarica (MP I) v roke katoliškim organistom, »kantorjem« (iz madž.-lat. kántor). Pesmarice so imele velik format, ker so jih postavljali na orgle med mašnim petjem in temeljijo v veliki meri na starejši Martjanski pesmarici.¹ Ena izmed teh je tudi katoliška rokopisna pesmarica z Gornjega Senika. Kraj in čas nastanka pesmarice ni moči dognati, datiranje na notranji platnici dokazuje le njeno uporabo na Gornjem Seniku l. 1864.

Katoliška cerkvena pesmarica je bila l. 1864 last Štefana Pinterja, župana na Gornjem Seniku, ki se je podpisal na notranjih platnicah: »Eete Knige Sze Lasztivno Dosztajajo Nagorenyem Sziniki Pinter Stefan voleti 1864«. (Sedaj je pesmarica last avtorice.)

¹ Vilko Novak (ur.): Martjanska pesmarica. Ljubljana: ZRC SAZU, 1997, 55.

Ohranjena je v celoti, le na desnem spodnjem oglu je zglodana od mišk. Pesmarica velikega formata je vezana v trde platnice, hrbet je usnjen. Velikost 23 x 19 cm. Pesmarica ima 185 strani, od teh je 133 oštevilčenih. Številke se začnejo na str. 7. Na začetku pesmarice je pozneje dodanih 52 neoštevilčenih strani.

Prvi del pesmarice (52 strani) vsebuje 14 mrtvaških pesmi. Le zadnjo je napisala druga roka. Drugi, večji del po pisavi in papirju izgleda starejši. Na prvi strani nosi naslov: »*Vu Imeni Goszpodnovom. Zacsno sze Papinszke Raszlocsne Pobosne Peszmi. Oprvim Kolednim Szvetkom Szlisne.*« Kolednih pesmi je 11. Četrti sledi osma, za osmo je peta, šesta in sedma. Po deseti je »Szlisna k etim«. Kolednim sledijo 4 novoletne pesmi, 3 trikraljevske in 44 različnih pobožnih (»*Nahájajoucse Drúge Razloucne Pobosne Szlisne Papinszke vőre Peszmi.*«). Med temi je 20 pesmi cerkvenega leta, ena za dobro letino, 5 svetniških, 2 sta liturgični in 2 posvetni (Od slavička ftička, Od razsipnega sina), 4 so mrtvaške, 3 Marijine in 3 o sodnem dnevu. V pesmarici je vsesкупaj 76 pesmi. Napev je označena le pri eni pesmi. Večina pesmi ima označen praznik, za katerega so namenjene.

Pisava je dokaj čitljiva, lepa, gladka, prizadevna. V prvem delu rokopisa so izrisane preproste inicialke, velike začetnice na začetku prve kitice.

Od 76 pesmi je bilo 18 zapisanih že v starejši (1643) Martjanski pesmarici (v nadaljnjem MP I.). Po mnenju Vilka Novaka je po svojem obsegu za primerjavo z MP I najprimernejša Seniška pesmarica, ki jo je Andrej Horváth datiral v l. 1780. Ta vsebuje skoro vse nedeljske in praznične pesmi iz MP I, tudi protestantske, vmes pa so nove za praznike svetnikov. V njej so ohranjene tudi nekatere pripovedne in apokrifne pesmi. Glavne liturgične in obenem najstarejše pesmi – predvsem božično-novoletne in velikonočne – so predreformacijskega, skupnega katoliškega izvira. Jezikovno se drži MP I. Vse druge katoliške pesmarice so mlajše in se jezikovno vse bolj osvobajajo kajkavskega temelja. Tako tudi Seniška pesmarica iz 1864, v kateri je besedilo prilagojeno senškemu slovenskemu govoru.² Od 18 pesmi v Seniški pesmarici iz 1864 je bilo 16 zapisanih v Seniški iz 1780. Le ene ni najti v nobeni mlajši pesmarici in je prvič po MP I zapisana v Seniški pesmarici iz 1864: *Bláseni so oni ki sze Boga bojijo.*³

V seznamu pesmi Seniške pesmarice iz 1864 smo ležeče tiskali tiste, ki so prevzete iz MP I. Šest pesmi je prevzetih v celoti, pri drugih manjkajo nekatere kitice. Pri eni pesmi (*Naroudo sze je Kráo Nebeszki*) je na koncu dodano novoletno voščilo z refrenom prejšnjih kitic: »*Daj vam Bog zdravuje ino Veszelje v etom/ letti vszega za volé. Na tom Mládom letti veszelimo sze,/ Mladoga krala mi molimo.*« S to vrstico so se najbrž novoletni koledniki poslavljali od hišnega gospodarja. V Porabju na novo leto zjutraj tudi danes hodijo fantiči in moški »pozdravlat, friškat«. Na Gornjem Seniku z moko smrekovo vejo poškropijo dekleta in ženske, v Sakalovcih, Števanovcih in okolici pa tepežkajo s spletenimi »krpači« (korbači). S kolednico želijo veliko zdravja in obilnosti v novem letu: »*Válen bojdi, Jezoš Kristoš! Zdravi bojte, frištji bojte v etom nouvom leti. Aj van Bouk zdravdje da pa veseldje, pa srečo, pa sveti boži blagoslov. Po stou tjeblouf (keblou) žíta, po stou tjeblouf pšenice.*« Tako v Sakalovcih. Na Gornjem Seniku pa: »*Zdravi bojte, friški bojte v etom nouvom leti, dosta krüja, dosta vina, vse za volé. Düšno zveličanje pa največ.*«⁴

Vsebinska Seniške pesmarice 1864

² Isti.

³ Prim.: MP I, V. del 9. str.

⁴ Prim.: Kozar-Mukič, Marija: Otroško praznično leto v Porabju. V: Mladi v svetu ljudskega izročila. Maribor 1992, 19–20.

(Ležeče tiskane pesmi izvirajo iz MP I.)

I. del:

Mrtvaške pesmi (brez naslova)

Odszlobodo szam sze, 'sé od te telne szmrti
 Krsceniczi mi sze szpamentüimo
 Na Szmrt pászko noszi, Cslovik mrtelni
 Z nevolámi Cslovik szvoj 'sítek szpunyava
 Tá Britka Szmrt szvojom sztreilom
 Drági moji lüdjé, eti vküp szprávleni
 Placsen je eti vesz te nass Žitek (!)
 Vszákojácske, szkúsáve szo, nad nami v 'sivoti
Dén prihaja mladi meiszecz zahaja MP I, IV. 32⁵
 Poszlúsájte Lüdjé, kak Cslovik govori
 Oh Szmrt sztrasna, oh szmrt hüda
 Oh Csemérne szmrti, pre'salosztni Járem
 'Sé vidis sztalnoszt szvéczko, kak naglo preminé
 Jaj nesztalnos szveta, ka szzi preminoucsa

II. del

Naslov:

**»Vu Imeni Goszpodnovom.
 Zacsno sze Papínszke Raszlocsne Pobosne Peszmi.
 Oprvim Kolednim Szvetkom Szlisne.«**

Leipo Veszelje Vam glászimo
Z nebész je Angyeo prileto MP I, I. 19⁶
 Jezus Marie drági Szin
 Seregh Pasztérov
O! Gorécsa Bosa lübvav! MP I, 27⁷
 Poszlúsáite vi lidgé kak nigda Maria
 Zdrav kráo Mládi
Vu Davidovom Varossi MP I, I. 24⁸
 Vszi navküpe dnesz
 Národjenyé Jezussa Krisztussa
Jezus Krisztus práva je Zorja MP I, I. 14⁹
Dejte Sze rodi v Bettlehemi MP I, I. 32¹⁰
Pohvalimo danésnyi dén MP I, I. 48¹¹
Naroudo Szeje Kráo Nebeszki MP I, I. 50¹²
 O Szvéti tri Králi

⁵ Seniška pesmarica iz 1780 je nima. 12 kitic kot v MP I.

⁶ Manjkajo 3., 7., 9., 10., 11., 12. kítica.

⁷ Manjkata 7. in 9. kítica.

⁸ Manjkajo 5., 7. in 9. kítica.

⁹ Manjka 6. kítica.

¹⁰ Seniška pesmarica iz 1780 je nima. 9 kitic kot v MP I.

¹¹ Manjkajo 22., 23. in 24. kítica.

¹² Dodana zadnja kítica.

Z daleka potüjo Szveti trije Králi
Od ti trei Moudri sze szpominaimo

MP I, I. 52¹³

Naslov:

**»Nahájajoucse drüge Razloucne Pobosne Nidelne Szlisne Papinszke Vöre
 Peszmi«**

Vi Krsztseniczi hválite Vszí Bogá

Dobri Hisniczi! vi posztlúsáite

MP I, V. 8¹⁴

Bláseni so oni ki sze Boga bojijo

MP I, V. 9¹⁵

O moy dvei oucsi na Jezussa zgliednite

MP I, IV. 29¹⁶

Oh ti Greisni cslovik szpoumeni sze vezdáj

Szvéti Dávid Kráo, pred szvojmi greihi

Lübi Krsztsenik Goszpodna Boga

Posztlúsáite Krsztseniczi kako Bosi Szin sze mocsi

Moka Jezussa Krisztusa Predrágoga Bosega Sziná

Gda Jezus na Krisnom dreivi Moko je trpo vu Teili

MP I, II. 11¹⁷

Dvá devét deszét leit Jezus premino

Oh ti szrecsen cslovik greisen!

Krisztus nám je od szmrti sztáo

MP I, II. 32¹⁸

Na Vúzen Rano tri Marie

MP I, II. 29¹⁹

Szpoumeni sze Krsztsenik szte Krisztossove Szmrti

MP I, II. 27²⁰

Krisztus je gori sztano hvala boidi Bougi

MP I, II. 31²¹

Ti Greisen Cslovik! Szpoumeni sze ti Sztvoiga Sztvoritela

Pokouro Csinécsim Szvéti Lúkács

Oh kak készno bisim k-Dúsnomi Vrácsi Jasz

Oh Jezus Krisztos nass zvelitsiteo!

MP I, II. 4²²

Jezus Szlatko Imé drágo Plemenito

Zdrav oh Jousef plemeniti!

Obüdi sze Greisna Düssa

Ah kak salosztñi! ino Bojecsi boude den pitani

Posztlúsajte vi lidgé kak nigda Mária szvojmi Szinki Szpejvala

Zdrava, zdrava, zdrava Divicza Maria

O Maria! Boga Rodicza

Vsze Vörne Düssicze

Oh! Veliki zmosnoszti Boug Nebeszki (za dobro letino)

Proszim i opominam jasz vezdai tebé

Molimo te Szvéta i naj dragsa Manna

Placsno Peszen mi szepeivaimo

¹³ 17 kitic kot v MP I.

¹⁴ Protestantška poučno-vzgojna pesem o zakonu, prevedena iz madžarsčine, manjkajo 17., 27. in 23. katica.

¹⁵ Drugod je ni najti, manjkata 7. in 8. katica.

¹⁶ 12 kitic, kot v MP I.

¹⁷ 9 kitic kot v MP I.

¹⁸ Manjkajo 3., 16 in 22. katica, naslednje so le vsebinsko podobne.

¹⁹ Manjka 5. katica.

²⁰ Manjkajo 3., 6., 7., 11., 12., 13., 14., 15., 18. in 19. katica.

²¹ Manjkajo 3., 4., 5., 6., 9. in 10. katica.

²² 9 kitic kot v MP I.

Jáj nesztálnoszt Szveita kak szi preminoucsa!
 Kaje Szveczka Dobrouta?
 Ah ki sivés natom Szvejti
 Ki sze cslovik vüpas
 Apostolovje denasz dén Szvétoga Petra i Pavla
 Steri koli Cslovik sztojih da ne szpádne naj sze bojih
 Oh szreksen Szveti Apostol! Bosi Szluga Szvéti Thomás
 Veszelijo sze vszej Szvéczki den denésnyi vu Nebészáj
 Eden Archangyeo szi Szveti Dén denésnyi natoj zemli (Sv. Mihael)
 Bláseni dén ino Vora, vu sterojje Matti Bosa Vu Nebésza zasztoupila
 Oh Maria Matti Bosa Czveit Nebeszki
 Dén sze Szveti Szvéte Anne

Pesem *«Blá'seni szo oni Ki sze Boga bojijo»*, ki se po MP I prvič pojavi v Seniški pesmarici iz 1864, je priredba 128. psalma iz Svetega pisma.²³ V naši pesmarici (str. 46–47.) je zapisana takole:

Na ono nedelo priglihna (Na Szvétoga Histva Nedelo ali po drüga Nedela po trei Králi)

*Blá'seni szo oni Ki sze Boga bojijo ki
 po nyegovi pouti vörno hodi Sivi vszák
 Cslovik prav brezi tvojega vszákoga Kvára.*

*Ar' vszáki ki dela sz právím szvojim trüdom, pred
 Bogom bode prijéten i blásen. Sivi vszák Cslo-
 vik prav brezi tvojega vszákoga kvára.*

*Nai zsena tvoja kako te roden trsz, porodna bou-
 de tvojoj hizsi bodoucs sivi vszák Cslovik prav
 brezi tvojega vszákoga kvára.*

*I Szini tvojih kak ráne olike, okouli sztola
 leipo szi szprávijo sivi vszák Cslovik prav
 brezi tvojega vszákoga kvára.*

*Tak Bog Csloveka lipou Blagoszlovi ki
 zapovividi Bose vörno zdrži. Sivi vszák Cslo-
 vik prav brezi tvojega vszákoga kvára.*

*Blagoszlovi te Bog Szvoi Szvéti Nebész
 boidi Szreksen vuuszem szvojem sitki
 Sivi vszak Cslovik prav brezi tvojega
 vszakoga kvára. AMEN.*

V knjižni slovenščini v Svetem pismu:

Blagoslov vernim, Psalm 128, Stopniška pesem

Blagor vsem, ki se boje
 Gospoda

²³ Prim. Sveto pismo, Ljubljana 1974, 580. str..

in hodijo po njegovih potih!
 Zakaj sad truda svojih rok boš užival,
 srečen boš in dobro ti bo.
 Tvoja žena bo ko rodovitna trta
 v notranjosti tvoje hiše,
 tvoji otroci kakor oljčne mladike
 okoli tvoje mize.
 Glej, tako se blagoslavlja mož,
 ki se boji Gospoda.
 Blagoslovi naj te Gospod s Siona,
 da boš gledal srečo Jeruzalema vse
 dni svojega življenja,
 da boš gledal svojih otrok otroke.
 Mir bodi nad Izraelom!

Seniška pesmarica iz 1864 je tako jezikovno kot vsebinsko dragocen vir za raziskovanje porabskega slovenskega narečja in tudi etnologije. Novoletna koledna pesem *«Narauto Szeje Krao Nebeszki»* – ki je prevod madžarske iz 16. stoletja – priča o starosti in mogoče tudi izviru šege.

Summary

The Felsőszölnök Hymnal from 1864

In the period between the 17th and the 20th century about one hundred hymnal manuscripts originated in the areas of Prekmurje in Slovenia and Porabje on the Hungarian side of the border. They stem from the parishes of the western part of Goričko in a line from Martjanci to the north across Pečarovci to Pertoča and Veliki Dolenci to Čepinci and Felsőszölnök. The focal point of these manuscripts was in Martjanci, a Lutheran village from which the older Martjanci hymnal reached Catholic organists as well. One of these hymnals is also the 1864 Catholic hymnal manuscript from Felsőszölnök. 18 of its 76 songs had already been contained in the older hymnal from Martjanci. The texts in the Felsőszölnök hymnal have been adapted to the Slovene dialect spoken in this town. 16 of the 18 songs from the Felsőszölnök hymnal had already been written in the 1780 Felsőszölnök hymnal. There is only one song which could not be found in any later hymnals and has been incorporated into the 1864 Felsőszölnök hymnal the first time after the older Martjanci hymnal. It is entitled *Blaseni so oni ki sze Boga bojijo* (Blessed Are Those Who Are Afraid of God). Six of the songs have been taken over in their entire form, certain stanzas have been omitted from others. One of the songs, *Naroudo sze je Krao Nebeszki* (Born was the King of Heaven), contains an additional New Year's blessing with the refrain from previous stanzas: "Daj vam Bog zdravje ino Veszelje v etom/ letti vszega za vole. Na tom Mladom letti veszelimo sze./ Mladoga krala mi molimo" (May God grant you good health and joy in the coming year. We are rejoicing over the coming year and praying to the young king). These lines had probably been sung by carolers who were taking leave from each master of the house. On New Year's morning boys and men from Porabje still go from house to house to greet ("pozdravlat, friškat") their occupants with a similar carol, wishing an abundance of health and plenitude in the new year. The song "Blaseni szo oni ki sze Boga bojijo" is an adaptation of Psalm 128 from the Bible. The contents and the language of the 1864 Felsőszölnök hymnal thus represents an invaluable source for the research of the Porabje Slovene dialect and for ethnology as well. New year's carol "Narauto Szeje Krao Nebeszky", a translation of the Hungarian carol from the 16th century, reveals old age and possibly also the origin of the custom.

Zmago Šmitek
Romanje k »sveti smreki« na Paki pri Vitanju

Romanje k »sveti smreki« na Paki pri Vitanju v letih 1851 in 1852 je bilo sorazmerno dobro dokumentirano in zato predstavlja pomemben vir za razumevanje slovenske ljudske religioznosti. Opazne so predkrščanske prvine in povezave s sosednjimi območji Evrope (prikazovanje Matere božje na drevesu, zdravilni studenec v bližini, drevo z dvema ali več vrhovi, krvavitev ranjenega drevesa, kazen za posekanje drevesa ipd.).

Since the pilgrimage to the "sacred spruce" at Paka by Vitanje in 1851 and 1852 was comparatively well documented it represents an important source for the understanding of Slovene folk religion. The ritual contains visible pre-Christian elements and shows similarities with other European countries (the appearance of Our Lady on the tree, the healing brook in the vicinity, the tree with two or more tops, the bleeding of the wounded tree, punishment for cutting down the tree, etc.).

Drevesa so svetinje. Kdor se zna z njimi pogovarjati, kdor jim zna prisluhniti, izve resnico. Ne pridigajo naukov in napolil, pridigajo o prazakonih življenja; posamičnosti jim niso mar.

(Hermann Hesse, Popotovanje,
prev. S. Rendla, Ljubljana 1999, str. 46)

Na binkoštno soboto, 7. junija 1851, sta dve deklici s Pake na Štajerskem, hčerki Janeza Mlinška, po domače Brložnika, med pašo ovac opazili nekaj nenavadnega. Dvanajstletna Brložnikova Tereza je najprej zagledala belega goloba, ki je priletel na visoko smreko, na mesto, kjer se je deblo cepilo na dva vrhova. Trenutek kasneje naj bi prav tam zažarela svetloba, podobna iskri, v kateri je Terezina devetletna sestra Jerčika prepoznala Božjo mater in slišala njeno razodetje. Slednje bi moralo ostati zaupno, a se je sčasoma vendarle izvedelo: da bosta na njivi blizu smreke sezidani kapelica in Marijina cerkev, da bo družina obogatela in da bo nekoč Jerčika sedela v nebesih poleg Marije.

Novica o prikazni se je prek sosedov in znancev hitro razširila in čeprav so orožniki 1. julija drevo posekali, so bile julija in avgusta steze in ceste okoli Pake in bližnjega Vitanja polne pobožnih in radovednih romarjev. Ljudje so iz štora podrtga drevesa trgali treščice in jih nosili domov kot svetinje¹, poklekali in molili pa so ob bližnji smreki, visoki devet sežnjev (okoli 17 m), kjer se je Jerčiki prav na dan podrtja prvega drevesa ponovno pokazala Marijina podoba. Vaščani so medtem razglasili, da se je žandarju, ki je posekal sveto drevo, posušila desna roka, da je oslepel vitanjski duhovnik, ki je ljudi odvrčal od romanja na Pako, da je škof Slomšek iz istega razloga zbolel in ozdravel šele, ko je preoblečen v kmeta romal k smreki in se tam zaobljubil, in da je veliko bolnikov na tem kraju čudežno ozdravelo.

Nekateri domačini iz Pake so 31. julija 1851 zaprosili ordinariat lavantinske škofije za privolitev za gradnjo kapele pri »svetem« drevesu. Enako prošnjo so 18. avgusta naslovili tudi na okrajno glavarstvo v Celju, podpisalo pa jo je 21 krajanov. Blizu rastišča prvotnega (podrtga) drevesa pa so načrtovali postavitev še ene kapele.

Čez zimo je romanje prenehalo, a se je spet obudilo v zgodnji pomladi. Množice so kleče molile ob smreki in prepevale pobožne pesmi. To dogajanje, ki je vznemirilo posvetno in cerkveno oblast in dobilo odmev tudi v časopisju, sta še posebno pozorno spremljala vitanjski župnik Anton Plevnik in kaplan Jožef Drobnič.² Slednji je med 15. oktobrom 1851 in 27. januarjem 1852 večkrat obiskal sveto smreko in o njej izčrpno poročal v Novicah.³ Ugotovil je, da se lik Matere božje prikazuje na deblu drevesa bodisi kot igra sonca in senc ali pa kot lisa drevesne smole, ki se na tem mestu cedi iz debla. Za to rumenordečo smolo so nekateri romarji menili, da ponazarja Kristusovo kri.⁴ Drugi so ob jutrih videvali dva sežnja (približno 4 metre) pod vrhom drevesa podobo, ki se je zlato lesketala v sončnih žarkih. Tudi kaplan Drobnič je potrdil takšno prikazen, vendar jo je razložil kot odblesk sonca na kapljicah smole, ki so se pokazale na lubju potem, ko je nekdo (očitno skrivaj) z ostrim rezilom napravil obris Marijinega lika. Podobe si ni mogel ogledati od blizu, saj mu domačini niso hoteli posoditi lestve, rekoč, da se Marija potem gotovo ne bi hotela več prikazati. Zato je napravil poskus na drugi smreki in ugotovil, da podoba kmalu izgine, ko se kaplje smole dovolj razlijejo. Kot potrditev tega je tudi Marijina podoba na svetem drevesu v kratkem času postala neprepoznava. Drobnič je bil prepričan, da je to prevaro povzročil Brložnikov sin, ki je imel tedaj 23 let. On naj bi ob večerih tudi prižigal na smreki svetilko, ali na veje postavljaj goreče voščene svečice, ali pa prilepil visoko na deblo voščene ali papirnate podobe Matere božje.⁵ Tri take voščene figure je ob svojem obisku, 26. oktobra, na drevesu opazil tudi

¹ Pastirski list Antona Martina Slomška, pri sv. Andreju na sv. Vida 1852, str. 2, Škofijski arhiv Maribor, S XXX, 54; glej tudi: Ant. Mart. Slomška Pastirski listi, zbral in uredil Mihael Lendovšek, Družba sv. Mohorja v Celovcu 1890, str. 144-150.

² Župnijska kronika Vitanja, zv. 1, str. 5, Župnijski urad Vitanje.

³ (Jožef Drobnič), Popis smreke u vitanjski fari na Štajarskem, na kateri so si nekteri podobo matere božje viditi domišljevali, Novice 1852, št. 19, str. 75; št. 20, str. 78-79; št. 21, str. 82-83.

⁴ Novice 1851, št. 28, str. 140 (povzeto po Grazer Zeitung). Izročilo o krvavečih drevesih je bilo dobro znano v Evropi in razširjeno še vse do Indije in severne Afrike (prim. Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. 1, Zweite Auflage besorgt von W. Heuschkel, Berlin 1904, str. 34-38; Lutz Mackensen, Baumseele, Zeitschrift für Deutschkunde 38 (1924), str. 5; Zmago Šmitek, Marabutizem v Maroku, Glasnik SED 1997, št. 4, str. 104).

⁵ Po legendi sta tudi romarski poti v Novo Štífto pri Gornjem gradu (16. stol.) in v Novo Štífto pri Ribnici (17. stol.) vodili na mesto, kjer so se med drevesi ob večerih prikazovale žareče luči (Fran Kocbek, Savinjske Alpe, Celje 1926, str. 242 (št. 11); I. K., Romarska cerkev Matere Božje v Novi Štífti pri Gornjem gradu, Celje 1911, str. 4-5), Slovenske ljudske pesmi, zv. 3, ur. M. Terseglav, I. Cvetko, M. Golež in J. Strajnar, Ljubljana 1992, str. 233-

kaplan Drobnič: Mater božjo iz belega voska med dvema figurama svetnikov iz rjavega voska. Ena od njih se je prav tedaj odluščila od debla in padla na tla, tako da so se lahko vsi prisotni prepričali o njenem zemeljskem poreklu.⁶

Pozimi je Brložnik naredil poleg smreke leseno kapelico, v katero je postavil lesen Marijin kip, ki so mu ga prejšnjo jesen podarila dekleta iz Ruš. Skulptura je bila visoka 12 palcev (30 cm) in je prikazovala Mater božjo v belem oblačilu, z zlato krono na glavi in rdečo ogrlico. Prav takšna podoba naj bi se poprej prikazovala na drevesu. Na krožnik pred njo so romarji polagali denarne prispevke, ki jih je gospodar Brložnik prihajal pospravljat večkrat dnevno, ne da bi moral o tem komu poročati. Po Drobničevi oceni je čudežno drevo samo v letu 1851 privabilo na Pako najmanj sto tisoč romarjev s Štajerske, Kranjske, Koroške in Hrvaške. Računi so pokazali, da so obiskovalci pustili v kraju 1135 goldinarjev, kar seveda še zdaleč ni bila celotna vsota, saj so služili tudi gostilničarji, trgovci in kramarji. Tako je neki pridobitnež -veliko jezer podob natisniti dal, na katerih se na smreki bela podoba Matere božje vidi. Ker je ta lažnjivi prerok v ovčjem oblačilu brezštevilno teh tablic že razprodal, brez da bi se hotel Slovencem razodeti, je čutiti, da bo on svoje sleparstvo še dalje gonil, dokler bo lahkoverno ljudstvo njegove podobe kupovalo.⁷ Na podobnicah je predstavljena smreka z enim samim vrhom, kar dokazuje, da so bile natisnjene že po podrtju prvotnega drevesa. Nekoliko nad sredino drevesa je lik Matere božje s krono na glavi in detetom v naročju, pod njo pa je na deblu pritrjena podoba Marije in še nižje lesena skrinjica za zbiranje denarnih prispevkov. Okrog smreke so trije moški pri molitvi in stoječa ženska z razširjenimi rokami. V ozadju je zidana kapelica (verjetno na mestu nekdanje smreke z dvema vrhovoma).⁸

Brložnikova rodbina je v času prikazovanja Matere božje štela dvanajst članov v starosti od 7 do 69 let. Živel so siromašno in niso videli prihodnosti v nadaljevanju kmečkega gospodarstva. Zato je bilo povsem mogoče, da so jih spodbudile vesti o »čudežih«, ki so se nekaj let poprej dogajali v bližnji in daljni okolici. Na Oslovem vrhu (1051 m) pri Belih Vodah, zahodno od Topolšice, do koder sega celo pogled z Brložnikove kmetije (ležeče skoraj 1000 metrov visoko), naj bi se na smreki z dvema vrhovoma prikazoval sveti Križ. Pod to drevo naj bi hodil klečat vol bližnjega kmeta, kmalu zatem pa so se začeli romarski shodi in zbiranje denarnih prispevkov za postavitev cerkve sv. Križa.⁹ To cerkev so zgradili med leti 1850 in 1857 na mestu prvotne lesene kapele. Leta 1862 jo je posvetil škof Slomšek, leta 1873 pa so ji dodali stopnišče in poslikavo oratorija in prezbiterija.¹⁰ Kaj bi znalo biti bolj vabljivo za Brložnikove kot ponovitev začetka te

234 (št. 172/1). Druga legenda omenja, da se je v Novi Štifti pri Ribnici, v gozdu pri izviru studenca, prikazala Marija pobožnemu kmetu (Anton Skubic, Franc Trdan, Nova Štifta. Marijina božja pot na Dolenjskem, Nova Štifta 1941, str. 12-13; glej tudi : Milan Železnik, Nova Štifta na Dolenjskem, Kulturni in naravni spomeniki Slovenije, zv. 29, Ljubljana 1971, str. 30) Glej še podobne podatke za Velesovo in Trnje pri Železni Kapli (Odilo Hajnšek OFM, Marijine božje poti, Družba sv. Mohorja v Celovcu 1971, str. 315, 580).

⁶ Novice 1852, št. 20, str. 79.

⁷ Novice 1852, št. 19, str. 75.

⁸ Posnetek božjepotne podobice s Pake (brez napisa na spodnjem robu) glej v: Zmago Šmitek, Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev, Ljubljana 1998, str. 66.

⁹ Novice 1852, št. 21, str. 82. Po ljudski pripovedi so tudi v Solčavi postavili cerkev na mestu, kjer so pred Marijinim kipom videli klečati dva vola (Kocbek, str. 243 (št. 12)). Klečečo živino pred Marijino podobo omenja še ljudska pesem o nastanku romarske cerkve v Dobrovi pri Ljubljani (Slovenske ljudske pesmi, zv. 3, str. 235-236 (št. 173)). Z enakim čudežnim poreklom se ponašajo tudi cerkve na Višarjah, v Zaplazu na Dolenjskem in na Brinjevi gori nad Zrečami (Hajnšek, str. 85, 210, 551).

¹⁰ Krajevni leksikon Dravske banovine, Ljubljana 1937, str. 556; Krajevni leksikon Slovenije, ur. Roman Savnik s sodelovanjem Franceta Planine, knj. 3, Ljubljana 1976, str. 427.

epizode, saj so imeli na svojem posestvu prav takšno smreko z dvema vrhovoma? Po pričevanju nekega krajana s Pake so tudi Brložnikovi gonili krave in ovce k svoji smreki, vendar živina tam ni hotela poklekovati. Lep primer »izumljene tradicije« je bila tudi Brložnikova trditev, da sta blizu čudežne smreke na Paki некоč že stali Marijina cerkev in samostan redovnic, ki pa so ju podrli »ajdovski Francozi«.¹¹



Nekdanja Brložnikova domačija na Paki (Foto: Z. Šmitek)

Nekateri (starejši) Brložnikovi so leta 1849 med romanjem na Višarje obiskali tudi Bokersdorf, kraj južno od Celovca (pri Borovljah?), kjer naj bi se po pripovedovanju v gozdu dvema pastirčkoma prikazala Mati božja. Ko pa se je stara Brložnica na binkoštni ponedeljek leta 1851 vrnila s ponovnega obiska Višarij in izvedela, da sta njeni vnukinji medtem že razglasili svoje videnje goloba in Marijine podobe, je brž hitela sosedom pojasnjevati, da je višarski dekan javno napovedal čudež na paški smreki, ki pa ga bodo videli le tisti, ki uživajo posebno božjo milost.

