

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

32/1



Ljubljana  
2003





TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta  
pri Znanstvenoraziskovalnem centru  
Slovenske akademije znanosti in umetnosti  
Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae  
Slovenorum ab Academia scientiarum et artium  
Slovenica conditi

Izhaja letno v dveh zvezkih - Quotannis semel editur

Uredniški odbor - Consilium commentariis edendis  
dr. Jasna Čapo-Žmegač, dr. Maja Godina-Golija (glavna urednica),  
dr. Marija Klobčar, dr. Naško Križnar, mag. Helena Ložar-Podlogar,  
Mirko Ramovš (urednik), dr. Ingrid Slavec Gradišnik

Lektorica slovenskih besedil: Ingrid Slavec Gradišnik

**Traditiones** je indeksiran v mednarodnih bazah podatkov:

- Ulrich's International Periodical Directory (I.P.D.)
- East Central Europe/L'Europe du Centre-Est. Eine wissenschaftliche Zeitschrift
  - Anthropological Index Online (AIO RAD)
- Institute de l'information scientifique et technique (CNRS)

Naročila in pojasnila na naslov - Titulus officii praenotationibus  
permutationibusque quaerendis:

Slovenska akademija znanosti in umetnosti - Biblioteka  
Novi trg 5/1 - SLO, 1001 Ljubljana

ali - seu

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU  
1001 Ljubljana, Novi trg 2, Slovenija

Oblikoval: Peter Skalar  
Grafična priprava: OMAHEN s.p., Kamnik  
Natisnila: VB & S, Ljubljana

Internet [www.sazu.si](http://www.sazu.si)

---

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

32/1



Ljubljana  
2003

---

Uredila - Redegit  
Dr. Maja Godina-Golija

Sprejeto na sejah  
Razreda za filološke in literarne vede  
Slovenske akademije znanosti in umetnosti  
dne 26. junija 2003 in  
na seji predsedstva 10. junija 2003

Tiskano z denarno pomočjo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport Republike  
Slovenije in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU

## RAZPRAVE / DISSERTATIONES

- 7 Tone **Cevc**: Kontinuiteta antične pašne tradicije v planinah v Kamniških Alpah – *Kontinuität der antiken Weidetradition auf den Almen der Kamniker Alpen*
- 21 Angelos **Baš**: Šajkarstvo na Slovenskem – *The Šajka in Slovenia*
- 29 Mojca **Ravnik**: Družina in selitveni pojavi v Nadiških dolinah v Beneški Sloveniji – *Family and Migrational Patterns in Natisone in Venetian Slavia*
- 57 Monika **Kropej**: Po sledih ljudskega pripovedništva v Rožu – *Following the Traces of Folk Narrative in Rosental*
- 83 Marija **Stanonik**: Pogumnemu pomaga sreča – *Good Luck Helps the Brave*
- 95 Urša **Šivic**: Muzikološki vidiki spreminjanja umetne pesmi druge polovice 19. stoletja v ponarodelo – *The Musicological Aspects of the Transformation of Later-Half-Nineteen Century Art Song into Folk Song*

## TEORIJA IN METODOLOGIJA / THEORIA ET METHODOLOGIA

- 117 Barbara **Ivančič Kutin**: Raziskovalni položaji pri terenskem zbiranju prozne folklore – *Research Methods of collecting Oral Literature in the Field*

## IZ ZGODOVINE STROKE / HISTORICA VARIA

- 125 Zmaga **Kumer**: Zbirka zapisov ljudskih pesmi dr. R. Hrovatina

## RAZGLEDI / CIRCUMSPECTUS

- 129 Ingrid **Slavec Gradišnik**: Prehojena pot sodobne evropske etnologije. Dunja Rihtman – Avguštin (1926-2002) in njena oporoka – o etnologiji in etnomitu
- 139 Friedbert **Ficker**: Das neue krippen Lexikon – *Novi leksikon o jasliah*

---

GRADIVO IN ZAPISKI / MATERIALIA ET MISCELLANEA

- 143 Jasna **Simoneta**: Kraška ohcet kot fenomen folklorizma – *The Carst Wedding as a Folkloristic Phenomenon*
- 161 Alja **Kotar**: Branko Žnidarčič – izdelovalec mask – *Mask maker Branko Žnidarčič*

KNJIŽNA POROČILA IN RECENZIJE / DE NOVIS LIBRIS RELATONES ET IUDICIA

- 171 Eva Krekovičová, Medzi toleranciou a bariérami: Obraz Romov a Židov v slovenskom folklóre (Marija Klobčar)
- 172 Jay Ruby, Picturing Culture: Exploration of Film and Anthropology (Mihaela Hudelja)
- 175 Gian Paolo Gri, Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione (Roberto Dapit)
- 180 Inga Miklavčič - Brezigar in Pavel Medvešček, Pustovanja na Goriškem (Helena Ložar - Podlogar)
- 183 Valens Vodušek, Etnomuzikološki članki in razprave. Uredila: Marko Terseglav in Robert Vrčon (Maša Komavec)

SODELAVCI TEGA ZBORNIKA / COLLABORATOIRES HUIUS VOLUMINIS



Tone Cevc

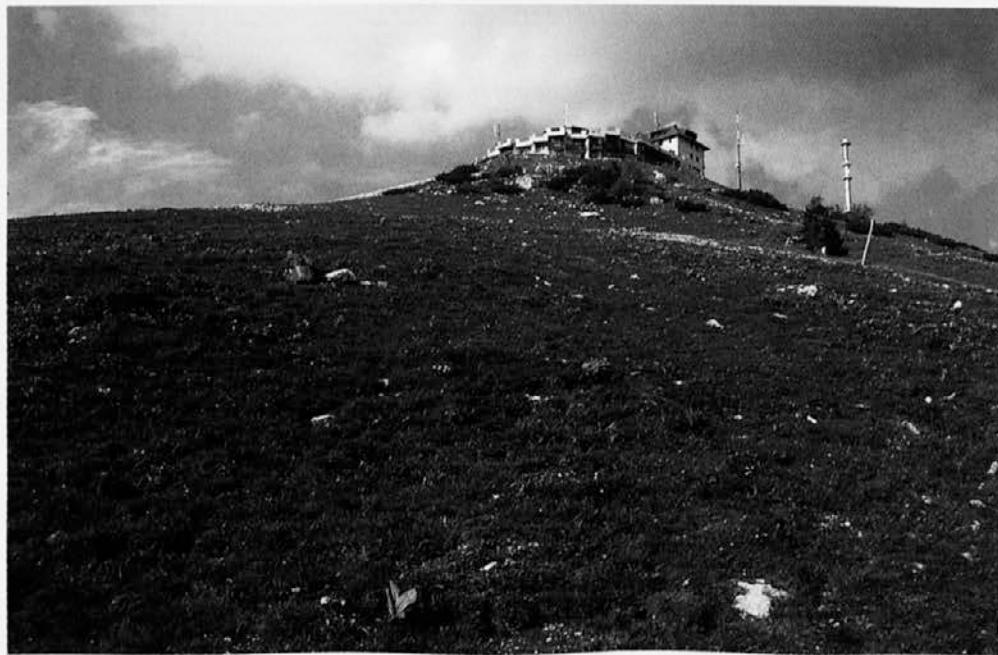
## Kontinuiteta antične pašne tradicije v planinah v Kamniških Alpah

Ob najdbi poznoantične in zgodnj srednjeveške lončenine iz poznega 6.–9. stoletja v planini Krvavec (1600 m)

*V letih 1996–1999 opravljene arheološko-etnološke raziskave v opuščeni planini v Kamniško Savinjskih Alpah so z arheološkimi najdbami dokazale poznoantično poselitev več kot desetih planin nad naravno drevesno mejo (1500–1800 m). Na vprašanje, ali so s pašo živine v teh planinah nadaljevali po naselitvi Slovanov v drugi polovici 6. stoletja, ni bilo mogoče odgovoriti, ker ni bilo arheoloških najdb. Do teh je prišlo nedavno. Po naključju je bila leta 2003 na površju pašnika v Krvavcu (1600 m) odkrita lončevina, z izkopom manjše arheološke sonde v začetku maja 2003 pa pridobljeno novo gradivo, ki arheološko dokazuje poselitev planine Krvavec v zgodnjem srednjem veku. Lončenina je po fakturi in oblikovanosti primerljiva s poznoantično in slovanskodobno na slovenskem alpskem ozemlju iz 6.–9. stoletja. Ob tem se odpirajo mikavna vprašanja o etnogenezi Slovencev in njihovi kulturi; ta vprašanja bo mogoče podrobneje osvetliti z nadaljnjimi arheološkimi raziskavami v planini Krvavec kakor tudi v drugih, v pozni antiki poseljenih planinah v slovenskih Alpah.*

*Die in den Jahren von 1996 bis 1999 durchgeführten archäologisch-ethnologischen Forschungen auf den Almenwüstungen in den Kamniker Alpen deuten aufgrund der archäologischen Funde auf eine spätantike Besiedlung von mehr als zehn Almen oberhalb der natürlichen Waldgrenze (1500–1800 m). Die Frage, ob das Weiden von Tieren auf diesen Almen nach der Ansiedlung der Slawen in der zweiten Hälfte des 6. Jh. fortgesetzt wurde, konnte man nicht beantworten, weil es keine archäologischen Funde gab. Diese kamen aber vor kurzem an den Tag. Zufällig wurde im Jahre 2003 an der Oberfläche der Krvavec-Alm (1600 m) Keramik entdeckt und infolge eines Anfang Mai 2003 gelegten Schnittes erhielt man neues Material, das die Besiedlung der Krvavec-Alm im frühen Mittelalter archäologisch belegt. Die Keramik ist nach Faktur und Gestaltung mit der spätantiken und slawenzeitlichen im slowenischen Alpengebiet vom 6.–9. Jh. vergleichbar. Hier eröffnen sich interessante Fragen zur Ethnogenese der Slowenen und ihrer Kultur; diese Fragen werden anhand weiterer archäologischer Forschungen auf der Alm Krvavec und anderen in der Spätantike besiedelten Almen besser geklärt werden können.*

V začetku maja leta 2003, ko je sonce stopilo še zadnje krpe snega na jugozahodnih pobočjih Krvavca, je na poti pod planinskim domom, kjer se spušča nova smučarska proga v Kriško planino (sl. 1), našel Miran Bremšak na površju več kosov starejše lončenine, ki jo je po njenih značilnostih prepoznal kot slovanskodobno.<sup>1</sup> Kakor so pokazale arheološke raziskave Inštituta za slovensko narodopisje in Arheološkega inštituta ZRC SAZU v opuščenih planinah v Kamniških Alpah v letih 1996–1999,<sup>2</sup> najdbe črepinj in drugih arheoloških predmetov v visokogorju niso redke. Z njimi so dokazane starejše poselitve planin na naravni drevesni meji v Veliki planini (1550 m), v planini pod Rzenikom (1654 m), v Čohavnici (1800 m), v planini Sedelce na Dleskovški planoti (1840 m), Vodotočnik na Dleskovški planoti (1750 m), Na stanu pod Kamniškim sedlom (1450 m), v Ovčariji v Kalcih (1700 m), v planini Koren (1675 m) in v Dolgi njivi pod Zvohom (1688 m), kjer so bili odkriti tudi temelji rimske stavbe. Vse omenjene planine so bile naseljene v rimskem času, planini Koren in Velika planina pa tudi v prazgodovini.<sup>3</sup> Domnevati je mogoče – predvsem zaradi najdb živinskih kovinskih zvoncev – (Vodotočnik, Dolga njiva, Velika planina), da so v rimskem času pasli v planinah živino, pretežno drobnico. Tja so lahko odhajali romanizirani staroselci iz podeželskih naselbin



Sl. 1: Planinski dom na Krvavcu (1688 m), nekaj deset metrov niže je bilo odkrito poznoantično in zgodnj srednjeveško najdišče, 2003 (foto: M. Bremšak)

<sup>1</sup> Zahvaljujem se zunanjemu sodelavcu arheološko-etnoloških raziskovalnih ekip ZRC SAZU Miranu Bremšaku, ki me je obvestil o naključni najdbi lončevine in mi jo pokazal, pozneje pa tudi popeljal na najdišče na Krvavcu.

<sup>2</sup> J. Horvat, Arheološki sledovi v slovenskem visokogorju, v: *Kamniški zbornik* 16. Kamnik 2002, str. 193–202.

<sup>3</sup> T. Cevc s sodelovanjem J. Horvat, M. Bremšaka in F. Steleta, *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah*. Ljubljana 1997.

na Gorenjskem. M. Sagadin je opisal več kot 30 naselbin iz rimskega časa, med njimi tudi v okolici Cerkelj pod znožjem Krvavca<sup>4</sup>.

O poselitvi planin v Kamniških Alpah v zgodnjem srednjem veku od konca 6. pa do 9. stoletja, ko naj bi bilo današnje slovensko ozemlje že poseljeno s Slovani, doslej ni bilo odkritih arheoloških sledi. To časovno vrzel zdaj dopolnjuje naključna najdba lončenine s planine Krvavec (1600 m). Da bi se prepričali, ali je bila morda lončenina naplavljena od zgoraj, kjer je bila lansko leto na novo urejena smučarska proga, je bila 13. maja 2003 na površinskem najdišču izkopana majhna, 0,5 x 0,5 m velika arheološka sonda.<sup>5</sup>



Sl. 2: Poznoantična lončenina z odlomkoma, okrašenima z valovnico in glavničnjem. Planina Krvavec, 2003 (foto: F. Stele)

<sup>4</sup> M. Sagadin, Poselitvena slika rimskega podeželja na Gorenjskem, v: *Kranjski zbornik* 1995. Kranj 1995, str. 13–22.

<sup>5</sup> Pri izkopu prospekcijske arheološke sonde 13. maja 2003 so sodelovali F. Stele, M. Bremšak in avtor. Najdbe hranita ZVNKD Kranj in F. Stele. – Zahvaljujem se F. Steletu za pomoč pri razčlenitvi in za fotografsko dokumentiranje najdb.

Ta je potrdila avtentičnost najdišča v planini, ki se razprostira na pobočju Krvavca, na kraju »Nableku«, kot je ime zapisano v »Novem reformiranem urbarju zgornje-kamniškega gospostva« iz leta 1571.<sup>6</sup> V sondi je bilo najdenih več večjih in manjših kosov črno rjave grobe kuhinjske lončenine; nekateri kosi črepinj so tudi okrašeni.

Pregled najdb je dal takšno podobo:

(A): približno tretjina črepinj kaže značilnosti pozno antične lončenine, izdelane na počasnem vretenu (sl. 2; T. 1/1–4). Najdbe zgornjih delov posod so razkrile navzven zavihano ustje s prirezanim robom. Lončenina je izdelana iz gline s primesmi apnenčevega peska, sljude in železovih oksidov, površina je značilno luknjičava in gladka, rjavo črna barva preloma dokazuje nepravo redukcijsko žganje lončenine, nekaj primerkov je žganih tudi oksidacijsko z značilno svetlo rdečo barvo (sl. 3). Ramena posod so okrašena z enojno valovnico, ki je vrezana v glino pokončno ali ležeče, nekatere posode so



Sl. 3: Navzven zavihano ustje rdečkasto žgane glinaste posode (T.1/1). Planina Krvavec, 2003 (foto: F. Stele)

<sup>6</sup> *Neue Reformierte Urbarium über Herrschaft Oberstein, anno 1571*. Rokopis II/ 11 U, folio 629–630 (Arhiv Republike Slovenije). Prim. T. Cevc, *Lončene posode pastirjev*. Ljubljana 2000, str. 14–15.

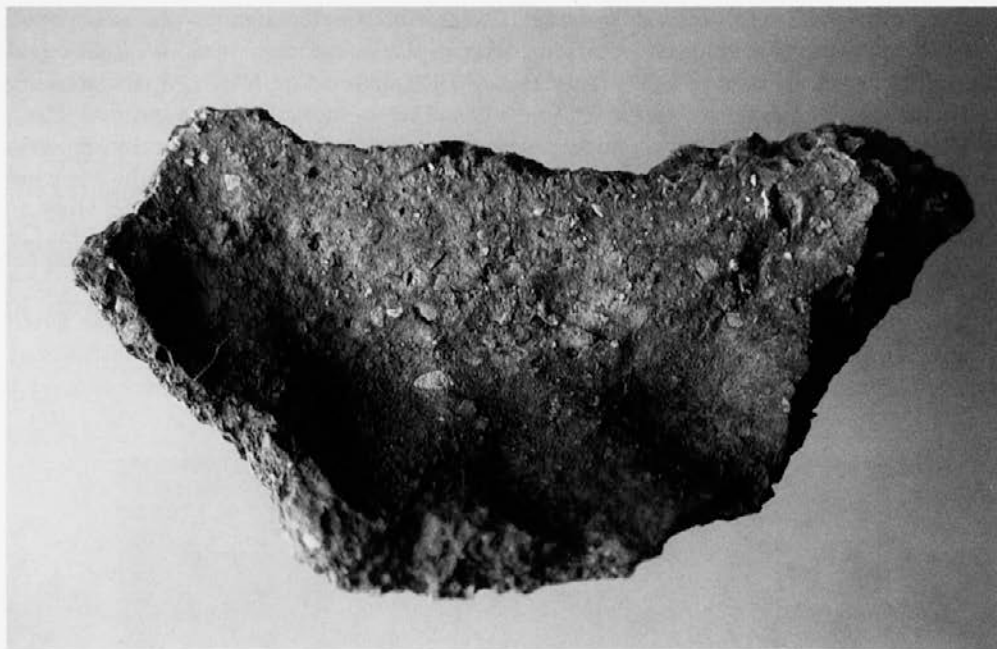
okrašene z vtisnjeno mrežo, izdelano z glavničanjem in metličanjem. Notranjost posod je gladka. Podobna lončenina je bila najdena v planinah Dolga njiva, Na stanu pod Kamniškim sedlom, v planini Koren, v Ovčariji v Kalcih v Kamniških Alpah in sodi v poznoantični čas (4.–6. stoletje).<sup>7</sup>

Preostala lončevina (S) je bolj groba; barva zunanosti je črno rjava, notranjosti svetlo rjava (sl. 4). Izdelana je na počasnem vretenu, notranjost posode je oblikovana z rokami od spodaj navzgor, vidni so vtisi prstov (sl. 5). Glini so primešana kremenčeva zrnca in sljuda, na otip je površina hrapava, viden je glinast premaz. Lončenina je žgana stihjsko, ustja posod so zavihana navzven, rob porezan. Med okraši prevladujejo enojna valovnica v več vrstah, zarezane pokončne črte, plastično rebro, okrašeno s prečnimi vrezi in odtisi kolesca (sl. 6, T.1/5-7, T.2/1-7).



Sl. 4: Ustje slovanskodobnega lonca, okrašeno z valovnico v več vrstah (T.1/5). Planina Krvavec, 2003 (foto: F. Stele)

<sup>7</sup> T. Cevc s sod., *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah*.



Sl. 5: Dno lončene posode, dodelano z rokami. Planina Krvavec, 2003 (foto: F. Stele)

Primerjava poznoantične lončenine (A) s slovanskodobno (S) kaže, da je slednja izdelana iz gline, v kateri je kremenčev pesek, oblikovana je na počasnem vretenu in v notranjosti dodelana z rokami, zunanost je premazana z glinastim premazom. Med okraji prevladujejo valovnica v več vrstah, vrezane črte in odtisi kolesca. Takšne lončenine do zdaj ob raziskavah v planinah v Kamniških Alpah niso bile odkrite, pač pa je arheološko izpričana z najdbami na Bledu iz 6.–8. stoletja,<sup>8</sup> na Gradišču nad Bašljem pri Predvoru iz 8.–9. stoletja, Tinju nad Loko pri Žusmu iz 7.–9. stoletja<sup>9</sup> in tudi drugod, med drugim v avstrijskih štajerskih planinah na vzhodnem dachsteinskem višavju v planini Steiniggrube (1640 m) iz časa slovanske poselitve v 7.–9. stoletja.<sup>10</sup>

Najdba lončenine v planini na Krvavcu odpira raziskovalcu več vprašanj, povezanih z naselitveno kontinuiteto in etnično opredelitvijo naseljencev v planini v času od konca 6. do 9. stoletja. Glede na to, da sta bili skupaj najdeni antična in slovanskodobna lončenina, bi lahko sklepali o naselitveni kontinuiteti planine Krvavec, kar seveda lahko nadrobneje osvetlijo le nadaljnje arheološke raziskave v planini. Te bi morda lahko prispevale delež tudi k osvetlitvi drugega, prav tako mikavnega vprašanja, ali so v času po koncu 6.–9. stoletja pasli v planini živino romanizirani staroselci ali slovanski

<sup>8</sup> P. Korošec, *Zgodnjerednjeveška arheološka slika karantanskih Slovanov*. Ljubljana 1979, str. 229–237.