Da so bile takšne prikazni zelo razširjene, je razvidno še iz dogodka, ki je sledil tistemu na Paki: v Gorčah pri Libeličah sta dve dekleti imeli enako videnje, ljudje pa so postavili leseno kapelo s podobo Matere božje in seveda s skrinjico, v katero naj bi romarji polagali vbogajme.

Ker se število romarjev na Pako tudi po objavi Drobničevega svarilnega spisa v Novicah ni zmanjšalo in ker so krajani z zbranim denarjem nameravali postaviti cerkev, je zadevo moral prevzeti v svoje roke lavantinski škof Anton Martin Slomšek. Ustanovil je cerkveno komisijo, ki so jo sestavljali štirje »pošteni in bogaboječi možje«: predsednik je bil Matija Vodušek, opat iz Celja, člani pa dekan Tomaž Koren iz Starega trga, Franc Križaj iz Nove

¹¹ Novice 1852, št. 21, str. 82.

cerkve in Franc Novak iz Šmartna pri Slovenj Gradcu.¹² Ti so si po predpisani pripravi (tridnevni maši in prav toliko trajajočem postu) 10. in 11. maja 1852 najprej ogledali prizorišče čudežev. Prisotni romarji in vaščani Pake (okoli tisoč ljudi!) so jim obljubili, da bodo spoštovali sodbo, ki jo bo izrekel škof v imenu Cerkve. Nato so v Vitanju zaslišali priče Marijinega prikazovanja in 28. maja končali svoje delo. Njihovo poročilo je bilo odklonilno, saj so se po Slomškovih besedah »prepričali ..., da jih je malo, ki bi trdili, kakor bi bili prikazen Matere božje s svojimi očmi videli; večidel njih to le pravi, kar so od drugih, več od tujih kakor domačih praviti čuli, kateri po navadi več povedo, kakor je. In tudi oni, ki pravijo, da so sami videli, tako zmešano in zahomotano (temno) pripovedajo, da se iz njih pripovedi kaj božjega spoznati ne da. Ni v celi tej prigodbi nobeniga sledu kake božje razodetje, nikdo ne ve kakega čudeža, ki bi se bil na tem kraju od začetka do te dobe zgodil. Ni zvediti duše, ktera bi bila obiskaje ta kraj kako posebno gnado občutila, ni slišati od grešnika, kateri bi se bil na tim potu očitno spokoril in poboljšal; ni videti pri romarjih te vitanjske smreke na Paki nobene posebne svete želje ali gorečnosti, ampak veliko več neka posvetna raztresenost in merzlota se na ljudeh pozna, kateri v ta kraj zahajajo.«¹³ Komisija je odločila, naj soho Matere božje prenesejo v podružnico sv. Marjete v Spodnjem Doliču (to je bilo storjeno 18. julija), kasneje pa so podrli tudi kapelo, saj so na Brložnikovi domačiji še danes vidne kamnite stopnice tedanje kapelice, vzdane v dohod do hiše. Leta 1865 je bila domačija temeljito obnovljena (z romarskimi prispevki ali brez njih?), kar kaže letnica na zunanjem tramu desno od vhoda.

Ugotovitve cerkvene komisije je škof Slomšek povzel v pastirskem listu, ki ga je izdal na dan sv. Vida (15. junija) 1852 in zaključil: »1. da se na smreki na Paki v Vitanjski fari nobena prava, resnična prikazen Matere božje spoznati in dopričati ne da; 2. da shod k tisti smreki ali v tisti kraj ni nobena prava, Bogu in Mariji dopadljiva božja pot, ampak le skušnjava slabovernih ljudi; 3. da nima nobenega zaslužka, ne odpustka, kdor v tisti kraj potuje, marveč greh, ako domačo službo božjo ali druge dolžnosti po taki prazni poti zamudi; 4. ni spoznati, da bi božja volja bila na Paki kapelo ali pa cerkev staviti, temveč naj se ta kraj opusti in sklepi slaboumnih, omočenih ljudi ovržejo; kajti začetek te božje poti iz gole zmote izvira ...« Tistim »hudobnim, svojeglavim in nepokornim ljudem«, ki bi kljub prepovedi romali k smreki na Pako ali na to napeljevali druge, je škof zagrozil z izobčenjem iz katoliške Cerkve in z grehom, za katerega lahko da odvezo le on sam.¹⁴

Slomšek je v omenjenem pastirskem listu kratko in razumljivo, na zgodovinski in primerjalni način, orisal še nastanek kulta svetih dreves. Najprej je seveda spomnil na stare Jude, ki so »po drevju malike stavili in ljudstvo privabili, da je pravi tempelj božji zapustivši hodilo malike moliti«. Zatem je omenil poganske Germane, ki »so imeli košat hrast, neznabogi Slovenci pa zeleno lipo za izvoljeno sveto drevo, pod kojim so malikovali, strašne pregrehe vganjali in celo človeško kri prelivali svojim malikom v čast«. Ta stara zaslepljenost se je po njegovi razlagi ohranila do sodobnosti, saj »veliko slabovernih kristjanov tudi današnje dni svoje farne cerkve popusti in gre v svetih nedeljah in zapovedanih praznikih v neznane kraje, da samo ne ve kam in po kaj; zanemari sveto

¹² (Franc Hrastelj), *Otrok luči*, Družina 1971, št. 12, str. 12; isti, *Otrok luči*. Zgodovinska povest o Antonu Martinu Slomšku, Ljubljana 1999, str. 480–487.

¹³ Slomšek, str. 3.

¹⁴ Slomšek, str. 3–4; kratko povzeto tudi v *Zgodnji Danici* 1852, št. 28, str. 111–112 in v *Novicah* 1852, št. 55, str. 219. To epizodo je opisal tudi Alojzij Merhar (Silvin Sardenko) v pesniški zbirki *Spominski spevi*, (Ljubljana 1932), str. 104–106.

službo božjo, ki se v domačih cerkvah zanje obhaja, in po gošah poklekujе, ter ne ve pred kom in zakaj, zamudi pridige in krščanske nauke in posluša izmišljene prikazni lažnjivih, goljufnih ali pa goljufanih ljudi, ne prejema svetih zakramentov in v dušni temi živi ... Ni taka šega ako ne celo, vsaj na pol malikovalska!¹⁵

Današnja spoznanja potrjujejo Slomškovo tezo o starosti slovenskega čaščenja dreves, saj prvi zgodovinski viri o tem segajo že v 13. in 14. stoletje.¹⁶ Kljub temu le malo vemo o zunanjem izgledu takšnih svetih dreves. Ob vznožju svete smreke pri Kobaridu naj bi izviral studenec, manjkajo pa nam podatki o kraju njene rasti ter obliki debela in krošnje.¹⁷ Zato je toliko bolj pomembna Slomškova ugotovitev, da si Slovenci sredi 19. stoletja (še vedno) »smolnat bor (borovec) ali roglato (cvizlato) smreko zberó, krog nje klečijo in celo posekan štor režejo in treščice domov nesó in kakor svetinje hranijo«.¹⁸ Domnevo, da so takšne ideje temeljile na starem ljudskem verovanju, potrjujeta tudi Brložnikova izjava, da »Bog na dvavrhnatih smrekah posebno rad čudeže dela«¹⁹ in zgodba o podobnem božjepotnem drevesu pri Belih Vodah. Tako nam najbrž tudi ni več treba dvomiti o avtentičnosti pohorske pripovedi: »če zraste jelka ali smreka z dvema vrhovoma, ali pa dvoje jelk ali smrek tako tesno druga ob drugi, kot bi bili obe le eno drevo, tedaj je treba oba vrhova splesti.«²⁰ To naj bi storilcu prineslo srečo. Vendar tudi drugod na Slovenskem lahko naletimo na sledove vere o posebnih lastnostih dreves z več vrhovi. V ljudskem izročilu o Kralju Matjažu nastopata trivrha ali sedemvrha smreka na Sorškem polju, pod katero naj bi vladarji sklenili mir po svetovni bitki.²¹ Po drugi varianti bo zadnji boj vojská pod lipo s sedmerimi ali deveterimi vrhovi.²² Macesen s tremi vrhovi pa naj bi edini zmogel ubiti zmaja, ki živi v jezeru in povzroča poplave.²³ Pri Naudersu na Tirolskem je do leta 1855 stal rogovilasti macesen (z dvema vrhovoma), ki je veljal za svetega.²⁴ V slovenski ljudski pesmi o čudežni ozelenitvi romarskih palic je jasno povedano, da je vsaka od njih pognala »tri vrhé«. V pesmi o sanjah svetega Blaža pa nastopa neka rastlina z devetimi vrhovi: na vsakem od njih je bila sveča, na srednjem pa kača (ali v drugi varianti na vsakem vrhu kača).²⁵

¹⁵ Slomšek, str. 2.

¹⁶ Šmitek, str. 65, 67.

¹⁷ P.S. Leicht, *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isanzo nel secolo XIV*, v: *Studi e materiali di storia delle religioni* 1 (1925), str. 247-250; Ivo Juvančič, *Križarska vojska proti Kobaridcem 1331*, *Zgodovinski časopis* 38 (1984), št. 1-2, str. 49-55; Franc Rupnik, *Kraj in župnija Kobarid od začetka drugega tisočletja do leta 1848*, Kobarid, Kobaridski muzej 1997, str. 33-35.

¹⁸ Slomšek, str. 2. Po istem načelu (*pars pro toto*) so v Dobropoljah luščili s hrbtne strani lesene sohe sv. Valentina treščice, kadar so rabili zdravilo zoper božjast. Kip svetnika, ki je veljal za zaščitnika zoper to bolezen, je stal v podružnici sv. Florijana v Ponikvah. Lesene iveri so ženske sežigale na žerjavici in z dimom pokadile bolnike (Anton Mrkun, *Ljudska medicina v dobropoljski dolini*, *Etnolog* 10-11 (1937-39), str. 9-10). V zdravilne in obrambne namene so na Gorenjskem rabili treščice, ki so ostale po udaru strele v les (Gorenjec 1901, št. 30, str. 272).

¹⁹ Novice 1852, št. 21, str. 82.

²⁰ Jože Tomažič, *Pohorske pravljice*, Slovenčeva knjižnica 29, Ljubljana 1942, str. 86.

²¹ Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*, Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, Razred za filološke in literarne vede, Dela 4, Inštitut za slovensko narodopisje, zv. 1, Ljubljana 1951, str. 214; Milko Matičetov, *Kralj Matjaž v luči novega gradiva in novih raziskavanj*, *Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti* 4 (1958), str. 110.

²² Grafenauer, str. 187, 214-215; Matičetov, str. 118.

²³ Kočbek, str. 240 (št. 7); isto: Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 243 (št. 174/2).

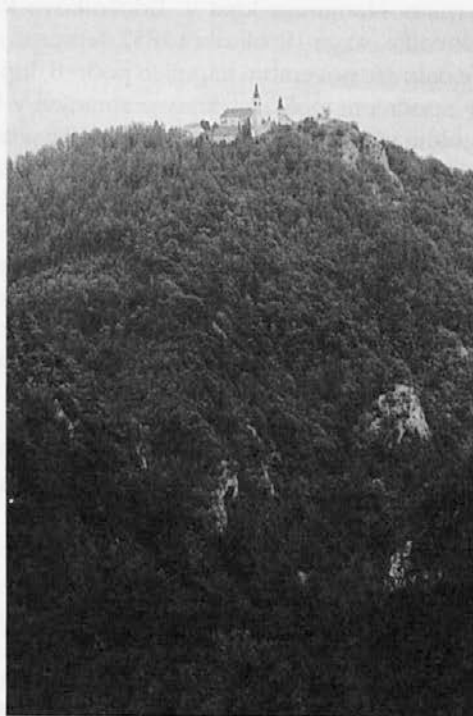
²⁴ Mannhardt, str. 35.

²⁵ *Slovenske ljudske pesmi*, zv. 1, ur. Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar in V. Vodušek, Ljubljana 1970, str. 304 (št. 54) in str. 65 (št. 9/2), SLP, zv. 3, str. 21-22 (št. 145/1-2). Za opozorilo se zahvaljujem dr. Vladu Nartniku.

Tudi med Srbi so bili do novejšega časa znani primeri molitev pod svetimi drevesi in pritrjevanje ikon na debla, vendar žal nimamo podrobnejših podatkov o vrsti teh dreves in o tem, če so imela več vrhov.²⁶ Slovani so pripisovali svetost različnim vrstam dreves: hrastom, lipam, javorom, jesenom, orehom, brezam, a tudi iglavcem, kar dokazuje Thietmarjev opis gaja, imenovanega »Sveti bor« (»Zutibure«), ki so ga pred letom 1009 častili slovanski domačini.²⁷ V zahodnih pokrajinah Balkana, pri zahodnih Slovanih in Baltih, je bil z lipami povezan predvsem kult Matere božje.²⁸ Predmet kulta torej niso bila drevesa sama po sebi, ampak drevesa kot *bivališča* božanskih ali demonskih sil. Na Nemškem, v Italiji in Franciji so bili znani številni »Marijini hrasti«, o katerih pripovedujejo, da je bila v njihovem (votlem) deblu najdena slika Božje matere. Takšna drevesa so privabljala romarje, zato so ob njih ali okoli njih postavljali kapele.²⁹ V gozdu pri vasi Grossaign na Bavarskem so vaščani uredili v vdolbini starega hrasta Marijin oltar, poleg pa zgradili kapelico. Božjepotni kraj Christkindl pri Steyru v Gornji Avstriji pa je imel svoj začetek v oltarju Božjemu detetu, urejenem v razcepljenem deblu smreke. Okoli



Paka: kapelica Matere božje na mestu, kjer je stala »sveta smreka« (Foto: Z. Šmitek)



Pogled na Sv. Križ (Foto: Z. Šmitek)

²⁶ Veselin Čajkanović, Kult drveta i biljaka kod starih Srba, Srpski književni glasnik 60 (1940), št. 2, str. 115-116.

²⁷ Aleksander Gieysztor, Mitologia Słowian, Warszawa 1982, str. 172-176; Thietmarus Merseburgensis episc., Chronicon, VI. 37.

²⁸ Kazimierz Moszyński, Kultura ludowa Słowian, 2.del, zv. 1, 2. izd., Warszawa 1967, str. 529.

²⁹ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer, 2. del, Walter de Gruyter - Berlin - New York 1987, str. 647 (geslo Eiche).

drevesa so leta 1709 zgradili cerkev, zatem je drevo spet ozelenelo. Zanimivo je, da je v bližini izviral tudi »sveti studenec«.³⁰

Teh nekaj primerjav je dovolj, da lahko pritrdimo Hessejevemu uvodnemu izreku: drevesa so res častiljive svetinje, kljub možnosti, da so njihovo svetost ljudje izkoriščali tudi v sebične namene. »Sveto« drevo na Paki pri Vitanju odpira nekatera nova vprašanja slovenskim etnologom, npr. ali so drevesa z dvema vrhovoma povezana s principom dvojnosti/dvojčkov, ki je bil znan v številnih mitologijah.³¹ Poleg tega nam viri o romanju k smreki na Paki omogočajo dober vpogled v miselni svet tedanjega kmečkega prebivalstva, v pojmovanje »svetega« in v druge okoliščine, ki so pogojevale nastanek posameznih romarskih poti na Slovenskem. Želji po zidanju lastne krajevne cerkve na tem odročnem delu Pohorja najbrž niso botrovali le ekonomski motivi, ampak tudi duhovne in družbene potrebe. Kar je nekaj let prej uspelo pri Belih Vodah, se krajanom Pake ni posrečilo zato, ker se je cerkvena oblast sklicevala na določbo tridentinskega koncila (1545-1563), ki prepoveduje čaščenje slik ali kipov, ki jih Cerkev ni predhodno priznala ali potrdila.

Ko je že kazalo, da je romanje k smreki pri Vitanju zatrto, so krajanje Pake zaprosili za vrnitev Marijinega kipa v »Brložnikovo kapelo« in ker jim cerkvene oblasti tega niso dovolile, so ga 18. oktobra 1852 demonstrativno prenesli tja kar sami. Celjsko glavarstvo je dalo 10. novembra kapelico podreti, kip pa so vrnili na stranski oltar župnijske cerkve v Spodnjem Doliču. Danes je shranjen v Vitanju. V kapelici so našli tudi več kot 1200 goldinarjev prispevkov in jih izročili vitanjski župniji za obnovo Marijine cerkve v Vitanju. Poleti 1853 so bile oblasti obveščene, da se ljudje spet zbirajo na Paki pri drevesu, na katerem je bil pritrjen križ z Marijino podobo. Enake vesti so prišle še jeseni 1855 in spomladi 1865. Leta 1875 so skušali pri »sveti smreki« spet obnoviti kapelo, kar je oblast dokončno zavrnila leta 1880, nabrani denar (1136 goldinarjev) pa je bil porabljen za oskrbo revežev. Avgusta 1999, ko sem obiskal sedanjega gospodarja hiše in posestva Jožeta Javornika (Paka, št. 51), sem izvedel, da je pred tridesetimi leti našel na mestu »svete smreke« pobarvan mavčni kipec Matere božje (Pietá), visok okoli 20 cm. Postavil ga je v zastekljeno pločevinasto vitrino na deblu bližnje smreke in tam ga je mogoče videti še danes. Ugotovil sem, da nekaj korakov od tod izvira studenec, ki velja za zdravilnega, zlasti za očesne bolezni. To dopolnjuje ikonografijo »svetega kraja« in opozarja na podobne, verjetno dovolj številne, primere tudi drugod na Slovenskem.

Summary

Pilgrimage to the "Sacred Spruce" at Paka by Vitanje

In 1851 a miraculous image of Our Lady appeared on a spruce tree with a double top at Paka by Vitanje and was witnessed by two shepherdesses. At first glance this seems to be just another story of the beginning, the flourishing and the end of a pilgrimage site (in 1851-1852), much like hundreds of similar stories from entire Europe. Yet a detailed analysis reveals that in this case, which is not the only one in Slovenia, it contains the old belief that a "sacred tree" is marked by two or more tops, by a reddish (much like blood) resin exuding from its trunk, and a brook spring in its vicinity. These notions from the middle of the 19th century contain archaic pre-Christian elements.

³⁰ Karl Spiess, *Der Baum als Tor zum Jenseits*, Die hohe Strasse, 1. del, ur. Gustav Barthel, Breslau 1938, str. 211, 214.

³¹ V. N. Toporov, *Zametki po baltijskoj mifologii*, Baltoslavjanskij sbornik, Akademija nauk SSSR, Institut slavjanovedenija i balkanistiki, Moskva 1972, str. 302.

Nikolai Mikhailov

Epitetni značaj slovanskih poganskih teonimov kot hipotetična razlaga polikefalnosti nekaterih božanstev

(Še enkrat o rekonstrukciji slovanske mitologije)

V članku gre za možnost rekonstrukcije arhetipske strukture vseslovanskega poganskega panteona, čeprav imena večine božanstev v raznih lokalnih slovanskih tradicijah ne sovpadajo.

Despite the fact that the names of the majority of deities in different local Slavic traditions do not correspond the author attempts a possible reconstruction of the archetypal structure of the Pan-Slavic pantheon.

V svojem znanem konceptualnem članku o slovanski mitologiji in o Kurentu ponuja Milko Matičetov kratek oris raziskav na področju slovenske mitologije (čeprav je sam avtor zelo skeptičen v odnosu do termina »mitologija« –raje govori o »predkrščanski religiji«, toda, kot smo že večkrat ugotovili, v tem primeru gre najbrž za terminološki problem [prim. Mikhailov 1997]), in spodbuja mlade strokovnjake, naj se lotijo raziskovanja *prave* slovenske narodne (poganske) tradicije (Matičetov 1985 = Matičetov 1989). Zelo odločno odsvetuje izmišljevanje panteonov in posredno namiguje na nezanesljivost rekonstrukcij. M. Matičetov je razpravljal o tem tudi med diskusijo po mojem predavanju o rekonstrukciji tako imenovane »baltoslovanske mitologije« (kar je, seveda, tudi *terminus technicus*) v okviru Historičnega seminarja ZRC SAZU. Takšna previdnost je gotovo zelo primerna in jo je treba upoštevati še posebej zato, ker jo goji znanstvenik, ki je neverjetno veliko storil za slovenistiko, predvsem pa za slovensko narodopisje tako kot zbiralec folklornega gradiva »na terenu« kakor tudi kot avtor številnih prispevkov, člankov in knjig o slovenskem ljudskem izročilu.

Potem sem imel priložnost, da sem se nekajkrat osebno pogovarjal z M. Matičetovim o tem problemu. Načelno se strinjam z njegovim mnenjem glede previdnosti pri »mitoloških« raziskavah, četudi sem menil, da zadeva to stališče glede težnje k izmišljivanju predvsem poznejše folkloristične raziskave. Kot se dobro ve, si je D. Trstenjak (in morda tudi J. Pajk) nekaj izmislil oziroma napačno razumel in zapisal, vendar je popolnoma neverjetno, da bi bilo tako obsežno gradivo, ki ga je zbral, stoodstotno

nezanesljivo. Če bomo priznali, da je vsaj več kot polovica podatkov, ki jih je zbral Trstenjak poleg drugih in ki so bili potem vključeni v Keleminovo zbirko (Kelemina 1930), zanesljiva, bomo morali tudi priznati, da izvirajo ti podatki iz starejše poganske tradicije, o kateri ne vemo skoraj ničesar, toda ni izključeno, da ne bi mogli rekonstruirati nekaterih elementov zgodneslovanskega predkrščanskega poganstva in nato dvoverstva (koeksistenca poganskih obredov in uradnega krščanstva) prav na podlagi poznejše narodopisne tradicije. Jasno je, da so »Protoslovenci« oz. še nepokristjanjeni predniki današnjih Slovencev imeli nekatere poganske kulte, ki so izvirali očitno iz neke prvotne protosheme, na začetku veljavne (bolj ali manj) za vse slovanske narode. Spet lahko iz previdnosti dodamo, da je treba čim prej rešiti celo vrsto vprašanj, ki zadevajo etnogenezo Slovanov in tudi Slovencev in ki še niso rešena.

Ve se, da je bil eden najbolj tehtnih argumentov proti takemu stališču (oziroma poskusom rekonstrukcije celotne slovanske mitologije, bolje rečeno, pogojni protoshemi prvotnega slovanskega poganstva) ugotovitev, da se imena ter opis božanstev vzhodnih Slovanov, po eni strani Polabcev in t.i. baltskih Slovanov, po drugi (gre za edini tradiciji, ki imata prvotne srednjeveške vire, žal, včasih tudi malo zanesljive) ne ujemajo med sabo (prim. Unbegaun 1948 in dr.). Razen sumljive in dvomljive paralele *Porenuthus / Perun* je težko navesti kakšno direktno teonomastično analogijo. Kot dodatni problem se predstavlja »nerazložljiva« polikefalnost polabskih božanstev, ki je registrirana tudi v teonimu Triglav in v različnih opisih Sventovita, Rujevita, Porevita, Porenuta. Tudi lik Zbručskega idola (seveda, če je res avtentičen) potrjuje polikefalni karakter teh malikov.¹

Tukaj bi radi razpravljali prav o tej inkongruenci med dvema tradicijama, ki je, kakor se zdi, kljub vsemu razložljiva. Naš vidik ni popolnoma nov, če pa bo še podrobneje in bolj temeljito razvit in analiziran, nam bo pomagal rekonstruirati tudi začetke zahodnoslovanskih in južnoslovanskih mitoloških oz. poganskih tradicij.

Večkrat se je pisalo, da so slovanski teonimi apelativi oziroma epitetna deskriptivna imena. To zadeva tako polabsko kakor tudi vzhodnoslovansko tradicijo. Včasih je ta deskriptivnost zelo direktna in očitna, prim.: *Triglav*, bog s tremi glavami; *Černeboh / Černobog*, črni (= hudi) bog in rekonstruirani² **Běl(o)bog* (gl. Mikhailov 1994 z bibliografijo); *Prove* (= stsl. *pravo* 'pravica, pravda', četudi je to po mnenju Pisanija samo napaka kronista; Pisani 1950); *Živa* – za izročilo baltskih Slovanov; *Daž'bog* (bog, ki

¹ Prim. o Sventovitu (*Zuantevith, Svantavit, Szuentevit, Zuantevith, Suantovitus* in dr.) Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIV, 564: »Ingens in ede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quatuor capitibus, totidemque ceruibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidem tergum respicere videbatur. ... In hoc equo opinione Rugie ... Suantovitus adversum sacrum suorum hostes bella guerere credebatur.« Prim. tudi sporočila srednjeveških kronistov o Triglavu (*Triglaus, Trigelaus, Triglous, Tryglaw* in dr.) Ebbo, *Vita Ottonis episcopi Babenbergenesis* (1151–1159), III, 1: »... Stettin... summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum...« Herbordus, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergenesis* (1159), II, 32: »erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur...« O Rujevitu (*Rughievitus*) sporoča Saxo Grammaticus, n. d., XIV, 577: »Praeterea in eius capite septem humane similitudinis facies consedere, que omnis unius uerticis superficie claudebantur; isti Saxo, n. d., XIV, 577 piše o polikefalnih Porevitu (*Porevithus*) in Porenutu (*Porenut[h]us*): »... ad Porevithum simulacrum, quod in proxima ede colebatur, auidius porriguntur. Id quinque capitibus consutum, sed armis vacuum fingebatur.« »Quo succiso Porenutii templum appetitur. Hec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebatur.« Navedeno po: Meyer 1931.

² Zanimivo je, da navaja A. T. Linhart v svojem seveda poznejšem in kompilatorsko-eklektičnem panteonu slovansko-kranjskih bogov (*Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije* [v nemščini], 2, 1791) dobrega boga, ki ga imenuje *Bēlibog* oz. *Belinez*.

daje ali prvotno »tisti, ki daje bogastvo [= blagostanje, srečo] – za vzhodnoslovansko izročilo. Včasih je deskriptivnost manj očitna, vendar se da razvozlati na podlagi etimološke analize: *Sventovit* (Nahtigal 1956; Ivanov, Toporov 1965; Mikhailov 1994), *Perun* (**per-*), *Veles* (koren **vel-/vol-* s htonskim pomenom), *Mokoš*, za katero je očitna veza z »mokrim«, vlažnim, ženskim principom (Ivanov, Toporov 1965 in dr., prim. tudi slovensko *Mokoško*, Kelemina 1930). Epitetni karakter teonimov se da razložiti s fenomenom sakralnega tabuiziranja in lokalnosti ter izoliranosti posameznih slovanskih tradicij. Na tak način bi lahko hipotezirali, da predstavljajo *Sventovit*, **Bělobog*, *Porenut(hus)*, *Perun* isto vrhovno nebeško božanstvo, boga gromovnika. Čeprav je vzhodnoslovanska tradicija pisno registrirana prej (v primerjavi z drugimi poznejšimi), to še ne pomeni, da je *Perun* iz kijevskega panteona (*Hronika vremennyh let*) prvotni teonim. Mogoče je, da je tudi to ime deskriptivno (to lahko ugotovimo na podlagi etimoloških raziskav) in nas vodi k arhetipski podobi abstraktnega indoevropskega glavnega božanstva (gromovnika). Celó ni izključeno, da izvirata *Daž(d)'bog* in *Stribog*, ki predstavljata že posamezni božanstvi v Vladimirjevem panteonu (l. 980), iz podobe istega prvotnega vrhovnega božanstva. Kot indirektno potrditev te domneve lahko navedemo to dejstvo, da so po pokristjanjevanju prevzeli krščanski svetniki vloge in funkcije poganskih božanstev in da je bilo *eno* pogansko božanstvo nadomeščeno z več krščanskimi svetniki (prim. *Veles – sv. Frol, sv. Lavr, sv. Nikola; Perun – sv. Jurij [Georgij], sv. Ilija*). Enako lahko domnevamo, da imajo *černeboh, Veles/Volos*, mogoče pa tudi *Triglav*, za prototip indoevropsko htonsko božanstvo, ki se v drugih starejših (od slovanske) indoevropskih tradicijah imenuje na drugačen način. Značilna je tudi prisotnost samo enega ženskega božanstva *Mokoš / Živa* v seznamih vzhodnoslovanskih in polabskih bogov. Ta lik lahko istovetimo z nekim glavnim ženskim božanstvom Indoevropcejev, ki je glede na tradicijo in dobo lahko žena gromovnika ali pa htonskega božanstva nižjega sveta (prim. rekonstruirani siže t.i. glavnega mita [balto]slovanske mitologije, ki so ga rekonstruirali Ivanov in Toporov 1974 in dr.). Torej se za domnevni »panslovanski panteon« zdi popolnoma upravičena rekonstrukcija vsaj treh glavnih prvotnih likov: vrhovnega boga gromovnika, boga nižjega sveta, glavnega ženskega božanstva.

Če se zdaj obrnemo k poznejšim lokalnim tradicijam, točneje k slovenskemu ljudskemu izročilu, lahko zasledimo v njem iste arhetipske elemente, motive, mitske postave, ki jih imamo v rekonstruirani protoshemi. In tudi v tem primeru je nemogoče ne opaziti epitetnosti imen mitskih bitij. Našo idejo o Kresniku kot poznejši slovenski hipostazi boga gromovnika smo že večkrat predstavili (gl. na pr. Mikhailov 1996; prim. tudi Šmitek 1999); tudi epitetna imena dobrih božanstev, mitskih bitij ali epskih junakov in njihove pozitivne funkcije, prim. *Vesnik, Zeleni Jurij, Sveti Jurij, Jutrman, Belin* (prim. Linhartova *Belinca*) in morda tudi celó *Kurent* v hipostazi kovača (prim. *gromovnik = nebeški kovač*), potrjujejo hipotezo, da gre za modificirane oblike iste mitske protofigure. Isto velja za »družino« htonskih bitij: *hudič* (epitetno), *vrag, vedomci, trdoglav* (vsa ta imena so apelativi), ki izvirajo iz protofigure poganskega htonskega boga. Tudi prvotno žensko božanstvo obstaja v raznih oblikah (*Zora, Deva, Vesna, Lepa Vida, kresnice*, ki se udeležujejo znanega rituala *kresovanja*, so lahko pozitivne; *Mokoška* pripada najbrž htonskemu svetu).

Zdi se pomembno poudariti, da gre pri taki primerjavi za arhetipsko strukturo mitov oz. folklornih sižeev. Poganstvo se je po pokristjanjevanju in po dobi dvoeverstva spremenilo v narodopisno izročilo, v katerem imajo veliko vlogo tudi ljudska fantazija, družbeni razvoj in cela vrsta konkretnih faktorjev. Tako je že v okviru slovenskega

narodnega izročila Kresnik vrhovno božanstvo, potem junak, potem pa demon. Še pozneje se javljata dve vrsti Kresnikov – dobri in zli. Toda vse to sploh ni v nasprotju z rekonstruirano protoshemo, če zmoremo zaslediti in opisati ves proces razvoja in spremembe določenega mitskega lika. Razumljivo je, da postane vsak kult, posebej če ni pisno registriran (za razliko od krščanstva), zelo mobilan, fleksibilen in se lahko da spremeniti. Ni treba vztrajati pri tem, da nam slovensko narodopisno izročilo daje neki hipotetični slovenski panteon, vendar pa lahko domnevamo, da imamo na podlagi folklorne tradicije, ki predstavlja s kultnega vidika spremenjeno in močno zaostalo ter »podcenjujočo«, četudi literarizirano verzijo prvotnega poganstva, veliko možnosti, da se dokopljemo do primarne arhetipske sheme oz. strukture poganskega kulta pri še nepokristjanjenih Slovencih. Onomastična deskriptivnost ima v tem primeru bistveno vlogo.

Navsezadnje lahko poskusimo razložiti polikefalnost božanstev Polabcev in baltskih Slovanov tudi z epitetnostjo teonimov in s polifunkcionalnostjo teh bogov.

Dejansko bi lahko domnevali (malo poenostavljajoč opis postopnega razvoja ali – bolje rečeno – degradacije in izumiranja slovanskega poganstva), da izraža polikefalnost prav razpad prvotne protosheme. Kot smo že ugotovili, ima vsak primaren arhetipski lik po pokristjanjevanju več hipostaz, več imen (ki so predvsem apelativi), več različnih funkcij. Uradni kult se pretvarja v demonologijo z velikim številom mitskih bitij. Ni izključeno, da predstavlja polikefalnost polabskih bogov, ki je v zgodnjevzhodnoslovanski tradiciji še ni bilo, prav to delitev ene protofigure na več mitskih, potem pa tudi folklornih, pravljичnih likov. Verjetno bi bilo napačno ponuditi zelo poenostavljeno razlago tega fenomena, kot na primer to, da vsaka glava ustreza določenemu epitetnemu imenu ali pa da vsaka glava služi za neko funkcijo božanstva. Toda precej očitno je, da odraža polikefalnost prav to težnjo k »drobitvi« in semantični ter funkcionalni »širitvi« stroge protosheme. Seveda ne smemo pozabiti na »mnogoglavost« ali na »mnogorokost« božanstev drugih indoevropskih in neindoevropskih tradicij, vendar se tudi ta pojav opira na ista načela prvotne arhetipske mitopoetične sheme.

Bibliografija

Ivanov, Toporov 1965 V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Moskva 1965.

Ivanov, Toporov 1974 V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskikh drevnostej*, Moskva 1974.

Kelemina 1930 J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930.

Matiččetov 1985 M. Matiččetov, *O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu*, Traditiones, 14, Ljubljana 1985, 23–33.

Matiččetov 1989 M. Matiččetov, *O mifičeskikh suščestvah u Slovencev i special'no o Kurentu*, v: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva 1989, 88–100.

Meyer 1931 *Fontes historiae religionis Slavicae collegit Carolus Henricus Meyer*, Berolini 1931.

Mikhailov 1994 N. Mikhailov, *Appunti su Belobog e Černobog*, Ricerche slavistiche, XLI, 1994, 41–51.

Mikhailov 1996 N. Mikhailov, *Fragment slovenskoj mifopëčičeskoj tradicii*, v: *Koncept dviženija. Struktura slovesnyh i neslovesnyh tekstov slavjanskoi tradicii*, Moskva 1996, 127–141.

Mikhailov 1997 N. Mikhailov, *Baltoslovanska mitologija – baltška in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških opomb*, Traditiones, 26, Ljubljana 1997, 77–99.

Nahtigal 1956 R. Nahtigal, *Sv'tovit*, Slavistična revija, IX, 1–4, 1956, 1–9.

Pisani 1950 V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano 1950.

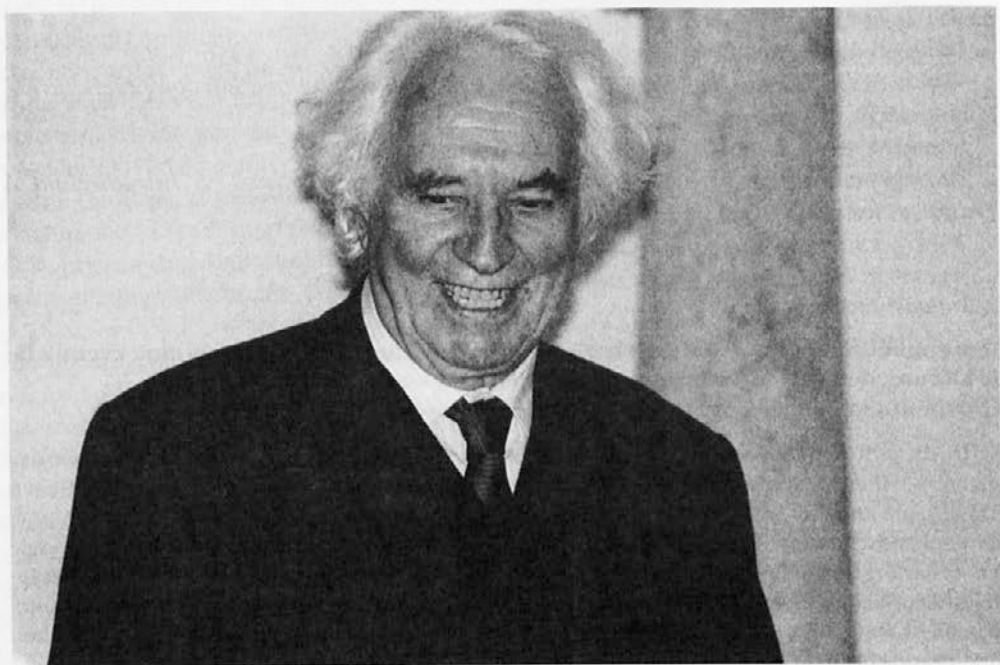
Šmitek 1999 Z. Šmitek, *Kristalna gora*, Ljubljana 1999.

Unbegaun 1948 B. Unbegaun, *La religion des anciens slaves, v: Introduction à l'histoire des religions*, 2, III, Paris 1948, 389–445.

Zusammenfassung

Der epithetische Charakter der slawischen heidnischen Theonyme als eine eventuelle Erklärung der Polycephalie einiger Gottheiten (Noch einmal über die Rekonstruktion der slawischen Mythologie)

In diesem Artikel handelt es sich um die Möglichkeit, die archetypische Struktur des »panslawischen« heidnischen Pantheons zu rekonstruieren, obwohl mehrere – verschiedenen Traditionen angehörende – Theonyme einander größtenteils nicht entsprechen. Das wird durch den epithetischen Charakter mehrerer späterer Namen erklärt, was sich einerseits durch sakrale Tabuisierung, andererseits durch die »Zerstückelung« einer archetypischen Figur in mehrere sekundäre Figuren interpretieren läßt. Mit einer solchen Auflösung bzw. weiteren Entwicklung des mythologischen Protoschemas versucht der Autor auch die Polycephalie der polabischen und pommerschen Götter zu erklären.



Leopold Kretzenbacher

**Zu einem geistlich stilisierten Historien-Gemälde in der
franziskanischen Wallfahrtskirche zu Nazarje, Štajerska**

Autor predstavlja dvoje drug od drugega neodvisno nastalih vrst slikovnih dokumentov, ki ponazarjata mučeniško smrt s križanjem 23 frančiškanov v Nagasakiju na Japonskem konec 16. stoletja: duhovno stilizirano oljno sliko iz frančiškanske romarske cerkve v Nazarjah in realistično litografijo, nastalo po risbi neznanega avtorja in tiskano v Innsbrucku.

The author writes about two pictorial documents depicting 23 Franciscans who at the end of the 16th century were crucified and died a martyr's death in Nagasaki, Japan. Both pictures originated independently from each other; the first is a stylized oil painting from the Nazarje Franciscan pilgrimage church, the second a realistic lithograph which had been done from a drawing by an unknown author and printed in Innsbruck, Austria.

Mehrmals schon war ich auf meinen vielen Wanderfahrten zur »Volkskundlichen Feldforschung im Alleingang«, aber auch mit meinen Studenten und mit Freunden in Nazarje. Das ist ein von den PP. Franziskanern geführter Wallfahrtsort in der obersten Savinjska dolina (Sanntal), in der Štajerska, der historischen Untersteiermark. Das mächtige Kloster mit seiner Renaissancebau-Kirche, ihrer barocken Innenausstattung und den großen beiden Glockentürmen liegt auf einer stattlichen Anhöhe über der Mündung der Dreta (einst Drieth-Bach) in die Savinja (Sann).¹

Einst brachte Bischof Tomaž Hren (1560–1630)² das Landstück Gradišče in seinen Besitz. Er weihte dort eine erste »Loreto«-Kapelle im heutigen Slowenien (1626) in der Erinnerung an das »heilige Haus« zu Nazareth. Das war – nach der Legendenüberliefe-

¹ P. Odilo Hajnšek, OFM, Marijine božje poti. Celovec (Klagenfurt) 1971, S. 203–209. (Vgl. meine Rezensionen in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde N.S. XXVIII. Jgg., Wien 1974, S. 318 und Südost-Forschungen XXXIII. Jgg., München 1974, S. 434–435.)

² Vgl. Slovenski biografski leksikon (SBL) I, Ljubljana 1925–1932 (in Lieferungen) S. 344–351.

rung – von Engeln nach Trsat (oberhalb von Rijeka/Fiume) und bald danach über die Adria nach »Maria Loreto« bei Ancona in Oberitalien übertragen worden. Schon dort hatte zu Nazarje die Marienwallfahrt begonnen. Sie wuchs immer stärker in jenen Jahren, als viele Franziskaner aus der bosnisch-kroatischen Ordensprovinz vor den Türken hieher ins oberste Savinja-Tal flüchteten. Denen hat der Nachfolger T. Hren's, der Triestiner Bischof Rainald Scarlichi (+ in Ljubljana 1640)³ schon 1631 die Obsorge um die Marienwallfahrt wie um den Kirchen- und Klosterbau übertragen. Das behielten die PP. Franziskaner von 1632 bis heute, wenn auch unter großen Bedrängnissen während des 2. Weltkrieges, als die meisten Patres 1941 fliehen mußten, ihr Besitz geplündert, die Kirche »geschlossen« wurde. Erst nach dem Kriegsende blühte die Kirche, ihr Kloster mit einer vielbesuchten Schule, einer bedeutenden Bibliothek und

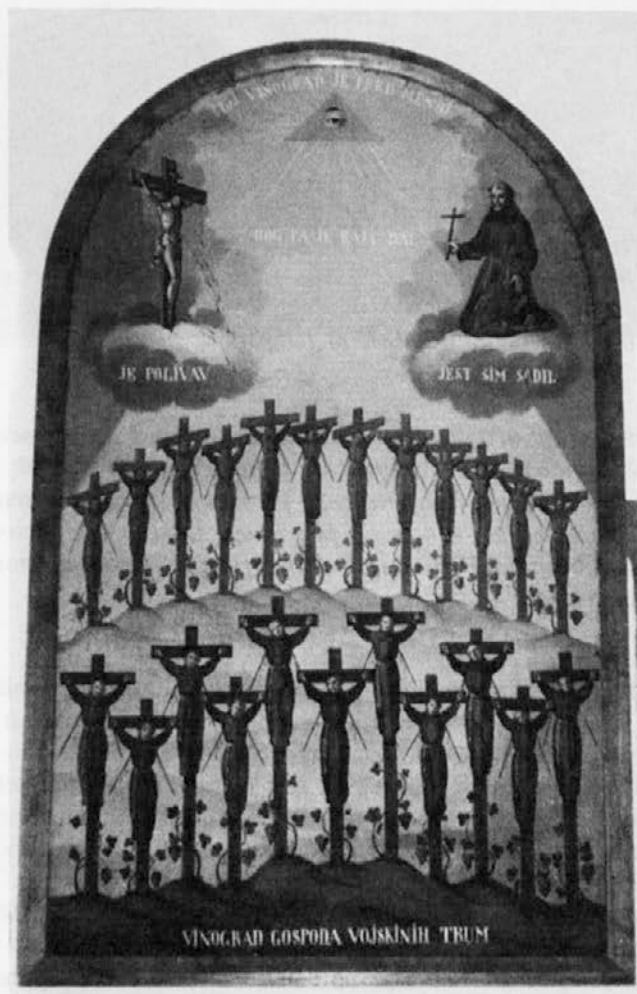


Abb. 1: 23 gekreuzigte Franziskaner-Märtyrer. Ölgemälde zu Nazarje, Savinjska dolina. Foto: prof. Elfriede Grabner, 1995

³ SBL II, Ljubljana 1933–1952, S. 211.

einer vorzüglichen Apotheke wieder auf. Dabei wurden 1967 weitreichende Restaurierungen vorgenommen. Mag sein, daß damals erst jenes Bild aus dem späteren 18., vielleicht gar erst aus dem mittleren 19. Jahrhundert aus besonderem Anlaß in einen kleinen Seitenraum links hinter dem Hochaltar gebracht wurde, um das es in dieser Studie geht (Abb. 1)⁴.

Auf diesem Ölgemälde geht es, wenn auch »stilisiert«, um ein in der Ordensgeschichte der Franziskaner bedeutsames Ereignis: um den Martertod der Kreuzigung von 23 Ordensangehörigen; Priester, Tertiäre (also Angehörige des »Dritten Ordens« des hl. Franz von Assisi, für Weltleute)⁵, an Kreuzen mit Lanzen zu Tode gemartert am 25. Februar 1597 zu Nagasaki in Japan. Unser Bild wandelt das grausige Geschehen des ausgehenden 16. Jahrhunderts bewußt stilisierend in eine Art geistlicher Erzählung zum Ruhm der Ordensmartyrer und läßt dabei aber sehr viel Außer-Historisches im Sinne einer »Verkündigung« mit einfließen

Im obersten Bogenfelde des Bildes, das also ein geistliches Programm »predigt«, strahlt das »Auge Gottes«⁶ in einem Lila-Dreieck, als Trinitäts-Sinnbild umglänzt von goldenem Lichte auf die Szene unter und vor dieser »Göttlichkeit«. Es ist unmittelbar »verständlich«, auch wenn dieses »hieroglyphisch-allegorische Bildzeichen« nicht schon vom Frühchristentum, sondern erst nachmittelalterlich von den Humanisten in die bewußt »kündende« religiöse Kunst aufgenommen worden ist. Die goldenen, nach unten zu in Lila, ja fast in Weiß übergehenden Lichtfelder des Bildes zu Nazarje erhellen eine weite Szenerie. Sie spricht in Bildern und in Großbuchstaben-Inschriften unmittelbar zu jedem Beschauer. Oberhalb des »Auges Gottes« im Lila-Dreieck des Dreifaltigkeitssymboles dieser slowenische Text: *MOJ VINOGRAD JE PRED MENOJ* (»Mein Weingarten liegt vor mir«). Hier ist bereits das Hauptmotiv des Gemäldes im Wort *vinograd* – Weingarten (des Herrn). Denn die Kreuze der 23 gemarteten Franziskaner stehen, »wachsen« aus grünen Hügeln mit Weinreben, mit grünen Blättern und blauen Trauben. Links unter dem Dreieinigkeitsymbol der Schöpfergöttheit, vom Betrachter aus rechts im Bilde, kniet ein Ordensmann im Franziskanerhabit, ein kleines Handkreuz in seiner Rechten, auf einer Wolkenbank. Auf ihr liest man diese Inschrift: *JEST SIM SADIL* (»Ich⁷ habe ihn gepflanzt«). Gemeint ist also wohl der hl. Franz von

⁴ In den mir zugänglichen Publikationen fand ich bisher nirgends eine Wiedergabe dieses Bildes. Auch nicht in der meines Wissens allerjüngsten Publikation über Nazarje: (Ohne Verfasseramen): Nazarje. (Mit Textauszügen aus Avgustin Stegenšek, Dekanija Gornjegrajska. Samostanska in župnijska cerkev Matere božje v Nazaretu. Maribor 1905. 13 Seiten mit 15 sehr guten Farbbildern. – Ich verdanke dieses in Maribor 1996 gedruckte Heft der Güte meiner verehrten Kollegin und Freundin Frau Prof. Dr. Zmaga Kumer, Ljubljana (17.XI. 1998). – Das Bild (schwarz-weiß) habe ich abgebildet in meiner Schrift: Leopold Kretzenbacher, Bild-Gedanken der Spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volksüberlieferungen. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-histor. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 114, München 1997, S. 83 und Abbildung 29 auf Tafel 9.

⁵ Zu diesem auch heute noch »gültigen« Begriff des geistlichen »Mitlebens« außerhalb der Klostersgemeinschaften von Franziskanern, Minoriten, Kapuzinern usw. und seiner Geschichte bereits ab dem 13. Jahrhundert vgl. P. Heribert Holzapfel OFM, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freiburg i.B. 1909, Drittes Buch § 123 ff. Die Bedeutung dieser »Tertiären-Drittordensleute« für die religiöse Volkskultur zumal in der Gegenreformation und im »Inneren Missionswesen« seither so wie ihre Hilfsdienste als Dolmetscher, Krankenbetreuer usw. in den Außenmissionen darf nicht unterschätzt werden. Das gilt auch für den regulierten dritten Orden für Frauen- (H. Holzapfel, § 126, S. 681–687).

⁶ Lexikon der christlichen Ikonographie (LCD), Sonderausgabe Freiburg i.B. 1994, Band I, Spalte 222–224, bes. 224 (L. Kaute-J. Lieball).

⁷ Maks Pleteršnik (1840–1923) Slovensko-nemški slovar. Band I, Ljubljana 1894, S. 367: *jest* als *Pronomen* -im Westen und in älteren Büchern- an Stelle von *jaz* (-ich).

Assisi (1182–1226) als Ordensgründer. Oberhalb dieses seines *vinograd* ihm gegenüber, also zur Rechten des »Auges Gottes«, gleichfalls auf einer kleinen dunklen Wolke der *Crucifixus*. Aus seinen Wunden fließt das Blut und benetzt, belebt diesen *vinograd*. In der kleinen dunklen Wolke, aus der sich das Kreuz mit Christus erhebt, die Inschrift *JE POLIVAV* (»Ich habe ihn – den Weinberg – begossen«). Zwischen Christus als Blutquell und dem knienden »Pflanzer« – Ordensgründer und damit genau unter dem Schöpfer-Symbol die Worte: *BOG PA JE RAST DAL* (»Gott hat ihn wachsen lassen«). Darunter also in drei Bildzeilen über den Reben und den Trauben im Ordenshabit die dreiundzwanzig an die Kreuze Geschlagenen. Jeweils zwei blutende Lanzen, in ihre Körper gestoßen, stehen von den Gemarterten wie Strahlen ab. Die Schluß-Inschrift am unteren Bildrande auf dunkelgrünem Weingartboden »erklärt« noch einmal das Bild als Symbol: *VINOGRAD GOSPODA VOJSKINIH TRUM* (»Der Weingarten des Herrn als die Schar der Kämpfenden«). Diese Bezeichnung der ...*VOJSKINIH TRUM* entspricht, wenn auch sprachlich richtig, nicht dem in jüngster Zeit sich deutlich wandelnden Begriffsfeld der *invocationes*. Näher stünde die Vorstellung von den »Himmlischen Heerscharen«, wie sie dem *Te Deum* als dem »Ambrosianischen Lobgesang« des 4. Jahrhunderts entnommen ist: *Te Martyrum candidatus / laudat exercitus*.⁸

Auf unserem Bilde zu Nazarje ist, wenn auch keineswegs als »Historien-Malerei« erkennbar, dennoch ein wesentlicher Teilaspekt der franziskanischen, an inneren wie an äußeren Stürmen oft sehr leidvollen Ordensgeschichte gegeben. Die aber wird im allgemeinen Geschichtsbewußtsein nur selten mit der missionarischen Wirksamkeit des *Ordo Fratrum Minorum* des hl. Franz von Assisi in Verbindung gesehen. Wenn Kultur- und Literaturgeschichte schon von den »christlichen Märtyrern in Japan« sprechen, so denkt man unwillkürlich zuerst an die dortige Missionstätigkeit der *Societas Jesu* ab dem 16. Jahrhundert. Dabei vor allem erinnert man sich in Wort und Bild an den Jesuiten Franz Xaver (1506–1552) als den »Apostel Indiens und Japans«.⁹ Er war 1533 in Paris zu Ignatius von Loyola (1491–1556)¹⁰ gestoßen, von ihm ermuntert, zur Mission in Indien (Goa 1542), Japan 1549 und 1552 von Goa aus nach China aufgebrochen. Franz Xaver stirbt 1552 auf der Insel Sancian (Santschao) vor dem Festland Kanton/China. Schon 1662 wurde er zusammen mit Ignatius von Loyola heiliggesprochen. Sein Schicksal als »Lichtträger nach dem Fernen Osten«, genau zur gleichen Zeit als die Spanier auf grauenhafte Weise die alten Kulturen der Inka und der Maja in unsäglichem Machtrausch aus Goldgier zerstörten und unzählig viele der dortigen Ureinwohner als Sklaven mit sich führten,¹¹ wurde das von den Jesuiten mit ihrer ganz

⁸ Ich verdanke Frau Prof. Dr. Zmaga Kumer die Mitteilung (Sept. 1995), daß man in Krain und so auch heute noch bei den Gailtaler Slowenen in Kärnten einst sang: »... *svet si Ti Gospod nebeških čet* ...« (»Heilig bist Du, Herr der himmlischen Heerscharen...«). Doch im Zuge der auch im Deutschen bevorzugten Abwendung von der Vorstellung »Gottes Heer« wählte man auch in der slowenischen Kirchensprache von heute die Formulierung *Svet. Gospod vsega stvarstva*. (»Heilig, Herr der ganzen Schöpfung«). Es bleibt also möglich, daß die auf unserem Bilde zu Nazarje begegnende Formulierung von der »im Weingarten des Herrn kämpfenden Schar« (*exercitus*) noch älter ist als jene vom »Herrn der Himmlischen Heerscharen ...«. Als Kinder sangen auch wir in der deutschsprachigen Steiermark beim *Te Deum*: »Heilig Herr der Kriegesheere ...«. Das ist ein Ausdruck wie er mit Vorliebe in den Gebeten des Christentums der (römischen, unter den *milites* so sehr verbreiteten Früh-Form) verwendeten Texte üblich war. Davon rückt die Kirche heute auch im Deutschen bewußt ab, wenn man in der 3. Strophe des *Te Deum* lieber singt: »Heilig Herr Gott Zebaoth / Heilig Herr der Himmelsheere ...«.

⁹ LCI, Band VI, 1994, Sp. 324–327 (T. Kurrus).

¹⁰ Ebenda VI, Sp. 568–573 (F. Werner)

¹¹ Am eindrucksvollsten bleibt für mich in dieser Thematik Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit*. New York 1948 (englisch), Wiesbaden 1949 (deutsch).

besonderer Vorliebe für das Drama auf ihren vielen Ordensbühnen ebenso gerne von den Studenten an den vielen Jesuiten-Gymnasien dargestellt wie das der jesuitischen »Japanischen Märtyrer« von 1603, 1613, 1637.¹²

Hier gab es freilich auch frühe und hart ausgetragene »Konkurrenz« zwischen den Jesuiten und den Franziskanern sozusagen um das »Recht«, in China, Japan zu missionieren. Nach vielen franziskanischen Missionserfolgen auf den (damals noch spanischen) Philippinen,¹³ strebten die Franziskaner auch nach Japan. Das gab Zwistigkeiten mit den Jesuiten.¹⁴ Doch die Franziskaner setzten sich durch. Sie mußten – wie die Jesuiten – in den sich wandelnden Einstellungen der japanischen Herrscher unter dem Einfluß der gegen jede christliche Mission in Japan kämpfenden eigenen Priesterschaft der seit langem »heimischen« Religionen wie vor allem des Buddhismus – viele Rückschläge, Zerstörungen von Kirchen, Schulen, Krankenhäusern hinnehmen und immer wieder zu Tode gemarterte Ordensangehörige beklagen. Als größtes Unglück diesbezüglich betraf die Franziskaner der Martertod der Dreiundzwanzig Ordensangehörigen am 25. Februar 1597 zu Nagasaki in Japan.¹⁵

Die – soweit ich sehe – einzigartige Bildparallele zum Ölgemälde von Nazarje gibt im Bilde (Abb. 2 u. 3 – Lithographie nach der Zeichnung eines derzeit nicht namentlich feststellbaren Zeichners wie im erklärend beigegebenen, historisch erläuternden Wort und einem »Gebeth«) ein realistisches, nicht »stilisiertes« Beispiel einer *historia facta* und damit eben nicht ein »Legendenbild« nach der nicht nur barocken Gewohnheit der »verkündenden« Aussage im Stil einer *historia ficta*. So lohnt es sich, den Text unter dem Bilde wie auf dessen Rückseite hier vorzulegen:¹⁶

¹² Welche Fülle diese Ordensaufführungen der »Japanischen Märtyrer« in lateinischer oder in deutscher Sprache in Mitteleuropa allein auf den Jesuitenbühnen ausmachen, wird nach Jahreszahlen, Orten und Titeln aufgezählt bei: Johannes Müller S.J., Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665). Band II, Augsburg 1930, S. 111 f.: 1607 Graz, Japoniorum martyres; 1614 Wien; 1621 Graz; 1621 München; 1626 Eichstätt; 1629 Augsburg; 1631 München; 1632 Straubing; 1633 Brünn (Brno); 1638 Augsburg; 1638 Luzern (Schweiz); 1642 Leoben (Steiermark); 1647 Wien; 1635 (?1655) Eichstätt (Bayern); 1660 Ingolstadt (Bayern); 1661 Hildesheim (Niedersachsen); 1661 Straubing; 1662 Dillingen (Bayerisch Schwaben); 1663 München; 1663 Konstanz; 1663 Graz; 1664 Eichstätt; 1665 Rottenburg (Baden-Württemberg); 1667 Straubing; 1667 Konstanz; 1667 Amberg (Bayerische Oberpfalz); 1668 Luzern; 1669 Feldkirch (Vorarlberg); 1673 Landshut (Bayern); 1681 Freiburg (Schweiz); 1682 Luzern; 1669 (? 1689!) Hildesheim; 1689 Regensburg (Bayern); 1689 München, Japonia felix; 1689 Mindelheim (Bayerisch Schwaben); 1691 Hildesheim; 1695 Bonn; 1695 Köln; 1695 Hildesheim; 1696 Augsburg; 1696 Rottenburg; 1699 Graz; 1711 Köln; 1715 München; 1716 Luzern; 1720 Breslau (Schlesien, derzeit Polen); 1721 Luzern; 1723 Köln Christiana pietas; 1724 Graz; 1724 Hildesheim; 1724 Eichstätt; 1726 Hildesheim; 1728 Luzern; 1729 Regensburg; 1731 Osnabrück (Westfalen); 1733 Straubing; 1734 Innsbruck; 1735 Eichstätt; 1740 Konstanz; 1741 Luzern; 1741 Hildesheim; 1747 Regensburg; 1749 Sitten (Schweiz); 1751 München; 1755 Osnabrück; 1755 Hall (Tirol); 1767 Köln.

¹³ Dazu Heribert Holzapfel (s. Anm. 5), § 103, S. 533–538 (Philippinen und Japan).

¹⁴ Ebenda S. 536; die *Societas Jesu* pochte auf eine Bulle des Papstes Gregor XIII (P.M. 1572–1585) vom Jahre 1585, wonach bloß die Jesuiten als Japan-Missionare zugelassen werden sollten. Dem widersprachen die Franziskaner energisch mit dem Hinweis, daß bereits Papst Sixtus V (P.M. 1585–1590) im Jahre 1586 auf den Philippinen auch Niederlassungen »in den Nachbarländern ohne Einschränkung« zugestanden habe.

¹⁵ Hier kann Heribert Holzapfel (s. Anm. 5) bereits Literatur des 17. Jahrhunderts verwerten (S. 537): *Relazione del martirio che sei padri scalzi di San Francesco et venti Giapponesi christiani patirono nel Giappone l'anno 1597. Tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana del P.Gioseppe di S. Maria, Napoli 1600.* Weiters: D. Bouix, *Histoire des 26 martyres du Japon crucifiés à Nagasaki.* Paris-Lyon 1682.

¹⁶ Dr. phil. Edgar Harvolk, Mitarbeiter an dem der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zugeordneten »Institut für Volkskunde« in München. Ihm danke ich hier sehr für seine stete Hilfsbereitschaft und dafür, daß er mir das Andachtsbild aus jenem Funde vom Sommer 1998 sichtlich gerne überlassen hat zur Parallele mit unserm Bilde aus Nazarje. Dr. E. Harvolk will seinen Fund im Jahrgang 1999 des »Bayerischen Jahrbuches für Volkskunde« genauer in seiner Fülle vorstellen. Dem soll hier nicht vorgegriffen werden. Ich beschränke



Abb. 2: Ein Historien-Steindruck der Franziskaner-Martyrer vom Nagasaki 1597 in Japan. Druck der Lithographischen Anstalt J. Krawogl in Innsbruck nach 1862.