<sup>9</sup> R. Ložar, Staroslovansko in srednjeveško lončarstvo v Sloveniji, *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* 20, 1939, str. 184–200; S. Ciglencečki, *Tinje nad Loko pri Žusmu. Poznoantična in zgodnjerednjeveška naselbina*. Ljubljana 2000.

<sup>10</sup> G. Cerwinka in F. Mandl, *Dachstein. Vier Jahrtausende Almen im Hochgebirge*, Bd. 1. Gröbming 1996, str. 62–65.



Sl. 6: Okrasi na grobi, slovanskodobni lončenini. Planina Krvavec, 2003 (foto. F. Stele)

novoselci, če ne morda slovanizirani staroselci<sup>11</sup> Lončenina, ki kaže poznoantične in slovanske značilnosti lončarstva,<sup>12</sup> nakazuje možnost, da so se slovanski novoselci v

<sup>11</sup> Po naselitvi Slovanov v zgodnjem srednjem veku naj bi živel na današnjem slovenskem etničnem ozemlju približno 20 tisoč ljudi, od tega je bilo nekaj tisoč romaniziranih staroselcev, gosteje poseljenih na Gorenjskem, Kozjanskem in Primorskem. Gl. P. Štih, *Strukture današnjega slovenskega prostora v zgodnjem srednjem veku, v: Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo. Začetki slovenske etnogeneze*. Ljubljana 2000, str. 368–372.

<sup>12</sup> J. Korošec, *Uvod v materialno kulturo Slovanov zgodnjega srednjega veka*. Ljubljana 1952, str. 180–220; M. Guštin (ur.), *Zgodnji Slovani. Die frühe Slawen. Zgodnjersrednjeveška lončenina na obrobju Vzhodnih Alp*. Ljubljana 2002.

razmeroma kratkem obdobju prilagodili razmeram na alpskem ozemlju, ne samo v lončarski obrti,<sup>13</sup> pač pa tudi v poljedelsko živinorejskem gospodarstvu in, morda s krajšim časovnim presledkom, nadaljevali tradicijo antičnega visokogorskega pašništva. Takšne domneve so do zdaj nakazovala že spoznanja zgodovinarjev, jezikoslovcev in tudi etnologov,<sup>14</sup> ne da bi poznali ustrezno arheološko gradivo. Do etnične in kulturne geneze pa se bo kljub arheološkim najdbam težko dokopati. To so pokazale npr. arheološke raziskave na opuščenih planinah v švicarskih Alpah, kjer ni bilo ni mogoče zanesljivo opredeliti etnične pripadnosti nosilcev kulture po zatonu antike. Prevladuje misel, da so etnično neopredeljivi »romanski staroselci« naučili novo naseljena ljudstva (Langobarde, Alemane, Burgunde) živeti v gorskem okolju, odvisnem od podnebja, oblikovanosti tal, rastlinstva in živalstva. V stoletjih so se izoblikovale značilne oblike alpskega življenja, kulture in gospodarstva, katerega pomemben del predstavlja tudi visokogorsko pašništvo.<sup>15</sup>

Najdbe iz zgodnjega srednjega veka na Krvavcu je mogoče oceniti kot vabljivo gradivo za raziskave kulturne geneze na Slovenskem. Podobno kot Tinje nad Loko pri Žusmu<sup>16</sup> bi tudi najdišče na Krvavcu utegnilo »pojasniti nekatera ključna vprašanja slovenskega zgodnjega srednjega veka in usodne prepletosti dveh sosednjih obdobj.«<sup>17</sup>

Pomembnost poznoantičnega in zgodnesrednjeveškega najdišča na Krvavcu pa veča tudi dejstvo, da je zdaj mogoče z optimizmom pričakovati nove zgodnesrednjeveške najdbe tudi na drugih antičnih planinah v slovenskih Alpah. Delež h temu lahko prispeva že pretres dozdajšnjih najdb poznoantičnega lončenega gradiva, med katerim bi lahko bilo pomešano tudi zgodnesrednjeveško, v fakturi in oblikovanosti sorodno poznoantični lončenini.

## Literatura

**Cevc T.** s sod.

1997 *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah.*

**Cevc T.**

2000 *Genese der slowenischen Volkskultur, v: Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo.* Ljubljana, str. 559–580.

**Cevc T.**

2000 *Lončene posode pastirjev.* Ljubljana.

<sup>13</sup> S. Ladstätter, Von Noricum Mediterraneum zur Provincia Scaborum. Die Kontinuitätsfrage aus archäologischer Sicht, v: *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo.* Ljubljana 2000, str. 219–240.

<sup>14</sup> B. Grafenauer, Die Kontinuitätsfragen in der Geschichte des altkarantanischen Raumes, v: *Alpes Orientales* 5, Ljubljana 1969, str. 68; V. Novak, Die Stellung des Alpwesens in Slowenien zwischen dem germanischen und romanischen Raume, v: *Volkskunde im Ostalpenraum – Alpes Orientales* 2, Graz 1961, str. 123–134; T. Cevc, Genese der slowenischen Volkskultur, v: *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo.* Ljubljana 2000, str. 559–580.

<sup>15</sup> W. Meyer idr., "Heidenhütten". 25 Jahre archäologische Wüstungsforschung im schweizerischen Alpenraum. Basel 1998, str. 386–387.

<sup>16</sup> S. Ciglencčki, *Tinje nad Loko pri Žusmu. Poznoantična in zgodnesrednjeveška naselbina.* Ljubljana 2000, str. 159.

<sup>17</sup> Zahvaljujem se dr. S. Ciglencckemu, znanstvenemu svetniku v Arheološkem inštitutu ZRC SAZU v Ljubljani, za naklonjeno pomoč pri časovni opredelitvi lončenine s planine Krvavec.



**Ciglencečki S.**

2000 *Tinje nad Loko pri Žusmu. Poznoantična in zgodnj srednjeveška naselbina*. Ljubljana.

**Cerwinka G. in Mandl F.**

1996 *Dachstein. Vier Jahrtausende Almen im Hochgebirge*, Bd. 1. Gröbming.

**Grafenauer B.**

Die Kontinuitätsfragen in der Geschichte des altkarantanischen Raumes, v: *Alpes Orientales* 5, Ljubljana, str. 55–85.

**Guštin M.** (ur.),

2002 *Zgodnji Slovani. Die frühe Slawen. Zgodnj srednjeveška lončenina na obrobju Vzhodnih Alp*. Ljubljana.

**Horvat J.**

2002 Arheološki sledovi v slovenskem visokogorju, v: *Kamniški zbornik* 16. Kamnik, str. 193–202.

**Korošec J.**

1952 *Uvod v materialno kulturo Slovanov zgodnjega srednjega veka*. Ljubljana.

**Korošec P.**

1979 *Zgodnj srednjeveška arheološka slika karantanskih Slovanov*. Ljubljana.

**Ladstätter S.**

2000 Von Noricum Mediterraneum zur Provincia Scaborum. Die Kontinuitätsfrage aus archäologischer Sicht, v: *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo*. Ljubljana, str. 219–240.

**Ložar R.**

1939 Staroslovansko in srednjeveško lončarstvo v Sloveniji, *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* 20, str. 184–200.

**Novak V.**

1961 Die Stellung des Alpwesens in Slowenien zwischen dem germanischen und romanischen Raume, v: *Volkskunde im Ostalpenraum – Alpes Orientales* 2, Graz, str. 123–134;

**Meyer W.** idr.

1998 *«Heidenhüttli». 25 Jahre archäologische Wüstungsforschung im schweizerischen Alpenraum*. Basel.

**Sagadin M.**

1995 Poselitvena slika rimskega podeželja na Gorenjskem, v: *Kranjski zbornik* 1995. Kranj, str. 13–22.

**Štih P.**

2000 Strukture današnjega slovenskega prostora v zgodnjem srednjem veku, v: *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo. Začetki slovenske etnogeneze*. Ljubljana, str. 368–372.

## Zusammenfassung

### Kontinuität der antiken Weidetradition auf den Almten der Kamniker Alpen

Anlässlich des Fundes spätantiker und frühmittelalterlicher Keramik vom späten 6.-9. Jh. auf der Krvavec-Alm (1600 m)

Anfang Mai 2003, als die Sonne noch die letzten Schneeflächen an den südwestlichen Krvavec-Hängen schmolz, fand Miran Bremšak auf dem Weg unterhalb der Berghütte, wo die neue Skipiste zur Alm Kriška planina (Abb. 1) hinunterführt, an der Oberfläche mehrere ältere Keramikstücke, die er ihren Merkmalen nach als slawenzeitliche erkannte. Funde von Fragmenten und anderen archäologischen Gegenständen im Hochgebirge sind keine Seltenheit, wie die archäologischen Erforschungen des Instituts für slowenische Volkskunde und des Archäologischen Instituts des Wissenschaftlichen Forschungszentrums der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste auf den verlassen Almen in den Kamniker Alpen in den Jahren von 1996 bis 1999 gezeigt haben (Horvat 2002). Die archäologischen Funde liefern den Nachweis für eine ältere Besiedlung der Almen an der natürlichen Waldgrenze auf der Velika planina (1550 m), der Rzenik-Alm (1654 m), der Čohavnica (1800 m), der Almen Sedelce auf der Dleskovška planota (1840 m), Vodotočnik auf der Dleskovška planota (1750 m), Na stanu unterhalb des Kamniško sedlo (1450 m), der Ovčarija in den Kalci (1700 m), der Alm Koren (1675 m) sowie auf der Dolga njiva unterhalb des Zvoh (1688 m), wo auch das Fundament eines römischen Gebäudes entdeckt wurde. Alle erwähnten Almen waren in der römischen Zeit besiedelt, die Almen Koren und Velika planina auch in der Vorgeschichte (Cevc u.a. 1997). Wie man vermuten kann – vor allem aufgrund der Funde von metallenen Viehlocken (Vodotočnik, Dolga njiva, Velika planina) – weidete man in römischer Zeit auf den Almen Vieh, insbesondere Kleinvieh. Dorthin konnten die romanisierten Altansässigen aus den Landsiedlungen in Gorenjsko gehen. M. Sagadin beschrieb mehr als 30 Siedlungen aus römischer Zeit, darunter auch solche in der Umgebung von Cerklje am Fuße des Krvavec (Sagadin 1995).

Als Hinweis auf die Besiedlung der Almen in den Kamniker Alpen im frühen Mittelalter vom Ende des 6.-9. Jh., als das heutige slowenische Gebiet schon von Slawen besiedelt gewesen sein soll, waren bislang keine archäologischen Spuren entdeckt worden. Die zeitliche Lücke füllt jetzt ein zufälliger Keramikfund von der Krvavec-Alm (1600 m). Um sich zu überzeugen, ob die Keramik eventuell von oben, wo im vergangenen Jahr eine Skipiste neu angelegt worden war, angeschwemmt wurde, legte man am 13. Mai 2003 an dem Oberflächenfundort einen kleinen 0,5 x 0,5 m großen Schnitt. Dieser bestätigte die Authentizität der Fundorte auf der Alm, die sich am Krvavec-Hang erstreckt, am Ort »Nableku«, wie der Name im »Neuen Reformierten Urbarium über Herrschaft Oberstein, anno 1571« geschrieben steht. Im Schnitt wurden mehrere größere und kleinere Stücke schwarzbrauner grober Gebrauchskeramik gefunden; einige Scherben sind auch verziert.

Die Durchsicht der Funde ergab folgendes Bild: (A): etwa ein Drittel der Scherben deutet auf die Merkmale spätantiker Keramik, die auf einer langsam rotierenden Töpferdrehscheibe modelliert wurde (Abb. 2; T. 1/1-4). Die Funde der oberen Gefäßteile zeigen einen nach außen stark umgeschlagenen Randabschluss mit gefaltem Rand. Die Keramik wurde aus Ton mit Kalksand-, Glimmer- und Eisenoxydmagerung hergestellt, die Oberfläche ist typisch porig und glatt, die braunschwarze Farbe der Bruchstelle deutet auf falschen Reduktionsbrand der Keramik, einige Exemplare sind auch oxidierend mit typischer roter Farbe gebrannt (Abb. 3). Die Gefäßschultern sind mit einfachem Wellenlinienmuster verziert, das senkrecht oder horizontal in den Ton eingeritzt ist, einige Gefäße sind mit einem Netzabdruck verziert, der in Kammstrich- oder Besenstrichttechnik hergestellt ist. Das Gefäßinnere ist glatt. Ähnliche Keramik wurde auch auf den Almen Dolga planina, Na stanu unterhalb des Kamniško sedlo, Koren und Ovčarija v Kalcih in den Kamniker Alpen gefunden und wurde in die Spätantike vom 4.-6. Jh. datiert (T. Cevc u. a. 1997).

Die übrige Keramik (S) ist grober; die Farbe der Außenseite ist schwarzbraun, die der Innenseite hellbraun (Abb. 4). Modelliert wurde sie auf einer langsam rotierenden Töpferdrehscheibe, die Gefäßinnenseite ist von unten nach oben handmodelliert, Fingerabdrücke sind zu erkennen (Abb.

5). Der Ton wurde mit Quarzsteinkörnern und Glimmer gemagert, die Oberfläche fühlt sich grob an, man kann allerdings einen Tonüberzug erkennen. Die Keramik wurde spontan gebrannt, die Randschlüsse sind nach außen umgeschlagen, der Rand ist gefalzt. Unter dem Dekor sind vorherrschend: einfaches Wellenlinienmuster in mehreren Reihen, geritzte senkrechte Linien und ein mit querliegenden Ritzen und Rädchendruck verzierter Wulst (Abb. 6; T.1/5-7, T.2/1-7).

Wie ein Vergleich der spätantiken (A) mit slawenzeitlicher Keramik (S) zeigt, wurde die letztere aus Ton, der mit Quarzsteinsand gemagert wurde, auf einer langsam rotierenden Töpferdrehscheibe hergestellt und innen mit der Hand nachmodelliert, die Außenseite weist dagegen einen Tonüberzug auf. Vorherrschend unter dem Dekor sind Wellenlinienbänder, eingeritzte Linien und Rollstempel. Solche Keramik legten die Erforschungen auf den Almen der Kamniker Alpen bislang noch nicht an den Tag, allerdings sind sie durch die Funde in Bled vom 6.-8. Jh. (Korošec 1979), in Gradišče oberhalb von Bašelj bei Predvor vom 8.-9. Jh., Tinje oberhalb von Loka pri Žusmu vom 7.-9. Jh. (Ložar 1939) und anderswo archäologisch bezeugt, unter anderem auf den österreichischen steirischen Almen im östlichen Dachsteingebirge auf der Alm Steinigrube (1640 m) aus der Zeit der slawischen Besiedlung im 7.-9. Jh. (Cerwinka und Mandl 1996).

Der Keramikfund auf der Krvavec-Alm stellt an den Forscher mehrere Fragen, die mit der Besiedlungskontinuität und der ethnischen Bestimmung der Siedler auf der Alm in der Zeit vom Ende des 6.-9. Jh. zusammenhängen. Aus der Tatsache, dass die antike und die slawenzeitliche Keramik zusammen gefunden wurde, könnte man auf eine Siedlungskontinuität der Alm Krvavec schließen, worüber natürlich nur weitere archäologische Forschungen auf der Alm genauer Aufschluss geben können. Diese könnten eventuell zur Lösung einer zweiten, genauso interessanten Frage beitragen, ob in der Zeit nach dem Ende des 6. Jh. bis zum 9. Jh. romanisierte Altansässige oder slawische Neusiedler ihr Vieh auf der Alm weideten, wenn nicht gar slawisierte Alteingesessene (Štih 2000). Die Keramik, die spätantike und slawische Merkmale aufweist (Korošec 1952), räumt die Möglichkeit ein, dass sich die slawischen Neusiedler in relativ kurzer Zeit an die Verhältnisse im Alpenraum angepasst hatten, nicht nur im Töpferhandwerk (Ladstätter 2000), sondern auch in der Feld- und der Viehzuchtwirtschaft, und dass sie vielleicht nach kürzerer Unterbrechung die Tradition der antiken Hochgebirgsweidewirtschaft fortsetzten. Solche Vermutungen deuteten schon bislang die Erkenntnisse der Historiker, Linguisten und Ethnologen an, (Grafenauer 1969; Novak 1961; Cevc 2000) ohne dass man vom entsprechenden archäologischen Material Kenntnis gehabt hätte. Zur ethnischen und kulturellen Genese wird man aber trotz archäologischer Funde schwer vorstoßen. Das zeigten beispielsweise die archäologischen Erforschungen auf den Almenwüstungen in den Schweizer Alpen, wo man die ethnische Zugehörigkeit der Kulturträger nach dem Niedergang der Antike nicht mit Sicherheit bestimmen konnte. Vorherrschend ist der Gedanke, die ethnisch nicht bestimmbareren »romanischen Altansässigen« hätten den neu angesiedelten Völkern (Langobarden, Alemannen, Burgundern) beigebracht, in der Bergwelt zu leben, das vom Klima, der Bodengestaltung, der Flora und Fauna abhängig ist. In Jahrhunderten bildeten sich dann die typischen Formen alpinen Lebens, der alpinen Kultur und Wirtschaft heraus, deren bedeutender Teil auch die Weidewirtschaft im Hochgebirge darstellt (Meyer u. a. 1998).

Die frühmittelalterlichen Funde auf dem Krvavec kann man als interessantes Material für die Erforschung der kulturellen Ethnogenese im slowenischen Gebiet betrachten. Ähnlich wie Tinje oberhalb von Loka pri Žusmu (Ciglenečki 2000) könnte auch der Fundort auf dem Krvavec »einige der wichtigsten Fragen des slowenischen Frühmittelalters und die schicksalhafte Verflechtung zweier benachbarter Epochen erklären.«

Die Bedeutung der spätantiken und frühmittelalterlichen Fundorte auf dem Krvavec erhöht auch die Tatsache, dass man jetzt voller Optimismus neue frühmittelalterliche Funde auch auf anderen antiken Almen in den slowenischen Alpen erwarten kann. Einen Beitrag dazu kann schon eine Revision der bisherigen Funde des spätantiken Keramikmaterials liefern, das vielleicht auch mit frühmittelalterlichem vermischt ist, das nach Faktur und Gestaltung Ähnlichkeiten mit spätantiker Keramik aufweist.