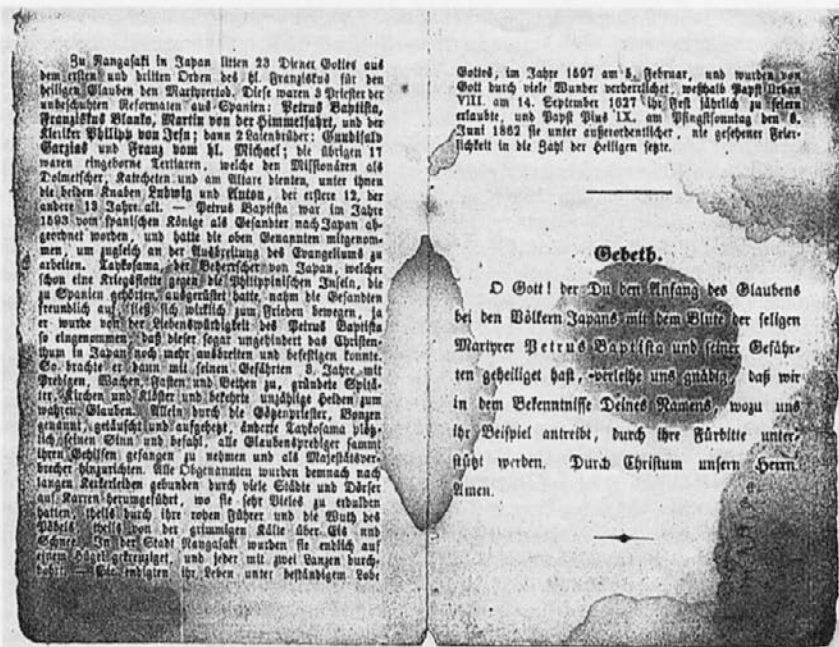


Abb. 3: Rückseite vom Abb. 2

Zweieundzwanzig Franziskaner sind hier schon gekreuzigt. Ihre Häupter sind von einer hellen Rundgloriole als im Tode schon »heilige Märtyrer« gekennzeichnet. Über ihnen schwebt im Strahlenrund die Taube des »Hl. Geistes«. Neun *putti*, jeder einen Palmzweig als Zeichen des bestandenen Martyriums in der Hand. Die Zahl »Neun« ist wohl bewußt gewählt nach der bereits bei Pseudo-Dionysius Areopagita im 6. Jahrhundert vorgestellten »Himmlichen Hierarchie« (9 = dreimaldrei als heilige Zahl) für die »Neun Chöre der Engel«, die man noch im hohen Mittelalter aus Andeutungen in den Paulusbriefen ablesen zu können glaubte. Realistisch ist im Bild-Vordergrunde der hl. Petrus Baptista, den der spanische Gouverneur der Philippinen 1593 mit einigen Mitbrüdern als Gesandte nach Japan geschickt hatte. Er wird eben an das noch am Boden liegende Kreuz durch zwei Asiaten gebunden, indes ein priesterlich Gekleideter, – ein »Bonze«?, – dem Beginn seiner Marter mit auf dem Rücken verschränkten Armen und Händen zuschaut. Die Bildunterschrift: *Der heil. Petrus Baptista und seine Gefährten, Martirer aus dem ersten und dritten Orden des hl. Franziskus, Heilig gesprochen von Papst Pius IX, am 8. Juni 1862.*

Der Wortlaut auf der Rückseite des Innsbrucker Andachtsbildes (Ausmaß 17 X 13 cm, Breitformat), gleichfalls in »gotischen Fraktur-Lettern: *Zu Nangasaki¹⁷ (sic!) in Japan litten 23 Diener Gottes aus dem ersten und dritten Orden des hl. Franziskus für den heiligen Glauben den Martyrertod. Diese waren 3 Priester der unbeschuhten Reformaten aus Spanien: Petrus Baptista, Franziskus Blanco, Martin von der Himmelfahrt, und der Kleriker Philipp von Jesu; dann 2 Laienbrüder: Gundislaw Garzias und Franz vom hl. Michael; die übrigen 17 waren eingeborene Tertiären, welche den Missionären als Dolmetscher, Katecheten und am Altare dienten, unter ihnen die beiden Knaben Ludwig und Anton, der erstere 12, der andere 13 Jahre alt. – Petrus Baptista war im Jahre 1593 vom spanischen König als Gesandter nach Japan abgeordnet worden und hatte die oben Genannten mitgenommen, um zugleich an der Ausbreitung des Evangeliums zu arbeiten. Taykosama, der Beherrscher von Japan, welcher schon eine Kriegsflotte gegen die Philippinischen Inseln, die zu Spanien gehörten, ausgerüstet hatte, nahm die Gesandten freundlich auf, ließ sich wirklich zum Frieden bewegen, ja er wurde von der Liebenswürdigkeit des Petrus Baptista so eingenommen, daß dieser sogar ungehindert das Christenthum in Japan noch mehr ausbreiten und befestigen konnte. So brachte er dann mit seinen Gefährten 3 Jahre mit Predigen, Wachen, Fasten und Bethen zu, gründete Spitäler, Kirchen und Klöster und bekehrte unzählige Heiden zum wahren Glauben. Allein durch die Götzenpriester Bonzen genannt, getäuscht und aufgehetzt, änderte Taykosama plötzlich seinen Sinn und befahl, alle Glaubensprediger samt ihren Gehilfen gefangen zu nehmen und als Majestätsverbrecher hinzurichten. Alle Obgenannten wurden demnach nach langen Kerkerleiden gebunden durch viele Städte und Dörfer auf Karren herumgeführt, wo sie sehr vieles zu erdulden hatten, theils durch ihre rohen Führer und die Wuth des Pöbels, theils von der grimmigen Kälte über Eis und Schnee. In der Stadt Nangasaki wurden sie endlich auf einem Hügel gekreuziget, und jeder mit zwei Lanzen durchbohrt. – Sie endigten ihr Leben unter beständigem Lobe*

mich auf das eine, nicht von ihm zur Publikation geplante Bild- und Wort-Exempel aus der Lithographischen Anstalt von J. Kravogl in Innsbruck, dort gedruckt vermutlich bald nach 1862.

¹⁷ Der Innsbrucker Druck bald nach der Kanonisation der japanischen Franziskaner-Märtyrer (1862) benennt den Ort mehrmals als *Nankusaki*. Gemeint ist damit die japanische Großstadt, weltweit in traurige-Berühmtheit geraten durch einen der beiden den Zweiten Weltkrieg beendenden Atombomben-Abwürfe der amerikanischen Luftflotte auf Hiroshima und Nagasaki am 6. und am 9. VIII. 1945.

Gottes, im Jahre 1597 am 5. Februar¹⁸, und wurden von Gott durch viele Wunder verherrlicht, weshalb Papst Urban VII. am 14. September 1627 ihr Fest jährlich zu feiern erlaubte, und Papst Pius IX. am Pfingstsonntag den 8. Juni 1862 sie unter außerordentlicher, nie gesehener Feierlichkeit in die Zahl der Heiligen setzte.

Es entspricht durchaus dem pastoralen Sinn solcher »Andachtsbilder«,¹⁹ daß dieser – allerdings ungewöhnlich breiten – Geschichts-Darstellung des umseitig abgebildeten Martergeschehens auch noch ein *Gebeth* zugesetzt wird: *O Gott! der Du den Anfang des Glaubens bei den Völkern Japans mit dem Blute der seligen Martyrer Petrus Baptista und seiner Gefährten geheiligt hast, verleihe uns gnädig, daß wir in dem Bekenntnisse Deines Namens, wozu uns ihr Beispiel antreibt, durch ihre Fürbitte unterstützt werden. Durch Christum unsern Herrn. Amen.*

So stehen hier zwei Bild-Zeugnisse eines und desselben Geschehens, ohne von einander zu »wissen« oder durch den gleichen – doch wohl kirchlich-pastoralen – Auftrag verbunden zu sein: das »stilisierte«, gar nichts »Historisches« erkennen lassende Ölbild zu Nazarje und der Innsbrucker Druck der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts mit betonter Berufung auf die *historia* einander gegenüber. Beide hängen gewiß mit der Kanonisierung der franziskanischen Japan-Märtyrer durch Pius IX (P. M. 1846–1878) zusammen. Es sind verschiedene Ausdrucksformen des gleichen »geschichtlichen Erlebens«. Solcherart aber sind sie beide Einzelzeugnisse einer für Volkskunde und Kulturgeschichte unseres weiten Ostalpenraumes nicht unwesentlichen »kirchlich gesteuerten« und zumal »ordensgelenkten«²⁰ Prägens einer in Wort und Bild nie verstummenden Belehrung in religiösem Denken und – dies auf jeden Fall – hier in den Märtyrer-Erinnerungen auch für die »Volksfrömmigkeit« anregend ausgesprochenen Mahnung zu *imitatio Christi*.

¹⁸ Das Datum »5. Februar« entspricht nicht der Angabe bei P. Heribert Holzapfel (Anm. 5) S. 537, wo – auf Grund italienischer und französischer Literatur von 1600 und 1682 – der »25. Februar« genannt wird.

¹⁹ Zu den im allgemeinen, aber nicht nur auf Tirol und seine Wallfahrtsstätten beschränkten Leistungen auf dem Gebiete der Andachtsbildchen oder flugblatt-ähnlichen mehrseitigen Text- und Bilddrucken vgl.

Gustav Gugitz, Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten in Darstellung, Verbreitung und Brauchtum nebst einer Ikonographie. Ein Beitrag zur Geschichte der Graphik. Wien 1950. – Der J.V. Kravogl-Steindruck-Verlag zu Innsbruck brachte keine »Kunstwerke« in den Handel mit den Massen des tirolischen wie des außertirolischen Wallfahrtswesens. Aber er bediente sich eines von Gustav Gugitz (S. 63) geschätzten Lithographen und »feinsinnigen Zeichners« Karl Redlich, von dem viele Drucke bekannt sind (S. G. Gugitz, Register S. 162. Unser Druck ist nirgends erfaßt.)

²⁰ Zu diesem Begriff zählen gerade auch in unserem ostalpinen Mehrvölkerraum Sprachgrenzen übergreifende »Kultbilder« wie z.B. das »Heilige Haupt« zu Klagenfurt in der Fülle seiner Filiationen bei Deutschen, Slowenen, Friulanern und Italienern in unseren Südostalpen. Vgl. dazu neuerdings »Das Heilige Haupt in Klagenfurt. Festschrift zum 250-ahr Jubiläum einer Andacht. Hrsg. Markus Mairitsch, Klagenfurt 1999. Dazu gehören auch Gebetsformen im Druck ohne Worte, allein mit Symbolen, hieroglyphenartigen Sinnzeichenbildchen in den für das »Volk« gedruckten Kalendern im Stil der *Craintska pratica* (seit 1741) oder des steirischen »Mandlkalenders« oder aber »wortlose Bilder« und Zeichen-Litaneien«. Vgl. dazu (in Auswahl): Leopold Kretzenbacher, Das »Heilige Haupt« zu Klagenfurt. Im Werk: Heimat im Volksbarock. Klagenfurt 1961, S. 31–36; dazu Bildtafeln 1–3. Ins Japanische übersetzt von Shin Kono, Nagoya 1988; derselbe, Wortlose Bilder und Zeichen-Litaneien im Volksbarock. Zu einer Sondergattung ordensgelenkter Kulturpropaganda im Mehrvölkerraum der Ostalpen. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Sitzungsberichte Jahrgang 1991, H. 4, München 1991.

Povzetek

O duhovno stilizirani sliki v frančiškanski romarski cerkvi v Nazarjah

Avtor prispevka je na svojih študijskih potovanjih po Sloveniji večkrat obiskal Nazarje, kjer je v romarski cerkvi levo za oltarjem postal pozoren na oljno sliko iz srede 19. stoletja, ki prikazuje mučeniško smrt 23 frančiškanov: duhovnikov in članov tretjega reda sv. Frančiška (gl. sl. 1). Dogodek, ki se je zgodil 25. februarja 1597 v Nagasakiju na Japonskem in je del zgodovine frančiškanskega reda, je stilizirano prikazan kot neke vrste duhovna pripoved v čast redovnim mučencem z mnogimi nezgodovinskimi kot »oznanilo« dodanimi motivi.

Frančiškane le redko povezujejo z njihovim misijonarskim delovanjem; tega od 16. stoletja dalje obravnavajo v zvezi z jezuiti, predvsem s Frančiškom Ksaverijem (1506–1552) kot »apostolom Indije in Japonske«, kjer je umrl mučeniške smrti. Frančiškani so prišli na Japonsko po uspehu na Filipinih, kjer pa so imeli težave z budistično duhovščino, ki jim je uničevala cerkve, bolnišnice, šole in misijonarje mučila do smrti.

Svojevrstna paralela k oljni sliki iz Nazarij je litografija po risbi neznanega avtorja (gl. sl. 2 in 3), ki ni legendarna podoba, kakršne so bile v navadi v času baroka, pač pa realističen, ne stiliziran primer *historiae factae*. Glave triindvajsetih križanih frančiškanov že krasí glorijski svetih mučencev, nad njimi lebdi *Sv. duh* v podobi golobčka, devet *putov* drži v rokah *palme mučeništva*. Realistična je tudi podoba Sv. Petra Baptista, ki ga dva aziata privezujeta na križ, mučenje pa opazuje bonec (budistični svečenik). Pod podobo je napis: *sv. Peter Baptist in njegovi tovariši, mučenci prvega in tretjega reda sv. Frančiška, za svetnike proglašeni od Papeža Pija IX. 8. junija 1862*. Te podobice so bile natisnjene v Innsbrucku kmalu po kanonizaciji »japonskih mučencev«, na hrbtni strani pa je poleg molitve tudi opis dogodka z imeni mučencev in njihovimi poklici in nalogami (duhovniki, ministranti, prevajalci itd.).

Tako imamo tu dvoje vrst slikovnih dokumentov za isti zgodovinski dogodek, ki sta nastala neodvisno drug od drugega: stilizirano oljno sliko iz Nazarij in innsbruški tisk iz 2. pol. 19. stoletja. Oba sta nedvomno povezana s kanonizacijo frančiškanskih mučencev na Japonskem in sta dokaz verskega oblikovanja, vsekakor pomembnega za narodopisje in kulturno zgodovino širšega alpskega prostora.



Milko Matičetov med kolegi iz Glasbenonarodopisnega inštituta – 1997. – Foto H. Ložar-Podlogar

Emilijan Cevc

Slavoločna kapitela v župnijski cerkvi v Špetru

Dva kapitela iz zgodnjega 16. stol., danes rabita kot podstavek in sta delo stavbarja in kamnoseka Kasparja iz Tolmina. Eden predstavlja dva heraldično oblikovana leva, drugi pa junaka v boju z grifom. Oba sta bila nekoč nameščena v slavoloku poznogotskega prezbiterija stare župnijske cerkve v Špetru ob Nadiži. Boj z zmajem, po odlomku iz pisma sv. Pavla Efežanom (6, 13–18), predstavlja »Kristusovega vojščaka v boju s simbolom pekla.

In his article the author discusses two capitals from the early 16th century. Made by builder and stonemason Caspar of Tolmin they are now used as a pedestal. One depicts two heraldically designed lions, the other a hero fighting a griffin. Both used to be part of the triumphal arch in the late-Gothic presbytery of the old parish church in S. Pietro al Natisone. After a passage from St. Paul's letter to the Ephesians (6, 13-16) the fight with the dragon represents a "soldier of Christ" fighting the symbol of hell.

Dragi prijatelj, v počastitev Tvojega jubileja sem posegel v Tebi in meni zelo ljubo Beneško (Furlansko) Slovenijo, v njeno etično središče, Špeter. Tale prispevek je na meji med umetnostno zgodovino in folkloro, saj se navsezadnje ti stroki pogosto medsebojno osvetljujeja in poglobljata. Članek želi zajeti arhitekturni detajl, ki je značilen za širše primorsko ozemlje – figuralno okrašene kapitela v slavolokih poznogotskih cerkva, ki vnašajo poseben naglas v primorsko gotsko arhitekturo in na specifičen način bogate njihovo »narečje«. Zunaj ozemlja, kjer to preneha, naletimo na take kapitela le izjemoma. Tudi stavbarji, ki so iz osrednje Slovenije, največkrat z Gorenjskega, zašli na primorski svet, so sprejeli to lokalno varianto, čeprav so poprej na Gorenjskem gradili drugače; med temi se je tudi stavbar Andrej iz Loke, ki je na Goriško in v Beneško Slovenijo prišel v sedemdesetih letih 15. stoletja, podvrgel lokalni stavbni praksi. Gorenjski slavoloki rastejo nepretrgano, organsko od podnožja do šilastega vrha brez konzolne cezure na mestu, kjer se začenja sločiti lok, in kjer je na Primorskem skoraj dosledno vstavljen kapitel, ki bi ga najbrž smeli imenovati kar

»impost«. S tem je zadobil lok tektonsko oporišče in izhodišče, ki nekoliko zavira višinski pogon. Navadno so kapiteli tudi reliefno obdelani in vsebinsko poudarjeni. Seveda pa njihova motivika variira. Namesto figuralnih motivov jih prekrivajo včasih rastlinski listi, kot na primer v slavoloku stolnice v Gorici, lahko so visoki imposti z bolj ali manj bogato profilacijo ali pa so kar geometrična piramidasta telesa brez okrasja.

Če stopimo v špetersko župnijsko cerkev, se nam ustavi pogled ob nenavadnem »stebri«, sestavljenem iz dveh eden nad drugim postavljenih kapitelov, na vrhu teh pa stoji nekdanji marmornat tabernakelj, ki je izdelek drugega klesarja.



Za steber porabljena kapitela s Pilacortejevim tabernakljem. Špeter, župnijska cerkev

Sedanja triladijska cerkev je nastala v začetku našega stoletja in je ohranila le malo stare opreme. Njeno predhodnico je popisal Ivan Trinko v vodniku po Furlaniji¹. Ta cerkev je bila večkrat predelana, nizka in odprta v ostrešje; s prezidavanjem se je razvila iz enoladijske v troladijsko stavbo, a ladje niso bile regularne. Imela je štiri oltarje. Trinko je opomnil na velik in intarzirani tabernakelj; tudi kakšna plastika iz 16. stoletja se je menda našla. Tabernakelj, ki zdaj stoji nad kapiteloma, pa je identičen s tistim, ki ga omenja Trinko kot »tabernakelj najsvetejšega Zakramenta v evangelijskem kotu« in izklesanega »more sklabonico«, na slovenski način. Spredaj ima železna vratca, vratni odprtini stranskih sten pa sta zazidani.

¹ Guida del Friuli IV. Udine 1912, 624 sq.

Ta tabernakelj se je ohranil v severni ladji nove cerkve nad stebrastim podstavkom iz obeh kapitelov, spodaj pa obkroža to celotno, okoli 2 m visoko heterogeno kompozicijo cementna ograja. Edikula je plemenito kamnoseško delo, okrašeno z angelškimi glavicami, z ornamentiranimi pilastri, na vrhu pa se dviga dopasni trpeči Kristus s sklenjenima rokama. Edikula ne pripada več gotiki, marveč že poljudni renesansi. Izklesal jo je leta 1500 iz Lombardije na Furlansko preseljeni, zelo delavni mojster Antonio Pilacorte iz Spilimberga. Na tabernakelj je vklesal tudi svoje ime: »OP(VS) IO(ANII) ANTONI(I) SPILI(MB) 1500-². Tabernakelj je nadrobno opisal Mauro Pascolini³. Drugi Pilacortejev izdelek na slovenskih tleh je tabernakelj, vzdian v hrbtno stran velikega oltarja župnijske cerkve v Kojskem⁴.

Čeprav je tabernakeljska edikula lep primerek furlanskega renesančnega kiparstva v kamnu, se ob njej ne bomo mudili. Vabita nas kapitela pod njo in njuna reliefna figuralika.



Kaspar iz Tolmina. Kapitel z levoma. Špetar, župnijska cerkev. – Foto Luca Lauveati (Udine)

Tektonsko jedro spodnjega kapitela objemata v visokem reliefu izklesana leva, ki se zdita, kakor da se bosta v prihodnjem trenutku pognala v skok, zakaj njuni prednji taci

² Zgledno monografijo o kiparju je objavil Giuseppe Bergamini: Giovanni Antonio Pilacorte Lapidista. Udine 1970. – Špeterskega tabernaklja še ne omenja, pač pa je temu posvetil poseben odstavek v spisu "Noterelle d'arte friulana II. Ancora su Giovanni Antonio Pilacorte. Sot la nape 1977, 41 sq.

³ Ibidem, 42.

⁴ Mauro Pascolini, Un opera di scultura nella chiesa parrocchiale di s. Pietro al Natisone. Quaderni della face, 41. Udine 1973, 10 sq. – Emilijan Cevc, Kiparstvo na Slovenskem med gotiko in barokom. Ljubljana, 1981, 17, 54, , 160. – Isti, Špjetski vikar Klement Naistoht iz Loke. Loški razgledi 27, 1980, 69.

sta še zalomljeni v pokleku, zadnji pa zravnani v višino tako, da se zadnja dela trupa v heraldični simetriji dvigata in oblikujeta v konturi nizkemu kelihu podobno kompozicijo. Njuni telesi sta podani v profilu, glavi pa sta obrnjeni nazven en face. Lepotnost – čeprav malo grozljivih – obrazov poudarjata še valovito speljani grivi, ki se kodrata proti nogam. Oblini teles delujeta skoraj polnoplastično in monumentalno.



Kaspar iz Tolmina. Kapitel z bojem junaka z grifom. Špeter; župnijska cerkev. – Foto Luca Laureati (Udine)

Okras zgornjega kapitela je bogatejši in motivno bolj zapleten: levi del kapitela zavzema figura mladega moža, desna mitološkega grifa. Čeprav se obe prižemata k jedru kapitela, sta vendarle dinamično razgibani. Možak je ujet v močnem priklonu, skoraj tako, kakor bi se pognal v padec predse. Golo telo mu odeva ledveni prt, glavo pa pokriva čeladi podobno pokrivalo s spiralno, kot ovnov rog zavito naušnico. Junak drži v desnici kij, ki mu sloni še na rami, levica pa je skrita za ovalnim, izbuhlim ščitom za varstvo pred grifom, v katerega junak napeto usmerja pogled. Grif z orlovo glavo, vrhu katere poganja velik rog in z dolgim, iz krožnih plošč sestavljenim vratom, je zleknil v zavihan rep prehajajoči trup po tleh in že dviga desno nogo v napad. Parkljasti nogi imata kremplje.

Vsi pisci, ki so doslej kapitela omenjali, so bili v zadregi ob vsebinski razlagi. Nekateri so pomislili na boj sv. Jurija z zmajem. Tako Pascolini⁵, Tarcisio Venuti⁶ in

⁵ Op. cit. 14

⁶ Chiesette votive da S. Pietro al Nativone a Prepotto. Udine, 1985, 14.

⁷ Friuli Venezia Giulia. Udine 1990, 356. – Delo pripisuje slovenskemu mojstru.

Giuseppe Bergamini⁷. Pascolini je celo pomislil, da bi naj bil motiv morda v zvezi z grbom družine De Portis, ki je imela sodno oblast nad Špetrom in Sv. Leonartom in orla v grbu, tudi beneški lev je bil že imenovan. Podpisani sem se razlagi previdno izognil z »oborožencem v boju z zmajem«⁸, drugič pa že odkrito podvomil v sv. Jurija.



Plasencija (Španija). Mizerikordija z reliefom viteza v boju z zmajem (Po: Is. Mat. Gómez)

Ikongrafska uganka se je razrešila ob mizerikordiji gotske korne klopi v španski Plasenciji⁹. Na tej je upodobljen »miles Christi« - Kristusov ali krščanski vojščak v boju s hudičevimi zvijačami, pred katerimi svari apostol Pavel v pismu Efežanom: »Nazadnje, bratje, krepite se v Gospodu in v njegovi silni moči. Nadenite si vso bojno opravo božjo, da se boste mogli ustavljati zvijačam hudičevim ..., da se boste mogli ob hudem dnevu v bran postaviti, vse premagati in obstati. Stojte torej, opasani okoli svojega ledja z resnico in obdani z oklepom pravice K vsemu si vzemite ščit vere, s katerim boste mogli ugasniti vse ognjene puščice hudega duha. Vzemite tudi čelado odrešenja in meč Duha, kar je božja beseda ...« (Ef 6, 13 – 18). Zmaj in grif sta simbola hudega duha, vojščak je personifikacija obrambe in zmage nad njim. Da vojščak na kapitelu nima oklepa in da drži namesto meča kij, naj nas ne moti. Na španski mizerikordiji je zavarovan tudi z oklepom in vihti v roki meč, kljub temu pa gre v Špetru za varianto istega motiva.

Špeterska kapitela sta bila svoj čas v stari cerkvi vgrajena v slavlouk, v vhod v najsvetejši del cerkve. Temu mestu ustreza tudi motiv z levom, ki pa ima v krščanski simboliki dvojen pomen: lahko je simbol dobrega principa, lahko pa tudi hudega. V dobri vlogi ga najdemo kot »leva iz rodu Judovega« ali kot simbol Kristusovega vstajenja tretji dan, lev pa skoti mrtve mladiče in jih s svojo sapo tretji dan obudi; razen tega je znamenje hrabrosti in zmage. Simbol hudega principa pa je lev, ki rjove v puščavi in išče, koga bi požrl; v Psalmu 90, 13 Zmagovalec potepta leva in zmaja itd.

Kapitela v slavlouku sta imela pomembno funkcijo, ki pa sta jo v sedanjosti postavitvi izgubila. Bila sta varuha in branitelja vhoda v svetišče; kar večkrat ju srečamo s to funkcijo tudi na slavloukih primorskih cerkva. Špeterski kapitel z bojevnikom je še posebej odlikovan, zakaj navadno nastopajo le levi (tudi podvojeni) ali v boju z zmajem ali grifom. Samo leve vidimo npr. v slavlouku cerkve sv. Luka v Lipi pri

⁷ Emilijan Cevc, Stavbenik Caspar iz Tolmina. Glasilo, Tolminski verski list XVII, 1990. – Isti, Kiparstvo na Slovenskem med gotiko in barokom. Ljubljana 1981, 54. – Isti, Špjetski vikar Klement Naistoth iz Loke. Loški razgledi, 27, 1980, 27.

⁹ Isabel Mateo Gómez, Temas profanos en la escultura gótica. Las sellierías española de coro. Madrid 1979, 83 sq, slika 52. - Mizerikordija je konzolna podpora na spodnji strani sedežne plošče, na katere so se duhovniki med molitvami v koru oprli, če so morali dolgo stati.

Landarju, v Štanjelu, in drugod. V Špetru je bil kapitel z vojščakom vdelan v južno stran slavoloka, da je bil junak na strani prezbiterija, grif pa ga je napadal s strani ladje. Leva sta bila na severni strani, ne moremo pa trditi, da naj bi bil eden od njiju simbolno pozitiven, braneč vstop drugemu, negativnemu. Varovala sta pač združno.

Špeterska kapitela imata prava "brata" v slavoloku cerkve sv. Jerneja v Čubcih (Ciubiz) ob Idriji. Nastala sta v isti kamnoseški družini. Na obeh vidimo spet simbolična leva, do pike enaka špeterskima. Enaka je drža, enaka modelacija, enaki so valoviti kodri grive.



Kaspar iz Tolmna, Kapitel iz cerkve sv. Jerneja v Čubcih

Pređen nadaljujem z beneškoslovenskimi kapiteli, naj se na kratko ozrem na neki štajerski spomenik, na slavolok leta 1452 sezidane cerkve sv. Barbare pri Konjicah¹⁰. Ta slavolok je starejši od primorskih, a porojen iz istega duha in simbolike. Na prvem kapitelu krilati zmaj že napada leva, na drugem se zmaj levu potuhnjeno prilizuje, a oba leva sta nekako neaktivna. Že Stegenšek ju je potisnil v psihološko ozračje, češ, da se lev in zmaj »dobrikata«. V drugem članku ob »Zagovoru« Glonarjeve kritike Topografije¹¹ je Stegenšek kapitela razlagal z naslonom na Psalm 90, 13 – »Poteptal boš z nogo leva in zmaja«. Pri Sv. Barbari naj bi bil na enem kapitelu zmaj, na drugem bazilisk. Zmagovalec, ki je leva in zmaja ter gada in baziliska poteptal, naj bi bil Kristus, ki je bil kot Križani v srednjeveških slavolokih pogosto pritrjen pod vrhom loka. Kritič J. A. Glonar pa je motiv banaliziral češ, da sta kapitela »plod dobe, ko se je simbolično kiparstvo že preživelo in služilo samo še za objestno karikaturu«¹², kar pa nikakor ne velja. Gotovo je Psalm 90 res vplival tudi na izoblikovanje motiva boja z zmajem.

¹⁰ Avguštin Stegenšek, Konjiška dekanija. Maribor 1909, 123 in tab. 34. – Emilijan Cevc, Srednjeveška plastika na Slovenskem. Ljubljana 1963, 297.

¹¹ ČZN VI., Maribor 1909, 186 sq.

¹² J. A. Glonar, Umetniški spomeniki Lavantinske škofije II. Konjiška dekanija. ČZN VI, 1909, 176.

Za kapitela v Čubcih vé ljudsko izročilo, da naj bi izvivala iz starejše, na istem kraju stoječe cerkve. Ta pa je bila po vsej verjetnosti manjša od srednje velike sedanje. Kapitela sta bila pomerjena za slavalok sedanje cerkve. Žal pa ne moremo primerjati njune klesarske kvalitete s številnimi sklepniki in konzolami na mrežastem rebrastem oboku prezbiterja, ker so tako premazani z apnenimi barvami, da so kiparske nadrobnosti zabrisane; šele pred kratkim so bili vsi figuralni kosi, razen levjih kapitelov, na novo barvno prekriti. Na zunanjščini prezbiterja pa naletimo tudi na stavbarjev (in kiparjev) podpis in letnico: 1521 : CAS(PAR) D(A) TVL(MINO); zraven je tudi mojstrovo znamenje¹³.



Sv. Barbara pri Konjicah. Slavoločni kapitel z levom in zmajem

S tem pa je sporočeno tudi ime kiparja špetrskih kapitelov. Stavbar Kaspar iz Tolmina je vsaj nekaj časa bival v Klenju. S špetrskim vikarjem Klementom Naistothom je bil v tako tesnih stikih, da mu je bil, skupaj s slikarjem Jernejem iz Loke, oporočna priča. Verjetno je močni potres 1511 špetrsko cerkev tolikanj prizadel, da je bilo treba prezbiterij na novo sezidati. Vse kaže, da je vikar Klement to delo zaupal mojstru Kasparju¹⁴. Tedad sta nastala tudi oba kapitela.

Slogovno se Kasparjevi kamnoseški kosi že izmikajo gotskemu občutju, čeprav arhitektura, kakor v Čubcih, diha še z gotskimi pljuči. Figuri bojvnika in grifa se nagibata že v renesančne forme, kar velja tudi za igrivi, mehko oblikovani figuri levov. Kapitela bi smeli datirati v drugo desetletje 16. stoletja.

¹³ Emilijan Cevc, glej op. 8.

¹⁴ Zadnji čas je bil mojstru Kasparju pripisan tudi prezbiterij v ladji še menda romanske cerkve sv. Petra na Lojah nad Baško grapo, kar naj bi nakazovale konzole oboka – čepeče figure z nakopičeno draperijo in z rokami optimi na kolena (Robert Peskar, *Gotska arhitektura na Goriškem. Stavbarske delavnice 1460-1530*. Nova Gorica 1999, 80 sq.) Motiv ni nov. Na Gorenjskem ga srečamo vsaj od radovljiškega prezbiterja dalje kar pogosto, tudi pri Sv. Primožu nad Kamnikom. Razen tega je stavbna plastika na Lojah daleč pod kvaliteto tiste v Čubcih. Na Lojah odloča pri sklepnikih ploskovitost, v Čubcih izrazita plastičnost, kakršno zasledimo na Goriškem in v Beneški Sloveniji le v stavbah, ki so nastale pod vplivom škofješke delavnice ok. 1470. Na Lojah pa sem že ob prvem obisku 1951 zapisal v notes: -poljudno primitivni sklepniki.



Čubci, cerkev sv. Jerneja. Signatura in mojstrsko znamenje Kasparsja iz Tolmina

Tipološko je špetrski bojevnik simbol »krščanskega junaka«, ki ga pogosto srečamo v krščanski umetnosti. Njegova aktivnost v boju s poganskimi in krivimi nauki je Cerkev na Zahodu in Vzhodu posvetila. Še poseben pomen je dobil »Kristusov vojščak« v času križarskih vojska (pri nas so morda na ta motiv vplivali tudi turški vpadi), največkrat že v določljivejši podobi sv. Jurija na konju v boju z zmajem. Na Vzhodu se mu je pridružil še sv. Demetrij, čeprav ni bil vojščak, temveč diakon. Tudi tega upodablja na konju kot premagalca kralja Kalojana. Sv. Bernard je v nekem, ne ravno pozitivnem tekstu v čast templarjev, viteze v boju proti sovražnikom krščanske vere, pohvalil in spodbujal. Tako so se duhovna ideja in njeni simbolični zastopniki spremenili v konkretna bitja. Sv. Pavel pa v svojem pismu seveda ni mislil na konkreten boj, marveč na duhovni boj in na duhovno zmago. In takšen je upodobljen na špetrskem kapitelu.

Na koncu naj dodam, da se je ob teh ugotovitvah razrešila tudi uganka podokenskega reliefa na hiši številka 23 na Glavnem trgu v Kamniku; tudi ta relief je dolgo čakal na verjetnostno razlago. Izklesala ga je – ob še štirih (spočetka petih) drugih na isti hiši – kamniška stavbarska in klesarska delavnica okoli leta 1460–70¹⁵. Nizek, podolgovat relief kaže dve, ena k drugi obrnjeni živali, spet leva in zmaja. Lev grabi krokodilu podobnega zmaja s krempljastimi nogami in z zavihanim repom za ozek gobec, izza repa pa se kaže frontalno obrnjena moška figura s stiliziranimi kodri las, ki drži zmaja za rep, z levico pa potiska vanj pod repom meč. Svoj čas sem zagovarjal misel, da gre za zmagovitega sv. Jurija, ki mu pomaga ihneumon, živalski sovražnik krokodilov, naročil pa naj bi bil relief(e) Jurij Seydel, ki je najbrž dal zgraditi hišo-dvorec¹⁶. Spet gre za motiv zmage krščanskega junaka nad močmi pekla. Tudi ta z levom kot pomočnikom v boju dopolnjena predstava ni osamljena. Ikonografske sorodnike bi npr. spet našli v Španiji in gotovo še drugod. Isabel Mateo Gómez¹⁷ omenja npr. reliefa na korni

¹⁵ France Stele, *Politični okraj Kamnik, Topografski opis*. Ljubljana 1922–29, 100 sq.

¹⁶ Emilijan Cevc, *Srednjeveška plastika na Slovenskem*. Ljubljana 1963, op. cit. 277

¹⁷ op. cit. 85 in sliki.

klopi v Seville; na prvem se skupaj bojujeta z zmajem vojščak in lev, na drugem pa v ločenih prizorih lev in vojščak posamič. Scene povezuje s »čudovitim bojem leva in zmaja«, opisanem v »Recull de Eximplis e miracles, gestes e faules e altres legendas«, prizor, ki ga je v 15. stoletju videl neki beneški ribič.



Kamniki, hiša na Glavnem trgu št. 23. Podokenska policca z reliefom boja vojščaka in leva z zmajem

Še bližje našemu motivnemu kompleksu je poglavje v »Gesta Romanorum«, ki pripoveduje o zmajevem begu pred že mrtvim levom. Zgodba je nastala verjetno že v 14. stoletju na Angleškem. V latinščini je bila prvič natisnjena leta 1472. V nekem mestu je divji zmaj nadlegoval in strašil meščane, ki so mu morali za hrano vsak dan poslati eno žival. Tuhtali so, kako bi se zmaja in njegovih zveri rešili, pa niso našli rešitve. Prišel pa je popotni tujec, ki jim je svetoval, naj ujamejo leva, ga ubijejo in pribijejo na visoko drevo, zakaj sam je že nekje videl, da je to pomagalo. Tako so storili. Ko je zmaj zagledal pribitega leva, je z vso svojatjo zbežal. Temu sledi razlaga. Mesto pomeni z demoni nadlegovan svet zaradi greha prvih staršev. Zmaj je hudič, ki ne požre ene same živali, ampak vse duše pred Kristusovim trpljenjem in jih odvede v pekel. Lev pa je Kristus, lev iz rodu Judovega, ki je, na križu razpet, za naše odrešenje pregnal peklenškega zmaja in s svojim trpljenjem odrešil svet¹⁸.

Moralizujoča poučna zgodba in njena razlaga sta tudi potrdilo Stegenškove razlage motiva leva in zmaja, čeprav ne govori o boju med njima. Tudi Križani v slavoloku je našel mesto v njej – ni edino, gotovo pa je vsaj spremno pojasnilo. Vsekakor se je zgodba kmalu razširila po vsej Evropi. Leta 1472 je bila prvič natisnjena v latinščini, 1489 v nemščini.

Za posredovanje fotografij špetskih kapitelov se pristrčno zahvaljujem g. Pavlu Petričiču (Špeter), odlični fotografiji pa je napravil g. Luca Laureati (Udine).

¹⁸ Verjetno posnet po poročilu v »Gesta Romanorum«: *Quedam civitas erat juxta mare que a bestiis venenosis multa mala paciebatur. Inter illas bestias erat draco ferocissimus, qui omni die ad civitatem venit et cives civitatis propter bonum pacis ei omni die animal unum ad comedendum dederunt. Inter se consilium inierunt, quomodo civitatem a bestiis venenosis et precipue a draconi liberare possent. Tandem venit unus a longinquis partibus, qui consilium eis dedit, quod leonem caperent et in alto ligno suspenderent, quem cum bestie suspensum viderent, omnes fugerent et precipue draco ille. Cives a casu leonem ceperunt et mortuum in ligno clavis fixerunt, ita quod ipsum per totam civitatem viderent. Quid cum draco vidisset, statim recessit et alie bestie secute eum sunt nec amplius vise sunt et sic civitas liberata erat. Civitas ista designat mundum qui a demonibus mala paciebatur propter peccatum primi parentis, et draco, i. e. dyabolus, qui non tantum unum animal, i. e. animam unam devorat, sed omnes animas ante Cristi passionem ad inferna secut duxit, donec leo de tribu juda, i. e. Kristus, in cruce suspensus erat pro nostram redemptionem, et tunc draco fugam dedit et civitas, i. e. mundus, per Cristi passionem est redemptus – GESTA ROMANORUM (izdal: Hermann Oesterley, Berlin 1872, str. 612).*

Riassunto

I due capitelli nella chiesa parrocchiale di San Pietro al Natisone

Nella navata Nord della chiesa parrocchiale di San Pietro al Natisone, in cima a un sostegno a forma di colonna, composto da due capitelli, è stato posto in un secondo momento un tabernacolo di marmo di epoca rinascimentale, creato nel 1500 dallo scultore Giov. Antonio Pilacorte; i due capitelli invece sono opera del costruttore e scalpellino Caspar da Tolmino, risalenti al secondo decennio del XVI secolo. Caspar ha costruito la chiesa votiva di San Bartolomeo a Ciubiz sullo Judrio dove ha scolpito, oltre a chiavi di volta e mensole, anche due capitelli con una coppia di leoni adagiati nell'arco del presbiterio, che sono lavorati allo stesso modo di quelli facenti parte del capitello sopra nominato a San Pietro al Natisone – creati con raffinata plasticità e rappresentati con una morbida criniera ondulata. Il capitello inferiore a San Pietro al Natisone è ornato da un altorilievo che rappresenta un eroe ignudo con un drappo sui fianchi e un copricapo a forma di elmetto, che con una mazza attacca un drago. L'immagine iconografica non è chiara e l'abbiamo più volte spiegata come lotta fra San Giorgio e il drago. In realtà si tratta del motivo "miles Christi", "miles christianus", presente anche nelle misericordie di alcuni banchi da coro di epoca gotica in Spagna - in particolare quelli di Plasencia – e spiegato da Isabel Mateo Gómez come illustrazione di un brano della lettera dell'apostolo Paolo (Ef 6, 13.18) che ordina ai fedeli di armarsi per lottare contro il diavolo (drago). Si tratta quindi di un tema che ha acquisito un significato particolare nel periodo delle guerre crociate. In questo modo si spiega pure il contenuto enigmatico del capitello a San Pietro.

I due capitelli sono stati inseriti a suo tempo nell'arco trionfale del presbiterio a protezione della parte più sacra della chiesa. I leoni simbolizzano i buoni principi (il Leone di Giuda, Cristo), il drago rappresenta invece le forze inferi e la vittoria sulle stesse. Il conflitto, in origine religiosa e spirituale, si è trasformato in lotta reale contro le forze pagane ed eretiche. Da simili concezioni si è sviluppato pure il motivo della lotta di San Giorgio con il drago.

Una simile composizione, nella quale il leone impedisce al drago infernale di entrare nel tempio, si trova in diversi punti del Litorale sloveno ed eccezionalmente anche nella regione della Stiria slovena (Štajerska) nei capitelli della chiesa dedicata a Santa Barbara presso Slovenske Konjice del 1452. Assieme all'eroe troviamo entrambe le fiere anche nel rilievo sotto la finestra di una casa a Kamnik risalente agli anni settanta del XV secolo.

Riguardo al motivo del leone e del drago si possono individuare pure delle radici culturali. Particolarmente eloquente è la storia nell'opera *Gesta Romanorum*, che parla del leone ucciso dai cittadini di una certa città sul mare che in seguito viene inchiodato su un grande albero dove sia visibile. Quando il drago lo vede si dà alla fuga e così gli abitanti di quella città sono salvi. Un'altra importante testimonianza riguardante la vittoria sugli inferi è rappresentata dal salmo 90, che parla della vittoria divina sul leone e il drago, sul basilisco e il serpente.

Gian Paolo Gri
Intorno alla friulanità (e alle essenze etniche)

Kako naj danes razumemo furlansko identiteto? Prispevek skuša dati odgovor na to in pri tem uporablja "odprte" in dinamične kategorije, ki jih je izoblikovala kulturna antropologija v zvezi s pojavi kot so polietničnost, plurilingvizem, prevzem in stik kultur ter večpripadnost.

How should one understand the Friulian identity? The paper tries to provide an answer by means of "open" and dynamic categories employed by cultural anthropology in relation to multiethnicity, multilingualism, acculturation, contacts with and belonging to different cultures.

Che cos'è la friulanità? Chi può dirsi friulano? In che termini si configura l'identità friulana? Domande di questo genere mi vengono riproposte, anno dopo anno, anche dagli studenti che seguono il corso di antropologia culturale, quando si affronta l'argomento dell'identità culturale e dei concetti correlati (etnia, comunità etnico-linguistica, confini e frontiere culturali, lingua/cultura, e simili) e lo si misura con l'esperienza più vicina ai giovani. Ho sempre trovato difficoltà a formulare una risposta chiara e diretta, ed è una difficoltà che a sua volta mi interroga, obbligandomi a una riflessione articolata.

È' una riflessione che mi vede debitore dell'esperienza di vita di *uomini di confine* come Milko Matičetov.

1. A impedirmi risposte dirette sta innanzitutto il sentimento di fastidio che provo ogni volta che sento qualcuno dispensare interdetti e patenti di etnicità: interdetti e patenti di friulanità, in questo caso; c'è la convinzione che i discorsi intorno a questi argomenti siano sempre rischiosamente sostitutivi. Si viene indotti a giocare con gli stereotipi (e si sa che gli stereotipi dicono molto su chi li crea e li utilizza, e dicono poco o nulla su chi ne è l'oggetto) e a sottovalutarne la forza; si viene indotti egualmente a dimenticare che i discorsi sulle identità e sulle appartenenze sono quasi

sempre «soltanto metafore di ciò che si desidera», come indicava Giulio Bollati¹ tentando di rispondere alla domanda (ancora più impegnativa di quelle rivolte a me) su chi fosse *l'italiano*. Metafore di tutto ciò che può essere oggetto di desiderio: valori, ma anche profitti, costruzioni ideali da realizzare, ma anche interessi più o meno nobili da difendere, voti da accalappiare, risorse da rapinare.

Quando tentiamo di descrivere un'identità, ciò che essa è stata e ciò che è, finiamo facilmente (anche se spesso inconsapevolmente) per coniugare il nostro discorrere in forme ottative e condizionali. Credendo di essere oggettivi, parliamo invece di come vorremmo che quell'identità fosse stata, di come ci piacerebbe che fosse e diventasse.

2. Anticipando la conclusione del mio ragionamento, alla domanda su che cosa significhi la friulanità e su chi sia il friulano, oggi risponderai a questo modo: «Friulana», per me, è - meglio: diventa - la persona che nella costruzione del proprio sistema di valori, nella messa a fuoco dei modelli culturali e delle prospettive di vita, nel processo esistenziale della propria maturazione, ha come riferimento diretto o indiretto, implicito o esplicito, qualche aspetto del Friuli; aspetti della memoria storica che riguarda il Friuli, cioè, oppure il suo ambiente, alcuni elementi della sua tradizione culturale (la lingua, la musica, l'arte maturata qui, altre strutture simboliche), e soprattutto relazioni strette e vitali con altri friulani (presenti o passati: il padre e la madre, naturalmente; ma anche, e talvolta anche con maggior forza, qualche amico, un maestro, qualcuno che ha contato veramente nella vita).

Do confini larghi alla mia categoria di friulanità, come si vede; larghi, ma concreti. Mentre rifiuto con forza di ancorare la friulanità a fattori ereditari e oggettivi da cui derivare poi confini stretti e definiti (rapporti di discendenza, radicamento territoriale, lingua, e simili), non riduco neppure la friulanità a fattori di ordine puramente soggettivo ed emotivo del tipo: è friulano chi si sente tale, chi decide di esserlo. Se posso fare un paragone, la mia idea di friulanità è vicina alla categoria di credenza così come è stata formulata in ambito antropologico da M. Douglas²: come esperienza di vita che non si eredita, che non deriva dalla decisione di credere, ma che matura nel vivere in compagnia di credenti.

Ecco allora che non ho dubbi nel riconoscere la qualifica di friulana a mia moglie; sua madre e suo padre erano del Piemonte e della Toscana, ma la sua vita è impregnata di relazioni vitali con il Friuli e i friulani. Riconosco la qualifica di friulano a David Maria Turolto che scriveva poesie sul Friuli in italiano. Allo stesso modo - per toccare altre identità compenstrate con quella friulana -, trovo coerente che il Comune di Resia abbia dato la cittadinanza a Milko Matičetov, o che il Comune di Montereale Valcellina abbia fatto lo stesso con Carlo Ginzburg: il loro rapporto, rispettivamente, con la cultura tradizionale resiana e con le strutture simboliche del mugnaio Menocchio incontrato sulle carte d'archivio hanno pesato sulla storia personale di questi studiosi, non solo sulla loro vicenda intellettuale. Ecco perché mi sento vicino alle radici

¹ Il testo di Giulio Bollati cui mi riferisco è *L'italiano*, in *I caratteri originali - Storia d'Italia* Einaudi, Torino 1972, pp. 949-1022; poi in volume: *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino, Einaudi, 1983.

² Mi richiamo alla categoria di credenza espressa da M. Douglas in *Risk and Blame* (trad. it.: *Credere e pensare*, Bologna, Il Mulino, 1994): ma evidentemente essa rimanda oltre; in particolare per le implicazioni di questa riflessione, almeno a B. Pascal. L'affermazione di P. Fabbri è tratta da *La luce di Babele*, in *Identità linguistiche e relazioni culturali*, Trieste, Circolo Semiologico Triestino, 1992.

(multiethniche) del cristianesimo originario d'Aquileia più quando partecipo - con alcuni friulani in mezzo a tanti non friulani - al battesimo di un bambino figlio di senegalesi o argentini, nel Centro di accoglienza di Zugliano; che quando sento una Messa (monoethnica) in friulano a Santa Eufemia di Segnacco.

Gli esempi non sono a caso. Vorrebbero quanto meno richiamare un principio e tre questioni che ritengo decisive per la definizione di un eventuale *specifico friulano*, così come di ogni altra ambigua essenza etnica.

Il principio è semplice: il Friuli non è affatto un *oggetto* storico e culturale già definito e completato; esiste solo come oggetto in formazione.

La prima questione è quella della lingua. Potrebbe essere riassunta sinteticamente così: è motivata la centralità che la lingua friulana ha assunto nella coscienza dell'essere friulani, rispetto all'esperienza storica del plurilinguismo propria anche dei friulani e di ogni altro che abbia abitato e abiti il Friuli? Oppure la questione andrebbe posta in termini più articolati, a partire dall'evidenza stessa che quella coscienza, e *di più* di valore simbolico acquistato nell'ultimo periodo dal parlar friulano, sono maturati proprio in riferimento al fatto che anche la lingua friulana, come scriveva Nencioni, «ha abbandonato lo stato di costume passivo»?

La seconda questione è forse meno complessa (almeno da esprimere; è complessa da realizzare, invece, se appena ci si guardi in giro e si getti l'occhio sulla produzione editoriale e sulle politiche culturali): riguarda la scelta, o meno, di indagare in maniera appassionata la storia e le forme della cultura tradizionale del Friuli, contro ogni falsificazione e semplificazione.

La terza questione è nei fatti: è la realtà del Friuli cambiato, del Friuli trasformatosi da terra di emigrazione in terra di immigrazione, del Friuli pluriethnico e pluriculturale; è la coscienza che il Friuli partecipa in tutto e per tutto alle grandi questioni che investono l'esperienza dell'essere uomini e donne oggi.

Torno alla mia definizione di friulano e di friulanità.

Non pianto pietre di confine che delimitino la mia idea di friulanità. Essa non rimanda a un dato, ma a un sistema mutevole di relazioni. La considero (al pari di ogni altra costruzione di natura etnica) come una sorta di nuvola, come una forma che ha la sua essenza nel continuo cambiamento. Posso disegnare i suoi contorni soltanto in relazione ad un momento dato. E' una frontiera con le sbarre alzate; è una porta socchiusa. E' come una nebulosa: contiene al suo interno l'esperienza di chi non ha conosciuto altro orizzonte che quello del *paese stretto*, ma anche l'esperienza della *doppia patria* di chi ha vissuto l'emigrazione o di chi è arrivato qui - celta, italico, àvaro, longobardo, slavo, tedesco, ebreo, zingaro, pugliese, toscano, veneto, siciliano, bosniaco, argentino di ritorno..., nell'arco della storia di questa regione - e qui in Friuli ha trovato qualche forma di radicamento. E' una nebulosa in ebollizione: quel che è nel centro si trova poco dopo in periferia e viceversa. Non è forse accaduto, nel corso dell'ultimo secolo, che il *sotàn*, contadino povero e senza terra, abbia sentito per i suoi figli l'italiano come strumento di liberazione dall'orizzonte chiuso cui egli era costretto; e che il *paròn* invece, dopo aver parlato tedesco o veneto per generazioni per adeguarsi a *parons* più alti di lui, abbia avvertito il fascino delle *radici* (perché neppure lui vive di solo e abbondante pane) e torni oggi a parlar friulano?

Per alcuni l'essere friulano è il fondamento da cui muovere, la prima radice che apre ad altre e nuove appartenenze, e in questa esperienza di apertura l'essere friulano può perdersi o può restare parte vitale di sé; per altri è un incontro, una scoperta, una

scelta. Solo a posteriori posso dire se uno è, oppure non è, rimasto segnato dal rapporto con il Friuli, con i friulani e con la friulanità: se dunque è, oppure non è, e in quale misura, anch'egli friulano.

Questo modello aperto mi mette spesso in conflitto con gli «operatori etnici»: con chi, avendo scelto di portare il problema della tutela e della valorizzazione dell'etnicità sul piano politico, ha bisogno di frontiere nette, di pali di confine ben piantati, di definizioni chiare; ha bisogno di sapere con certezza chi e che cosa è friulano, chi e che cosa non lo è, a chi spettano i fondi di sostegno regionali e comunitari e a chi no, a chi spettano e a chi no i contributi delle leggi regionali e nazionali per la tutela e valorizzazione delle lingue minori. Mi trovo spesso in disaccordo, insomma, con chi dovendo basare il proprio lavoro su criteri oggettivi, finisce col privilegiare in modo pressoché esclusivo il versante linguistico della questione, trasformando in sistematico e coerente quel che è tale solo nella modellistica astratta dei linguisti (anzi, quel che era tale; perché proprio i linguisti, prima e meglio di tutti gli altri, hanno abbandonato i modelli chiusi della propria tradizione scientifica), mentre nell'uso anche il friulano è sempre parte di un sistema plurilingue, ed è sempre, come ogni altra parlata, «in stato di traduzione continua» (Paolo Fabbri).

Si tratta naturalmente di un conflitto componibile, perfino utile. Mi permetto però di rivendicare la superiorità incommensurabile delle mie categorie aperte (creative - processuali come si dice) di friulanità. Quando vedo che in ultima istanza prevalgono le categorie burocratiche, chiuse e aggressivamente difensiviste, penso male.

3. Non si è friulani in maniera esclusiva, dunque.

Quella di friulano non è la mia sola identità. Compartecipo anche ad altre caratteristiche, faccio parte di altri raggruppamenti, alcuni scelti e altri subiti. Appartengo al genere maschile, sono parte del gruppo di quelli di una certa età, di un certo stato sociale, condivido con un certo gruppo di persone l'esperienza professionale, condivido con alcuni dei valori etici e religiosi, condivido con altri (non necessariamente quelli di prima) delle idee politiche e un modello di società... Insomma, non ho una sola appartenenza. La mia identità è costituita da un fascio di identità, spesso tutt'altro che coerenti. Per me, come per tutti, l'identità è sempre un insieme di identità.

Si tratta di insiemi gerarchizzati: ognuno di noi dà forma diversa a questa gerarchia, stabilisce di volta in volta quale identità privilegiare, decide intorno a quale appartenenza investire la parte migliore, più profonda, più vera di se stesso. La friulanità ha collocazioni diverse entro i sistemi di appartenenza dei friulani. Sarebbe suicida, per la friulanità, considerare friulani solo coloro che pongono questa loro identità etnica comunque e sempre al primo posto; sarebbe altrettanto distruttivo se tutti la sentissero come l'ultima e la più trascurabile delle appartenenze.

Anche in questo caso sono le differenze a garantire vitalità.

Ma, soprattutto, la friulanità non va affatto necessariamente perduta nel processo di crescita e di allargamento del proprio senso di appartenenza; nel migliore dei casi ne è anzi il presupposto e il fondamento.

4. Per fortuna non si è friulani allo stesso modo, dunque, e può non essere facile muoversi nella varietà dei modi di essere e di vivere la friulanità senza cadere nel relativismo (nel relativismo del «tutto va bene»), da un lato, o nel fondamentalismo dall'altro (per cui alcuni si arrogano il diritto di stabilire le condizioni per la patente di friulanità).

Come posso descrivere la situazione in parole più chiare?

Anche all'interno del gruppo che vive l'essere friulano come una appartenenza da tenere in buon conto nella propria esperienza di vita, ci sono valutazioni diverse intorno al significato che questo comporta. C'è chi lo giudica un'eredità storica obbligata, chi un accidente storico; chi lo considera secondario rispetto a un'identificazione sovraetnica, sovranazionale, universalistica, chi lo mantiene a fondamento; chi si sente prima italiano e poi friulano, chi prima friulano e poi italiano, chi prima carnico e poi friulano, chi europeo e friulano e per nulla italiano. C'è chi privilegia questa sua identità etnica friulana e ne fa una questione di vita o di morte.

Con la loro posizione *forte*, questi ultimi mi aiutano a precisare un ragionamento. Essi fondano il privilegio accordato all'appartenenza etnica sul presupposto che da essa (soprattutto attraverso la lingua) discendano i caratteri fondamentali della personalità di base comuni agli individui di un certo gruppo umano, consapevoli o meno che essi siano di questa specie di *imprinting* originario. L'eventuale scarso interesse degli altri soggetti compartecipi della friulanità verso la *sorgente*, verso le *radici* stesse della loro individualità e specificità culturale, viene spiegato come una sorta di auto-castrazione o come una prova del successo ottenuto dai processi di omologazione e di marginalizzazione messi in atto dai gruppi di potere centrali e maggioritari nei confronti delle minoranze. Ne deriverebbe l'obbligo morale di svelare l'inganno e di svegliare le coscienze.

La questione ruota ancora una volta intorno alla realtà e alla legittimità del cambio linguistico e del cambio etnico: del modo diverso di configurare la gerarchia delle proprie appartenenze, cioè.

Non ho dubbi sul fatto che i rapporti fra gruppi umani, fra stati, nazioni, classi, religioni, etnie, culture e lingue si giochino come rapporti di forza, condizionati da possibilità differenziali di accesso alle risorse materiali e simboliche; so che sono esistiti ed esistono fenomeni di acculturazione violenta e feroce, subdola e accattivante. Tutto questo vale anche per il Friuli: per il rapporto fra i friulani e gli *altri*, per gli stessi rapporti fra friulani. Li giudico fenomeni negativi che esigono un forte impegno per essere riconosciuti, denunciati e per quanto possibile rimossi, a tutti i livelli.

Non condivido invece l'opinione che qualifica i fenomeni di cambio linguistico ed etnico in termini pregiudizialmente passivi e negativi. Fra gli emigranti del mio paese, alcuni sono rimasti radicalmente friulani, altri hanno scelto di vivere consapevolmente due identità, altri ancora hanno deciso (loro, o i loro figli) di farsi francesi, belgi, argentini, venezuelani. L'etnicità è prima di tutto una omeostasi di convenienze, come è stato detto. Non pronuncio giudizi di valore intorno a queste scelte, e sento di dovere rispetto anche ai genitori (friulanofoni) che hanno scelto di parlare italiano con i loro figli. Sbaglierei se pensassi che queste decisioni sono state frutto di semplice passività, di acritico abbandono alla moda, di spirito pecoreccio di imitazione, frutto di bovarismo deterioro. Se lo facessi, sarei io ad avere un deterioro concetto dei processi che guidano le scelte delle persone e governano la dinamica dei fatti sociali e culturali; sarei io ad avere un concetto deterioro del diritto delle persone a mutar condizione e a decidere per sé una propria strategia di vita.

Penso che nei confronti del proprio universo culturale e linguistico gli uomini abbiano da sempre spazi di libertà e di scelta. Non sarebbero uomini, altrimenti. Proprio come scrive T. Todorov: «Costruiamo noi stessi, necessariamente, dentro una

cultura determinata. Ma ciò che ci distingue tutti e ci rende simili è la capacità di rifiutare queste determinazioni»³.

Al diritto a veder rimossi gli ostacoli che impediscono alle persone di esprimere la propria identità culturale (dando per scontato che cosa questa significhi, e tenendo conto che si tratta di un diritto relativo e non assoluto: anche il razzismo e l'etnocentrismo danno identità culturale!) e che impediscono alle persone di vivere la propria identità etnico-linguistica, deve corrispondere il diritto che definirei alla «conversione»: il diritto al mutamento, alla scelta dell'opzione avvertita come più opportuna.

Sta qui - nella decisione di non adeguarsi, di rifiutare le determinazioni - la fonte da cui sprigiona fra gli uomini la diversità. Da essa è storicamente sprigionata anche la diversità friulana.

E se la diversità culturale è un valore, questo valore non può essere coniugato soltanto al passato e al presente. Vanno tutelate anche le diversità potenziali date alle persone e ai gruppi umani e insite nel fatto stesso di comunicare e di raggrupparsi. Ci sono mondi nuovi che nascono anche nella periferia friulana, e occorre saperli riconoscere e guardare. Ci sono anche modi nuovi, modi futuri di essere friulani. E anche questi contano.

Che non si tratti di affermazioni generiche e ideologiche, né di un passivo *laissez faire*, me lo dicono in tutta evidenza la linguistica e l'etnologia⁴. Fra i gruppi umani, il cambio linguistico e il cambio etnico avvengono continuamente, sono assolutamente la norma, non l'eccezione; talvolta sono il frutto di pressioni autoritarie, più spesso sono il frutto di scelte e di strategie individuali e collettive guidate da bisogni che trascendono ogni capacità di governo politico. Così come norma (anche per me, anche per noi) è il plurilinguismo, non il monolinguisimo; così come normale è la capacità dei migranti di tutti i tempi e per qualsivoglia ragione (a partire dalle donne, nell'esperienza del loro migrare, sposandosi, da un gruppo familiare all'altro) a far convivere dentro di sé più appartenenze.

Le conversioni e le identificazioni e appartenenze multiple vengono avvertite spesso (e soprattutto quando la storia mette in crisi le strutture simboliche che sostengono le appartenenze tradizionali) come una sorta di tradimento. Si tratta di una sensazione tutto e molto europea, frutto della rigidità delle categorie con cui la cultura etno/eurocentrica ha guardato e guarda il fenomeno della diversità umana. La nostra è stata e resta una cultura bisognosa, affamata direi, di confini definiti e di etichette stabili, ossessionata dal bisogno di etnicizzare e di tribalizzare.

Così si dice: la stabilità sono condizioni essenziali per la pulizia e per l'igiene morale e sociale; la nettezza dei confini e la pulizia delle distinzioni è condizione essenziale per la stabilità. Come ieri «cuius regio eius religio», così oggi: ad ogni etnia la sua lingua; ad ogni etnia e lingua il diritto al riconoscimento di uno statuto nazionale; ad ogni nazionalità il diritto ad essere Stato... Viva la multiethnicità, si dice oggi, ma ognuno a casa propria e dopo aver firmato una opzione non ambigua; viva l'Europa delle piccole patrie, ma ognuna sul suo, con la sua propria scuola, la sua propria

³ La citazione di T. Todorov è in *Nous et les autres*, a p. 457 della trad. italiana (*Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991). Sulla rigidità delle categorie europee nei confronti della differenza culturale, U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995; F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

⁴ *Ethnos e comunità linguistica: un confronto metodologico interdisciplinare*. Atti del convegno internazionale del Centro Internazionale sul Plurilinguismo, a cura di R. Bombi e G. Graffi, Udine, Forum, 1998.

polizia, i suoi propri giudici... E così la torre di Babele resta comunque scandalo e peccato; scandalo e peccato sono le tante e troppe torri di Babele: Sarajevo, Gerusalemme, tutte le grandi megalopoli del mondo, e ora anche la periferia di Udine e domani anche gli altri paesi friulani: macchie di confusione da lavare. Non è forse una sventura che esistano soltanto 200 Stati a fronte delle 5000 lingue parlate nel mondo? Non è un'assurdità che siano 60 le lingue parlate dai taxisti di New York? Non sarebbe più logico e utile che ne esistesse una sola? E non sarebbe bello se in Friuli si parlasse soltanto friulano (e magari un bel friulano uniformato e standardizzato!), in Italia solo italiano, in Francia solo francese, in Slovenia solo sloveno, in Serbia solo serbo, in Germania solo tedesco... che farsene dei veneto/friulani, dei friulano/sloveni, degli sloveno/austriaci, dei turco/tedeschi e degli indiano/inglesi, degli algerino/francesi, degli afro/americani, dei meticci (nel corpo, nella lingua, nella religione, nell'anima) di ogni angolo del mondo?