Tabla 1: Odlomki poznoantične lončenine (1-4), odlomki slovanskodobne lončevine (5-7), planina Krvavec. M: 1 : 3 (risala B. Hofman)

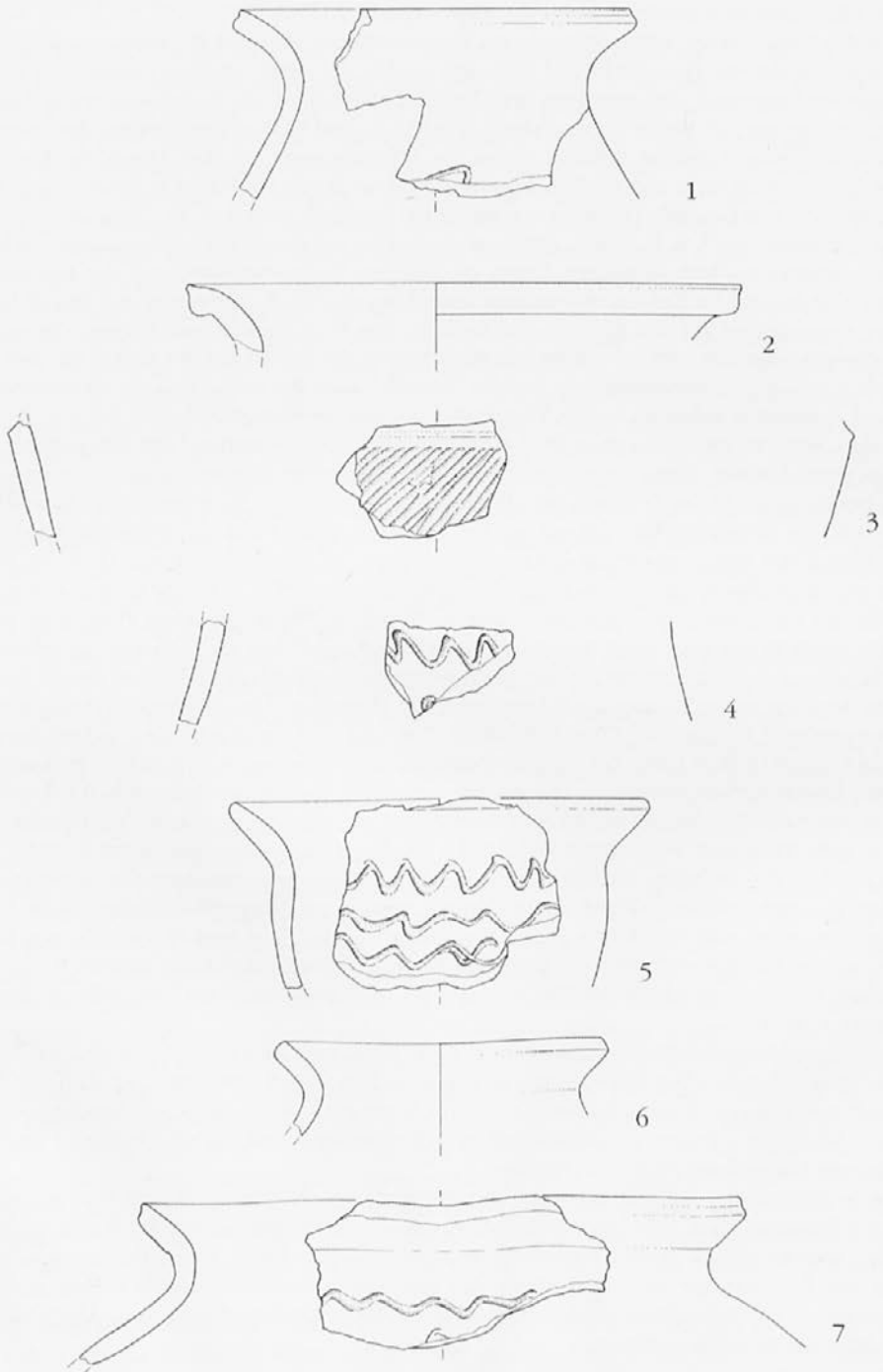
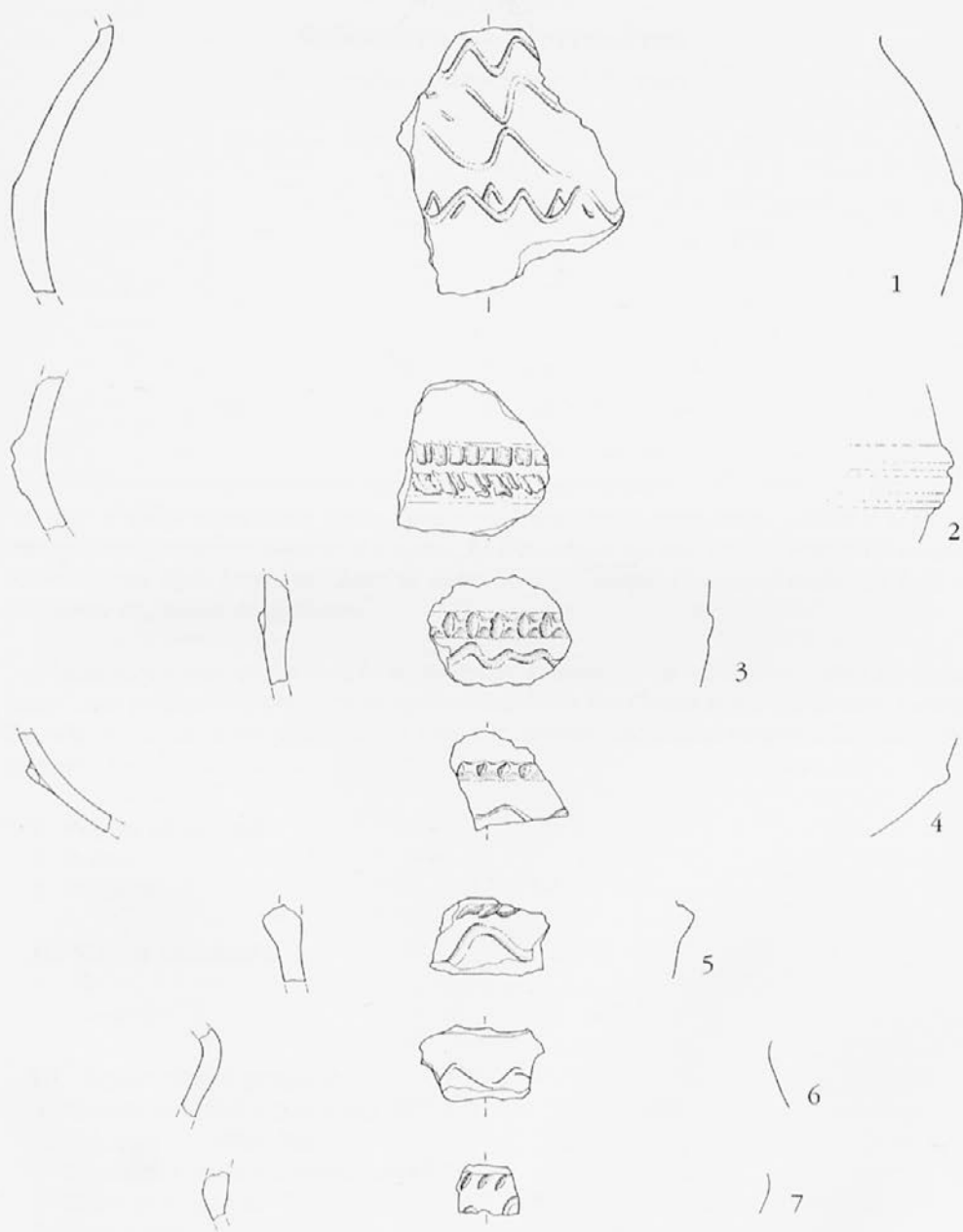


Tabla 2/ 1-7: Odlomki slovanskodobne lončenine, planina Krvavec. M: 1 : 3 (risala B. Hofman)



M = 1 : 3



---

Angelos Baš  
**Šajkarstvo na Slovenskem**  
(Transprotno-prometna dejavnost)

---

*Avtor v spisu obravnava šajke, preproste lesene ladje pravokotne oblike z vesli, in transportno-prometno dejavnost z njimi, ki je potekala na reki Dravi. Predstavi izdelavo in vožnjo šajk, kraje, predmet in količino šajkarskega izvoza, dobičke od šajk in mezde in organizacijo šajkarjev.*

*The author writes about simple rectangular wooden boats with oars, called the šajka boats, and transportation of goods by these boats on the Drava river. The article focuses on how the boats were made, what they transported, how and where, and the šajka oarsmen organization.*

**I. Pojem in ozemlje**

1. Pojem
2. Ozemlje

**II. Viri in literatura**

3. Viri
4. Literatura

**III. Zgodovinski pregled**

5. Namembni kraji šajkarskega izvoza
6. Izdelava in vožnja šajk
7. Predmet in količina šajkarskega izvoza
8. Dobički in mezde
9. Organizacija

---

\* Ta spis je bil pred leti sprejet kot elaborat za *Gospodarsko in družbeno zgodovino Slovencev III, Promet*. Objavljen je tako, kakor je bil oblikovan po shemi, uveljavljeni za elaborate v *Gospodarski in družbeni zgodovini Slovencev*. Za III. knjigo ni mogoče zanesljivo napovedati, kdaj bo natisnjena.

## I. POJEM IN OZEMIJE

1. *Pojem*. Šajke ali plitke (nem. Platte, Scheike) so bile lesene, v obliki pravokotnika in preprosto narejene, z vesli opremljene majhne ladje, s katerimi so na Slovenskem prevažali na Dravi različne vrste tovora. Kakor splavi so se tudi šajke premikale edinole z vodnim tokom, z vesli so se samo krmarile, in so pomenile povečini cenen prevoz tovora, oviralo pa jih je neugodno stanje vode. Ime šajka je turškega izvira (tur. kaik, ladja), ime plitka sporoča samo J. Koprivnik.

Viri in literatura: K. Ebner, *Flößerei und Schifffahrt auf Binnengewässern mit besonderer Berücksichtigung der Holztransporte in Österreich, Deutschland und Westruszland*, Wien und Leipzig 1912, str. 95. – J. Koprivnik, *Pohorje*, Maribor 1923, str. 64. – F. Mišič, *V žaru in čaru šumovitega Pohorja*, Maribor 1934, str. 176. – F. Pahernik, Šajke in splavi na Dravi, *Gozdarski vestnik XXI*, Ljubljana 1963, str. 141 d. – Idem, Minilo je splavarstvo na Dravi, *Planine ob meji*, Maribor 1963, str. 34. – F. Leskoschek, Schifffahrt und Flößerei auf der Drau, *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark LXIII*, Graz 1972, str. 123.

2. *Ozemlje*. Največ šajk in tudi najboljše so pri nas izdelovali v Vuzenici, tako da so v krajih med Mariborom in Breznom povečini naročali šajke v Vuzenici. Izdelovali pa so jih tudi v Libeličah, Dravogradu, Vuhredu in Breznu, manj na Fali in v Selnici.

Viri in literatura: J. Mravljak, Šajkarstvo v Vuzenici, *Časopis za zgodovino in narodopisje XXIII*, Maribor 1928, str. 77 d. – F. Pahernik, Šajke in splavi na Dravi, str. 146. – F. Leskoschek, Die Drauflößer, *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark LXIV*, Graz 1973, str. 215.

## II. VIRI IN LITERATURA

3. *Viri*. Dosegljivi so samo tiskani viri, kajti ustno izročilo se ni ohranilo do današnjih dni, starejše ustno izročilo pa je znano le iz njegovih objav v zadevnih poročilih. Viri v slovenskih arhivih še niso ugotovljeni, razen izjemoma, ko so objavljeni v zadevnih poročilih.

Od tiskanih virov je najstarejše poročilo R. G. Puffa o količini in predmetu šajkarskega izvoza na Dravi sredi 19. stoletja. I. Gršak je prispeval podobno poročilo o šajkarskem izvozu na Dravi v času ok. 1870. K. Ebner je pisal o izdelavi šajk v Dravski dolini na začetku 20. stoletja, J. Koprivnik je poročal o izdelavi in vožnji dravskih šajk in pa o predmetu in količini njegovega izvoza v 2. polovici 19. in na začetku 20. stoletja. J. Mravljak je objavil poročilo o bratovščini splavarjev, h katerim so sodili tudi šajkarji, obstajala je v Vuzenici od 2. polovice 18. stoletja do 1914, in pa poročilo o izdelavi, vštevi zadevne mezde šajkarjev, in vožnji šajk in pa o količini in predmetu njihovega izvoza iz Vuzenice v 2. polovici 19. in na začetku 20. stoletja. F. Mišič je pisal o predmetu izvoza in vožnji šajk na Dravi v 2. polovici 19. stoletja. F. Pahernik je poročal o ozemlju dravskega šajkarstva, o namembnih krajih tamkajšnjega šajkarskega izvoza, o izdelavi in vožnji tamkajšnjih šajk in pa o predmetu in količini njihovega izvoza, zvečine glede na 19. in na začetek 20. stoletja.

Viri: R. G. Puff, *Marburg in Steiermark, seine Umgebung, Bewohner und Geschichte I*, Gratz 1847, str. 253 d. – I. Gršak, *Narodno gospodarstvo, Slovenski štajler III*, Ljubljana 1870, str. 106. – K. Ebner, *Flößerei und Schifffahrt auf Binnengewässern mit besonderer Berücksichtigung der Holztransporte in Österreich, Deutschland und Westruszland*,



str. 95. – J. Koprivnik, *Pohorje*, str. 64 d. – J. Mravljak, Bratovščina splavarjev v Vuzenici, *Časopis za zgodovino in narodopisje* XXII, Maribor 1927, str. 86 d. – Idem, Šajkarstvo v Vuzenici, str. 76 d. – F. Mišič, *V žaru in čaru šumovitega Pohorja*, str. 176. – F. Pahernik, Šajke in splavi na Dravi, str. 141 d, 225. – Idem, Minilo je splavarstvo na Dravi, str. 32 d.

4. *Literatura*. R. Ložar je povzel predvsem podatke J. Mravljaka in F. Mišiča o dravskem šajkarstvu, medtem ko je F. Leskoschek deloma tudi na podlagi virov iz štajerskega deželne arhiva v Gradcu ugotavljal ozemlje in namembne kraje šajkarskega izvoza, izdelavo in vožnjo šajk, predmet in količino šajkarskega izvoza in pa mezde šajkarjev v Dravski dolini, povečini glede na 19. stoletje. I. Juvan je opisal zlasti tehniko izdelave in vožnje dravskih šajk.

Lit.: R. Ložar, Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji, *Zgodovinski zbornik*, Buenos Aires 1959, str. 121. – F. Leskoschek, Schiffahrt und Flößerei auf der Drau, str. 124 d, 126 d, 131 d, 135, 138, 142 d, 150 d. – Idem, Die Drauflößer, str. 211 d, 213 d, 215. – I. Juvan, *Plavljenje lesa in splavarjenje po Dravi, Savinji in Savi*, Maribor 1986, str. 50 d.

### III. ZGODOVINSKI PREGLED

5. *Namembni kraji šajkarskega izvoza*. L. 1539 so v Vuzenici izdelali za štajerske deželne stanove 40 šajk. To je doslej najstarejši podatek o izdelovanju šajk na Slovenskem. Naročilo kaže, da so takrat v Vuzenici znali izdelovati šajke, se pravi, da je bil tamkajšnji promet s šajkami po vsem videzu starejši. Zdi se, da so v omenjenem primeru rabile šajke za vojaške namene, saj so 1541 izdelali v Vuzenici šajke, ki so prevažale živež za vojaštvo na Ogrskem, naslednje leto pa so s 16 šajkami prevažali po štajerski Dravi vojaške potrebščine na Hrvaško.

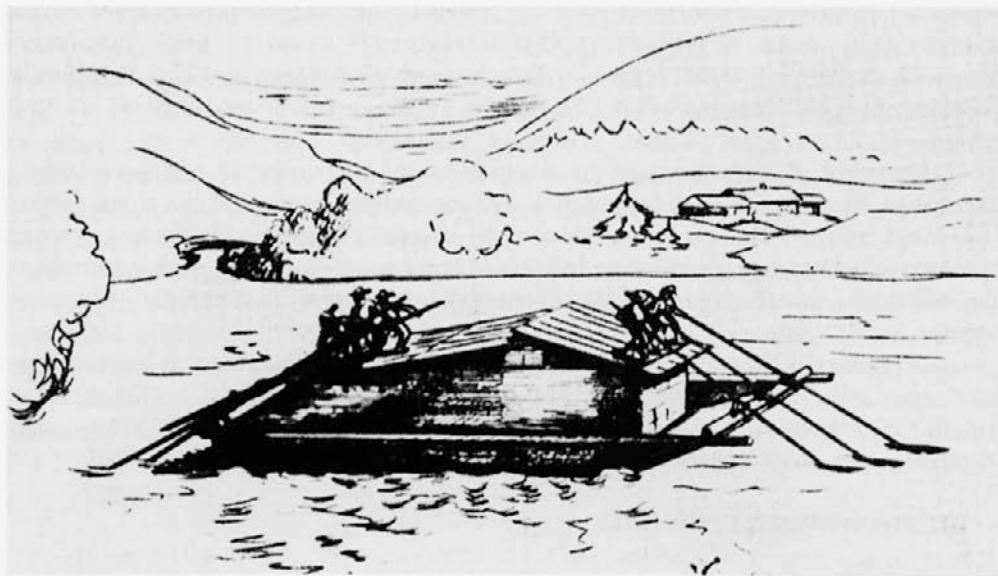
Od štajerskih in koroških naročil v 17. stoletju za izdelavo šajk za vojaške namene zoper Turke se tisto iz l. 1642 neposredno nanaša na izdelavo šajk v Vuzenici.

L. 1802 je šel v gospostvu Marenberg (splavarski ali) šajkarski izvoz lesa v »spodnje predele« na Štajerskem in pa na Hrvaško in vse do turške meje. L. 1811 so dravske šajke izvažale »trgovsko blago« v Varaždin, Peč, Osijek, Petrovaradin, Novi sad, Temešvar, na Sedmograško, čez Zemun pa tudi v Turčijo. L. 1812 so šajke iz nabornega okraja Fala izvažale različne lesne sortimente idr. »v spodnje dežele«. L. 1843 so šajke z istega območja izvažale sadje na Ogrsko. L. 1844 so s Ptujkega polja izvažali na šajkah sadje na Madžarsko in Sedmograško. Leto prej je šel iz Vuhreda šajkarski izvoz lesa na Madžarsko, Hrvaško in v Turčijo.

V 2. polovici 19. stoletja so dravske šajke vozile na Madžarsko, Hrvaško, deloma tudi v Srbijo, Romunijo in Bolgarijo. Največ tovara so prodajali v Osijeku, Novem Sadu in Beogradu. Kupci niso vseh šajk razdirali, temveč so jih največkrat natovarjali z raznovrstnimi pridelki in jih nato izvažali tudi do Črnega morja. Šajke iz Ruš so v tistem obdobju izvažale sadje na Ogrsko, večinoma v Segedin, Sento, Temešvar in Arad, pa tudi na Sedmograško. Iz Donave so jih vlekli po rekah navzgor z voli.

V 2. polovici 19. stoletja so šajke potrebovale za vožnjo iz Maribora do Dubrave pri Kotoribi 4 dni, do Osijeka 3 tedne, do Novega sada 4 tedne in do Pančeva 5 tednov.

Lit.: R. Ložar, Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji, str. 121. – F. Leskoschek, Schiffahrt und Flößerei auf der Drau, str. 124 d, 131 d, 135, 138. – Idem, Die Drauflößer, str. 212.



Šajka na Dravi ok. l. 1900, risba po podatkih F. Pahernika (ponatisnjeno iz: F. Pahernik, Šajke in splavi na Dravi, Gozdarski vestnik XXI, Ljubljana 1963, str. 145)

6. *Izdelava in vožnja šajk.* V zadnji četrtini 19. stoletja so šajke čedalje bolj opuščali. Po J. Mravljaku in F. Paherniku se je to dogajalo zato, ker je izdelava šajk postala predraga in ker je zanje začelo primanjkovati zadosti izurjenih izdelovalcev in posadk, kakor tudi zavoljo nove železniške proge Maribor–Celovec–Beljak (narejene 1863/64). Na začetku 20. stoletja, t.j. do prve svetovne vojske, so šajke dokončno opustili.

Mere šajk niso v virih navedene docela enako. K. Ebner pravi, da so bile dolge 13,5 m, široke spredaj 6,5 m, zadaj 5,5 m, visoke 1 m. J. Koprivnik poroča, da so bile šajke dolge 12,5 m in široke 5,5 m. F. Pahernik omenja kot njihovo dolžino 13,5 m, širino 6 m in višino 1 m. L. 1812 so bile v nabornem okraju Fala šajke dolge ok. 8,5 m in široke ok. 4,75 m.

Ogrodje šajk je bilo deloma iz okroglega, deloma iz tesanega lesa. Dno in stene so oblikovali z deskami, debelimi 4 cm; na ogrodje so jih pribijali z lesenimi in železnimi žebli. Na šajke so pritrjevali po 6 vesel, imenovanih lemezi, 3 spredaj in 3 zadaj. Drogovi vesel so bili dolgi 7 m, njihove deske 1,90 m. Za odstranjevanje vode, ki se je nabirala v šajkah, so rabile lesene lopate, dolge do 80 cm, medtem ko so za privezovanje in vleko, kadar so nasedli, uporabljali nad 20 m dolge vrvi. Za kuho na šajkah so izdelovali ognjišča s četverkotnimi lesenimi okviri, izpolnjenimi z ilovico. Šajke in vse, kar je sodilo k njim, je izdelovalo 9 delavcev, 8 t.i. hlapcev in mojster. Po J. Mravljaku so šajko naredili v enem dnevu, po F. Paherniku pa so v dveh dneh nastale tri šajke. Delali so jih po naročilu ali na mojstrov račun.

Posadka je ustrezala številu vesel. Šajke je spredaj ob desnem veslu vodil njihov krmar, imenovan kormaniž; poleg njega sta veslala dva moža; zadaj so veslali trije, od katerih se je tisti, ki je bil ob desnem veslu, imenoval ravnač. Na pot je šlo po navadi po 6 šajk skupaj. Vodjem takšnih skupin so pravili gospodar; lastniki šajk in tovorov so jim zaupali prodajo kakor tudi izplačilo posadke. Za vsako skupino šajk je bilo predpisano,

da je imela s seboj en ali več čolnov, imenovanih ranca; kupovali so jih na Fali ali v Selnici. V Dubravi sta vsako šajko zapustila dva moža in se vrnila domov; namesto njiju so najeli do Vizvara dva hrvaška veslača. V tem kraju so z avoljo lažje nadaljnje vožnje zvezali po dve šajki skupaj, takšnim je zadoščala posadka štirih mož, drugi so odšli domov.

Slednje prvine pri vožnji šajk so bile malone popolnoma enake ustreznim prvinam pri vožnji dravskih splavov. To velja seveda tudi za ovire pri vožnji. Tako splave kakor šajke so ogrožale skale, brzice, vrtinci, plitvine, sipine, mostovi in mlini.

Tako splavom kakor šajkam je bilo treba plačevati mitnino v Mariboru, na Ptuju in na Borlu. Ok. l. 1847 je v Mariboru znašala mitnina za šajko 2 goldinarja (za splav 36 krajcarjev), na Ptuju 15 krajcarjev (zdi se, da so takšno mitnino plačevali za obe vrsti plovil), na Borlu 24 krajcarjev. V Mariboru je bila v pristaniškem redu 1862 predpisana za pristajanje in iztovarjanje šajke pristojbina 2 goldinarja 10 krajcarjev (pristojbina za pristajanje in iztovarjanje splava je znašala 52 in pol krajcarja). Če je prazna šajka ostajala v mariborskem pristanišču mesec dni, je bilo treba za to plačevati 26 in pol krajcarja. Za naloženo šajko, ki je pristala v mariborskem pristanišču več ko en dan, (prav tako za naložen splav) je znašala dnevna pristojbina 32 in pol krajcarja. Na Ptuju je bila v pristaniškem redu 1858 predpisana za pristajanje šajke pristojbina 40 krajcarjev, za nalaganje ali iztovarjanje šajke goldinar, za pristajanje in nalaganje šajke z jabolki 2 goldinarja (za pristajanje in iztovarjanje splava je bila pristojbina 40 krajcarjev).

Lit.: R. Ložar, Ljudska trgovina in obrt v Sloveniji, str. 121. – F. Leskoschek, Schiffahrt und Flößerei auf der Drau, str. 142 d, 150 d. – Idem, Die Drauflößer, str. 211, 213 d. – I. Juvan, *Plavljenje lesa in splavarjenje po Dravi, Savinji in Savi*, str. 51 d.

7. *Predmet in količina šajkarskega izvoza.* O teh vprašanih je bilo nekaj povedano v razdelkih o namembnih krajih navedenega izvoza. Naslednji podatki so povečini natančnejši. – V 16. in 17. stoletju so šajke iz Dravske doline izvažale za vojaštvo na jugovzhodu živež in pa strelivo in orožje. Po F. Leskoschku je bilo na šajko mogoče naložiti 150 do 160 stotov živeža ali 100 stotov smodnika; ta je moral ostati suh in ga je bilo zato treba naložiti precej visoko. V 19. in na začetku 20. stoletja je bil šajkarski izvoz drugačen.

L. 1802 so v gospodstvu Marenbeg izvažali na šajkah rezan les in drva. »Trgovsko blago«, ki je bilo 1811 imenovano v izvozu dravskih šajk, naloženih z ok. 250 stoti, se ne dá natančneje določiti, prav tako tudi ne les, ki je bil 1843 omenjen kot šajkarski izvoz iz Vuhreda, in kolonialno blago, ki ga je 1847 izpričal na šajkah na Dravi R. G. Puff. L. 1812 so v nabornem okraju Fala izvažali na šajkah različne naoknice in vratnice in pa strešne letve; na šajko je prišlo ok. 11.000 do 12.500 naoknic in vratnic in pa ok. 10.000 strešnih letev. Poleg takšnega tovara in desk so istega leta na šajkah iz nabornega okraja Fala izvažali čreslovino in steklo, 1843 pa sadje, predvsem jabolka. L. 1844 so s Ptujkega polja izvažali na šajkah od sadja verjetno največ jabolka.

Če povzamemo pričevanja I. Gršaka, K. Ebnerja, J. Koprivnika, J. Mravljaka, F. Mišiča in F. Pahernika, so v 2. polovici 19. in na začetku 20. stoletja dravske šajke izvažale rezan les, drva, vinogradniško kolje, skodle, čreslovino, sadje (zlasti jabolka), železo, jeklo, včasih tudi bruse in rogaško slatino.

Iz navedenega števila šajk v Dravski dolini v 16. stoletju je razvidno, da je bilo takrat na tem območju največ nekaj desetih teh plovil. V 19. stoletju so bile tamkajšnje šajke številnejše. L. 1812 je bilo za naborni okraj Fala ugotovljeno, da so v tistem času od tam izvažali na leto ok. 150, včasih tudi ok. 200 šajk; nanje so lahko naložili do ok. 500 stotov tovara.

V času ok. 1847 je po R. G. Puffu peljalo po štajerski Dravi na leto ok. 700 do 800 šajk (ok. 1100 do 1200 splavov); njihov tovor kolonialnega blaga je obsegal največ po ok. 320 stotov (pri splavu ok. 600 stotov). Do srede 60. let 19. stoletja je ostalo število (splavov in) šajk, ki so na leto vozile iz Dravske doline, po J. Koprivniku približno enako, nato so postajale šajke postopoma redkejše in so jih do 1914 opustili.

Lit.: R. Ložar, Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji, str. 121. – F. Leskoschek, Schiffahrt und Flößerei auf der Drau, str. 126, 131 d, 135, 138. – Idem, Die Drauflößer, str. 211.

8. *Dobički in mezde.* O dobičkih, ki so jih imeli lastniki z izvozom šajk, ni virov. Pač pa obstajajo podatki o vrednosti celotnega letnega izvoza na šajkah in o vrednosti posamezne naložene ali prazne šajke z določenega območja. – V nabornem okraju Fala je bil 1812 vreden izvoz rezanega lesa na 150 šajkah ok. 85.200 goldinarjev; po odštetu potnih stroškov, ki so znašali šestino navedene vsote, je obsegal čisti dobiček tega izvoza ok. 71.000 goldinarjev.

Po R. G. Puffu je bila v času ok. 1847 šajka iz Dravske doline, naložena s kolonialnim blagom ali železom, vredna 2500 do 3000 goldinarjev (splav z drvni je bil vreden 50 do 60 goldinarjev, če je bil naložen s čreslovino, je znašala njegova vrednost ok. 400 goldinarjev). Po J. Mravljaku in F. Paherniku so v Dravski dolini pred 90. leti 19. stoletja plačevali za izdelavo šajke 60 do 65 goldinarjev. Po J. Koprivniku je po 1892 veljala (prazna) dravska šajka 100 do 160 kron.

Če so v Vuzenici v 80. letih 19. stoletja izdelali šajko po naročilu, je bila mezda hlapca goldinar, za mojstra 2 goldinarja, poleg tega za vse hleb črnega kruha, če je bil naročnik meščan, ali steklenica slivovke, če je bil naročnik kmet. Če so izdelali šajko na mojstrov račun, je dobil hlapec enako plačilo v denarju, toda nikakršnega plačila v naravi (J. Mravljak). Za naslednje ali zadnje obdobje dravskega šajkarstva se F. Pahernik pri izdelavi šajk spominja poleg enakih mezd, kakor so bile omenjene, obilnejšega plačila v hrani.

Pred 90. leti 19. stoletja so po F. Paherniku dobivali šajkarji za vožnjo iz Dravske doline do Dubrave 6 goldinarjev, kormaniži 12 goldinarjev. Za vožnjo od Dubrave do Vizvara so dobivali šajkarji 3 goldinarje, kormaniži 5 goldinarjev. Mezda za vožnjo iz Maribora do Osijeka je bila za šajkarje 17 goldinarjev, za kormaniže 28 goldinarjev. Poleg tega so dobivali potnino, in sicer do Dubrave šajkarji 50 krajcarjev na dan, kormaniži goldinar 10 krajcarjev na dan; od Dubrave je bila potnina v naravi, kajti od tam so kuhali na šajkah.

Lit.: F. Leskoschek, Schiffahrt und Flößerei auf der Drau, str. 131. – Idem, Die Drauflößer, str. 213.

9. *Organizacija.* V 2. polovici 18. stoletja in nato vse do 1914 je v Vuzenici obstajala bratovščina splavarjev, ki je obsegala območje vuzeniške deželjske sodnije. Ker nemško pisani viri niso poznali posebnega imena za šajkarje, temveč so zanje uporabljali enako ime kakor za splavarje, sodimo, da so bili v omenjeni bratovščini včlanjeni tudi šajkarji. Ta je bila edina organizacija tistih, ki so tako ali drugače sodelovali v šajkarstvu v Dravski dolini.

Člani te bratovščine so se po virih, ki jih je natisnil J. Mravljak, delili v mojstre, hlapce in v brate in sestre–podporne člane. L. 1776 je bilo v bratovščini 57 mojstrov, 27 hlapcev in 20 bratov in sester. L. 1812 je štela bratovščina 133 članov, t.j. mojstrov, hlapcev in bratov in pa 32 sester. V letih 1829 do 1835 je bilo v bratovščini vpisanih 31 mojstrov, 128 hlapcev in bratov, medtem ko sester v njej ni bilo.

Lit.: F. Leskoschek, Die Drauflößer, str. 216 d.

*Summary***The Šajka in Slovenia (Traffic and Transportation)**

Šajka (from Turkish *kaik*, ship; German *Plätte*, *Scheike*) was a simple wooden flat-bottomed boat in the shape of a rectangle, equipped with oars. In Slovenia, such boats were used for transportation of different cargoes on the Drava river; initially of military goods, later of wood, fruit, colonial goods, tannin, glass, iron, steel, mineral water, etc.

Most of the boats were between 12,5 and 13,5 meters long, 5,5 meters wide, and a meter high. They had three oarsmen, one of which was also a steersman, in front, and three in the back. In Croatian Dubrava by Kotoriba two of the šajka boats were tied together to facilitate navigation. Most of these boats were made in Vuzenica, some also in Libeliče, Dravograd, Vuhred and Brezno.

According to sources, the šajka boats on the Drava river were first used in 1539 in order to export goods to Hungarian lands (Croatia and Slavonia), which lasted through the 19<sup>th</sup> century. In the 19<sup>th</sup> century, the boats also exported goods to Serbia, Bulgaria and Romania.

Around 1847 there were between 700 and 800 šajka boats on the Drava river per year. Their cargo limit was around 320 quintals.

In the last quarter of the 19<sup>th</sup> century transportation by the šajka boats diminished, and completely died away at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.



---

Mojca Ravnik

## **Družina in selitveni pojavi v Nadiških dolinah v Beneški Sloveniji**

---

*Članek je napisan na podlagi avtoričinih sondažnih terenskih raziskav v Nadiških dolinah v Beneški Sloveniji, člankov in knjig, ki so jih napisali domačini in predstavljajo način življenja v preteklosti, in izsledkov zgodovinskih raziskav. Predstavlja značilnosti družine ob koncu 19. in v prvi polovici 20. stoletja, njeno generacijsko in sorodstveno sestavo, gospodarstvo, dedovanje in nasledstvo, delitev dela in selitvene pojave. Avtorica ugotavlja, da je bila v tem času zelo pogostna razširjena družina, v kateri so poleg nuklearne družine gospodarja živeli še njegovi starši in samski sorojenci, največkrat bratje. Razširjena družina je ustrezala veliki potrebi po delovni sili v času težavnih kmečkih del, v mrtvi sezoni pa je omogočala odhajanje posameznih članov družine, predvsem moških, v sezonstvo in krošnjarstvo. Avtorica opozarja na povezanost družine in selitvenih pojavov, ki se je do sredine 20. stoletja, ko so se začeli prebivalci množično izseljevati, kazala v medsebojni odvisnosti in strukturni določenosti razširjene družine in t. i. »krožnih« migracij.*

*The paper is based on preliminary fieldwork in Natisone in Venetian Slavia in Italy, on articles and books by the local authors describing the way of life in the past, and on results of historic research. It focuses on characteristic features of the family at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries, its generational and kinship structure, economy, inheritance system, division of work, and migrations. This was the time of an extended family which aside from the nuclear family of the farmer consisted also of his parents and single siblings, most often brothers. Such an extended family corresponded to the demand for additional work force during the time of hard farm labor; during the off season it enabled some of the family members, most often men, to leave their homes for seasonal work and peddling. The author emphasizes the connections between the family and migrational patterns. Until the middle of the 20<sup>th</sup> century, when the process of mass emigration started in this area, this connection was clearly evident from the interdependence of the extended family and the so-called »circular« migrations.*

## UVOD

O družini in sorodstvu je v slovenski etnologiji veliko napisanega, vendar nimamo pregleda, kaj šele povzetka dosedanjih raziskav ali sodobne teorije in metodologije, ki bi upoštevali novejšje izsledke. Mnoge raziskave sicer vsebujejo nove poglede in pristope, vendar ti niso nikjer celovito predstavljeni. Razlog za to je, po mojem, v značilnih zadržkih, ki jih ima etnologija pred sklepi, ki nimajo podlage v empiričnih, predvsem terenskih raziskavah. Res je po njih največja potreba.

Druge vede, npr. sociologija in psihologija, so se v zadnjem času odprle v javnost, ki zato bolje pozna socialne in psihološke razsežnosti družine. Etnologije ni med temi prodornimi strokami, čeprav etnološka dognanja o kulturni določenosti družinskih oblik, odnosov in položajev posameznikov dopolnjujejo prevladujoče psihosocialne obravnave družine; pozornost usmerjajo v na videz preprosta dejstva, da še zdaleč ni vseeno, kje in kdaj neka družina prebiva, kje in kdaj je nekdo sin, hči, otrok, brat, sestra, nečak, nečakinja, vnuk, vnukinja, oče, mati, mož, žena, zet, snaha, svak, svakinja, stric, teta, ded, babica itn. Obstajajo pokrajinski in krajevni tipi družin in sorodstvenih odnosov, v različnih obdobjih bolj in manj izraziti, laže in teže opisljivi, ki sooblikujejo način življenja, značaj in vrednote prebivalcev in celo odnos do dediščine v več generacijah, tudi pri ljudeh, ki so že odšli živeti drugam.

V članku želim predstaviti značilnosti družine v Nadiških dolinah<sup>1</sup> ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja, njene sestave, gospodarskega življenja, dedovanja, nasledstva in delitve dela in opozoriti na zanimivo povezanost družinskih in selitvenih tipov. Zdi se, da je v tem času prevladovala razširjena družina in da sta bila za njeno preživetje bistvenega pomena krošnjarstvo in sezonstvo. V drugi polovici stoletja se je tip migracij spremenil, nastopilo je množično izseljevanje. Razširjene družine so izginile, prostorsko so se razpele in premaknile na velike razdalje; v drugi polovici 20. stoletja so družine nekaj časa prebivale skupaj, nato so se nekateri člani odselili, drugi so se jim pozneje pridružili, nato so se vrnili domov, vendar največkrat ne v domačo vas, temveč so si v Čedadu ali kje drugod *na Laškem*, kot rečejo Furlaniji, postavili novo hišo. V domačo vas se vračajo samo nekateri in samo včasih. V primerjavi z razširjeno družino, imenovano po značilni sorodstveni sestavi, je družino v Nadiških dolinah v 2. polovici 20. stoletja nemogoče tipološko opredeliti in poimenovati, saj o njej premalo vemo. Naj si dovolim, da jo zasilno imenujem »razdaljena« družina, ker je najrazličnejšim različicam, ki sem jih doslej zasledila na terenu, skupno to, da živijo in se premikajo na velikih razdaljah. Njen čas je nastopil po sredini 20. stoletja, potem ko so se začeli Benečani množično izseljevati. V članku želim opozoriti na medsebojno odvisnost družine in migracij v Nadiških dolinah v 20. stoletju; v obravnavanem času do srede 20. stoletja se ta kaže v medsebojni odvisnosti in strukturalni določenosti razširjene družine in t. i. »krožnih« migracij.

<sup>1</sup> V pojasnilo poimenovanj Beneška Slovenija, Benečija in Nadiške doline naj navedem po Živi Gruden: »Ime Beneška Slovenija ali preprosto Benečija, Beneško nam geografsko označuje najzahodnejši del slovenskega etničnega ozemlja v deželi Furlaniji – Julijski krajini, ki v svoji zgodovinski usodi zaznamuje pripadnost Beneški republiki, Serenissimi. Včasih se v pojem vključuje tudi Rezija, vendar je ta največkrat obravnavana ločeno zaradi svoje posebnosti, predvsem pa zato, ker je njena jezikovna sorodnost z drugim ozemljem le površinska in jo starejše in globlje plasti vežejo na Koroško.« Nadalje pravi, da »Nadiške doline predstavljajo v tem okviru tisti del, ki je ozemeljsko in tudi v svojem družbenem tkivu najbolj strnjen in homogen in da so »osrčje Benečije« (Gruden 1998: 10–11).



## LITERATURA IN VIRI

Članek sloni na terenski raziskavi<sup>2</sup> in literaturi. Izredno zanimiva Beneška Slovenija je etnološko še zelo nepreučena, vendar obstaja o njej bogata bibliografija. Poleg znanstvenih in strokovnih del, najpomembnejša je zajel v bibliografijo Roberto Dapit (Dapit 1995), je bilo predvsem v zadnji četrtini 20. stoletja objavljenih veliko pričevanj, spominov in raziskav spod peres domačinov v *Trinkovem koledarju*, v listih *Novi Matajur* in *Dom* in v številnih krajevnih ali pokrajinskih monografijah (npr. Ruclli 1994; Hostne 1997; Gruden in Grego 1998; Valli 2000). To je prava zakladnica domoznanske literature, ki o nekaterih področjih, npr. šegah in praznikih nadomešča pomanjkanje etnoloških del. Njena etnološka vsebina zasluži, da bi bila ovrednotena in celovito predstavljena, kar pa ni namen pričujočega prispevka. Opozorim naj le še na pregledni članek, ki ga je Jole Namor napisala o izdajateljski dejavnosti kot izrazu beneške kulturne pomladi (Namor 1999) in na bibliografijo Videmske pokrajine v *Trinkovih koledarjih* od koledarja za l. 1997 (Majovski in Pavlič Maver 1996).

O Nadiških dolinah in o selitvenih pojavih obstajajo številna dela raziskovalcev, sama sem se v tem besedilu oprla predvsem na dela Aleksa Kalca, Majde Kodrič, Žive Gruden in Riccarda Ruttarja.

Terenske raziskave sem začela l. 1996 z etnološko skupino na mladinskem raziskovalnem taboru<sup>3</sup> v vaseh Mašere, Matajur, Duš, Jeline, Strmica in Barca, ko smo zbirali podatke za splošno etnološko podobo vasi pod Matajurjem, največ pozornosti pa smo posvetili stavbam, predmetom in orodju na domačijah. Nadaljevala sem l. 1998 in 2002 v Gnidovici, Oblici, Dolenjem Tarbiju, Srednjem in Podsrednjem, v Gornji Kozici, Dolenjanih, na Bregu, v Černetičih, pri Kodermacih, na Vrhu. L. 1999 sem spremljala pustni obhod v Gnidovici in Gorenjem Tarbiju, l. 2000 pokop pusta v vaseh v občini Srednje in v dolini Idrije, l. 2003 prireditev Pust na odprti meji med Livkom in Ceplesiščem in obhod pustnih skupin iz Matajurja in Ronca skoz vasi Matajur, Strmico in Ložac.

Naj se na tem mestu zahvalim vsem gostoljubnim domačinom,<sup>4</sup> župniku Božu Zuanelli, znanecem iz kulturnih, prosvetnih in drugih ustanov, Jole Namor, urednici *Novega Matajurja*, in Luciji Trusgnach, urednici *Trinkovega koledarja*, Živi Gruden, ravnateljici Dvojezične osnovne šole v Špetru, ki so kot domačini in poznavalci Benečije vedno pripravljene svetovati in pomagati s svojim bogatim znanjem.

<sup>2</sup> Raziskava družine in sorodstva v vaških naseljih v obmejnih pokrajinah je v programu Inštituta za slovensko narodopisje, omenjena je bila v prejšnjih objavah (Ravnik 1999).