5. Se non si è friulani allo stesso modo, non si resta gli stessi friulani neppure nel tempo.

Ci sono molti intrecci, a questo proposito, che andrebbero dipanati (come altri hanno fatto) e ai quali posso solo accennare: il *friulano* come storia e come invenzione; la *friulanità* come costruzione storica nel suo intreccio con l'*ideologia della friulanità* (una vicenda ben rappresentata dalla storia del *mandi*: dell'originario ossequioso «mi raccomandati», nobilitato dai friulanisti negli impossibili «mane diu», «mane in Deo»); l'intreccio fra le percezioni interne che i friulani hanno avuto di se stessi e le percezioni esterne. C'è la relazione fra l'ethos e l'ethnos dei friulani; ci sono i profili tracciati da psicologi, psichiatri e sociologi⁵.

Questi ultimi ci rimandano oggi, dalle loro inchieste, un'immagine interna ed esterna del friulano positiva: fidato, concreto, saldo, lavoratore, anche se introverso, repressivo verso se stesso, e così via: ma *furlan*, fra Cinquecento e Seicento, nella *lenga zerga* dei marginali e vagabondi valeva *ladro*; fino a tutto il Settecento si vedeva il Friuli come terra di faide, violenza e contrabbando; e ancora oggi, per Trieste, Venezia e mezzo Veneto, *dime can, ma no sta dirme furlan*.

Uno sguardo affondato anche in maniera superficiale nella storia mostra la relatività di questi stereotipi, di questi sforzi di definizione di un *carattere nazionale* e di una originalità etnica. Ma c'è poco da scherzare con gli stereotipi. Va sempre ricordato che si tratta di strumenti tutt'altro che secondari di controllo interno ed esterno. Creati, divulgati, interiorizzati, questi stereotipi esigono l'adeguamento dei valori e dei comportamenti, diventano il criterio fondamentale per il giudizio collettivo e per la valutazione di sé. Da essi dipende per molta parte il sistema di attese che si trova di fronte, come un muro, ogni ragazzo che cresce.

Si tratta di strutture simboliche che obbligano al disincanto.

Per il mestiere che faccio, fa parte di questo necessario disincanto anche l'osservazione critica nei confronti del revival etnico che contrassegna questi nostri anni.

C'è chi lo legge come un fenomeno provvidenziale di emersione, di liberazione quasi, della dimensione culturale più vera e autentica, dopo secoli di compressione

⁵ Per alcuni intrecci cui mi richiamo, R. Strassoldo, *Lingua, identità, autonomia. Ricerche e riflessioni sociologiche sulla questione friulana*, Udine, Ribis, 1995; id., *L'identità friulana alle soglie del terzo millennio*, in «Atti dell'Accademia Udinese di Scienze Lettere e Arti», XC (1997), pp. 21-44; T. Maniaco, *L'ideologia friulana. Critica dell'immaginario collettivo*, Udine, KappaVu, 1995.

sotto il coperchio dei nazionalismi sovraetnici e delle ideologie. Le vicende di quest'ultimo periodo in Europa, in Italia (nell'Italia settentrionale, non a caso) e in Friuli mi hanno convinto una volta di più della bontà dell'altra chiave di lettura, quella messa a punto nei contesti d'osservazione dell'etnicità entro i grandi e nuovi agglomerati urbani multietnici formati e in via di formazione in mille angoli del nostro mondo⁶. La richiamo con una sinteticità brutale per la quale mi scuso in anticipo.

L'etnicità è innanzitutto una risorsa (simbolica; ma pur sempre una risorsa). Da sempre è uno strumento potente nella competizione per il possesso e per il controllo di altre risorse (non solo simboliche questa volta; ma concretamente materiali ed economiche: dal controllo delle risorse finanziarie dello Stato al controllo degli affari illeciti). L'etnicità è oggi, con forza, una delle nuove facce di questa competizione. Di etnicità sono colorati tutti i nuovi conflitti, militari, economici e politici. In situazioni di caduta dell'*idioma religioso*, l'*idioma etnico* - in Africa, in America, nella penisola balcanica, nel Caucaso, nella «Padania», ovunque - viene accentuato quando gli interessi in competizione rendono conveniente per alcuni la solidarietà interna del gruppo. E magari riuscire a sovrapporre e a far coincidere entrambi gli *idiotimi*. Allora la solidarietà etnica viene indotta con efficacia come nuovo obbligo morale.

Non ci stai? Ci pensano i nuovi *clerici* dell'etnicità, i geometri dell'ortodossia etnica, esperti in confinazioni precise, a darti la pagella, a sistemarti. Non ci stai? Sei un traditore, ei contro il Friuli, sei un cattivo friulano, non sei friulano.

6. Non esiste una storia (né una *controstoria*) del Friuli che mostri una vicenda lineare della friulanità, come sostanza che resta e dura sotto tutto e nonostante tutto. Anche nella storia del Friuli c'è tutto e il contrario di tutto; ognuno ritrova quel che vuole: radici venetiche, celtiche, latine, sabine, barbariche, ebraiche, germaniche, venete, romane, padane, mitteleuropee...

Per fortuna c'è chi in tema di radici scrive e pensa così: «...Scendere da molti innesti sarà allora un titolo, e la nobiltà consisterà nell'aver trovato nel proprio catasto ancestrale più stirpi, più pelli, più religioni» (E. De Luca). Qualunque radice e qualunque innesto io privilegi, mi resterà comunque fra le mani uno scarto che rimanda ad altro.

Un tratto di continuità è ben riconoscibile, per questo, nella storia dell'essere friulani, ed è riflesso in maniera evidente nella storia della lingua friulana. E' il senso della differenza, è la categoria dell'estraneità. Credo valga anche per l'intero contesto più ampio del Friuli l'impressione che Claudio Magris rievocava recentemente a proposito della Bisiacaria, uno dei suoi «microcosmi»: l'impressione di sfiorare un mondo parallelo a cui si passa accanto senza mai entrarci, «come in certi paesi in margine all'autostrada»⁷.

Si tratta dello scarto che rimanda all'esperienza storica della separazione, della marginalità e della conservazione proprio nei secoli in cui la lingua friulana acquistava identità specifica, mentre le parlate sorelle e cugine venivano investite da processi di trasformazione più intensi e rapidi. E' l'esperienza storica (per richiamare il filone della linea Guglielmo Biasutti-Gilberto Pressacco, che si rivela particolarmente fertile per

⁶ Mi richiamo alla chiave di lettura utilizzata in V. Maher (a cura di), *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994; U. Hannertz, *Soulside. Inquiries into Ghetto Culture and Community*, New York, Columbia U. P., 1969; *Eplorando la città. Verso un'antropologia urbana*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁷ La citazione è da E. De Luca, *Una nuvola come tappeto*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 113. La Bisiacaria di C. Magris: *Bistacht. Sull'Isonzo un microcosmo di esuli*, in «Corriere della Sera», 21.9.1997, p. 33.

questi rami della ricerca storico-antropologica) della *rusticitas* del cristianesimo aquileiese, intesa nel suo senso proprio di *rus* opposta a *urbs*: il Friuli senza città, senza *civitas* comunale, con la sua gabbia di tenace feudalità imposta e protratta fino all'esperienza dei nostri bisnonni. E' la continuità della lingua friulana garantita nei secoli - per loro disgrazia e per nostra fortuna - dalle classi popolari costrette alla subalternità.

Ma c'è anche la friulanità radicalmente diversa dei giorni nostri. Quella dell'autostrada imboccata (ma non da tutti! C'è anche il Friuli rimasto, come il Canal del Ferro, sotto l'autostrada, irrimediabilmente al margine).

E' la friulanità ricca e grassa della *Confraternita della polenta*, per indicare l'ultimo esempio che ho incrociato in questi giorni, in termini di autentico Friuli-Doc: parodia della polenta vera (e di mio bisnonno, che centovent'anni fa annegò, suicida, nell'Arzino, con la mente sconvolta dalla pellagra); parodia delle confraternite, che per secoli, prima di sclerotizzarsi in strumenti di potere e di controllo, sono state il luogo fondamentale per l'esperienza della solidarietà comunitaria.

Io non ho dubbi, e sono con Tuoldo e con quelli come lui. Si fa un buon servizio al Friuli d'oggi (e si è perciò buoni friulani) se lo si guarda con occhi impietosi. Mai come oggi lo *spaesamento* di cui scrive Carlo Ginzburg⁸ è condizione obbligata per la comprensione del paese e per la sua «salvazione».

Non è un caso che maturi e viva proprio questo atteggiamento anche la miglior poesia friulana del dopoguerra (la poesia in friulano - anzi, nei diversi friulani - e in italiano; la letteratura che ha saputo assumere il dovere di stare, scomodamente, a cavallo della staccionata fra antico e nuovo, fra friulano e italiano, fra dimensione locale e universalismo). Una delle *poesiis protestantis* di Elio Bartolini (*Domandâ e finât*; recentemente riproposta dal Circolo Menocchio di Montereale⁹) lo esprime perfettamente:

*Li resons
chês ch'a ti feivin
segno spalancât tra sîl e tiere
a' no son pî, Friûl.
Al reste il pêš da i ains insieme
un non
il batiment di cour par ogni volte
che j passi il Tiliment.*

(Le ragioni / quelle che ti facevano / segno spalancato tra cielo e terra / non sono più,
Friuli. / Resta il peso degli anni insieme / un nome / il colpo al cuore ogni volta / che
passo il Tagliamento)

Provo anch'io un colpo al cuore, quando attraverso il ponte di Latisana, ogni volta che torno in Friuli. E anch'io, per questo, come tanti, cerco ragioni nuove per garantire futuro all'identità friulana cui devo una parte importante della mia identità personale e della mia e nostra irriducibile unicità.

⁸ C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998.

⁹ E. Bartolini, *Le molte vite. Racconti di popolo. 1945-1955*, Montereale Valcellina, Circolo Culturale Menocchio, 1997.

Gli «uomini di confine» sono davvero un buon segno di contraddizione nel nostro riflettere su chi sia il friulano; sono una buona metafora dei modelli aperti con cui tutta la questione può essere guardata. Si tratta di modelli che vaccinano da uno sguardo contrappositivo nell'ambito delle relazioni interetniche e interlinguistiche; modelli che rendono disincantati rispetto alle ideologie di matrice etnica; modelli che obbligano a cercare le differenze sotto le somiglianze apparenti, e le somiglianze dietro le differenze.

Povzetek

O furlanstvu in o etnični bitnosti

Kaj je *furlanstvo*? Ali obstaja kakšen tak etnološki predmet in kako je opredeljen (objektivno ali subjektivno)?

Problem uradnega priznanja in iz tega izhajajoče zakonske zaščite lokalnih, regionalnih in manjšinskih jezikov in kultur vedno pogosteje postavlja "zaprte" pojme etničnosti (etnično-lingvistična skupnost, "nacionalnost", etnična meja, pripadnost in podobno) v nasprotje z "odprtimi" vzori, ki so jih človeške vede izoblikovale v procesu kritičnega pregleda lastnih razlagalnih sredstev in lastnih raziskav v zvezi s pojmom etničnosti. To nasprotje je prisotno tudi v obmejni regiji Furlaniji.

Avtor predlaga ponovno branje furlanske zgodovine in etnografije, pri čemer naj bi se upoštevalo:

- *pluralni* značaj etničnih in jezikovnih pripadnosti v furlanskem okolju, ne da bi jih *to izključevalo* iz njega,
- kritiko kulturnega determinizma, kot ga lahko izvajamo tudi iz zgodovinskega pojava kot je furlanska emigracija,
- pazljivost v zvezi z jezikovnimi in kulturnimi spremembami v nasprotju z samodejno nadrejenostjo furlanskega jezika in etnije,
- kritično oceno tako etničnega oživiljanja, ki je zajelo tudi Furlanijo in ki so ga pospeševale ideološke in konzumistične pobude, kot kulturne politike javnih organov, posledice tega oživiljanja,
- analizo globokih socialno-ekonomskih sprememb (kot tudi geo-političnih in antropoloških) v Furlaniji v zadnjih dvajsetih letih.

Stanislav Hafner
O »Spisovniku za Slovence« Matije Majarja

S svojim Spisovnikom (1850) je Matija Majar-Ziljski kot poznavalec slovenskega ustnega literarnega izročila obogatil s prevzemanjem njegovih stalnih kratkih besednih zvez slovensko jezikovno didaktiko in pripovednost knjižne tradicije slovenske romantike.

In his Spisovnik (1850) Matija Majar-Ziljski, a connoisseur of Slovene folk narrative tradition, enriched Slovene linguistic didactics and literary tradition in the period of Slovene Romanticism by adopting its permanent short syntagmas.

Leta 1953 sem na podstrešju župnišča v Šent Lenartu pri sedmih studencih na Koroškem slučajno našel bibliografsko redkost: »Verzeichniss vorzüglicher slovenischer Werke aus dem Verlage von Joh(ann) & Fried(rich) Leon in Klagenfurt«, brez letnice, okoli 1864. Ta seznam celovške založbe in tiskarne Leon, ki je do 1879 z natisom okoli 100 knjig pomembno prispevala k širjenju slovenske tiskane besede na Koroškem,¹ zasluži našo pozornost, ne samo zaradi svojih 24 strani obsegajočih naznanil 40 novih slovenskih knjig, ki so v tej tiskarni izšle od približno 1835 do 1861, temveč še bolj zaradi komentarjev in priporočil, ki so dodani bibliografskemu citatu vsake knjige. Pri nekaterih knjigah, kot na primer pri »Slovenski Goffine ali razlaganje cerkvenega leta«, šteje priporočilo (»priporočba«) celo 42 vrstic.² Ni čuda, da se v tem prospektu najdeta tudi dve knjigi *Matije Majarja*: »Pesmarica cerkvena« (1846), prva na Koroškem v gajici tiskana slovenska knjiga, ki se, kakor beremo, »gotovo prikupi vsakemu, kateremu je mar narodnega blaga, kakoršnega obilno zakopano leži v cerkvenih pesmah«, in knjiga, ki nas tukaj zanima in je ravno tako velika bibliografska redkost kot zgoraj

¹ Glej Enciklopedija Slovenije, 6, 1992, 132; France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1929–1938, 458, 512, 587, 668, 669.

² Verzeichniss, l. c., 5, 6.

omenjeni seznam (Verzeichnis): »Spisovnik za Slovence, spisal Matia Majar, natisnil Janez Leon, u Celovcu« (1850)³, katere priporočilo se glasi:

»Omenjena knjižica prav dobro vstreže vsem, ki imajo pisma, liste in različne listnine spisovati. Razdeli se v 4 razdelke. Narprej govori o pravopisanji, kako se dá namreč mladina v pravopisanji podučevati in katerih pravopisnih pravil se mora učenik držati. V drugem delu podučuje o spisovanji v obče; razlaga v ta namen pred vsem lastnosti slovenskega sloga in potem podaja poduk mladini v spisovanji, kateremu se pridružijo vadbe v spisovanji. Tretji del uči, kaj se ima v liste pisati, kako se imajo listi spisovati, kakšna mora biti njih zunajna podoba. Nauku o spisovanji listov sledijo izgledni listi o raznih zadevah. Slednji del obsega spisovanje javnih pisem in listin, postavim izpisikov, plačilnih listov, prejemnih listov, svedočb, zaveznih pisem, ženitbenih pisem, oporok, voznih listov, javnih oglasov, prositev, domovnic i.t.d. Koristna je tedaj ta knjižnica ne samo učenikom in učencom, ampak prav ročna tudi za srenjske predstojnike ali župane in za srenjske pisarje.«⁴

V obdobju med 1830 in 1850, ki ga *Jože Pogačnik* označuje kot izredno burno v razvoju slovenskega jezika,⁵ je spadal Matija Majar Ziljski (1809–1892) kot »Ilirec svoje vrste«, kot ga je označil Anton Breznik, »... v vrsto tistih, ki so hoteli združiti Slovence v vseslovenski pismeni jezik in ga polagoma bližati ilirskemu jeziku, toda samo bližati, ne pa v ilirščini utopiti ... V celoti so bili Majarjevi nazori utopični, a le v tistih primerih, kjer jezika ni vzel iz naroda, ampak ga je sam rekonstruiral.«⁶ »V dejanskih razmerah je Matija Majar«, kakor je pisal *Ivan Grafenauer*, »vdajal in pisal za slovensko ljudstvo slovenski. V obmejenem obsegu izobrazbe slovenskega knjižnega jezika pa je obveljalo Majarjevo zdravo načelo (1848), da se morajo pisati samo take oblike, ki so vseslovenske ali vsaj veliki večini znane ter so najbližje ilirskim in ostalim slovenskim oblikam.«⁷ Bil je to čas, ko je Matija Majar kot prvi sprožil v javnosti zahtevo po enakopravnosti slovenskega jezika v šolah in uradih.⁸

V teh jezikovno-političnih razmerah je Matija Majar 1850. izdal svoj Spisovnik kot slovensko protiutež tedanjim nemškimi »Briefsteller« v širokem pomenu besede in kot poskus slovensko-nemške jezikovne in funkcionalno-stilistične konfrontacije.⁹

Ne vem zakaj se v danes tako temeljiti in solidni znanstveni literaturi o Matiji Majarju skoraj popolnoma zamolčuje njegov Spisovnik, knjiga, ki je najbrž nastala iz vsakdanjih potreb uradne in privatne slovenske komunikacije Slovencev na

³ Hvaležen sem gospe dr. Rotraud Stumfohl v Deželnem muzeju Koroške, Landesmuseum Kärnten, ki je zame zaman iskala obe knjigi (Verzeichnis ... in Spisovnik) v biblioteki Deželnega muzeja Koroške, v Nacionalni biblioteki na Dunaju, v Univerzitetni biblioteki na Dunaju, v Univerzitetnih bibliotekah v Gradcu in Innsbrucku. Teh dveh knjig v Avstriji ni hranjenih nikjer. – Ravno zato se posebno zahvaljujem Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, da mi je leta 1981 priskrbela kserokopijo Spisovnika.

⁴ Glej: Verzeichnis, 9.

⁵ Jože Pogačnik, Slovenska književnost, 1, Ljubljana 1998, 234.

⁶ Anton Breznik, Jezikoslovne razprave, izbral in uredil Jože Toporišič, Ljubljana 1982, 84, 85.

⁷ Ivan Grafenauer, Literarno zgodovinski spisi, Ljubljana 1980, 499, 583–593.

⁸ Ibidem.

⁹ Glej St. Hafner, Der slowenische Briefsteller von Matija Majar Ziljski, 1850, v: Wiener slawistischer Almanach, 10, 1982, 63–77.

Koroškem.¹⁰ Danes je treba videti v tem priročniku primer ne samo slovenskega uradnega jezika, ampak tudi predmet slovenske uporabne lingvistike. Ziljan Matija Majar in Rožan *Andrej Einspieler* sta bila med Slomškovi učenci najvplivnejša in najdelavnejša, kot tretji se jima je pridružil njun skupni učenec na jezikovno-kulturnem in književnoznanstvenem polju, Rožan *Anton Janežič*. Trojka, ki je vplivala na slovenski knjižni in pesniški jezik čez meje Koroške. Kot Slomškov zvesti učenec je Matija Majar pod Janežičevim vplivom postal tudi najpomembnejši slovenski narodopisec in dokumentalist narodnega blaga, zbiral je namreč in tudi objavljaj narodne pesmi, nabožne in posvetne na Koroškem in v Beneški Sloveniji, pripovedke, pravljice, uganke, pregovore in reke, šege in navade, v tej zvezi odpiral zakladnico ustnoslovstvenega jezika s tekstološkimi in semantičnimi modeli narodnega izročila.¹¹

Bogato življenjsko delo Matije Majarja se v zadnjem času navadno ocenjuje zlasti s stališča kulturne in ideološke zgodovine ter slovanske vzajemnosti po modelu *Jana Kollárja* (1793–1852), manj se piše o dejanskih zaslugah za kultiviranje slovenskega knjižnega jezika oziroma o njegovi transformaciji narodnega blaga v slovenski praktični sporazumevalni jezik, o prizadevanju, ki mu je v prvi vrsti služil Spisovnik.

Ko prebiram nekatere razprave o Matiji Majarju, imam vtis, da se marsikatera sodba o njem prenačeno interpretira.¹² Taka je tudi znana izjava Franca Miklošiča (1813–1890) iz leta 1858, ki jo je brez adresata zelo previdno formuliral: »... unbekannt mit den Elementen der Sprachphilosophie entwerfen sie (sodobni slavisti) die Grundzüge zu einer allgemeinen slavischen Literatursprache und bedenken nicht, dass wir jene Sprache, die uns Gott gegeben, nur halb kennen. Wir wissen zwar, dass wir kein Recht haben, einem Schriftsteller Aufgaben zu stellen: wir können nur prüfen, was er zu bieten für gut findet; wir wissen aber eben so gut, dass wer sich gewisse Aufgaben stellt, ebenso gut thäte, er stellte sich gar keine.«¹³ Če prevedem po smislu: »... *ne da bi poznali prvine filozofije jezika, si sodobni slavisti začrtajo značilne poteze useslovskega knjižnega jezika, pri tem pa ne pomislijo, da mi vsi le na pol poznamo jezik, ki nam ga je dal Bog. Zavedamo se sicer, da nimamo pravice, da bi nekemu pisatelju predpisovali njegove naloge: lahko le preverjamo, kaj nam ponuja kot dobro; prav tako dobro vemo, da bi bil tisti, ki si vnaprej postavlja določene naloge, na istem, kot če tega ne bi bil delal.*« Fran Miklošič zagovarja samo stališče znanstvenosti na splošno in odklanja površno utemeljevanje jezikoslovnih del. Na ta Miklošičev citat se je skliceval tudi Ivan Grafenauer, ko je rekel: »A pravilno in plodno je bilo prvo pravilo, ki ga je postavil Majar Slovencem kot prvo stopnjo do nadaljnjega združevanja: 'da se morajo pisati le take oblike, ki so vseslovenske ali vsaj veliki večini znane ter so najbližje ilirskim in ostalim slovanskim oblikam ...' To je bil prav za prav velik Majarjev uspeh. Toda Majar sam se tega uspeha ni veselil. Trdovratno je vztrajal pri svojih fantastičnih sanjah in neutrudno delal in pisal, da bi jih uresničil. Čeprav se je izjavil zoper take jezikovne poskuse sam veliki učenjak Fran Miklošič (Slawische Bibliothek,

¹⁰ Majarjevega Spisovnika ne najdeš omenjenega pri Antonu Brezniku, *Jezikovne razprave*, 1. c.; tudi ne v monografiji: Iskra V. Čurkina, *Matija Majar Ziljski*, Ljubljana 1974, tudi ne v: *Die slavische Idee*, ed. Andreas Moritsch, Bratislava 1992.

¹¹ Glej Majarjev delež v kazalu zapisovalcev v: *Slovenske ljudske pesmi*, Ljubljana, 1. 1970, 403; 2. 1991, 609.

¹² Primerjaj konfrontacijo Majarja z Miklošičem v: Milan Dolgan, *Označitev Majarjeve slovnične (pravopisne) vzajemnoslovenske metode* v: Andreas Moritsch (izd.) *Matija Majar Ziljski*, Celovec 1995, 126–129.

¹³ Glej Miklošičev komentar k Mathiasa Valjavca, *Chorvatisch-slovenische Märchen aus der Umgegend von Warasdin*, v: Fr. Miklosich und J. Fiedler, *Slawische Bibliothek*, 2. Wien 1858, 170.

1858, 170) in umetno približevanje slovenščine k srbohrvaščini obsodil tudi Levstik v 'Napreju' (1873), je Matija Majar vendarle ostal pri svoji sanji in ji skušal pridobiti zmago.¹⁴

V svojem Spisovniku (1850) pa je Matija Majar že zagovarjal stališče, da je, kakor je zapisal v predgovoru »... Slovenščina ... prikladna za vsakoverstne spise, in samo za tistega je premalo izobražena in učena, kateri se je premalo učil. Nevednost svoje glave taki ljudi radi na naš jezik izvrtačajo. Slovenščina je izobražena za vse spise, da je tudi glava pisavceva učena. Naš jezik je tako izversten, da že sadaj mi mnogo manje ptujih slov upotrebujemo, kakor Nĕmci u svojej hochdeutsche Sprache; ...»¹⁵

V prvem poglavju Spisovnika »Kako mladino u pravopisanju podučevati« se najdejo zanimivi stavki, da mora učitelj »povedati, da je ta nauk potreben rĕkoč: Samo lĕpo pisati znati še ni dovolj, se moramo učiti tudi pravopisati. Krivopisati je nespodobno, smešno in nĕkdaj še škodljivo. Nĕkdo je hotel svojemu prijatelju pisati: 'Prijatelj! Predvĕčerašnjim so naše dekile prale, vĕčeraĭ so terle in dobro kašo jedle. Jutri bodemo sekli, kupi in pošlji meni tri kose.' – Ker pa ni znal pravopisati, je to tako le napisaril: 'Prijatelj! Predvĕčerašnjim so naše dekile brale, vĕčeraĭ so derle in dobro kačo jedle. Jutri bodemo sekli, kupi in pošlji mi tri koze.' Namĕsto trĕh kos je dobil tri koze.»¹⁶ – Ne glede na nedoslednosti teh fonetiĕnih primerov je Matija Majar hotel pokazati pomen-sko-razloĕevalno vlogo zveneĕih in nezveneĕih nezvoĕnikov, kar pa je na Koroškem pomembno, ĕe se koroški Nemeĕ uĕi slovenščine. Neupoštevanje takšne korelacije je znaĕilno za srednjebavarsko nareĕje.¹⁷

V prvem poglavju Majarjevega Spisovnika se najde tudi navodilo za učitelja slovenskega jezika, da mora »za narĕkovanje ... izbrati kratke, lahko razumljive stavke ... da vsaki (uĕenec) po jeden stavek zaglablja. To je: da stavek popraĕuje, da povĕ, ktereĕa plemena je vsako pojedino slovo, ali je samostavno ime u jedinobroju, ali u dvobroju ali u viĕebroju, ali stoji glagolj u sadajnem, minulem ali u bodoĕem vrĕmenu; da izpelje iz korenine slova jedno ali dvĕ slovi! Tako razglabljanje je verlo koristno in poduĕivno, ker se mladina pri tem *uĕi misliti* (podĕrtal avtor).« Poglavlje konĕa z nasvetom: »11. Samo naj vĕĕje progrĕĕške jim popravlĕaj, zadovolji se, da le razumljivo piĕejo, saj se ne uĕe za jezikoslovce.»¹⁸ Tu najdemo trditve, ki kaĕejo M. Majarja kot praktika jezikovnega pouka po naĕelu, jezik kot Őola miĕljenja in tudi njegovo odklonilno staliĕe do idealov jezikoslovja.

S praktiĕnim pravopisjem se potem ukvarja v poglavju: »Pravopisna pravila«. Za osno-vo vzame pravilo: »1. Pisme,¹⁹ ktero se u pravilnem govoru sliši, se mora tudi pisati. Zato

¹⁴ Ivan Grafenauer, l. c. 592, 593. – V. Jagiĕ (Jagiĕ) v Istoriji slavjanskoj filologii, Sanktpeterburg 1910, omenja M. Majarja samo enkrat v zvezi s St. Vrazom, 423. Veĕ piĕejo: M. S. Speranskij, K istorii slavjanskoj etnografiji, Izvestija Akad. nauk SSSR, Otd. obĕĕ. nauk 1931, 7. 985–1110; Frank Wollman, Slavismy a antislavismy za jara nĕrodu, Praha 1968, 413–414; glej tudi ocene Matije Majarja v Katja Sturm-Schnabl, Der Briefwechsel Franz Miklosichs mit den Südslaven, Maribor 1991, 783–784; – Prizadevanja Matije Majarja za vseslovanski knjiĕevni jezik bo treba tudi povezovati s tradicijami vseslovanskih jezikov v habsburĕki monarhiji, glej Viktor Petioky, Begegnung mit »Neuslavisch«. Zum Versuch der Konstruktion einer gemeinsamen Sprache für die Slawen der Habsburgermonarchie, v: Sprachnormung und Sprachplanung. Festschrift für Otto Back zum 70. Geburtstag, Wien 1997, 373–384.

¹⁵ Glej Spisovnik, 3.

¹⁶ Ibidem, 6.

¹⁷ Glej Maria Hornung, Franz Roitinger, Unsere Mundarten, Wien 1950, 13, 103.

¹⁸ Spisovnik, 7.

¹⁹ Najbrĕ vzeto iz cerkvenoslovanskega besedila: pismĕ s pomenom ĕrka. Primerjaj: L. Sadnik in R. Aitzenmüller, Handwörterbuch zu den altkirchen-slavischen Texten, Heidelberg 1955, 86.

se ne smē pisati ne več ne manje, ne drugih pismēn, kakor ktera se u pravilnem govoru slišijo.« V 11 točkah obravnava glasovne spremembe, zlogovanje in ločila.²⁰

Sledeče poglavje: »Narēkovavni sostavki slovenski« je, kar se tiēe uvrstitve slovenskih pregovorov v komunikativno funkcijo in strukturo slovenskega pogovornega jezika, najbolj bogato:

Paremiologija,²¹ ki raziskuje strukturo kratkih besedil, kot so pregovori, nas uēi, da je za stalne besedne zveze posebno v ustni tradiciji znaēilno prizadevanje za maksimalno kratek in maksimalno toēen ter jednat izraz. Zato so tudi te vrste organizirana sporoēila tako pripravna za praktiēno lingvistiko oziroma za pouk v funkcionalni stilistiki. Zato so v romantiki jezikoslovci tako uspešno uporabljali ta jezikovni material. Franc Miklošič je iz teh razlogov v svojih Slovenskih berilih od 1853 do 1865 opozarjal na narodno blago v obliki pregovorov in drugih stalnih besednih zvez v kratkih besedilih. Pod Jarnikovim vplivom je tudi Matija Majar zgledno nabiral slovenske pregovore, reēenice in reke in jih uporabljal v svojem *Spisovniku* pri eksplikacijah, ki jih je imenoval: »popraševanje in razglabljanje«, ēeprav je njegova analiza samo gramatikalna in kveējemu formalno leksikološka. Sprva Matija Majar razēlenjuje na svoj naēin dva pregovora stavēnega tipa. Prvi primer analize:

»1. Dobro dēlo se samo hvali.

Kdo se hvali? dobro dēlo se hvali.

Dobro – je ime pridavno, se spozna na tem, ker se mu more pripostaviti i, a, o: dobri, dobra, dobro. Iz tega slova se more izpeljati: dobrota, dobrotnik, dobrotnica, dobrotljiv, dobrotljivost.

Dēlo – je ime samostavno, se spozna na tem ker se mu more predpostaviti samo jedno od slov:

ti, ta, to, ali ovi, ova, ovo, namrēē: to dēlo, ali: ovo dēlo. Stoji u jedinobroju; u dvobroju: dēli u višebroju: dēla. Iz tega slova se more izpeljati: dēlati, dēlavec, dēlavka, dēlavnik, dēlaven, vna, o.