<sup>3</sup> Tabor Mašere '96 v občini Sovodnje, 16. raziskovalni tabor za slovenske srednješolce v Italiji, so organizirali Narodna in študijska knjižnica iz Trsta, Društvo mladih raziskovalcev iz Trsta, Društvo slovenskih tehnikov in naravoslovcev Tone Penko in Gibanje znanost mladini iz Ljubljane. Udeležila sem se ga kot mentorica etnološke skupine, v kateri so bile Ivana Flego, Alja Hrvatič, Tanja Sternad, Tanja Tomaselli in Milena Udovič. Mentorji drugih skupin so bili mag. Roberto Dapit, Aleks Kalc in dr. Naško Križnar, ki so vsi objavili razprave na podlagi izsledkov raziskav njihovih skupin (Dapit 1996; Križnar 1997; Kalc 2000).

<sup>4</sup> Germano in Luiza Čendou, Giorgio Čendou, Mario Duš, gospod Golob, Tonina Jelina, Lidija Mašera, Marija Mašera, Mario Mašera, Renato Mašera, Valentino Mašera in drugi prebivalci Mašer, Aldo Medveš, Lojz Medveš, Miha Medveš in drugi prebivalci Barc, družina Goleš iz Strmice, Bažilij Duš z družino iz vasi Duš, gospa Jelina iz Jeline, Milia Bledič in Gregorio Borgu iz Oblice, Lina Crisetig s Podsrednjega, Pietro Kiabai in Elio Qualizza z Gnidovice, Luigi Kovačevsca in Marija Kovačevsca iz Dolenjega Tarbija, Natalia Florjančič z Gornje Kozice, Franco Qualizza s Srednjega, Antonietta Trušnjak iz Dolenjan, Adriano Qualizza in Davide Clodig iz Černetičev, Paolo Kodromac iz Kodermacev, Bazilia Zuodar in Silvia Krajnik z Brega, Felicita Zufferli z Vrha, Mario Gosgnach iz Ažle in številni drugi.

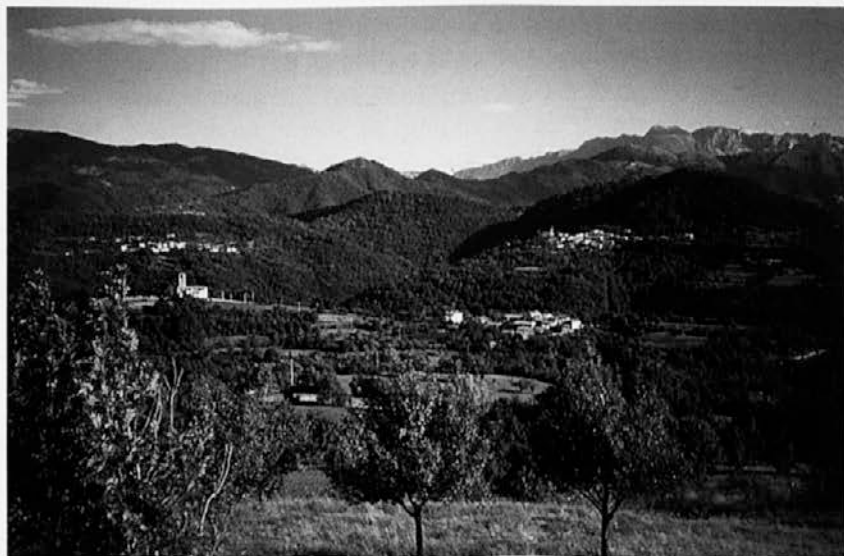
## SPLOŠNO O NADIŠKIH DOLINAH

Večina obravnavanih vasi je v občinah Sovodnje in Srednje, ležijo na pobočjih in grebenih nad dolinami rečic Aborne, Kozice in Arbeča, ki se pri Mostu/Ponte San Quirino izlijejo v Nadižo, in Idrije. Tako kot na splošno v vsej Benečiji sta tudi zanje značilna upad in staranje prebivalstva, še posebej strmo v drugi polovici 20. stoletja.

Podatki o prebivalstvu Nadiških dolin in po posamičnih vaseh so zajeti v številnih objavah, med zadnjimi sta monografiji *Beneška Slovenija/Slavia Veneta* (Gruden 1998) in *Valli del Natisone/Nediške doline* (Valli 2000).



Pogled s Trčmuna na Duš, Jelina, Mašere, vrh Matajurja v oblakih, 1996 (foto: M. Ravnik)



Pogled z Dolenjega Tarbija na Černetiče, Oblico in Gorenji Tarbij, 1998 (foto: M. Ravnik)

Prebivalstvo Benečije je doseglo vrhunec l. 1921, ko so v Nadiških dolinah našli 17.640 ljudi, 99,68% prebivalstva je bilo slovenske narodnosti in jezika; to je bil zadnji popis, ki je upošteval etnolingvistične podatke (Ruttar 2000: 410). Do druge svetovne vojne je število prebivalcev rahlo padalo, najhuje pa zaradi množičnega izseljevanja v petindvajsetletju po vojni (9.649 l. 1971), nato se je nekoliko omililo, ne pa tudi ustavilo (7.246 l. 1990 in 6.542 l. 1999) (Gruden 1998: 31–32; Ruttar 2000: 420).



Pogled na Kostanjevico na Liškem in čez dolino Idrije na Gorenji Tarbij in Gnidovico v Benečiji, 1997 (foto: M. Ravnik)



Pogled iz Benečije čez dolino Idrije na Marijino Celje in vasi na Liškem, 1998 (foto: M. Ravnik)

Padeč prebivalstva je splošen, vendar pa so velike razlike med naselji v dolinah in ob njihovem izteku in tistimi više ležečimi. Odstotek prebivalstva v nižjih naseljih se veča na račun više ležečih. Ruttar je naselja od najniže ležečega Čemurja do najviše ležečega Matajurja razvrstil po višinskih pasovih (prvi do nm 280 m, drugi do 550 m, tretji do 700 m in četrti nad 700 m) (Ruttar 2000). Najbolj naseljen je prvi pas. Med obravnavanimi vasi jih je največ v najvišjem, nato pa v obeh srednjih pasovih, se pravi, da so to vasi z najbolj strmim padcem prebivalstva.

Z množičnim izseljevanjem so beneške vasi zgubljale prebivalstvo in po dolgih desetletjih raznarodovanja in zatiranja slovenskega jezika se je nenadoma drastično zmanjšalo tudi število tistih, ki bi ga sploh govorili. Razširjene družine, v katerih je skupaj živelo več generacij sorodnikov, so zginile, mnoge hiše so se izpraznile. Sprememba je bila skokovita in globoka in še močno odmeva v spominih in spominskih zapisih prebivalcev, kakršen je npr. Renza Gariupa iz Topolovega: »Ljudje so bili veseli in so se znali veseliti in to do leta 1948, ko se je začelo izseljevanje, ki je izpraznilo vas, da je ostala brez mladih moških in deklet. Toplovčani so vedno poznali emigracijo kot vsi Benečani, pa nikdar ne v takem številu kot takrat. V nekaj urah so ostali doma skoraj samo starejši in otroci in takrat se je v Topolovem veliko spremenilo, kot po drugih vaseh naše Benečije. V nekaj letih so propadle do takrat nepretrgane vaške navade. V tujini in po Italiji so naši emigranti delali in služili denar in s tem pomagali, da se je življenje doma izboljšalo.« (Gariup 1994: 155)

Odselitev prebivalstva se čuti v splošnem ozračju v beneških vaseh. Stalni prebivalci so v glavnem starejši ljudje, veliko hiš je zaprtih in naseljenih samo občasno. Mnoge so po potresu l. 1976 temeljito popravljene, prazne hiše niso zapuščene podrtije, temveč vzdrževane, vidi se, da ljudje v njih občasno bivajo. Med hišami, ki večji del leta stojijo prazne, so tudi izredno lepi stavbni spomeniki, ki jih je obnovila služba za varstvo spomenikov.



Prehod št. 1, obnovljena domačija »Šebau«, pogled s spodnjega dvorišča na gospodarsko in stanovanjsko poslopje, 1998 (foto: M. Ravnik)



Ložac, matajurski pustje gredo mimo zapuščene domačije, pustna nedelja 2003 (foto: M. Ravnik)



Strmica, matajurski pustje se slikajo pri obnovljeni hiši, katere lastniki pridejo poleti, pustna nedelja 2003 (foto: M. Ravnik)

V mnoge hiše se ljudje občasno vračajo. Ob koncu tedna jih pride veliko, ki žive *na Laškem*, za državne praznike tudi tisti iz bolj oddaljenih krajev v Italiji. V vaseh se ob navadnih dneh govori predvsem beneško narečje, ob koncu tedna, med prazniki in počitnicami pa prevladuje italijanščina, ki jo govorijo otroci, vnuki in sorodniki *z Laškega* ali od drugod iz Italije, ki takrat pridejo v domačo vas; z njimi govorijo italijansko tudi vaščani, ki sicer govorijo domače narečje. Poleti pa se pomeša še več jezikov, saj pridejo na počitnice izseljenci in njihovi potomci, rojeni že v drugih državah, v Belgiji, Luksemburgu, Franciji, Nemčiji, Švici itn.

V vaseh se izmenjujeta obljudenost in vrvež ob koncu tedna, ob praznikih in poleti, in mrtvilo, tišina med tednom in pozimi. Tradicionalni obhodi pustov in našemljencev po teh vaseh gredo med vijuganjem po vaških stezicah mimo marsikatero hišo z zaprtimi vrati, zato pa se dlje zadržijo v tistih, kjer jih domači veselo pričakajo. Če je hiša prazna o pustu, ne pomeni, da poleti ne oživi. Odseljeni, občasno navzoči prebivalci so na poseben način vključeni v vaško življenje.

### DEDOVANJE IN NASLEDSTVO KMETIJ

Pri dosedanjem terenskem delu sem se največ pogovarjala s starejšimi vaščani o spominih na čas njihove mladosti oz. o tem, kar se je v družinskem izročilu ohranilo še iz prejšnjih rodov. Pogovori so bili usmerjeni predvsem v prvo polovico 20. in včasih segli tudi dlje v preteklost, ob konec 19. stoletja. Pripovedujejo, da so včasih živeli v razširjenih družinah, ki so obsegale poleg očeta in matere še očetove starše (ali enega od njiju) in strice in tete oz. očetove brate in sestre (ali katerega od njih), včasih tudi še kakega starega strica ali staro teto oz. dedovega brata ali sestro. Ta tip družine je v literaturi poznan kot razširjena družina.<sup>5</sup>

Povezana je bila s prakso, da je imetje podedeloval in kmetijo nasledil eden od sinov, prvorojeni ali najposobnejši; ta se je poročil in skrbel za starše, drugi pa so ostali doma kot strici in tete. Ta, ki je bil izbran za gospodarja, naj bi druge izplačal, vendar največkrat tega ni zmožel.

Domačini so pripovedovali takole: *»Pr starim je bila navada, da oča, ki je bil gospodar, je dal samo velikemu, prvemu sinu.«* (Mašere); *»Ta velikemu so dali vse in ti družni so bili pa te pr hiši, ti strici, so jim govorili ničak, ti nimaš nič.«* (Barca); *»Moj biznono [iz it. bisnonno, praded] Šmon, je bil te pr hiš in je imel dva brata in sestre, bili so neoženjeni, ledik, so pomagali pr hiši.«* (Strmica); *»Te stariš al pa de je bil brdak za hišo [starejši ali priden za hišo].«* (Oblica); *»Te velikemu so dali vse en ti družni so bili pa te pr hiš, strici.«* (Barca)

Vendar pa so bile tudi druge možnosti, na primer, da je eden dobil večji del ali polovico, drugi so si razdelili preostalo, npr.: *»Ta je imel polovico in se je poročil, vsi ti družni so imeli po en končič.«* (Duš) *»Starši, kar so meli sveta, so dal po vrhi tistemu, ki živi s starši, država je pustila narveč pu, kar je hiša mela. In pol tega sveta je mu dat tistemu, ki je živu s starši pr hiši. Drugo polovico pa vsema.«* (Gnidovica); *»Ene družine so se partil, bratru so dal svet, so dal njeha part, tako pravijo, ta velik sin se je oženil, ta družni je blo vse stric.«* (Barca).

Čeče, dekleta so dobila doto, npr.: *»Moje sestre nima nobena nič leti, so dobile v denarju in pole so napravli pr notarji križ, to je dota. So jim napravli neke banke [iz*

<sup>5</sup> Po tipologiji družin po P. Laslettu, ki jo je v celoti v slovenščini navedla zgodovinarica Marta Verginella (Verginella 1990: 183).

it. banco, klop], *za notri gvante* [iz nem. Gewand, obleka], *so rjuhe kladli notr, vse reči, kar je treba za eno žensko, da ima kam iti ležat, na posteljo.*» (Mašere) Poročile so se v druge hiše, odnesle so s seboj balo in s tem so bile izplačane. Mlade Benečanke so tudi odhajale služiti v Milano, Rim in druga italijanska mesta. Med obema vojnama jih je bilo iz Mašer in Jelene večje število v Neaplju.

Če je bila pri hiši samo hči, pa je ona prevzela kmetijo, rekli so ji *uerbarca* [iz nem. Erbin, dedinja].

Imetje so tudi na različne načine *partili*, delili: *«Sta bila dva brata, še prej ko je bil nono* (iz it. nonno, ded), *sta se ločila, so partili, razpartili hišo.*» (Oblica) Za tiste, ki so si delili, pa imajo izraz *partniki*. Gospodar v Mašerah nas je opozoril, da je v vasi polno hiš, ki so bile v preteklosti razdeljene. *«So partniki, dva bratra, dve sestre, kot mi in Paolo. Ne spomnim se, tudi tata se ni spomnil, kdaj so se partil, dva bratra, pero se vidi, de smo bili vkupe, ker imamo svet na več krajih skupaj, nam pride razparteno.»*

Iz prvotne domačije so se ločili mladi gospodarji z družinami, oziroma so si domačijo s pripadajočo posestjo razdelili bratje. Zato so v vasi dvoji *Golacovi*, dvoji *Velikacovi*, dvoji *Suokovi*, dvoji *Drejátovi*. V vaseh je tudi več družin z istim priimkom in, da bi jih ljudje ločili, so *partnike* in njihove hiše imenovali velikokrat po gospodarjevem imenu (Miha, Šmon, Vittorio, *Drejčič*, *pr Rafěle*) ali nevesti ali kraju, od koder je prišla (*Pečanka*, *Mašerúka*, *Tarčmunka*).



Dolenji Tarbij, hiša  
v soseski, ki je nastala  
z zgostitvijo hiš potomcev  
ob stari domačiji, 1998  
(foto: M. Ravnik)

Delitve so zapisane v ustno izročilo o hišah. *«Ta del je sezidal biznono, ko se je partil od tiste hiše.»* Ponekod še vedo, kateri del je najstarejši. *«Pret, originalna hiša je bila tista, hiša mojih ta starih.»* Pozneje so eno ali drugo polovico kupili drugi in spomin o prvotnih lastnikih se je zgubil. Tak razvoj se vidi tudi v vaški naselbinski sestavi, v razporeditvi stanovanjskih hiš in gospodarskih poslopij, ker imajo družine *partnikov* skupaj hleve in hiše. Ljudje, ki živijo v stari hiši ali tistem delu, ki je ostal od nje, in tisti, ki živijo v novih, nastalih na mestu prejšnjih njenih delov, se nimajo več za sorodnike. *«S tisto hišo tam na koncu so se bili, približno sto let tega, razpartili. Nismo v žlahti.»*

Zgostitveni tip poselitve kot značilnost vasi v Nadiških dolinah omenja tudi arhitekt Renzo Rucli, domačin in raziskovalec: prazen prostor, pravi, so izkoristili z dodajanjem stavb, potrebnih za nova družinska jedra, ki so se ločila od izvorne družine (Rucli 2000: 64–65).

### **DRUŽINSKA SESTAVA IN DELITEV DELA**

Način dedovanja, po katerem je bil le eden od sinov glavni dedič, je preprečeval preveliko drobljenje kmetij. Bil je glavni razlog, da so ob gospodarjevi družini prebivali še njegovi samski sorojenci, vendar pa je k obstoju razširjenih družin prispevala še vrsta drugih dejavnikov. Zelo pomemben je bil ta, da v bližini ni bilo kakega večjega kraja z možnostmi dodatne zaposlitve, kar bi omogočalo tistim, ki niso ničesar podedovali, da bi se počasi osamosvojili. Zdi se, da so se dekleta pogosteje odločila, da gredo zdoma, služiti, medtem ko so fantje večkrat ostali doma. Tako je bilo več stricev kot tet.<sup>6</sup>



Pobočje pod vrhom Matajurja,  
stare senožeti vasi Matajur, 2003  
(foto: M. Ravnik)

<sup>6</sup> To je bilo do srede 20. stoletja značilno tudi za globoko zaledje slovenske Istre; v vaseh, kjer je bilo preživetje zelo odvisno od dodatnega zaslужka z delom in prodajo v Trstu in kjer so bile dejavnosti za Trst povezane s hudimi naporji (priprava in prevoz sena, lesa, oglja), je bilo v družinah več stricev kot tet (ugotovitve terenske raziskave, ki pa ni bila statistično podprta).



Nastopajo v skoraj vseh družinskih spominih, npr.: »*Ko sta se poročila, so bili pri hiši oče in mama in dva strica, bratři še od tega starega, od Tonina, ki je bil bižnono.*« (Mašere); »*Je bilo puno stricev, an tetè so bile.*« (Oblica) »*Strici so delal, dole je bila taka velika hiša, so bili trije, štirje strici, so jih oblačil, niso dajal nič, so delal pr hiš.*« (Dolenji Tarbij) Tudi v vasi Strmica nam je gospodar pripovedoval, da je imel *bižnono Šmon* dva brata in sestro, ki so bili *ledik*, neporočeni, in so ostali doma in pomagali pri hiši.

Skupnost večjega števila sorodnikov je ustrezala težki borbi za preživetje in potrebam po delovni sili. Vasi ležijo na strmih pobočjih in grebenih, ki jih razmejujejo. Obdelovalne zemlje je bilo malo, delo na njivah, v gozdu in v vinogradih je bilo izredno naporno, ves čas je bilo treba nositi težka bremena, vodo, mleko, zemljo, gnoj, pridelke, kostanj, seno, drva po strmih bregovih in na velikih razdaljah.



Barca, *kalončina* (lesena priprava za pomoč pri oprtanju koša) in *koša* med zapuščenimi hišami, 1996 (foto: M. Ravnik)

Vodo so nosili v *čeglotih* [iz furl. seglòt, vedro], obešenih na *povierak*, ukrivljeno palico, položeno čez ramena. Ženske so nosile na glavi v škafu vodo in hrano delavcem na njivo, mleko v mlekarno. Zemljo in gnoj so nosili na njive v *košah* in zlagali podnjo kamenje v podporne zidove, gnoj, seno, kamenje so vozili na posebnih saneh, *vlačunjih* in *žlikih* [iz nem. Schlitten, sani]. Seno in listje so nosili v *žbrinčah*, ki so jih optali na ramah in na hrbtu in držali z rokama ali pa so ju povezali z *varco* v *breme* in nesli na glavi. Napeljali so *teleferike* [iz it. teleferica, žičnica] in *niti* za seno, drva, gnoj; žice zanje so kupili ali uporabili »niti, ki sudadi so bli nastabli za military prenose« (Chiabudini 1994: 64), se pravi železne vrvi, ki jih je bilo najti med ostanki vojaških naprav po teh vaseh po prvi svetovni vojni.



Barca, domačin Aldo Medveš kaže uporabo *kalončine*, 1996  
(foto: M. Ravnik)



Mašere, *karčeli* (leseni vozički) za gnoj, odloženi nad vhomom v opuščeno gospodarsko poslopje, skedenj in hlev, od koder je bila napeljana žičnica za prevoz gnoja na njive pod vasjo, 1996  
(foto: M. Ravnik)

Pomemben vir preživljanja sta bili prodaja in menjava. Pridelke, sadje, sir, maslo, kostanj, seno, drva so nosili in vozili na sejem v Čedad ali prodajat še dlje po *Laškem*, kostanj zamenjavat za *sirak* (koruzno moko), v Kobarid po živino. *«Smo nimar hodil pr nohah. Kajšen je mel konje, kajšan vole an kajšan gurel, voz, je vlekel in so šli za prodat kostanje al kar je blo, za polento ušafat, sirak demo.»* Tako je pripovedovala žena z Oblice, ki je s *konjado* [iz it. cognata, svakinja], svakinjo in *nevodo* [iz furl. nevôt, nečak], nečakinjo (ali vnukinjo), vlekla *na Laško* voziček kostanja, nazaj domov pa polento. Med vojno so šle devetkrat do Krmina in dlje, hodile so po tri dni, spale v hlevih.



Pobočje Matajurja, steber, ki je nosil nit za spuščanje sena v niže ležečo vas, 2003  
(foto: M. Ravnik)

Največja je bila potreba po moških delavcih, vendar so delali vsi, tudi otroci. V družinah, kjer niso imeli otrok, so nekateri *adotali* [iz it. adottare, posvojiti] otroke iz najdenišnice, bolnišnice, od tod zanje stari, skoraj pozabljeni naziv *špitalini* [iz it. ospedale, bolnišnica]. Nekateri so posvojili fanta in dekcle, da sta se potem poročila in imela družino, drugi pa so šele na starost *uzeli za svoje notri*, se pravi vzeli k sebi mlade ljudi, včasih *od žlahte*, sorodnike, da so skrbeli zanje, po njihovi smrti pa prevzeli posestvo. Takole so pripovedovali: *«So bili vzeli eno punco in fanta, so prpeljali oba, tam v Matajurje. So bili tašni, so ga vzeli iz bolnice, se je poročil, imel otroke. Se reče instituto degli, degli..., ki imajo tele otroke, so ga vzeli ven, po ti prvi vojski, se je poročil tam, napravil družino, so še zdaj. So dobili denar od države, so jim dajali puno dnarja»*; *«So adotali, vzeli k sebi fanta od žlahte ali iz bolnice so prpeljali oba, anke oba, so se oženili, tako da družina je šla naprej.»*

Danes si je težko predstavljati napore domačinov iz visoko ležečih vasi, ki so hodili peš v dolino, do Kobarida ali v Furlanijo. Še potem, ko je začel voziti avtobus do Sovodenj, ležečih na 235 m nm, je ostalo še ogromno poti navkreber. Domačin z Barc, ki ležijo 902 m visoko, je povedal, da je nosil pesek za hišo, *matone* [iz it. mattone, opeka] za streho, celo prašiča na hrbtu. Proti koncu petdesetih let je bila zgrajena cesta do Ceplesišč, naprej je še vedno vodila samo steza.

Veliko napornega dela, prenašanja, nakladanja in prevažanja je zahtevalo veliko moči in ljudi.

Za tako življenje je bila razširjena družina zelo ustrezna. V njej je bilo za delo na voljo več odraslih moških (gospodar; njegovi brat ali več bratov; njegov odrasli sin ali več sinov; njegov oče, če je bil pri moči) in žensk (*nevesta* ali gospodarjeva žena; njegova mati, če je bila še pri moči; njegova sestra; njegova hči ali več hčera). Treba je povedati, da se je v primeru, da je bilo pri hiši dovolj moči, žensko delo ločilo od moškega po težavnosti, drugače pa so ženske tudi težko delale in nosile gnoj, drva in seno. Tudi otroci so opravljali težka dela. Devetletni fantiček z Gnidovice se je vsak dan navsezgodaj odpravil h kmetu v dnu doline ob Idriji, vzel 15 l mleka in ga nesel v mlekarno na Gorenji Tarbij. Za to mu je kmet dal nekaj mleka in nekaj denarja.

Še posebej je bila delitev dela razvejena v kmečkih družinah, kjer je bil tudi obrtnik, npr. *tišler* [iz nem. Tischler, mizar] ali *maringon* [iz it. marangone, furl. marangòn, mizar], kovač, mlinar, zidar. Kovač iz Mašer je povedal, da so, ko je bil majhen, živeli z njimi trije strici: *«Matija, Šimon, Ambrož, trije bratri od mojga nonona so tudi živeli doma. Oče je delal v delavnici, bratri v polju. Mama je kuhala za vse v kotlu nad ognjiščem.»*

Pomoč stricev je prišla do polne veljave, če je bil gospodar odsoten. Tako je povedal domačin z Gnidovice, ki mu je oče umrl še mlad v rudniku v Franciji l. 1924: *«Mama je bila in nono in nona, stric je pomagale.»*

Za družino je bila razširjena sestava prednost. Nista pretirani trditvi, da so bili strici *velika bogatija*<sup>7</sup> in da so tudi tete bile *«bogatija tan par hiš, so dielale, varvale otroke, pomagale v hlieve, so šivale. So imele pa njih part oblasti an glasu tu hišnih sklenitvah»* (Chiabudini 1997: 80-81).

O tem, koliko besede je kdo imel v družini, kako so razporejali dohodke in izdatke, kakšni so bili odnosi v družini in še o mnogočem, vemo zelo malo. Isti avtor nakazuje podrejenost delovnih stricev, ko navaja, da je njegov *kunjado*, svak, ostro zavrnil mater, ko mu je ponudila, naj ostane doma: *«Ah, jest bon za hlapca an Tinac za rejo? Ne pa, rajš gren sudada!»* (raje vojak kot bratov hlapec) (Chiabudini 1997: 80).

Tako terenska in objavljena pričevanja govorijo o tem, kako potrebna je bila pomoč stricev, kako so jih cenili in spoštovali, a tudi o tem, da je bil njihov položaj odvisen od družinskih odnosov in zato negotov. Dolgo je lahko bilo vse v redu, potem pa se je znenada spremenilo, recimo, ko je zagospodaril nečak in pripeljal v hišo nevesto. Luciano Chiabudini navaja *«pismeno karto»*, ki jo je napisal l. 1847 brat njegovega *bižnona*. Ob tem, ko je pustil bratu svoj delež, si je z njo skušal zagotoviti, da bo preskrbljen in negovan v družini, tudi če se bo zamenjal gospodar: *«Jest, Lukež Čebudin, pustin muoj part premoženja bratru Marinu s sklenitvijo, da v starosti al v bolezni ali*

<sup>7</sup> Naško Križnar mi je povedal, da je o stricih veliko slišal tudi na Ligo in na Kambreškem. Domačini so mu večkrat pokazali, kaj so naredili strici: škarpe, terase, vsa težka in duhamorna dela. Izpričan je primer, da je imel stric svojo hišico na vrtu ob veliki hiši.

*vsaki sorti težavi bon imeu pomoč, bon oblečen an mantinjan* [iz it. *mantenere*, vzdrževati] *do smarti. An če brat bi umru pred mano, bon imeu pravico za ostat doma z njega sinuovami, de bon gledan v družini kot brat an ne ku hlapac.* (Chiabudini 1997: 80)

Po drugi strani pa je bila že sama številčna družina lahko vzrok prepirom. Slišali smo, npr., da so se v neki družini skregali, ker enemu od stricev ni bila všeč *gujada*, nadev, ki ga je nevesta dala v štruklje, in je ta stric nato odšel živet ločeno, v hišo, kjer je prejel bil senik.

Na velikih kmetijah, kjer ni bilo dovolj ljudi za delo, so vzeli hlapce, največkrat male sorodnike, za pašo, delo v gozdu, senožitih. Tako je gospodar iz Mašer povedal, da so imeli hlapca za past krave, okrog deset let starega fantička, doma je bil iz Mersina in je bil ženina *žlahta*. Pri njih je bil od junija do prvega jesenskega mraza in snega, ko so krave zaprli, on pa je šel domov. Prišli so tudi od drugod, npr. *Otránjci*, tako so rekli ljudem s Kambreškega, *na zornado* [iz it. *giornata*, dnina] kosit, grabit seno, sekati in pripravljati drva. Veliko dela je bilo s pobiranjem kostanja; gospodar na Dolenjem Tarbiju je pripovedoval, da so ga pobirali v *gričah*, ježicalh s pomočjo lesenih ščipalk, ga spravili in pozimi prodali v Čedadu. To so prišle delat *žoudarce* [verj. iz žold, starinsko plačilo], pobiravke iz drugih beneških vasi in s Kambreškega, ostale so, dokler kostanj ni bil pobran, spale pri kmetih na skednjih ali hramih.

### SEZONSTVO, KROŠNJARSTVO, IZSELJENSTVO

Za preživetje je bilo treba iti od doma. Iz vasi nad dolino Idrije so moški hodili na Kambreško h kmetom na *zornado delat bošk* [iz it. *bosco*, gozd], sekati les in pripravljati drva, *travo seč*, kositi, spravljati seno v kope in skednje, kopati njive. Šli so po dva, trije ali cele *kompanije* [it. *compagnia*, družba] skupaj, tam so tudi spali na slami v skednju, potem so šli k drugemu, ki jih je potreboval. S seboj so nesli tudi nekatero orodje, npr. sekuro in koso. Domov so prišli samo v nedeljo. Tudi dekleta so šla grabiti seno, kopati, čistiti in saditi njive. Dekleta in ženske so hodile lupiti češplje v Brda in neka žena z Dolenjega Tarbiju je povedala, da so šle do *Kroacje*, Hrvaške.<sup>8</sup> O tem, da so Briči za lupljenje češpelj najemali »cele trume žensk, žena in deklet iz Nadiške doline,« piše avtor članka v *Trinkovem koledarju*, ki jih pogreša: »Kje ste danes po dveh vojnah, ve nekdanje češparke, Benečice, pravljíčarke, pripovedovalke, nekatere morda še žive stare matere, nekatere, gotovo največ, že pokojne? Marsikatera pa so dobile moške Brice in so kar pri njih ostale.« (ut 1969: 47)

Moški so ob koncu 19. stoletja odhajali na sezonsko delo »vzdrževati železniške proge, drugi kot zidarji in opekarji na Avstrijsko, tretji kot gozdarji v Slavonijo, zidarji na Hrvaško in kot agrarni delavci v razne kmečke dežele.« (Ruttar 2002: 28). Nekaj let na prelomu stoletja so lahko zaslužili tudi z delom na obsoški železnici. Domačin iz vasi Duš je povedal, da je njegov ded nekaj let delal tam, se vrnil, poročil in ostal doma.

V zimskem času, ko ni bilo večjih del in je bilo manj potreb po delovni sili, pa so Benečani hodili *guzirat* [iz nem. *hausieren*, krošnjari] po bližnjih in daljnih deželah

<sup>8</sup> O ženskah iz Nadiških dolin, t. i. *žaudarceh*, ki so hodile lupiti slive v Brda, piše Ivanka Počkar v svoji raziskavi o slivarstvu. Ugotavlja, da je bilo slivarstvo najprej razvito v Goriških Brdih, v Soški in Vipavski dolini, v zadnji tretjini 19. stol. pa so se »posamezniki ali cele družine z Goriškega po opravljenem lupljenju doma odpravili organizirati lupljenje sliv v različne dolenske, spodnještajerske in hrvaške kraje.« (Počkar 1982: 5).

Avstro-Ogrske in zunaj nje. Krošnarje so imenovali *guzirarji*, *guziravci*, tudi *Ogarji*, *Uoharji*, ker so hodili v *Oharijo*, na Ogrsko. Krajev, kjer bi se Benečani lahko zaposlili, v bližini ni bilo. Poleg prodaje pridelkov, drv in sena v Čedadu in Furlaniji in poleg sezonskega dela je bilo krošnarjenje edina možnost za dodatni zaslužek. Krošnarili so fantje in možje in strici, redkeje tudi dekleta in tete.

Koliko so krošnarji zaslužili, kako in kje so hranili denar med krošnarjenjem, za kaj so ga porabili, koliko je njihov zaslužek pomenil v družinskem gospodarstvu, ne vemo dovolj; to, da so večkrat hodili na pot, pove, da je bilo treba iti večkrat, da se je izplačalo. Ob stari družinski fotografiji je neki domačin iz Mašer opozoril, kako so bili mladi možje na njej lepo oblečeni, in po tem sklepal, da so gotovo bili krošnarji: *«Glejte, kakšne ure, kakšne fajfe imajo, so sigurno bili kakšni malo bogati, ki so hodili če po Ungariji.»*

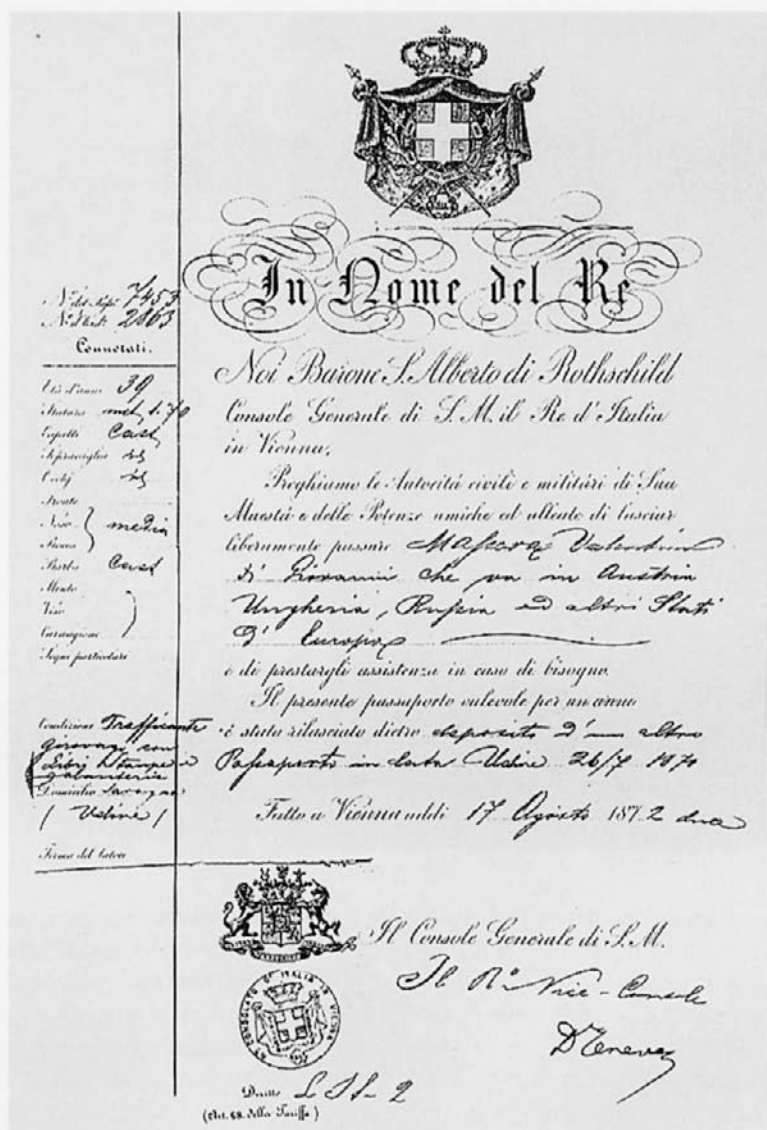
Pri domačinih smo tudi večkrat slišali, da je ded ali praded dozidal hišo, hlev ali kupil zemljo z izkupičkom od krošnarjenja. Tako je npr. Vladi Predan zapisal, da mu je gospodar Bažilijo Duš iz vasi Duš povedal, da je ded z vsakoletnim zaslužkom kupil zemljo in razširil hišo, pred vnovičnim odhodom pa si je denar spet sposodil. *«Naša posest je bla plačana vsa s tistin pardielan»* (Predan 1999: 222).

V vsaki pripovedi domačinov o času njihove mladosti nastopa kak krošnar – *nono* ali *bižnono*, ko še ni bil poročen, še večkrat pa stric ali *tetá*, teta ali več njih. Božo Zuanella je o tem pripovedoval udeležencem raziskovalnega tabora Mašere 96. Navedel je več priimkov in domačih hišnih imen, kot npr. Kramar, *Kramarčini*, *Kramarca*, *Oharji*, *Ogrinkini*, ki pričajo, da je tam stanoval kramar ali kramarica. Opozoril je tudi na podatke v župnijskih knjigah status animarum, kjer npr. lahko o nekem po pripisu *morto in Ungheria*, umrl na Ogrskem, domnevamo, da je tam krošnaril. (Matajur)

Na hrbtu so nosili *krosna*, krošnjo ali *kasel* (it it. casella, predal), v njej pa naloženo najrazličnejšo kramo – *gvant* (blago in obleke), moške srajce in *pilde* [iz nem. Bild, podoba], svete podobice in drobne predmete za vsakdanjo rabo. Matevža Ruttarja, rojenega l. 1847 v Klobučarju v občini Dreka, je krošnarjenje pripeljalo do mesta Vladikavkaz ob vznožju Kavkaza, da se je tam naselil in še z dvema prijateljskima iz Benečije, potomci in sorodniki ustanovili pravo naselbino Benečanov. Njegov vnuk Riccardo Ruttar piše o njihovi zgodovini in usodah v poglavju *«Buoh je dau, buoh je uzeu»* v knjigi *Poti in usode* (Ruttar 2002). Že mlad se je začel ukvarjati s trgovanjem. *«V njegovi 'krošnji', ki jo je nosil kot nahrbtnik na ramenih, ni manjkalo ničesar, s čimer bi lahko za dober zaslužek ustregel potrebi ali želji gospodinji: imel je glavnike, rute, sponke za lase, nože, šivanke, gumbe, sukance, trakove in podobne drobnjarije.»* (Ruttar 2002: 29) Vladi Predan pa poleg istih drobnjarij omenja tudi usnje in *bukve*.

V Mašerah nam je domačin Renato Mašera dal za preslikat izredno zanimiv potni list, izdan l. 1872 na generalnem konzulatu kraljevine Italije na Dunaju, ki vsebuje prošnjo civilnim in vojaškim oblastem Avstrije, Madžarske, Rusije in drugih evropskih držav, da Valentinu Mašeri, popotnemu trgovcu s knjigami, slikami in galanterijo, dovolijo prost prehod in mu nudijo pomoč, če jo bo potreboval. Vladi Predan pravi, da so tako dovoljenje potrebovali tudi drugi krošnarji (Predan 1999: 222–223).

V zvezi s tem, kje so se oskrbovali z blagom, domačini omenjajo *magazine* [iz it. magazzino, skladišče], verjetno so bile to trgovine na debelo, kjer so ga krošnarji kupovali in nato sami večjo količino tudi nekje spravili. Božo Zuanella je povedal, da so *pilde* oz. nabožne podobe tiskali v kraju Bassano del Grappa v Venetu, v Čedadu pa je bil *magazin*, v njem so se krošnarji oskrbovali. Neki njegov prednik je imel tudi skladišče *pildov* v Šoštanju. Vsako leto se je vrnil domov, na počitnice, potem se je vrnil



Dovoljenje za popotno trgovanje s knjigami, podobami in galanterijo v Avstriji, Ogrski, Rusiji in drugih evropskih državah, ki ga je Valentinu Mašeri izdal Generalni konzul Italije na Dunaju l. 1870 (za dovoljenje za objavo se zahvaljujem gospodu Rentu Mašeri iz Mašer)

gor, vzela *robo* in se spet podala na pot. Vladi Predan pa je zapisal, da so blago za obleke in rjuhe kupovali v *magazinih* v Avstriji, na Dunaju, na Ogrskem. Praded že omenjena ga Bažilja iz vasi Duš je bil prvi krošnjar v družini Duš, zadnji pa ded »Dreja po imenu, ki je bil na Vogarskin kar 21 krat v njega življenju.« Osem dni je hodil čez Tolmin, Hudo Južno, Cerčno, Ljubljano do Dunaja in potem v Budimpešto. Blago pa je kupoval v *magazinih* v Avstriji. (Predan 1999)



Duš, pri »Tomaževih«, Kristus na križu (les, 1894), ki ga je ded kupil na Dunaju, v niši hleva, ki ga je ded postavil z izkupičkom od krošnjarjenja, 1996 (foto: M. Ravnik)

Spomini na krošnjarje živijo tudi v izročilu o predmetih, ki so jih prinesli domov iz daljnih dežel. Bažilij Duš je tudi nam pripovedoval, da je ded po vrnitvi sezidal hlev in v nišo postavil križ: »*Nono je prišel z Ogrske, imel denar, sezidal štaló, v steni niša s Kristusom.*« Vladi Predan pa se je z njim podrobneje pogovarjal in izvedel, da ga je kupil na Dunaju in po pošti poslal na Livek, od tam pa ga je »Miha Šimanu s Tarčmuna, na harbatu, tu koš s cuckerjan, tabakan an kaffan, ku ponavad parnesu damu« (Predan 1999: 225).

V Mašerah je *na paču*, nad vaškim koritom kapelica s križem, ki so ga pred 1. svetovno vojno prinesli kramarji z Ogrskega.<sup>9</sup>

V družinah so bili vajeni, da so bili moški zdoma. Tako je opisal npr. Izidor Predan - Dorič značilno podobico iz družinskega življenja: »Pred večerjo se je zbrala družina ob hišnem rožarju: obeden ni sme u zmanjkat, če pa ga ni bluó, ker je biu par sudatah al pa, da je služu kriuh po sviete, je biu zmoljen zanj poseben očenaš: Za našega Janeza, ki je po sviete...« (Predan 1997: 20). Med odsotnostjo krošnjarjev je bilo doma manj delovnih moči. Tako je npr. o nekem Toninu iz Mašer pripovedoval njegov vnuk, kakšen garač da je bil, *brdak za delo*, ko je v košu nosil zemljo na njivo, medtem pa sta brata Žef in Dreja hodila na Ogrsko in Štajersko in po Sloveniji. Kupovala in prodajala sta *gvant*. Eden od njiju je na tujem umrl.