Se – je zaime ...»²²

Že iz tega primera se vidi, ne upoštevaēo zastarelo slovničarstvo, da se je Matija Majar trudil vzbuditi pri uēencih ēut za praktiēno uporabo elementov jezika, oblikoslovja in besedoslovja. Prvi primer analize med drugim tudi pokaže, da gre za pregovor, katerega besedilo se danes v znanih zbirkah pregovorov sploh ne najde. Uveljavila se je namrēē strukturno slabša varianta: »Dobro delo je vedno sreēo imelo.«²³ Drugi pregovor, ki ga Majar analizira, se glasi: »Dobra misel je pol zdravja.« Ta še danes živi v tej obliki.²⁴

V *Spisovniku*, ki je pravzaprav jezikovna vadnica, sledijo brez razlage navedki 68 slovenskih pregovorov in reēenic, znanih ali manj znanih v zbirkah, stalnih besednih zvez, izvirnih ali prevzetih, veēinoma imajo visoko komunikacijsko raven.

²⁰ *Spisovnik*, 8–11.

²¹ Glej Roman Jakobson, *Raboty po poēitike*, Moskva 1987, 5–8; G. L. Permjakov, *K voprosu o strukture paremiologičeskogo fonda*, v: *Tipologičeskie issledovanja po folkloru*, v: *Sbornik statej pamjati Vladimira Jakovleviēa Proppa (1895–1970)*, Moskva 1975, 247–274.

²² Glej *Spisovnik*, 11.

²³ Glej Etbīn Bojē, *Pregovori in reki na Slovenskem*, Ljubljana 1974, 244.

²⁴ *Ibidem*.

Matija Majar je kot zelo delaven slovenski duhovnik dobro poznal koroško jezikovno narodno blago, ravno tako tudi vsakodnevne duševne potrebe svojega naroda. Zato nas ne presenečajo pregovori kot: »Bog daj pametnim srečo, boben otrokam«²⁵ ali manj znani: »Kdor je s Bogom, Bog je ž njim, sam Jezus je Marijin sin«, in »Bog ni dal volu rogov, da bi se bodil, temoč da bi se branil« ter »Človek brez vere, vere ni vrèden.« Precej regionalno zveni: »Per Zili rože rastejo po zimi in po létu, kdor hoče tergat je, naj gre k Zili po nje.«²⁶ Tukaj se najdejo tudi tako znani pregovori kot: »Kakor človek, taka beseda«,²⁷ »Vseh děl mojster, vseh rev gospodar«,²⁸ »Lepota brez pameti pusta«²⁹ in drugi.

Že leta 1982 sem skušal opozoriti na Majarjev Spisovnik s stališča slovensko-nemške kontrastivne stilistike³⁰. V poglavju: »Vlastnosti sloga slavenskega« namreč Matija Majar prav na široko obravnava posebnosti slavenskega oziroma slovenskega stila. V uvodnih točkah zahteva: »Slavenski slog mora biti u obče lehkoraumljiv ne zavit; jednostaven, ne zapleten; jedern ne nekako napihnjeno nabušen. Slavenski spisovatelj mora:

1. Pišoč misliti po slavensko in tako jednostavno pisati, kakor se je svojega jezika od mladih nog naučil in ga govoriti slišal. Kdor bi pišoč mislil po němško, bi napisal sicer slavenska slova, spis bi bil pa zadnič vendar le němškutarski.
2. Ne smě upotrěbovati preveč samostavnih imén, posebno ne samostavnih nevidljivih in sostavljenih, ker gerdijo ves spis. Vsako pleme slov slavensčine lěpše pileže se, kakor samostavna imena nevidljiva in sostavljena. Več jih je u nekakem sostavku, slabějši je slog.«³¹

Posebno značilne so zahteve

4. (Pisatelj) mora upotrěbovati kratke slovenske naslove, slovenska pozdravljenja in mora tikati ali vikati; onikati je neslavensko ...
6. Mora pisati u kratkih stavkih, poslovičam podobnih, ne u dolgih, umetno zapletenih periodah.
7. Mora rad upotrěbovati izreke in poslovice slavenske, med narodam znane, ne pak iz němščine ali iz nekakega drugega jezika prestavljene.«

Ob koncu še kontrastivno pristavlja:

»Nemški slog se od slavenskega u mnogim razlikuje. U němščini je lepo, ako se piše nekako zabušeno, megleno, prav umětno zapleteno, u dolgih, zavutih periodah, ako se onika in se dolgi, dolgi naslovi dajajo, ako se pogosto spoménjajo u spisih gěrčke in rimske imenitne prigodbe, moži, Bogovi in tako dalje - u našem jeziku vse to nič nevelja. Némški spisi so obično tako nagačeni s nevidljivimi (abstraktnimi), s sostavljenimi in u obče samostavnimi imeni, da ne more biti bolj; kar bi pa u slovensčini bilo težko razumljivo in prav ostudno. Némščina bi se mogla po pravici imenovati: Hauptwörter-und Periodensprache.«³²

²⁵ Ibidem, 243.

²⁶ Spisovnik, 13.

²⁷ Etbin Bojc, Pregovori, 341.

²⁸ Ibidem, 271.

²⁹ Ibidem, 272.

³⁰ S. Hafner, Der slowenische Briefsteller von Matija Majar-Ziljski 1850, v: Wiener slawistischer Almanach, 10, 1982, 63–78.

³¹ Spisovnik, 15.

³² Ibidem, 17.

Sledi poglavje: »Kako podučevati mladino u spisovanju«, neke vrste stilistična vadnica, ki hoče »podučevati več po primérih, kakor po pravilih«, in sicer »od ložejeja in napredovati k težjemu, tako rékoč po stopnjah.«³³

Tudi v tem poglavju želi na koncu pokazati razlike med slovenščino in nemščino:

»Slovenščina se u tem od nêmsčine mîočno razlikuje. U nêmskej knjigi: Schriftliche Aufsätze se posebno govori in uči, kako se morajo slova u stavke sastaviti, postavim; zum gegebenen Subjekte ein passendes Prädikat – zum gegebenen Prädikat ein passendes Subjekt zu setzen – mehrere gegebene Wörter in einen Satz verbinden – einen Satz ausbilden, erweitern; passende Haupt- und Beiwörter in den Satz hineinschieben; einen und den nämlichen Gedanken mit verschiedenen Worten ausdrücken in tako dalje; u slovenskem spisovniku se pa vsigdar le praša: kaj véš od te osebe ali stvari povédati. Tukaj se mladina podučuje misliti, u nemškej knjigi pa slova mehaniško sostavljati, stavke viti in nategovati. U slavenščini se gleda na jasne, resnične in izverstne misli; u nêmsčini na lépa slova, na stavke učeno in umetno nabrane.«³⁴

Ozadje precej površne slovensko-nemške frazeološke konfrontacije v zvezi z etnolingvističnim vrednotenjem je tudi pisateljeva vloga v narodno-političnem boju na Koroškem leta 1848.³⁵

Sledijo frazeološko bogate »Vadbe u spisovanju« s številnimi primeri:

Prva vaja:

»Povédati in zapisati od néke osebe ali stvari kaka je? ali iz česar je? Postavim od slédečih osob in stvari:

Nož – kovač – črnîlo – papir – železo ...

To se tako postavi in spiše:

Nož je ojster. Kovač je močen. Črnîlo je černo. Papir je bël. Železo je tvrdo ... » itd.«³⁶

Tu nas zanima 9. vaja, tipična za Matijo Majarja:

»Razložiti in napisati: kaj pomèni néka poslovica, postavim:

1. Kdor neima u glavi, mora u petah imeti.
2. Bližje srajca, kakor suknja.
3. Dolgej boleznî konec motika,
4. Laž ima kratke noge.
5. Lovec masten, dom razdján.
6. Stara navada železna podkov.
7. Ni žita brez kokolja.
8. Od malovrédnega dolžnika tudi kozo brez mléka.
9. Pust pod stenoj, velika noč za pečjo ...»³⁷

Značilna je razlaga številka 2:

³³ Ibidem, 19. – Primerjaj S. Hafner, Der slowenische Briefsteller von Matija Majar-Ziljski 1850, v: Wiener slawistischer Almanach, 10. 1982, 67, 68.

³⁴ Spisovnik, 19, 20.

³⁵ Primerjaj: Vasilij Melik, Die nationalen Programme des Matija Majar-Ziljski, v: Matija Majar Ziljski, ed. Andreas Moritsch, Ljubljana 1995, 93–106.

³⁶ Spisovnik, 20.

³⁷ Na prvi pogled se najdejo štev. 1, 2, 3, 4, deloma tudi 6, 7 in 8 in 9 tudi v nemščini. V: Etbin Bojc, Pregovori in reki na Slovenskem, 1974, so znani, glej drugo številko /= stran v knjigi: 1 = 158, 2 = 53, 3 = 328, 4 = 46, 5 = 104, 6 = 143, 7 = 110 in 9 = 282.

»2. Srajca (robača) je životu bližje, kakor suknja; ravno tako so nam starejši bližje, kakor ptuji ljudi; brati in sestre in naša žlahta so nam tudi bližje, kakor neznani; naši sosedi, s katerimi u jednej sosedščini živimo, naš narod, iz kterega smo se rodili, je nam tudi bližje, kakor ljudstva, kterih svoje žive dni ne vidimo. Vse ljudi po kristjansko ljubimo, naj bolj pak svoje ljube starejši, svoje brate in sestre, svojo žlahto, svoj narod, oni so nam bližje, kakor ptuji ljudi, kakor je srajca bliže, kakor suknja.«³⁸

Deseta vaja poglavja Vadbe u spisovanju prinaša dragocene kratke narodne prozne pripovedi, ki bi zaslužile, da se postavijo v razvojno linijo slovenske pripovedne proze, ne glede na jezikovnoepizodni pomen ilirščine: »1. Ukradeni konj, 2. Orehovo jederce, 3. Svinjski tat, 4. Nespamietne ovce in 5. Moder sôdnik.«³⁹

Šele, na 33. str. je poglavje: »O spisovanju listov«, to je o pisanju pisem, pravzaprav to, kar je tedaj nemški »Briefsteller«, nemški priročnik z vzorci spisov, pisem in uradnih vlog, nudil Nemcem v Avstriji oziroma na Štajerskem in Koroškem.⁴⁰

Že prvo poglavje: »Kaj se ima u liste pisati?« daje nasvet:

»Vse, kar je potřeba, in samo to, kar je potřeba; ne pak praznih stvari ...«

Sledijo aktualna opozorila: »Pazi na besêdo kakor pes na kost; – rêč (besêda) iz ust, kamen iz roke«, kar nas spominja na znani pregovor: »Preži ko pes na kost.«⁴¹

Poglavje »Kako liste spisovati« začenja z:

»Listi se morajo pisati:

1. Jasno, lehkoraumljivo, po domače – ne pak zavito.« V 5. točki beremo: »Se mora pisati priljudno – pa ne po pesje ponižno, to je, se mora pisati tako, da se iz lista vidi, da cloveka, kteremu pišemo, spoštujemo, kakor moža poštenega in čistitega: da se pa iz lista tudi vidi, da smo tudi mi ljudi pošteni in čistiti! ...«⁴²

Naš pisatelj ne bi bil Majar-Ziljski, če bi v svojih vzorcih pisem zamolčal svoje ilirske sanje.

Tako med drugim piše neki učenec svojemu prijatelju v Ljubljani :

»Ljubi Andrej! ... Zadnič smo zvedili, da je list od stricevega prijatelja, tergovca Serba u bližnjem Terstu in da je spisan po slavensko s cirilskimi pismeni. Povem ti, sram me je bilo, da ga nisem znal brati. Cirilskih pismem se moram naučiti ...«⁴³

V poglavju »O spisovanju javnih pisem in listin« je Matija Majar celo prenesel svoj slovenski jezikovni program v besedilo obrazca:

»Têrjaj vsikdar, povsod in od vsakega, naj je kdor hoče, da ti take javne listine in pisma po slovensko spiše. Listin in javnih pisem ne podpiši in ne podkrižaj nigdar, ako so u nêkem ptujem, nêmskem ali italianskem jeziku spisane ...«⁴⁴

V Spisovniku pa je tudi pismo, v katerem »učiteljski pomočnik« v tretji osebi prôsi za »učiteljsko mesto« in se sam predstavlja kot idealni Slovenec na sledeči način:

³⁸ Spisovnik, 28.

³⁹ Spisovnik, 29–32.

⁴⁰ Ibidem, 33, – Glej pripombo 33.

⁴¹ Ibidem, 33, – Primerjaj E. Bojc, l. c., 197.

⁴² Ibidem, 34.

⁴³ Ibidem, 42.

⁴⁴ Ibidem, 50.

»Je rojen Slovenec in imá zraven posebno veselje s svojim materinskim jezikom, se je u učiteljskem pripravništvu vsih nauk tudi u slovenščini učil in je pri izpitu izverstno obstál, kakor kaže svédočba E. On misli, da bi ga to za te slovenski kraj posebno priporočilo.

5. Se je prostovoljno, iz vlastne marljivosti, tudi ostalih slavenskih narečij učil, posebno se narečja ilirskega poprijel in se u govoru, pa tudi u branju in pisanju, bodi s latinoj ali cirilicoj dobro izuril, kakor svédočba F kaže».⁴⁵

Če M. Majarju odpustimo ilirščino, mu lahko priznamo njegove velike zasluge za vnašanje notranjih form slovenskega jezika in narodnih semantičnih modelov v teksto-loško strukturo slovenskega knjižnega jezika.

Zusammenfassung

Der »Spisovnik za Slovence« von Matija Majar-Ziljski

Die bibliographische Rarität: »Verzeichnis vorzüglicher slovenischer Werke aus dem Verlage von Johann und Friedrich Leon in Klagenfurt«, (um 1863) und der in der Forschung ebenso wenig bekannte »Spisovnik« (Briefsteller) von M. Majar-Ziljski (1850) verdienen Beachtung, da sie einerseits den slowenischen Buchdruck in Kärnten jener Zeit repräsentieren und andererseits die Bedeutung von M. Majar-Ziljski bei der Einfügung der slowenischen mündlichen Tradition fester kurzer Wortverbindungen in die slowenische Sprachdidaktik, Textpragmatik und Stilistik der Romantik erkennen lassen.

⁴⁵ Spisovnik, 65.

VERZEICHNISS
vorzüglicher slovenischer Werke
aus dem
Verlage von Joh. & Fried. Leon
in
KLAGENFURT.

Zu haben in allen Buchhandlungen.

(um 1863)

Liliana Spinozzi Monai

Un esempio minimale di etnolinguistica ispirato al pensiero di Jan Baudouin de Courtenay

Autorica predstavlja droben primer s področja etnolingvistike tako s teoretičnega kakor tudi z aplikativnega vidika. Pri tem analizira in upošteva razmišljanje Jana Baudouina de Courtenaya, ki je imel že v mladih letih jasno predstavo o nalogah jezikoslovja in njegovega razmerja do narodopisja. Obe stroki se razlikujeta glede na predmet raziskave in različno stopnjo znanstvenih spoznanj.

Analyzing and taking into consideration the views of Jan Baudouin de Courtenay, who even as a young man had a very clear perception of the tasks of linguistics and of its relation to ethnography, the author discusses theoretical and applicative aspects of a tiny ethnolinguistic example. Each of these two disciplines has its own research subject as well as a different level of scientific findings.

Premessa

Se tra gli studiosi chiamati a raccolta per festeggiare il genetliaco di Milko Matičetov figura anche la scrivente, ciò va a merito del Festeggiato, che ha avuto un ruolo determinante nell'orientarla verso una disciplina tanto affascinante quanto la linguistica, specie se contemplata nelle sue naturali istanze di tipo demologico. L'amico e mentore Milko ha fatto invero da mediatore della svolta, che non sarebbe esagerato definire 'esistenziale', coincisa con l'accostamento alla figura di Jan Baudouin de Courtenay, alla sua eredità scientifica trasfusa in un intrecciarsi di ricerche teoriche ed empiriche, testimoniate da oltre seicento pubblicazioni e da un enorme complesso di materiali dialettologici inediti, quasi tutti relativi all'area slovena (cfr. Tolstoj 1960: 78 ss.).

L'incontro con Milko risale alla primavera del 1984: da allora i testi raccolti da Baudouin nelle Valli del Natisone durante la sua prima spedizione scientifica in Italia (1873) hanno visto la luce grazie all'impegno congiunto Matičetov-Spinozzi Monai (= Baudouin 1988); e - cosa assai più notevole, data la natura e la mole dei documenti - da allora si sono intensificati i lavori di redazione del *Dizionario resiano*, che sta per uscire nell'ambito dell'Accademia di scienze e arti di Lubiana, e che registra la collabo-

razione del 'trifoglio' Duličenko-Matičetov-Tolstoj (l'espressione si deve a Matičetov 1993: 65).

E' dunque per sottolineare il filo ideale che unisce gli odierni cultori del grande Polacco che, nell'onorare il più significativo tra essi operante in ambito sloveno, si è pensato ad un piccolo saggio di etnolinguistica di matrice baudouiniana.

Va detto subito che l'impronta di Baudouin investe entrambi i piani su cui verrà articolandosi il contributo, quello delle premesse teorico-metodologiche e quello del dato empirico: due piani tenuti distinti per pura necessità di analisi, ma che dal punto di vista della lingua *tout court*, agli occhi del linguista finiscono per fondersi in sintesi perfetta.

Il pensiero linguistico di Jan Baudouin de Courtenay

Il titolo di questa prima sezione riprende di peso quello apposto da Maria Di Salvo alla *summa* dei principi ispiratori del Linguista (Di Salvo 1975), intendendo con ciò riferirsi al fondamento primo su cui essi poggiano, fondamento che Baudouin aveva enunciato da giovanissimo in due opere, la cui attualità, per molti versi, non è venuta meno con l'evolversi della teoria.

Nel primo dei due lavori, intitolato *Rozprawa mająca związek z kwestją językową* "Trattato sulla questione della lingua", steso nel 1864 (l'Autore era nato nel 1845) e rimasto inedito fino al 1975 - anno in cui venne tradotto e pubblicato da M. Di Salvo cit. (pp. 77-101) -, nel rivendicare alla linguistica lo studio della lingua come oggetto esclusivo dell'analisi scientifica, a fronte della filologia che se ne serve anche per comprendere, ad es., la realtà spirituale di un determinato popolo, Baudouin aveva affermato: "I dialetti privi di letteratura, il voci confuso delle popolazioni selvagge, [...] le modulazioni vocali degli indocinesi sono per noi ugualmente importanti; anzi, per risolvere certe questioni sono anche più interessanti, più preziosi, della poesia d'Omero. [...] Vogliamo studiare non la lingua, ma il linguaggio, e la base per farlo è una visione d'insieme; vogliamo farci un'idea chiara e approfondita di che cosa sia la lingua e di che cosa possa essere strumento, organo per la comunicazione dei pensieri; e vogliamo conoscerne l'origine, la natura, le leggi, e solo per giungere a tale conoscenza raccogliamo, ordiniamo e classifichiamo tutti i dati linguistici che riusciamo a procurarci; in breve, la grammatica scientifica aspira a prendere coscienza dei fatti linguistici...; la lingua non è strumento per ottenere un fine, ma è in sé un fine, che trova soddisfazione nella conoscenza o nello studio del proprio oggetto." (in Di Salvo 1975, 91 s.).

Non potranno sfuggire i toni, e per certi versi i contenuti, di un futurismo *ante litteram*, volto, in questo caso, a rovesciare l'impostazione metodologica della glottologia dell'epoca, che privilegiava i testi classici, ignorando quelli dialettali o subordinandoli ai primi.

Nel secondo lavoro programmatico, costituito da una lezione di prova letta nel 1870 (Baudouin 1871) presso l'Università di San Pietroburgo in vista dei corsi di 'grammatica comparata' che vi avrebbe tenuto di lì a poco, Baudouin compose i toni enfatici appena uditi entro un quadro sistematico rigoroso, distinguendo sul piano teorico tra linguistica pura e applicata, delineando per ciascuna una graduale specializzazione degli ambiti di ricerca e offrendo nel contempo un modello metodologico ai fini dell'analisi.

Procedendo per dicotomie, all'interno della linguistica pura egli individua la sezione "positiva" (o storica), distinta a sua volta in "grammatica" e "sistematica": la prima

studia la struttura ed il lessico (parte integrante della grammatica) delle singole lingue naturali; la seconda riguarda la loro comparazione e classificazione. Entrambe le sezioni, in quanto considerano i fattori interni, inconsci, dello sviluppo linguistico, verrebbero ad esaurire lo studio scientifico delle lingue. L'uso del condizionale da parte nostra, tutt'altro che teso a mettere in discussione le convinzioni di quel Grande in un campo in cui rimane maestro indiscusso, vuole semplicemente lasciare in sospeso una riflessione su come si debba intendere una affermazione così drastica, ovvero quali rapporti, a livello scientifico, la linguistica pura intrattenga col suo *pendant* rappresentato dalla linguistica applicata, che Baudouin correla ai fattori esterni del divenire linguistico.

Questi ultimi, invero, rivestono carattere storico, in quanto esulano dalla sfera dell'inconscio; e assumono valenza sociale, in quanto il parlante implica un interlocutore e in quanto, in un crescendo di socializzazione insieme convergente e divergente, un gruppo umano ne implica perlomeno un altro. I fattori esterni, che rientrano tra quelli genericamente 'culturali', possono essere colti nella loro essenza più intima e veritiera - sostiene Baudouin - in applicazione della linguistica pura. La linguistica applicata, pertanto, altro non è che

1) "la utilizzazione dei dati grammaticali per questioni mitologiche (miti etimologici), delle antichità, e, in genere, della storia della cultura (confronto di parole importanti dal punto di vista della storia della cultura, il cui prodotto è rappresentato dalla storia primitiva, o preistorica, ricostruita con l'aiuto della linguistica, e chiamata anche paleontologia linguistica), nella definizione dell'influsso reciproco delle popolazioni per mezzo della lingua e così via";

2) "la utilizzazione dei dati forniti dalla sistematica per questioni etnografiche ed etnologiche e, in genere, alle questioni di storia di popoli ..." (Baudouin 1871 nella trad. di Di Salvo 1975: 120 s.).

A questo punto pare doveroso compiere perlomeno due rilievi:

- il procedimento dicotomico adottato da Baudouin risponde unicamente a esigenze di metodo e non incrina affatto la visione unitaria del fenomeno lingua - di per sé complesso - come prova lo stretto legame instaurato tra i punti 1 e 2, là dove la sistematica viene inglobata nella grammatica, se è vero che quest'ultima (costituita, lo rammentiamo, anche dal lessico) riflette nella propria struttura "l'influsso reciproco delle popolazioni per mezzo della lingua";

- nella misura in cui il dato culturale - di qualsivoglia natura: politico, artistico, etnologico e/o etnografico (o etnologico/folklorico, demologico o quant'altro) - è recuperabile attraverso la grammatica, la linguistica applicata si pone come scienza a pieno titolo.

Ne consegue che, come la corretta interpretazione di una categoria grammaticale propria di una struttura linguistica fa della linguistica una scienza, lo stesso avvenga per la etnografia, qualora riesca ad interpretare correttamente un elemento culturale - anche di tipo materiale - dal punto di vista, ad es., di un campo semantico.

In altri termini, l'assegnazione del lessico ad una grammatica di tipo 'dinamico' come quella concepita da Baudouin, permette di comprendere in un unico quadro teorico le due branche finora ritenute bensì correlabili, ma pur sempre distinte (la linguistica e l'etnologia/etnografia). In tale quadro l'approccio finisce invero per essere sempre e comunque di tipo linguistico, e la differenza sarebbe riposta nell'oggetto

dell'analisi, dato, nel primo caso, dalle categorie grammaticali contrassegnate dal massimo grado di 'chiusura' (quelle comunemente definite 'chiuse', per l'appunto); nel secondo caso dalle categorie contrassegnate dal massimo grado di 'apertura', comunemente ascritte alla semantica.

In ultima analisi, il differente grado di scientificità delle diverse branche della linguistica - comunque applicata - dipenderebbe in larga misura, per non dire completamente, dal diverso grado di analizzabilità degli elementi sottesi ai fatti di lingua.

Il grado di analizzabilità, a sua volta, dipende strettamente alla natura dell'oggetto di analisi, che vede contrapposti ad es. una marca di genere, correlata ad una visione del mondo relativamente generalizzata e quindi stabile e durevole in un dato sistema di valori¹, e il termine per indicare uno strumento d'uso, per sua natura legato al progresso tecnologico, alla moda, e pertanto soggetto al rapido avvicinarsi delle cose contingenti.

Se dunque correliamo i fatti di lingua di opposta 'apertura' e di diversa mutabilità con i valori sottostanti, di tipo eminentemente semantico, possiamo concludere che la minore scientificità degli studi folklorici e affini è sostanzialmente imputabile alla labilità del dato empirico, difficile da cogliere nella sua attualità, per non parlare delle epoche passate. Di qui l'importanza della disponibilità di materiali ottimali, anche non linguistici, capaci di offrire allo studioso elementi *in praesentia* e *in absentia* (vale a dire passibili di ricostruzione) ai fini della spiegazione causale dei fenomeni linguistici e culturali. "Un intelletto coerente non può ammettere la possibilità di fenomeni privi di causa, e allo stesso tempo occuparsi seriamente di scienza" sostiene Baudouin ([1871] Di Salvo 1975: 106). Come a dire che, se allo studioso non riesce di riportare alla grammatica le componenti culturali del linguaggio umano, ciò non toglie che esse vi affondino necessariamente le radici.

Il tema della metodologia linguistica, inerente alla raccolta e selezione dei materiali necessari alla ricerca, è ampiamente trattato da Baudouin, specie nella lezione di prova del 1870. Non potendo dilungarci su questo aspetto del suo magistero, per quanto interessante, ci limiteremo a ricordare che, nell'universo dei tipi documentari elencati, egli privilegia le varietà orali, il più possibile scevre da restrizioni normative e maggiormente esposte al contatto, e per ciò stesso atte più di ogni altra a svelare i meccanismi della lingua.

Chi ha un minimo di dimestichezza con il 'credo' di Baudouin sa certamente che egli vede nel contatto tra lingue o 'mistione linguistica' il principio costitutivo della lingua, o meglio, del suo naturale evolversi, dato che il sistema, lungi dall'essere statico, porta in sé i germi della propria dinamica, che sta al ricercatore individuare e valutare correttamente. In tale visione, confortata dagli studi di Schuchardt, col quale il Nostro intrattenne una lunga corrispondenza incentrata su questo tema (cfr. il Fondo Bau-

¹ La riprova che i morfemi grammaticali, come ad es. quello riferito alla categoria genere, soggiacciono potenzialmente alle medesime vicende che interessano in maniera macroscopica i morfemi lessicali, la si è avuta grazie ad un fenomeno di mutamento incontrato presso il dialetto sloveno del Natisone (*nadiško*), che una serie di circostanze particolarmente favorevoli ha permesso di interpretare in chiave culturale (cfr. Spinozzi Monai, *La 'femminilizzazione' del neutro in un'area di contatto slavo-romanza*, in *-Donna e linguaggio. Atti del Convegno Internazionale di Studi: Sappada/Plodn (Belluno) 1995-*, a c. di G. Marcato (Padova 1995 [1996]), pp. 545-556; *Implicazioni morfosemantiche della deissi. Uno studio fondato sulla dialettologia (area slavo-romanza)*, in *AGI- 83/1 (1998)*, pp. 45/76; e infine *Dialektologija in deiksa kot plodna instrumenta pri raziskavi morfosemantičnih pojavov*, 80 let Tineta Logarja - 1. mednarodni dialektološki simpozij, Maribor, 9. in 10. februarja 1996 - in stampa).

douin 102, Op. 2, N. 365 dell'Archivio dell'Accademia delle scienze russa - Sez. di San Pietroburgo) persino la lingua individuale è da considerarsi "mista", dato il continuo condizionamento sociale cui viene sottoposta. Il principio della 'mistione' linguistica, ovvero della presenza obbligata di elementi forestieri in una data grammatica, era del resto adombrato nelle stesse parole con le quali Baudouin assegnava alla linguistica applicata il compito di definire gli influssi culturali tra diversi gruppi di parlanti attraverso l'analisi delle rispettive grammatiche, prese singolarmente, quindi comparate tra loro.

Muovendo da tali premesse, Baudouin ipotizza che l'evoluzione linguistica proceda secondo principi universali, che tuttavia si esplicano con diverso dosaggio e diversa accelerazione a seconda degli eventi esterni (cfr. Baudouin 1901). Un mutamento che in una comunità monolingue, rimasta isolata per un periodo prolungato, avverrebbe comunque, anche se lentamente e in maniera impercettibile, avviene in misura massiccia e in maniera accelerata presso una comunità esposta al continuo rinnovo dei suoi membri, o presso due o più comunità esposte a reciproca influenza.

Quanto ai principi di ordine universale, ricorderemo perlomeno la tendenza alla semplificazione strutturale, che traspare massimamente in situazioni di contatto tra lingue tipologicamente distanti, ad es. rispettivamente sintetica e analitica, delle quali - *ceteris paribus* - sarà la seconda a prevalere sulla prima, grazie alla maggiore perspicuità e intelligibilità delle sue categorie morfologiche.

Queste dunque le convinzioni profonde di un Baudouin appena ventisettenne, intento a registrare le parlate slovene del Friuli Orientale, con l'obiettivo primario di verificare le premesse teoriche alla luce del dato 'vivente'.

Siamo negli anni 1872/73: Baudouin non poteva sapere allora quanto la storia della linguistica avrebbe registrato con grande ritardo: che egli stava incarnando 'il' pioniere dell'autentica rivoluzione segnata dall'anno 1873 nel modo di intendere i rapporti tra linguistica e dialettologia, se è vero che dopo i *Saggi ladini* dell'Ascoli il mondo degli studiosi avrebbe progressivamente scoperto per vie indipendenti quanto il Nostro aveva realizzato da un pezzo (cfr. Spinozzi Monai 1994: 65-75; Vårvaro 1984).

La circostanza che, all'epoca, le varietà più genuine, ideali per deduzioni di linguistica generale e per gli studi etnografici, coincidessero con i dialetti, e che quelli parlati lungo la fascia confinaria slavo-romanza portassero i segni di un contatto millenario, spiega ampiamente i motivi che spinsero Baudouin ad esplorarli, ricavandone una fonte doviziosa e altrettanto preziosa per i suoi intendimenti euristici.

Quale reciprocità tra linguistica applicata ed etnolinguistica?

Giunti a questo punto del nostro contributo, dobbiamo constatare, ahimé, lo stretto margine 'tipografico' rimasto per quello che avrebbe dovuto costituirne il nucleo...

Che fare?

Entriamo subito *in medias res*, riducendo al minimo la parte esemplificativa, nella speranza che lo spazio concesso alle premesse teorico-metodologiche offra prima o poi lo spunto per una loro ulteriore applicazione.

Abbiamo ricordato, in apertura, l'enorme eredità di materiali dialettologici raccolti da Baudouin tra gli Sloveni del Friuli, e mai pubblicati.

Tra questi spiccano le 7643 schede del cosiddetto *Glossario del dialetto del Torre*, varietà posta tra resiano e *nadiško* lungo la verticale Nord-Sud².