<sup>9</sup> Za podatek se zahvaljujem Božu Zuanelli.





Mašere, Kristus na križu, na kamnitem stebričku z letnico 1889 in začetnicama D. G., nad koritom sredi vasi, po ustnem izročilu so ga prinesli krošnarji z Ogrskega, 2003 (foto: M. Ravnik)



Pobočje Matajurja, senik, tudi kazón (furl. casòn), 2003 (foto: M. Ravnik)

Krošnarji so prinašali domov znanje o daljnjih deželah. Neka deklica v Mašerah je nosila *bukve od Žefa*, stričeve knjige s seboj na pašo. Pri hiši jih še hranijo. O tem stricu sploh pravijo: *»Žef je imel kaj reči! Je hodil gor, po Sloveniji, po Štajerski so hodili, je guadanjal* (iz it. guadagnare, zaslužiti), *od punc je mel ritrate* (iz it. ritratto, portret), *ma puno!* (Mašere)

Krošnarji so prinašali s seboj zaslužek, pa tudi novice, pripovedi, predmete, knjige. Na Dolenjem Tarbiju je neka žena, doma s Selc, kjer so doma znana jabolka *sevka*, povedala, da so cepje zanje prinesli kramarji z *Ungarije*, Ogrske.



Pobočje Matajurja, ostanki *niti* za spuščanje sena v niže ležečo vas, 2003 (foto: M. Ravnik)

Krošnarjenje je bilo najbolj razvito pred prvo svetovno vojno. Tudi takrat so se Benečani že izseljevali v Ameriko, vendar pa se zdi, da z namenom, da bi se z zaslužkom vrnil domov, ne pa, da bi se izselili za stalno. Tako je na primer neki moški iz Mašer bil trikrat v Ameriki, l. 1917 pa se je vrnil. Fant s Podsrednjega je tudi šel v Ameriko, dekleta je čakalo, l. 1915 je prišel domov in sta se poročila. Po prvi svetovni vojni se je vse zelo spremenilo. Mnogi fantje in možje se niso vrnil iz vojne. Neporočeni moški, ki so prej bili člani družine, pomagali in hodili krošnarit, so se začeli izseljevati. *»Očetov brat Giuseppe je ostal mlad v Rusiji, stric in nono sta šla v Ameriko.»* (Mašere)

### SELITVENI POJAVI V NADIŠKIH DOLINAH V 20. STOLETJU

Pojave, ki smo jih opazili ob terenskih raziskavah, osvetlujejo z različnih zornih kotov izsledki zgodovinarjev in tako ponujajo možnosti za njihovo boljše razumevanje. Naj posebej poudarim nekaj spoznanj iz besedil Aleksa Kalca, v katerih povzema

ugotovitve in odprta vprašanja o selitvenih pojavih v Beneški Sloveniji (Kalc 1997; 2002).

Kalc ugotavlja, da je Beneška Slovenija (Nadiške, Terske doline in Rezija) eno najizrazitejših slovenskih izseljenskih območij in da se njeno izseljenstvo v tipološkem pogledu ujema z izseljenskimi gibanji, ki so zajela furlanska alpska in predalpska območja in so se razvila kot »opora gorski preživetveni ekonomiji.« »V prvi razvojni fazi, ki se je ponekod začela že v srednjem veku in je trajala do prvih desetletij 19. stol., so se pokoravala letnemu produktivnemu ciklusu gorske agrarno-pašniške ekonomije in sovpadale nekako z 'mrtvim' zimskim obdobjem.« (Kalc 1997: 194)

V drugi fazi, v 19. stoletju, se je pojav spremenil, predvsem zaradi rastočih možnosti zaposlovanja pri graditvi javne strukture in zaradi naraščajoče urbanizacije. »Medtem ko je bilo dotlej izseljevanje omejeno na določena področja, se je sedaj razširilo na ves gorski in predgorski pas in delno tudi v furlansko nižino ter zadobilo množične razsežnosti. Sezonskost se je podaljšala in se premaknila na pomladanske, poletne in jesenske mesece, poklicna struktura se je preobrazila v prid zidarjem, klesarjem in nespecializiranim gradbenim delavcem, podaljšale so se tudi izseljenske poti, ki so vodile vse globlje v srednje in vzhodnoevropski prostor. Izseljevanje je skratka postalo nepogrešljiv 'poklic' gorskih območij in prešlo v splošno logiko gorske družbeno-gospodarske strategije (Cosattini 1983; Musoni 1902).« (Kalc 1997: 194)

Kalc predstavi značilnosti migracij v Reziji in nato spregovori posebej o Nadiških in Terskih dolinah, kjer je »izseljenski pojav dobil precej drugačne kvantitativne in kvalitativne razsežnosti. Začetki, v prvi polovici 19. stoletja, so bili tudi tu vezani na sezonsko trgovanje, in sicer na prodajanje dokaj bogatega sadnega pridelka in pitanih kostanjev ter krošnjarije z izdelki domače lesne obrti in drugimi drobnimi artikli.« Popotna trgovska dejavnost pa je »vse bolj prehajala na preprodajanje nakupljenega blaga, se podaljševala v teku leta in v mnogih primerih, bolj ko so se poti krošnjarijev daljšale v notranjost avstro-ogrskih in celo ruskih dežel, izgubljala sezonski in pridobivala dolgotrajnejši značaj (Kalc in Kodrič 1995: 141–142).« (N. d.: 195)

»Ko so z novo razvojni fazo furlanska sezonska izseljenska gibanja doživela tipološko in strukturno preobrazbo, se je tudi med izseljenci iz Nadiških in Terskih dolin začelo večati število gradbenih in drugih delavcev, ki so večino leta prebijali na raznih deloviščih in se le v hladnejših mesecih vračali domov. Značilno pa je, da je izseljevanje ostajalo skozi vse 19. stol. daleč pod povprečjem ostalega furlanskega alpskega in predalpskega loka... Šele v desetletju pred prvo svetovno vojno se je nadiško okrožje nenadoma povzpelo po lestvici izseljenskih območij z deleži, ki so presejali 12% prebivalstva. K temu je treba prišteti še na začetku 20. stoletja precej relevanten pojav izseljevanja v ZDA, ki mu drugod v gorski Furlaniji ni bilo enako močnega primera. Kljub temu, da ga je statistika uvrstila med stalno izseljevanje, je šlo v resnici tudi tu za začasno, saj je večina izseljencev po daljšem ali krajšem delovnem postanku vračala domov (Kalc in Kodrič 1995: 141).« (Prav tam.)

Posebnost Nadiških dolin je bilo torej razmeroma skromno izseljevanje pred prvo svetovno vojno; še tisti, ki so odšli v Ameriko enkrat ali večkrat zapovrstjo, so se največkrat vrnili.

Nanjo so postali pozorni že prvi opazovalci. Kalc navaja F. Roto z začetka 19. stoletja, ki je pojav pripisoval »skromnim potrebam« zaostalega, za novosti nedovzetnega prebivalstva (Rota 1807: 38), in F. Musonija, ki je na začetku 20. stoletja opozarjal na vlogo »etnografskega dejavnika«, češ da naj bi bilo slovansko prebivalstvo »močno navezano na lastno zemljo in na mirno družinsko življenje, od katerega naj bi se ne bilo priprav-

ljeno ločevati, tudi za ceno odpovedovanja boljšim življenjskim razmeram». (Musoni 1902: 366) Ob tem se Kalc vpraša: »Vendar, če bi bil odnos do izseljevanja res odvisen od 'etničnih' razlogov, kako naj si potem razlagamo izrazito izseljensko tradicijo Rezijanov?« (Kalc 1997: 196).

Izredno zanimivo je tudi, da so še pred Musonijem nekateri drugi »spominjali tudi na edinstvene dednopravne navade v slovanski beneški skupnosti, in sicer odrejanje enemu sinu polovico posestva namesto razdeljevanja le-tega med vse potomce, kar je nekoliko zadrževalo drobljenje zemljiške posesti (Blanchini 1898: 21)« (Prav tam.). Gotovo so bile dednopravne navade izredno pomemben dejavnik, dodamo pa naj, da tudi zato, ker so, kakor smo videli, določale obstoj razširjenih družin. Te so potrebovale veliko delovnih moči, vendar so jih v času, ko ni bilo velikih del, lahko pogrešale. Potrebovale so tudi zaslužek sezonskih delavcev in krošnjarjev, ki jim je omogočal večkratno začasno odsotnost in vračanje domov.

Kalc ugotavlja, da sta »sezonsko in začasno izseljevanje v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja prešla v ekonomsko logiko prebivalstva po vsem beneškoslovenskem poselitvenem ozemlju, ki v tem smislu ni več kot prej izstopalo v furlanskem gorskem in predgorskem kontekstu. Po prvi svetovni vojni so se začeli skupaj s furlanskim izseljevanjem beneškoslovenski tokovi zaradi mednarodnih ekonomskih trendov in evropske državno-politične razdelitve radikalno spreminjati, s tem, da so se od srednjeevropskih ciljev preusmerili proti zahodu, predvsem proti Belgiji, Franciji in Luksemburgu, s fašističnimi omejitvami inozemskega izseljevanja od leta 1927 dalje pa predvsem v notranjost Italije in v italijanske kolonije, kot tudi proti Nemčiji, ki je v tridesetih letih začela izvajati obsežne oboroževalne programe in s katero je Italija sklepala delovne pogodbe« (N. d.: 208). Po drugi svetovni vojni je izseljevanje iz Beneške Slovenije naraslo do množičnosti.

O selitvenih procesih piše Kalc ponovno v knjigi *Poti in usode* (Kalc 2002); v njej uvaja tipologijo tradicionalnih migracij ali migracij »krožnega« tipa, to so bilečasne selitve, po katerih so se ljudje vračali domov, in modernih selitev, ki so nastopile z vzponom kapitalizma in družbeno-gospodarske modernizacije in »pri katerih so ljudje odhajali iz izvorne skupnosti, se trajno ločevali od domačega kraja in se vključevali v druge, marsikadaj novo nastajajoče družbene sredine« (Kalc 2002: 13). Star tip migracij s tem ni zamrl. »Nasprotno, v teku 19. stoletja so postale še bolj množične in zajele še nova območja, s tem da so se tudi v ciljih, trajanju in v poklicnih profilih prilagodile potrebam in možnostim delovnega tržišča.« Prehajanje od tradicionalnih k modernim selitvam, preučevalci so ga poimenovali »migracijski prehod«, je bilo daljši proces in se je ponekod pojavilo prej, drugod pozneje (Kalc 2002: 13).<sup>10</sup>

Po obdobju prevladujočega krošnjarjenja in sezonstva se je torej od začetka do srede 20. stoletja vse več ljudi odločilo za stalno izselitev, vendar so mnogi še vedno odhajali v svet za zaslužkom začasno. Tudi Riccardo Ruttar piše, da se je prehod odvijal postopoma. »Na zač. 20. stol. je več družin in posameznikov emigriralo tudi čez lužo, kjer so v Chicagu, Clevelandu, Detroitu in drugih krajih v Illinoisu, Indiani, Washingtonu ter v Kanadi nastale prve benečanske kolonije.« Po prvi svetovni vojni je začelo *guziranje* usihati, vendar so se nekateri še ukvarjali z njim; po drugi svetovni vojni pa je sledil popoln preobrat z množičnim izseljevanjem (Ruttar 2002: 28).

<sup>10</sup> Aleks Kalc povzema spoznanja in ugotovitve Leslie Page Moch, ki je upoštevala tudi razvrstitev migracijskih sistemov po Charlesu Tillyju (Moch 1992). Zahvaljujem se Aleksu Kalcu za vse napotke v zvezi s tem.

O obdobjih in spremembah selitvenih pojavov govori tudi terensko gradivo o družini; raziskave zgodovinarjev ga pomagajo razumeti, zdi pa se, da bi bilo možno tudi narobe – da bi s podrobnejšim raziskovanjem družine osvetlili in našli odgovore na njihova vprašanja. V tem pogledu bi bilo izredno zanimivo bolje preučiti dednopravne navade, na katere je opozoril že Blanchini (Kalc 1997: 195), in ki so, kakor smo videli, utrjevale obstoj razširjenih družin, ustreznega družinskega tipa iz časa »krožnih« migracij.

## DRUŽINE IN SELITVENA GIBANJA

Glede na dozrajšnje raziskave v Nadiških dolinah lahko ugotovimo, da so bile družine in selitve vzajemno določene in strukturno povezane. Tip družine je podpiral tip selitev in narobe, njune spremembe so se odvijale vzporedno. Z usihanjem »krožnih« migracij je zginjal tudi tip razširjene družine.

Pričujoče besedilo sloni na raziskavah, ki so zajele predvsem čas do prve svetovne vojne in delno še do srede 20. stoletja, z njim pa sem želela opozoriti na vprašanja za nadaljnje raziskave o družinskem gospodarstvu, družinski sestavi in odnosih, položaju posameznih družinskih članov, o krošnarstvu, sezonstvu in izseljenstvu v 20. stoletju. Vsekakor bi bilo treba opraviti več poglobljenih, konkretnih raziskav v posamičnih zaselkih ali vaseh, da bi z njimi preverili dosedanje splošne hipoteze o teh vprašanjih.

V drugi polovici 20. stoletja se je spremenilo vse – začasno izseljenstvo je postalo stalno, sorodniki, ki so prej živeli v okviru ene razširjene družine, zdaj živijo na raznih koncih sveta, generacije ne govorijo istih jezikov. Očitno je »migracijski prehod« v Nadiških dolinah, s katerim imajo raziskovalci selitvenih pojavov v mislih prehod od starih k modernim selitvam, nosil s sabo mnoge druge kulturne spremembe, ki so se v 2. polovici 20. stoletja dopolnile na vseh ravneh življenja. Zato bi bilo treba poleg vprašanj, ki so v članku nakazana o preteklem razvoju, izredno zanimivo raziskati tudi to, kje in kako so v drugi polovici 20. stoletja živeli oz. kje zdaj živijo sorodniki, ki bi v starejšem obdobju, do prve svetovne vojne in med obema vojnama, živeli skupaj: starša z otroki, stari starši, strici, tete. Kakšni so stiki med njimi, ki danes živijo, npr., v nekem mestu v Belgiji, Italiji, v Čedadu, v domači vasi? Kakšne so njihove hiše, stanovanja? Kateri jezik govorijo? Kaj jim pomeni vas v Benečiji?

## LITERATURA

### Blanchini, E.

1898 *La proprietà agraria nel Friuli Italiano ed i bisogni economici e sociali*. Udine (nav. v Kalc 1997).

### Chiabudini, L.

1994 Prenosi po briegu, *Trinkov koledar 1995*, str. 63–66.

1997 Tek hišo parti, kliče mizerjo, *Trinkov koledar 1998*, str. 79–82.

### Cosattini, G.

1983 *L'emigrazione temporanea in Friuli*. Udine (ponatis izvirnika iz. l. 1903; nav. v Kalc, 1997).

### Dapit, R.

1995 *Beneška Slovenija. Jezik in kultura/La Slavia Friulana. Lingue e culture*. Čedad.

1996 Ustno izročilo pod Matajurjem. Raziskovalni tabor 1996, *Trinkov koledar 1997*, str. 31–37.

**Floreancig - Kokoc, G.**

1999 Par starin pod Human. Kuo so se ženil, *Trinkov koledar 2000*, str. 153–156.

**Gariup, R.**

1994 Spomini, v: *Topolò/Topolove* (ur. R. Rucli). Špeter, str. 155–163.

**Gruden, Ž. in M. Grego**

1998 *Beneška Slovenija/ Slavia Veneta*. Ljubljana.

**Hostne**

1997 *Hostne. Med zgodovino in legendo/Costne. Storia e leggenda*. Kulturno društvo Rečan.

**Kalc, A.**

1997 Selitvena gibanja ob zahodnih mejah slovenskega etničnega prostora. Teme in problemi, *Annales* 10, str. 193–214.

2000 Prispevki za zgodovino izseljevanja iz Beneške Slovenije. Primer občine Sovodnje/Savogna, *Dve domovini/Two Homelands* 11–12, str. 175–202.

**Kalc, A. in M. Kodrič**

1992 Izseljevanje iz Beneške Slovenije v kontekstu furlanske migracije, *Zgodovinski časopis* 46, 2, str. 197–209.

1995 L' emigrazione di mestiere dalla Slavia Veneta fino alla prima guerra mondiale, v: Brusa, C. in R. Ghiringhelli, *Emigrazione e territorio. Tra bisogno e ideale*. Convegno internazionale. Varese 18–20. maggio 1994. Varese, I, str. 137–149 (nav. v Kalc 1997).

**Kalc, A. s sod.**

2002 *Poti in usode. Selitvene izkušnje Slovencev v zahodne meje*. Koper in Trst.

**Križnar, N. in Ž. Pahor**

1997 Video dokumentacija kot »objet trouvé«. Ljudska kultura sovodnjske občine na posnetkih domačih snemalcev, v: *Etnološki film med tradicijo in vizijo* (ur. N. Križnar). Ljubljana, str. 205–211.

**Majovski, K. in M. Pavlič Maver**

1996 Slovenska bibliografija Videmske pokrajine 1990–1996, *Trinkov koledar 1997*, str. 233–250.

**Moch, L. P.**

1992 *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, Indiana University Press.

**Musoni, F.**

1902 Sull'emigrazione specialmente temporanea, dal Veneto e più particolarmente dal Friuli, v: *Atti del IV Congresso Geografico Italiano*. Milano (nav. v Kalc 1997).

**Namor, I.**

1999 Izdajateljstva dejavnost kot izraz beneške kulturne pomladi, *Trinkov koledar 2000*, str. 45–58.

**Počkar, I.**

1982 *Slivarji*. Brežice.

**Predan, I. - Dorič**

1997 *Piše Petar Matajurac*. Devin.

**Predan, V.**

1999 Stare Pravce, *Trinkov koledar 2000*, str. 220–227.

**Ravnik, M.**

1999 Družina in sorodstvo v slovenskem Porabju, v Prekmurju in slovenski Istri, *Traditiones* 28/I, str. 331–342.

**Rucli, R. (ur.)**

- 1994 *Topolove. Pripoved o koreninah beneške vasi/Topolò. Racconto sulle origini di un paese delle Valli del Natisone.* Špeter/San Pietro al Natisone.
- 2000 La costruzione del territorio delle Valli del Natisone, v: Valli 2000, str. 58–75

**Rota, F.**

- 1807 *Estensione e reddito censuario nel Dipartimento di Passariano.* Udine (nav. v Kalc 1997).

**Ruttar, R.**

- 2000 La gente della Slavia, v: Valli 2000, str. 409–429.
- 2002 »Buoh je dau, buoh je uzeu,« v: Kalc 2002, str. 28–34.

**ut (nepodpisano)**

- 1969 Češpè smo lupile v Brdih, *Trinkov koledar 1969*, str. 43–48.

**Valli del Natisone**

- 2000 *Valli del Natisone/Nediške doline* (več avtorjev, brez ur.). San Pietro al Natisone.

**Verginella, M.**

- 1990 Družina v Dolini pri Trstu v 19. stoletju, *Zgodovinski časopis* 44, 2, str. 171–197.

**Zuanella, N.**

- 1998 *Mračna leta Benečije. Dejavnost tajnih organizacij v vzhodni Furlaniji.* Ljubljana.

Negativi v članku objavljenih fotografij so v fototekah ISN in Narodne in študijske knjižnice Trst.

*Summary***Family and Migrational Patterns in Natisone in Venetian Slavia**

The article deals with the family and migrational patterns in Natisone in Venetian Slavia in Italy. It is based on the author's preliminary fieldwork in the area, on the works of historians who had studied migrational patterns of Slovenes along the western border of Slovenia, and on the texts in which the Natisone residents reminisce and bring to life the way of life in the past. Fieldwork took place in villages built on steep slopes and ridges above river valleys. Their population is becoming older and fewer in numbers, which is typical for the entire area of Venetian Slavia; this is especially true of the second half of the 20<sup>th</sup> century (pop. 17,640 in 1921; 9,649 in 1971; 6,542 in 1999).