Come le schede del *Dizionario resiano*, citato nella nostra *Premessa*, rimandano per la gran parte a testi precedentemente pubblicati (Baudouin 1895), così quelle del *Glossario* rinviano ai *Materialy.../Materialien...* II. (Baudouin 1904).

Prendiamo allora un testo a stampa risalente alla prima spedizione del Linguista (1873), che diamo qui di seguito corredato anche da una versione italiana, nel presupposto che non tutti i potenziali lettori conoscano le due varietà slave ivi rappresentate (sloveno dialettale e russo), tenendo d'occhio le schede corrispondenti, date in facsimile, e cerchiamo di verificarlo alla luce dello stato di lingua attuale, identificato con un idioletto³ allo stesso modo in cui lo era stato allora (il testo a stampa - pag. 87 di Baudouin 1904 -, qui riprodotto, porta invero l'indicazione dell'informatore, tale Angelo Negro, quarantenne, con 'nome di famiglia' Sabotič).

VII. Заверх (Zavàrx) (Villanova).

Нѣсколько образцов языка, записанных в 1873 г.

Einige im J. 1873 г. niedergeschriebenen Sprachproben.

Они записаны со слов Анджепа Негро по прозв. Саботича (Négro Ánželo sorakoròž Sabótij), 40 лѣт.

- 418 ¿Kàko oblačilo su -mjèle ženè tàza - Wàrxan?
 419 Katère o -mà ragadlj, kišni meželanu. Dom -bòt su -mjèle
 ženè te -stàre čemòsu bjèlo wòz - wòwne; faculète su -mjèle bjèle
 420 wuz - nltš še -tè alpúr wùs - prèje (alì wus - prèje). Su -mjèle
 še pàs čòr wùs - korjàna; su -mjèle šè kamžòlu po - zlme wùnz
 - wòwne, lš bjèlu, lš čòrnu, á po -ljète w -srákьь w -mònajètax;
 su -mjèle jamižòt čòr po -ljète.

- 418 ¿Какое платье было у женщины За-Верхом?
 419 У одного полосатая материя, у другого полушерстяная. Нѣ-
 когда старья женщины носили (носили) бѣлый шерстяной пояс;
 420 платки у них были бѣлые втяные или же из пряжи. [Мужчины]
 носили тоже черный кожаный пояс (кушак); носили тоже зимою
 жакет (полукачтан) шерстяной, либо бѣлый, либо черный, лѣтом
 же [ходили] в рубашкѣ с рукавами; [кроме того] носили лѣтом
 черный камзол.

² Per una descrizione del *tersko* cfr. Ramovš 1935: 53 ss. e Merkù 1979; Logar 1993, 130 ss.; per il *Glossario* cfr. Spinozzi Monai 1996.

³ L'idioletto fa riferimento all'informatrice Pia Lovo, di anni 76, parlante nativa di Villanova (delle Grotte)/Zavarh (Comune di Lusevera), che conta attualmente un centinaio di abitanti. Se consideriamo il fatto che il censimento del 1871 aveva registrato per detto Comune ab. 2526 a fronte degli 809 del 1988, è verosimile replicare anche per Villanova l'odierna consistenza demografica. In assenza di informazioni dirette circa il repertorio linguistico della comunità visitata da Baudouin oltre un secolo fa, potremmo ricostruirlo attraverso le parole di Pia Lovo, la quale ricorda bene di aver affrontato le scuole elementari (nel 1929) assolutamente

418 Che [tipo di] abiti portavano le donne a [= di] Villanova?

419 Alcune [li] hanno di rigatino altre di mezzalana. Un tempo le donne anziane avevano una cintura bianca di lana; i fazzoletti li avevano bianchi, in filo anche quelli, oppure in filato.

420 [Gli uomini] avevano anche una cintura di cuoio; avevano inoltre una giacchetta di lana, d'inverno, o bianca o nera, mentre d'estate [andavano] in camicia, in maniche di camicia; avevano un camiciotto nero d'estate.

oblacilo: * 1. Law. 2

kà'ka oblacìlo su m'èle ženè tá'za
wà'za?

kà'tere) omá'ragudé (composto di filo,
frul. ragadin, ital. rigato), k'šni
mežalánu. —

19. 10

oblacilo: 2. 3. Law. 3

dam bót su m'èle ženè te stáre
čémósu x) b'íelo wox wóune (von z
volne), faculete su m'èle b'íelo wox
k' n'ete n'ete se te alpur wúspreje
= ali wúspreje (v prědu), su m'èle

x) čémósa = žesko pás. 19. 11
(? žesko)

Intitolazione originale e segnatura del complesso lessicografico cui appartengono le quattro schede, qui riprodotte per cortese concessione delle autorità preposte all'Archivio dell'Accademia delle scienze russa, sez. di San Pietroburgo: Bodučn-de-Kurtenč Ivan Aleksandrovič. Terskie slavjane (Slavi della Torre) v severnoj Italii. Slovarnyj material 1873 g. na kartočkah, Fondo 102, Op. 1, N. 10.

digliuna di una qualunque delle tre varietà romanze parlate nella pianura friulana: italiano, friulano e veneto. Oggi la situazione è radicalmente mutata, in quanto la varietà slovena locale permane quasi esclusivamente in bocca degli anziani.

L'inchiesta sul terreno è stata compiuta dalla scrivente il 7 maggio 1999 in casa dell'informatrice, da poco trasferitasi dalla nativa Villanova a Ciseriis (Tarcento).

oblacilo: 3. Law. 4
 se pās cār (repa) wūs korjāna
 (infrante)
 su miēle se kamisōlu po zime wū
 z wōune lo biēlu lo cārnu —
 a' po l'ēte w srākocō w mōna-
 g jētaz (in manis) — 19. 11

oblacilo: 4. Law. Law. 5
 su miēle kamisōt (camisotto)
 cār (repa) po l'ēte.

19. 11.

Scopo della 'rilettura' diacronica del testo dialettale è evidentemente quello di verificare gli eventuali mutamenti intercorsi in un arco temporale denso di avvenimenti, tali da imprimere un ritmo evolutivo estremamente accelerato tanto alla lingua, quanto ai fatti culturali di cui essa è espressione (pensiamo all'istruzione obbligatoria in lingua italiana, alle restrizioni imposte dal fascismo, ad una massiccia emigrazione, ai contatti sempre più intensi con le località della pianura friulana grazie ad una rete stradale capillare, alla diffusione dei moderni *media*, ecc.).

La scelta del testo da parte nostra è tutt'altro che casuale. Esso infatti è del tipo più genuinamente 'etnografico', nella accezione tradizionale, in quanto verte esclusivamente sulla cultura materiale attinente alla foggia del vestire femminile e maschile nella località indagata.

Lungo l'asse diacronico tali dati 'culturali' riguardano quattro 'stati' (o piani sincronici): quelli dell'inchiesta (anni 1873 e 1999) e i due che da essi si distanziano quanto è concesso dalla memoria degli informatori. Angelo Negro distingue invero tra il modo in cui vestono donne e uomini del suo tempo e quello in cui vestivano 'una volta', verosimilmente non per averne sentito dire, ma per averlo visto con i propri occhi, né più né meno di quanto si è potuto rilevare dal racconto di Pia Lovo, che, nel decodificare il testo, attingeva ai ricordi personali, dando per scontato quanto è sotto gli occhi di tutti: il fatto che gran parte dell'abbigliamento in uso ai tempi di Angelo Negro non è più attuale, salvo in qualche angolo sperduto in alta montagna.

Sofferamiamoci a riflettere su quest'ultima circostanza per vedere se e come essa stessa suggerisca qualcosa sul rapporto tra le 'cose', normalmente assegnate alla etnografia, e le corrispondenti parole, rientranti nella grammatica.

Le cose - dicevamo sopra - appartengono tipicamente al contingente, intendendo così contrapporre il settore della semantica a quello delle categorie chiuse della grammatica. Ora, per estensione, potremmo spostare la contapposizione del (relativamente) mutevole e del (relativamente) stabile sul rapporto cose-parole. Il testo esaminato, dimostra invero che, scomparse le prime, queste ultime rimangono come impigliate nelle maglie del sistema linguistico: il *ragadin* "rigatino", un tessuto economico di cotone a righe minute su fondo scuro, un tempo usato per grembiuli o tenute da lavoro (cfr. Devoto-Oli 1990 e Pirona [1992²]) è ormai fuori moda, tanto nei paesi della Val Torre quanto in quelli della pianura friulana, donde il termine è stato attinto insieme all'oggetto; tuttavia se ne può ancora parlare, perché ne permane la memoria insieme al 'nome'.

Il perdurare del termine, nel nostro caso, oltre a documentare un dato della storia 'materiale' di Sloveni e Friulani, documenta i contatti intercorsi tra le due popolazioni, tradottisi nel passaggio di un termine da una grammatica all'altra.

Possiamo ritenere quello appena visto un esempio tra i più intelligibili di applicazione della linguistica pura (inerente al lessico) alla storia della cultura di un gruppo umano ed agli influssi subiti e/o esercitati? Rispondiamo con un 'sì' privo di dubbi.

La qualità dell'esito - lo ribadiamo - dipende dalla felice circostanza che il referente culturale della parola, per quanto tramontato, continui a vivere insieme a questa nella memoria del parlante Pia Lovo.

Ma cosa accade se, ad es., scomparso l'oggetto, il termine che lo designava diventa uno sconosciuto? Detto altrimenti, come ricostruire il dato culturale sotteso al 'fossile' linguistico?

Vediamo di affrontare il quesito con una riflessione.

Partendo dal presupposto che entrambi gli idioletti registrati (facenti capo ad A. Negro e a P. Lovo) siano rappresentativi dello stato di lingua condiviso dalle rispettive comunità parlanti, dobbiamo dedurne che, se vi sono discrepanze tra il testo del 1873 e quello odierno, esse vadano imputate a mutamenti addensatisi nell'arco di tempo rimasto scoperto tra il limite segnato della memoria di Pia Lovo ed il 1873 (una sessantina d'anni, dunque). Questa considerazione ci sembra rilevante, perché permette di aggiornare e relativizzare il concetto di 'paleontologia linguistica', che contempla l'applicazione della linguistica nel processo ricostruttivo della preistoria di una data cultura.

Se la storia (necessariamente culturale) si correla al documento linguistico inteso nella sua pienezza, ovvero dotato di significante e di significato, la preistoria lo trascende e immette il ricercatore nel terreno delle interpretazioni probabili, che investono indifferentemente tanto un passato remoto quanto uno prossimo, se questo al pari di quello manca di una documentazione linguistica appropriata. In tale prospettiva, il 'vuoto' documentario rappresentato dai sessant'anni circa da noi più su calcolati, costituisce la preistoria per i vocaboli registrati nel 1873, oggi non più funzionali.

Eccone un esempio. Il testo baudouiniano a stampa N. 419 presenta il termine *cimosa*, che Baudouin traduce con russo *pojas*, slov. *pas* "cintura", registrato come tale (*pàs*) subito dopo, al N. 420.

Sottoposto all'informatrice, detto termine è risultato del tutto estraneo alla nozione di "cintura", e interpretato unicamente come "cimossa".

Se non disponessimo della scheda vergata da Baudouin (segnata come 2.2., Zaw. 3; 19.11), il quale lo riporta in calce, chiarendolo con le parole dell'informatore *žeski pás* "cintura femminile" (distinta da *pás* del testo 420, riferito all'abbigliamento maschile), ci chiederemmo il perché della resa russa *pojás*, e, prima ancora, ci sforzeremmo inutilmente di correlare la cimossa all'abbigliamento femminile, una volta constatato che detta correlazione manca anche sul versante friulano, esplorato attraverso i suoi repertori lessicografici e attraverso i parlanti.

Il taglio rigidamente strutturale da noi assegnato alla verifica sul terreno del testo baudouiniano vieterebbe di uscire dall'ambito linguistico-culturale di Villanova/Zavarh, testimoniato da un idioletto per ciascuno dei due stati di lingua. Ciononostante, considerato che il tema dell'abbigliamento è tra i più tipici di una ricerca linguistico-etnologica, ci siamo chiesti se detto termine fosse stato registrato in qualche altra località della Val Torre, e, in caso affermativo, se fosse sopravvissuto fino ai giorni nostri.

Ecco la risposta.

Nei *Materialy II*. (Baudouin 1904) *čimosa* figura nei testi N. 63 (pag. 15), 79 e 81 (pag. 20 s.) e 219 (pag. 49)⁴, raccolti rispettivamente a Platischis/Platišča, a Montemaggiore/Brezja e a Monteaperta/Viskorša. Apprendiamo così che *Čimosa se kliče na fāša k so blē ženē prevēženē sēm pod brāčan...* "Cimossa si chiama una fascia che le donne erano fasciate qui, [fin] sotto l'ascella..." La indossavano sia a Monteaperta che a Resia, ma non a Platischis. L'informatore, che nel 1873 aveva 27 anni, dice di ricordare egli stesso le donne di Monteaperta vestite a quel modo... Che fosse così viene ribadito nella stessa Monteaperta da un informatore che nel 1873 aveva già 68 anni e, affermando che *le donne vecchie vestivano all'antica*, annovera la 'cimossa' tra i vari capi di abbigliamento.

Un'ulteriore testimonianza circa l'antichità dell'usanza proviene da un abitante di Montemaggiore, che nel 1873 poteva avere un'età compresa tra i 34 e i 46 anni (cfr. Baudouin 1904: 17), il quale parla di questo tipo di cintura a proposito della sua bisnonna, soggiungendo che ora, al tempo suo di lui, qualcuna [delle non-vecchie] la indossa altre no, mentre le vecchie la indossano ancora senza distinzione.

Esaurite le testimonianze del passato, passiamo a vedere se ve ne sia rimasta qualcuna nelle località in cui esse sono state registrate, in particolare a Monteaperta, che doveva essere il centro di irradiazione, quantomeno linguistica, dell'usanza in parola. Per questo interroghiamo due delle sue abitanti più anziane, l'ottantaseienne Nestasi Augusta e la novantacinquenne XY (che non ha voluto 'pubblicizzare' il proprio nome), le quali, tuttavia, non aggiungono nulla di nuovo rispetto a quanto detto da Pia Lovo, e spiegano *cimossa* unicamente come "rifinitura ai due lati di una stoffa."

Tutto scomparso, dunque: cosa e parola inghiottite dall'oblio.

A questo punto, disponendo unicamente delle testimonianze raccolte da Baudouin, qualunque risposta al legittimo 'perché' dell'estensione semantica di "cimossa" a "cintura femminile di lana bianca" non può che essere dettata dal buon senso, a sùrroga del dato.

Perché nella Val Torre avevano adottato quel termine?

⁴ Il testo N. 219 di pag. 49, prima ancora di vedere la luce nella raccolta del 1904, venne pubblicato nel 1878 dal maestro pietroburghese di Baudouin, I.I. Sreznevskij, che aveva visitato gli Sloveni del Friuli nel 1841 e sollecitato l'illustre allievo ad esplorare queste area (cfr. Sreznevskij 1878: 59; per la paternità del testo cfr. Baudouin 1904: 50 nota 1).

Presumibilmente perché la cintura di cui possediamo una descrizione sommaria veniva tessuta su telaio e quindi rifinita da due cimosse, viste come una sola data l'unitarietà dell'oggetto.

Un approccio più sofisticato azzarderebbe un collegamento tra detta cintura e "la striscia di panno avvolta a rotella per cancellare la scrittura della lavagna", descrizione trovata in Devoto-Oli sotto il lemma *cimossa/cimosa*, riferito in prima istanza a "ciascuno dei due margini laterali di un tessuto in pezza". Un'ipotesi del genere, di nuovo ispirata da una certa somiglianza formale tra gli oggetti in causa - il cancellino una volta srotolato e la cintura, o, all'inverso, il cancellino e la cintura arrotolata - implicherebbe tuttavia troppe eccezioni alle normali condizioni esistenziali dei valligiani di allora, privi di istruzione e quindi estranei alla scrittura su lavagne, a meno di evocare l'ambiente scolastico del seminario udinese -, volentieri frequentato da ragazzi di bassa estrazione - e immaginarvi un qualche insegnante di importazione aduso a denominare i cancellini di panno con il termine *cimossa*.

Ma la serie di ipotesi appena formulate rappresentano tutt'altro che una ricostruzione 'etnolinguistica' fondata, ovvero 'scientifica', il che spiega ampiamente il motivo per cui l'applicazione dei dati grammaticali (nel nostro caso lessicali) alla etnografia implichi per costituzione un margine di non recuperabilità degli esiti alle scienze empiriche.

Quanto alla rilevanza di materiali adeguati per ricerche di questo genere, e alla nozione stessa di 'adeguatezza', ci pare che l'esempio appena considerato sia sufficientemente illuminante e non richieda ulteriori argomentazioni da parte nostra.

Nel congedarci dalla tipologia rappresentata dal rapporto cose-parole, che lega il dato della cultura materiale alla semantica, vorremmo offrire un esempio del tipo opposto, che riguarda la interpretazione del risvolto culturale della lingua attraverso le categorie grammaticali 'chiuse'. Nell'accennare, più su, a questo aspetto dell'evoluzione linguistico-culturale, abbiamo sottolineato la maggiore stabilità degli elementi 'chiusi', in quanto correlati a valori assai più profondi rispetto a quelli connessi con la sfera dell'effimero, il che verrebbe a spiegare la lentezza dei mutamenti 'prettamente' grammaticali ed il fatto che, da questo punto di vista, la situazione del 1873 appare a tutt'oggi immutata.

Ciò non toglie, tuttavia, che il testo registri un fenomeno di questo tipo, che, per essere avvenuto in epoca anteriore alla documentazione disponibile, può essere indagato unicamente con il metodo comparativo 'orizzontale', analizzando i sistemi limitrofi - slavo e romanzo -, rimasti in plurisecolare contatto.

Il fenomeno consiste nella neutralizzazione del genere maschile e femminile, se correlato al numero plurale. Nel nostro testo, la spia di questo sincretismo è data dalle uscite *-e* del participio preterito per entrambi i generi (cfr. *mjéle*, letteralmente "avute", dei testi 418 e 419, riferite ad un soggetto di genere femminile, e *mjéle* del testo 420 riferito ad un soggetto di genere maschile) e, all'inverso, dall'alternanza *-e/-i* in riferimento ad un medesimo genere - nel nostro caso il femminile (cfr. in 419 i pronomi indefiniti *katére ... kīšni* "alcune" ... "alcuni" per "alcune" ... "alcune").

Altri testi di questa stessa pubblicazione (Baudouin 1904) presentano un'altra manifestazione del medesimo fenomeno: l'alternanza - o variazione libera - dei pronomi personali atoni e tonici di 3. persona plurale, *ni/ne/no/nu* e rispettivamente *oné/oni/ní* "essi/esse", gli uni equivalenti del clitico frl. *a*, gli altri del tonico *lôr*. Compiendo un passo indietro, andrà ricordato che il friulano, come tutte le varietà gallo-romanze, ha sviluppato un soggetto proclitico rispetto al verbo (detto anche soggetto raddoppiato

o clitico soggetto) che il dialetto del Torre (o *tersko*) ha ampiamente ricalcato⁵. Ma ciò che preme sottolineare in questa sede è il fatto che, nel compiere il calco, esso abbia esteso il processo imitativo al sincretismo estremo operato dal friulano, che segnala la differenza di genere unicamente sul sostantivo.

Sarebbe tuttavia riduttivo attribuire il mutamento osservabile nel *tersko* ad un semplice fatto di interferenza, dal momento che esso riflette una tendenza propria anche del sistema italiano - dove *loro* viene a coprire sempre più le differenze tra masch. *essi* e femm. *esse* - e si presenta come fatto compiuto nelle lingue germaniche (cf. ingl. *they*, ted. *sie*). Sembra pertanto legittimo riportare il fenomeno ad un fattore che trascende il dato storico. Il fattore in causa sembra essere di tipo 'universale', inerente alla quantificazione (che sappiamo essere di natura semantica), data la sostanziale equivalenza della 3. persona sing. e della 3. plur. nelle espressioni a soggetto generale o generico: nel *tersko* troviamo infatti masch./femm. *ni su plesâle* "(essi/esse) ballavano" volentieri alternante con la forma neutra del pronominale dimostrativo: *to je plesâlo* "si ballava" [letter.: "esso ballava"] (cfr. Baudouin 1904: 112, testo N. 563). L'adozione da parte del *tersko* di una forma neutra (*to*) in funzione impersonale a fronte di it. *si* (pronominale privo della marca di genere), non sarebbe che un modo più esplicito di significare l'irrelevanza del genere grammaticale in riferimento ad un insieme/collettivo di persone (o di determinati animali) di sesso diverso. In definitiva, ci troveremmo di fronte ad un processo di semplificazione orientato verso una morfologia 'naturale', strategia resa possibile grazie alla risorsa del genere tripartito (masch./femm./neutro), disponibile per le lingue slave ma non per quelle romanze. Queste, invero, evolvendosi dal latino, hanno abbandonato il genere di mezzo, e pertanto, non potendo eludere la polarità 'maschile-femminile' in casi come quello considerato, selezionano di norma il maschile per il genere non marcato.

Non riteniamo di dover insistere sulla diversa natura e sul diverso peso specifico dei valori sottostanti alle categorie 'chiuse' rispetto a quelle 'aperte' della grammatica, e sottolineiamo invece come, pur nell'indubitabile influsso di una lingua sull'altra, i primi non solamente oppongano maggiore resistenza nel tempo, ma la oppongano anche nella sostanza, mantenendo quanto più a lungo la propria peculiarità, ovvero il modo di percepire il mondo da parte di una comunità.

Prima di chiudere questo contributo, facciamo conoscere per intero la moderna versione del testo raccolto da Baudouin a Villanova/Zavarh. Per la verità, era nostra intenzione analizzare in questo contesto ogni minima discrepanza emersa rispetto alla versione originale, ma vi abbiamo rinunciato per ragioni di spazio.

Nella nuova versione la trascrizione fonetica a suo tempo adottata da Baudouin viene estremamente semplificata, fatti salvi il tipo e la posizione degli accenti.

⁵ Lo sviluppo da parte del dialetto del Torre di una doppia serie di pronomi personali soggetto, estranea alle lingue slave, la perdita della distinzione di genere masch./femm. ed altri fenomeni collaterali del massimo interesse, sono stati rilevati e in parte analizzati da Jan Baudouin de Courtenay nel suo saggio del 1905 *Neskol'ko slučaev psichtičeski-morfologičeskago upodoblenija ili uodnoobraženija v tersko-slavjanskich govorach severo-vostočnoj Italii*. (*Posvjaščajetsja Vlad. Ivan. Lamanskomu k ego 50-letnemu jubileju*), *1ORJaS* [-Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imp. Akademii Nauk, Sankt-Peterburg] X/3., 266-283. Il saggio era apparso subito dopo la pubblicazione dei materiali dialettologici raccolti in quell'area negli anni 1873 e 1901 (Baudouin 1904). L'analisi di detti fenomeni è stata ripresa e sviluppata da Spinuzzi Monai nell'articolo *Implicazioni morfosemantiche della deissi ... ecc.* (1998), ricordato sopra, nella nota 1.

418 Kàko obutilo su mjéle ženè tàza WàrXan?/Kàko so se obòukli/oboučúvali ženè tàza WàrXan?

419 Kàka na mà ragadin, kàka* meželànu/Kàke ni majó ragadin, drúe meželànu. Dem hòt te stàre ženè su mjéle den pàs bjèw; su mjéle faculète bjèle wuz niti

420 [alpúr/opúr/àli/òli wuz [prèje]**. Su mjéle še pàs čer wuz korjàna; po zime su mjéle se wòwneno kamižòlu, bjèlu òli čèrnu, e po ljète o bìw w manajètax***; po ljète su mjéle še [čamižòt]**** stàru kamižòlu.

Due note veloci di chiarimento, facendo presente che gli esiti riguardano unicamente la competenza linguistica della sig.ra Pia Lovo:

* *kàka* sta per *kišni* (slov. kakšni), che risulta del tutto scomparso, verosimilmente a causa dell'omofonia creatasi con l'aggettivo *kišni* [sic!] "di casa, domestico";

** *Prèja*: termine sconosciuto;

*** *Sràkica* "camicia" (letteralmente: "camicciola"): il termine designa solamente il capo di abbigliamento e non verrebbe usato per l'espressione "in maniche camicia", realizzata unicamente come *w manajètax*.

**** *Čamižòt*: l'informatrice non ricorda di aver mai né visto né sentito dire di una tenuta estiva del tipo descritto, e propone di sostituire "camicciotto nero" con "vecchia giacca", pensando ad una tenuta da lavoro.

Riferimenti bibliografici

BAUDOUIIN de COURTENAY, J. 1871. *Nekotorye obščie zamečanija o jazykovedenii i jazyke*, Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvěščenija 153, Sankt-Peterburg, 279-316 (parzialmente tradotto in DI SALVO 1975, 102-124).

BAUDOUIIN de COURTENAY, J. 1895. *Materialien zur südslavischen Dialektologie und Ethnographie. I. Resianische Texte, gesammelt in den Jj. 1872, 1873 und 1877, geordnet und übersetzt von J. B. de C./Materialy dlja južnoslovsjanskog dijalektologii i etnografii. I. Rez'janskije teksty sobral v 1872, 1873 i 1877 gg., uporjadočil i perevel I.A. B.-de-K.* (St. Petersburg/Sanktpeterburg).

BAUDOUIIN de COURTENAY, J. 1901. *O smešannom charaktere vsech jazykov*, Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvěščenija 337, Sankt-Peterburg, 12-24.

BAUDOUIIN de COURTENAY, J. 1904. *Materialien zur südslavischen Dialektologie und Ethnographie. II. Sprachproben in den Mundarten der Slaven von Torre in Nordost-Italien, gesammelt und herausgegeben von J.B. de C./Materialy dlja južnoslovsjanskog dijalektologii i etnografii. II. Obrascy jazyka na govorach Terskich Slavjan v severovostočnoj Italii sobral i izdal I.A.B.-de-K.*, S.-Petersburg/S.-Peterburg.

BAUDOUIIN de COURTENAY, J. 1988. *MATERIALI per la dialettologia e l'etnografia slava meridionale/za južnoslovsjansko dijalektologijo in etnografijo. IV. Testi popolari in prosa e in versi raccolti in Val Natisone nel 1873/Ljudska besedila v prozi in verzih, zbrana v Nadiških dolinah leta 1873. Inediti pubblicati a cura di/Pripravila za prvo objavo LILLIANA SPINOZZI MONAI con commento folklorico di/folklorni komentar prispeval MILKO MATIČETOV*, Trieste/Trst-San Pietro al Natisone/Špeter.

DEVOTO, G.-G.C. OLI, 1990. *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze.

DI SALVO, M. 1975. *Il pensiero linguistico di J.B. de Courtenay*, Venezia-Padova.

LOGAR, T. 1993. *Slovenska narečja*, Ljubljana.

MATIČETOV, M. 1993. *Per un resiano grammaticalmente corretto*, in H. Steenwijk (a c. di), *Fondamenti per una grammatica pratica resiana*, Padova, 67-84.

MERKŪ, P. 1979. *O slovenskem terskem narečju*, Slavistična revija 2, 167-178.

PIRONA, G.A.-E. CARLETTI-G.B. CORGNALI, [1992²]. *Il Nuovo Pirona. Vocabolario friulano*, Udine.

RAMOVŠ, F. 1935. *Dialekti*, Ljubljana.

SPINOZZI MONAI, L. 1994. *Dal Friuli alla Russia. Mezzo secolo di storia e di cultura in margine all'epistolario Jan Baudouin de Courtenay (1875-1928)*, Udine.

SPINOZZI MONAI, L. 1996. *Rilevanza e potenziale scientifico dei materiali inediti del Glossario del dialetto del Torre di Jan Baudouin de Courtenay*, in "Ce fastu?" 72/2, 203-222.

SREZNEVSKIJ, I.I. 1878. *Friul'skie Slavjane. Stat'i I.I. Sreznevskogo i priloženija*. S.-Peterburg. Appendice al vol. XXXVIII di "Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk".

TOLSTOJ, N.I. 1960. *O rabotach I. A. Boduèna de Kurtenè po slovenskomu jazyku, in I.A. Boduèna de Kurtenè (k 30-letiju so dnja smerti)*, Moskva, 67-81.

VARVARO, A. 1984. *La dialettologia e le letterature popolari: ragioni di un divorzio*, in A. Varvaro, *La parola nel tempo*, Bologna, 233-242.

Povzetek

Droben primer s področja etnolingvistike, navdihnjen z idejami Jana Baudouina de Courtenaya

Prispevek se razvija v dveh delih, od katerih je en povsem teoretične vsebine, medtem ko kaže drugi bolj nastavke za uporabo teorije. Oba dela zaznamuje misel še zelo mladega Jana Baudouina de Courtenaya, ki pa se že odlikuje z jasno vizijo, kar zadeva naloge lingvistike ter njene odnose z etnografijo.

Področji obeh disciplin – čeprav ne moreta eno mimo drugega – sta tukaj ločeni glede na njuna predmeta in glede na različno stopnjo znanstvenosti kot posledico te ločitve.

Predmet prve – poleg še nekega drugega razdelka, ki na tem mestu ni pomemben – so posamezne "slovnice" naravnih jezikov ter "sistematika", ki predvideva njihovo primerjavo. Uporaba slovnčnih podatkov na kulturna dejstva sodi v področje "uporabne lingvistike", ki velja za "znanstveno", v kolikor je kulturni element zaznaven v slovnici jezika, ki ta element širi. Ključno misel, ki je tudi najbolj zanimiva v Baudouinovi teoretični zasnovi, predstavlja pripisovanje besedišča slovnici. Če upoštevamo, da je domet besedišča izrazito kulturne narave, sledi, da se vsa proučevanja, ki so temu namenjena, zdijo "utemeljena", samo če se izkaže, da je dani primer iz besedišča moč popolnoma razložiti. V končni analizi se vprašanje vrti okoli semantike jezikov in tej analizi se ne izognejo niti t.i. "zaprte" slovnčne kategorije, ki se oddaljujejo od besedišča samo toliko, kolikor izražajo, v nasprotju s potrebami, ki se tičejo neke skupnosti, bolj globoke, posplošene in ustaljene načine svojega uveljavljanja v svetu.

S tega vidika je delež "znanstvenosti" lingvističnih ter etnološko/etnografskih proučevanj vezana na "stalnost/spremenljivost" semantičnih potez, ki jih je mogoče zaznati v zaprtih oziroma odprtih kategorijah; in ravno semantična spremenljivost besedišča je tista, ki daje pečat njegovi nestalnosti in ki otežuje rekonstruktivno in interpretativno delo raziskovalca, kakor se lahko prepričamo ob primerih "etnolingvistične" analize v drugem delu prispevka. Ti primeri, s tem ko izpostavijo različno naravo "odprtih" kategorij v primerjavi z "zaprtimi", obenem pokažejo, kako pomembno je tudi, da imamo na razpolago ustrezno snov.