Research in the field focused on interviews with elderly villagers who reminisced on their youth, and on older family traditions between the end of the 19<sup>th</sup> and the second half of the 20<sup>th</sup> centuries. Aside from the farmer's nuclear family such extended families included his parents (grandpa, grandma, or one of them) and single siblings (uncles, aunts, or any of them), sometimes also an unmarried brother or sister of the grandfather. In literature, this type of family is known as an extended family. An extended family was the one in which one of the sons, either the first-born or the most capable one, inherited the farm, got married and took care of his parents while others siblings stayed on the farm as unmarried uncles and aunts. There was no larger town in the vicinity of Natisone that could provide jobs and offer independence to those who had not inherited the family property. It seems that the young women in the family rather than men more often decided to leave their homes, married or left for large Italian towns to work as servants. Therefore there seemed to be more uncles in extended families than aunts.

The article analyzes inheritance patterns, economic activities, family structure and work division. A community consisting of a large number of relatives was well-suited to the harsh living conditions in hill country. Arable land was scarce, work in the fields, forests or vineyards was

exceedingly strenuous and demanding: farmers had to transport or carry heavy burdens, soil, manure, water, milk, produce, chestnuts, hay and firewood up and down steep slopes and across large distances. Selling and trading were an important source of survival. Farming produce, fruit, cheese, butter, chestnuts, hay or firewood were carried or transported to fairs in Italian Cividale, or were sold or traded for cornmeal even further away across the Friuli flatlands. Cattle was bought on fairs as distant as the Soča Valley. An extended family was perfectly suited for this type of life in that it provided quite a number of adult men and women capable of hard work.

In order to survive, family members had to seek an additional income. Men went to the nearby Kambreško area and to Brda to work as forest workers, to mow grass, reap, or till the fields; women went to other farms to rake hay, till fields, plant crops, or peel plums. Depending upon how far were the farms on which they obtained extra work, these helpers stayed away for one or several days, or a whole week; sometimes they returned to their homes for a while and then left again. At the end of the 19<sup>th</sup> century men went to the lands of the Austro-Hungarian Empire to work as farmhands, foresters, brick-layers, brick-makers, or railway-maintenance workers. For a few years at the turn of the 19<sup>th</sup> century they were able to make some money by working on the construction of the Soča Valley railway.

Aside from selling field produce, firewood and hay in Cividale and Friuli, and aside from seasonal work, the most important source of additional income was peddling. Peddlers were men, usually the uncles. In wintertime, when the need for labor was small, they peddled in or outside of the Austria-Hungary. The author cites the stories of locals about where they had gone peddling, what goods they offered for sale, where they had obtained their supplies, or how they spent the earned money. The extended family once again proved very effective since due to a larger number of men who were able to work it could bear the temporary absence of peddlers.

Fieldwork results were further corroborated by those obtained by the research of some historians, especially Aleks Kalc. Kalc has ascertained that Venetian Slavia was one of the areas most characterized by emigration, and that the typology of its emigration corresponded to emigrational patterns in the Alpine and pre-Alpine regions of Friuli. In the initial phase of their development, somewhere even in the period between the Middle Ages and the first decades of the 19<sup>th</sup> century, these patterns depended upon the yearly productive cycle of mountain agrarian economy, roughly corresponding to the off season in wintertime. In the second phase, that is in the 19<sup>th</sup> century, they changed because of increased urbanization and growing job possibilities in public works. The period of seasonal work was extended, and extended were also migrational paths that led further away into Central and Eastern Europe. In short, migration has become an indispensable profession in mountainous parts of this area. In Natisone such travelling tradesmen gradually travelled around more and more, and much further. In many cases, as their journeys became longer and extended deeper into the heart of Austria-Hungary, and even into Russia, these activities ceased to be only seasonal. Yet throughout the 19<sup>th</sup> century emigration was far below the average of the rest of the Alpine and pre-Alpine part of the Friuli region. Researchers had their own explanations for this: one of them was, that the unsophisticated Slavic population with few, modest requirements had no need for innovations and was strongly attached to its own land and the tranquil family life. The author, on the other hand, feels that even more important were heritage practices that prevented any division of property; they conditioned the existence of extended families that needed strong workers as well as the income of seasonal workers and peddlers who were leaving their homes, but also always returned. Hence there was no special need for permanent emigration. Kalc ascertains that due to international economic trends and the formation of new European countries after the First World War life started to radically change also among the Slovenes of Venetian Slavia. Migrational patterns were no longer oriented toward central Europe, but shifted toward the west, especially to Belgium, France and Luxemburg. When in 1927 the Fascist regime limited emigration to other lands people began to move inland, to central Italy and to Italian colonies. Another destination was Germany. It had work contracts with Italy, and also initiated a thorough process of armament in the 1930's. Mass emigration from Venetia Slavia started after the Second World War.



Historians have termed the old, periodical migrations, after which the migrants always returned to their homes, «circular migrations», while the transition to permanent emigration has been termed migrational transition. It was a longer process that started sooner in some locations, later in others. In Natisone it was terminated after the Second World War. The author has ascertained a structural conditioning of the extended family and of «circular» migrations.

Everything changed in the second half of the 20<sup>th</sup> century. Temporary emigration became permanent, relatives that used to live in extended families now live in different parts of the world; different family generations no longer speak the same language. It is obvious that the migratory transition in Natisone in the second half of the 20<sup>th</sup> century, referred to by the researchers of migrational processes as the transition from old to modern migration, also brought about numerous cultural changes in all walks of life. In her article, the author indicates the open questions that will need to be resolved in the course of further research of the family and migrational patterns until the middle of the 20<sup>th</sup> century. She concludes by emphasizing the necessity for further research of the subject: where and how did the relatives, who in the past would have lived in extended families (parents and children, grandparents, uncles and aunts), live in the second half of the 20<sup>th</sup> century, or live at present? What are the contacts between those who live, for instance, in a town in Belgium, in an urban center in Italy, in Cividale, in their home village? What are their houses or apartments like? What language do they speak? What does a village in Venetian Slavia denote for them all?



Monika Kropelj  
**Po sledih ljudskega pripovedništva v Rožu**

---

*Članek obravnava lokalno izročilo, tesno povezano s posameznimi območji v Slovenjem Plajberku in njegovi soseščini na avstrijskem Koroškem, kakor odseva v pripovedkah, ljudskem verovanju in interpretacijah toponomastike in onomastike.*

*The paper focuses on folk tales and narrations still alive among the people of Windisch Bleiberg in Rosental in Carinthia, Austria. These tales are connected with local memory, folk beliefs and interpretations of toponomastics and onomastics, and are closely connected to certain places in Windisch Bleiberg and its vicinity.*

### **Rute – pokrajina in ljudje**

V Slovenji Plajberk/ Windisch Bleiberg na avstrijskem Koroškem – gorsko vasico onkraj Ljubelja – pelje pot po vijugasti cesti mimo gostišča *Dojčpeter/Deutscher Peter* in prepadne soteske *Začepa/Tscheppa Schlucht*, kjer v slapovih pada rečica Borovnica združena z Žabnico po stenah *Pošine* v skalno globel. Pot se nato pri *Sopotnici/Sapotnica* odcepi na levo proti Rutam, kakor so včasih domačini rekli Slovenjemu Plajberku. Gričevje deli plajberški svet na tri dole: *Brodi* ob ljubeljski cesti, *Poden* se razprostira na severu *Vrtache*, ob južnem pobočju *Žingarce* pa so *Sopotnica*, *Pustota*, *Raškroba*, *Gornji konec* in *Strugarji*.<sup>1</sup>

Prebivalci, ki jih je le nekaj sto, se – odkar so rudnik svinca leta 1904 zaprli – preživljajo z vrtnimi pridelki, živinorejo in drvarstvom, v zadnjem času pa tudi s turizmom in gostinstvom. Mlajši so zaposleni v bližnjih mestih, kjer jih večina tudi živi in prihajajo v rodni kraj le ob koncu tedna in prostem času, predvsem kadar je treba priskočiti na pomoč staršem.

---

<sup>1</sup> J. Šašel in F. Ramovš, *Narodno blago iz Roža*, Arhiv za zgodovino in narodopisje II, Maribor 1936–1937, str. 1.



Slovenji Plajberk

Po ljudskem izročilu naj bi ime *Svönj* *Plajprh* – kot pravijo domačini – nastalo tedaj, ko so se sem priselili nemški *knapi* (rudarji) in začeli tudi oni tod kopati rudo. Rudnik so stari Plajbržani imenovali *Svinčenca*. Jame so nastale na južnem pobočju Žingarce/Singerberg – po domače *Žinharce* – in tudi na severni strani so bile jame. Na to nas spominja ime *Knapova jama/Knappengrube* nad *Šentjansčim* *Rutam* (Št. Janž/St. Johann), na *Spi/Schmelzhütten* pri Celovcu pa so imeli rudniki svojo topilnico.

Ljudska povedka pa pripoveduje, da je bil Slovenji Plajberk naseljen, že preden so začeli kopati rudo. Nekdaj naj bi v Slovenjem Plajberku in okolici le obdelovali polja in redili živino, šele od onega časa, ko so ujeli gornega moža, so začeli v Žingarci kopati svinec, kajti šele od gornega moža so zvedeli, da je v tamkajšnjem gorovju svinčeva ruda.<sup>2</sup>

Znano je, da je čez gorovje, čez Jezerski vrh vodila stara »železna pot«, po kateri so spravljali koroško železo iz doline Krčice in od Velikovca doli na jug prav do morja, od tod tudi ime kraja Železna Kapla. Od te ceste so se prebivalci poselili v stranske dole Lepene in Remšenika, ob pobočju Obirske gore, naprej v Korte in čez Šajdo v Sele. Poselitev ob stari cesti čez Ljubelj je bila poznejša kot okoli Železne Kaple, čeprav je tod že v rimskem času tekel živahen promet.

Brodi in tamkajšnji prebivalci Brojani neposredno ob ljubeljski cesti so dobili ime že v časih, ko tod skozi ni vodila vozna cesta, temveč samo steza, po kateri so na hrbtih živinčet in ljudi tvorili blago. Ker pa so pobočja na obeh straneh izredno strma, je bilo še najlažje najti ozek prostor za stezo ob potoku Borovnice. Borovnica pa je hudournik in ob deževju hitro naraste, zato so ga morali popotniki dostikrat prebroditi in iskati na tej ali oni strani lažjo pot; od tod tudi ime Brodi. Za pot čez Ljubelj so skrbeli menihi cistercijanci iz samostana v Vetrinju, ki so dobil v dar vso zemljo v Brodeh, kar je

<sup>2</sup> Hornj mož, v: Nav. delo, str. 4 – 6.

zapisano v listinah. Vetrinjski menihi so ob vznožju Ljubelja postavili hospic oz. gostišče, kjer je bilo poskrbljeno za prenočevanje popotnikov. Ob njem pa so v cerkvi oz. kapeli sv. Lenarta zraven občasno brali sveto mašo. Druge dole pod Žingarco, ki spadajo pod občino Slovenji Plajberk, pa so domačini, *Dravci*, imenovali Rute, prebivalce pa *Rutarjane*. Tudi to ime kaže, da je tod poselitev že nadzorovala in vodila gosposka na Humberku in v Vetrinju. Beseda izvira namreč iz nemške *Raut*, kar je prvotno pomenilo mero za zemljišče, ki ga je gosposka dodelila enemu naseljencu za kmetijo. Rute so bile torej poseljene v času, ko so graščaki v Humberku dobili oblast nad tem svetom, kar se je zgodilo po 12. stol.

V listinah ni zabeleženo, kdaj točno so v Rutah odprli svinčev rudnik, vendar mora biti zelo star. Svet za Žingarco se je prvotno imenoval Svinčenca.<sup>3</sup> Štefan Singer je iz rokopisnih knjig razbral, da je Bleiberg prvič omenjen leta 1364 kot gorovje.<sup>4</sup> Ime Svinčenca pa je, kot ugotavlja Josip Šašel, dvojnik k imenu Svinčnik/Bleiberg, kakor se še danes imenuje hrib vzhodno od Baškega jezera. Tako ime Bleiberg, kakor tudi ime novega cerkvenega patrona sv. Erharda, namesto prvotnega sv. Lenarta, so razširili priseljeni nemški rudarji.



Cerkev sv. Erharda v Slovenjem Plajberku

Rudarje z Bavarske so naselili na tem področju po potresu leta 1348, ko se je sesula vsa južna stran Dobrača in zajezila Ziljo in so nastale poplave. Potres so občutili tudi prebivalci onkraj Ljubelja, v gori Žingarci pa so se sesuli rovi. Po tem potresu domačini niso hoteli več kopati svinca, zato je gosposka v Vetrinju privedla kolonijo rudarjev z

<sup>3</sup> J. Šašel, Kako je nastalo ime Slovenji Plajberk, v: *Koledar slovenske Koroške*, Celovec 1961, str. 97–102.

<sup>4</sup> Š. Singer, Kultur- und Kirchengeschichte des unteren Rosentales, Kappel 1935.

Bavarske, kjer so častili sv. Erharda (Jegarta). Bavarski rudarji so tudi poimenovali del gozda severno od Svete Peči, med Podnom in Brodmi – Barenta. Ime Barenta je iz bavarskega jezika in pomeni srenjo svobodnih ljudi.

Ime Bleiberg je z gorovja obviselo na cerkvi, stoječi ob vznožju gore in na hišah okoli cerkve. Med ljudstvom pa se še dolgo ni udomačilo. Če je šel kdo k cerkvi, niso rekli, da gre v Plajberk, temveč da gre v Raškobo, po starem tudi v Rezijo, kakor še danes imenujejo skupino hiš okoli cerkve, to so župnišče, šola in gostilna.<sup>5</sup>

### Narodopisno raziskovanje Slovenjega Plajberka

Čeprav je svet odmaknjen od večjih središč, je bilo tod že kar precej ljudskega izročila zapisanega in raziskanega. Zgodovinske vire in izročilo slovenske Koroške in še posebej Spodnjega Roža je med prvimi raziskoval Štefan Singer, župnik in krajevni zgodovinar, rojen 22. 12. 1871 na Strugi pri Kapli v Rožu na Koroškem. Natančno je analiziral vse vire in listine, ki so se nanašali na zgodovino Roža, ter ob tem zbral tudi bogato kulturno in narodopisno izročilo. Tako je nastalo njegovo obsežno delo *Kultur und Kirchengeschichte des unteren Rosentales* v petih knjigah (I, II, III, Kappel 1934, 1935, 1938), vendar pa je četrta knjiga, tiskana med vojno leta 1941 v Celju, izginila, prav tako je bil uničen tudi rokopis pete knjige. Štefan Singer je bil zaveden Slovenec, ki je tudi Karlu Štreklju poslal nekaj slovenskih ljudskih pesmi in Pasijonsko igro. Zaradi prizadevanj za slovenski narod je prišel v nemilost pri tedanjih oblasteh, tako da so ga kmalu po začetku druge svetovne vojne poslali v taborišče v Dachau, od koder se je vrnil po treh letih po posredovanju papeževega nuncija, vendar je že leta 1945, leto za tem, umrl zaradi splošne izčrpanosti.

Poleg Štefana Singerja so bili znani kulturni delavci tega časa na avstrijskem Koroškem še Anton Janežič, Urban Jarnik, Jakob Sket, Janez Scheinigg, Matija Majar Ziljski in Andrej Einspieler. Narodopisno pa je bil še posebej dejaven Josip Šašel, doma iz Slovenjega Plajberka, kjer se je rodil 15. marca 1883. K zapisovanju ljudskega pripovedništva sta ga spodbujala med drugimi tudi njegova učitelja na Celovski klasični gimnaziji Jakob Sket, avtor Miklove Zale, in Janez Scheinigg. Slednji je napisal več narodopisnih in jezikoslovnih študij<sup>6</sup>. Še kot študent prava na praški univerzi je tudi on pošiljal – tedaj še pod imenom Josip Wieser – ljudske pesmi Karlu Štreklju. Pozneje je objavil številne narodopisne članke, skupaj z jezikoslovcem Franom Ramovšem pa je leta 1936 izdal knjigo *Narodno blago iz Roža*.<sup>7</sup> Sodeloval je s Pavlom Koširjem in z Vinkom Möderndorferjem, s katerim je objavil zbirko koroških pravljic in povedk za otroke.<sup>8</sup> S Franceutom Kotnikom je objavljala narodopisne članke o koroških šegah in zdravlilstvu.<sup>9</sup> Med drugim je pisal tudi o procesijah na štiri vrhove.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> J. Šašel, nav. delo, str. 97–120.

<sup>6</sup> J. Scheinigg, *Obraz rožanskega razrečja na Koroškem*, *Kres I*, Celovec 1981, str. 412, 459, 525, 561, 617, 663, Celovec 1981; *Kres II*, Celovec 1982, str. 427, 475, 529, 582, 628; isti: *Mythen, Sagen und Volkslieder der Slovenen*, v: *Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild V. Kärnten und Krain*, Wien 1891, str. 152–156.

<sup>7</sup> J. Šašel in F. Ramovš, Nav. delo.

<sup>8</sup> V. Möderndorfer in J. Šašel, *Koroške pripovedke*, Ljubljana 1972.

<sup>9</sup> F. Kotnik in J. Šašel, *Koroške narodopisne črtice*, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 9, 1912, str. 128–132; *Časopis za zgodovino in narodopisje* 10, 1913, str. 36–37.

<sup>10</sup> J. Šašel, *Leteče procesije na Gosposvetskem polju*, *Slovenski etnograf* 5, 1952, str. 143–159. Bibliografijo J. Šašla je objavila M. Kropelj v članku Josip Šašel etnograf. Ob stoletnici rojstva, *Traditiones* 10–12, 1984, str. 191–200.

Še en koroški rodoljub iz teh krajev je pošiljal ljudsko izročilo Karlu Štreklju oz. – ker je zbiral gradivo po Štrekljevi smrti – Slovenski matici. To je bil nadučitelj Ivan Čavko iz Borovelj oz. Dobrave. Rokopisne zvezke *Iz Rožne dolinice* (1920) hrani danes Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani.<sup>11</sup>

V času med obema svetovnima vojnoma je nemški etnolog Georg Graber z ljudskim izročilom skušal dokazati, da je slovenski narod zajel tok nemške kulture. Vendar njegov nazor ne zmanjšuje vrednosti bogatega gradiva v nemščini. Izdal je obsežni zbirki ljudskih pravljic in povedk v nemškem jeziku,<sup>12</sup> pisal pa je tudi o ljudskih igrah in ljudskem življenju na Koroškem.<sup>13</sup>

V tridesetih letih je raziskoval narečja vasi Sele v Rožu na Koroškem Rus Aleksander V. Isačenko<sup>14</sup> učenec Nikolaj Trubeckoja in Frana Ramovša.

V povojnih letih je objavljala narodopisna dela, predvsem o šegah in navadah življenjskega in letnega kroga, ljudske magije, pripovedništva, pesništva in ljudskega gledališča Slovencev na avstrijskem Koroškem duhovnik, učitelj in narodopisec Pavel Zablatnik.<sup>15</sup>

V novejšem času so raziskovali to področje z jezikoslovnega in etnološkega vidika Marija Makarovič,<sup>16</sup> Herta Maurer – Lausegger,<sup>17</sup> Američan Tom Priestly<sup>18</sup> in Martina Piko – Rustia.<sup>19</sup>

Poleg etnologov in lingvistov pa ne smemo pozabiti domače izobražence, ki so prav tako mnogo pripomogli k ohranitvi kulturne dediščine svojega kraja. Eden takih je prav gotovo novinar Mirko Bogataj, ki je za radio Celovec pripravil kar nekaj radijskih oddaj o rožanskem izročilu, med drugim tudi veliko tu objavljenih zgodbic. Njegova odlična informatorka je bila med drugimi Marija Wieser, ki je tudi meni pripovedovala številne zgodbe, pesmi, zagovore in otroške igre, in jih zdaj hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani.

V tem prispevku predstavljeno gradivo je iz različnih krajev oz. lokacij v občini Slovenji Plajberk. Zapisano je tako, kakor je bilo pripovedovano: v pripovedi Mirka Bogataja bolj narečno, moji posnetki so bližje knjižnemu jeziku, zgodba o Hudičevem mostu v Šumu (št. 21), o Hantovcevem (št. 40) in o Podnarjevem križu (št. 42) pa so v knjižni slovenščini, ker so bile tako že objavljene.

<sup>11</sup> Arhiv ISN ZRC SAZU: ŠZ 8/172–185.

<sup>12</sup> G. Graber, *Sagen aus Kärnten*, Leipzig 1914; isti, *Sagen und Märchen aus Kärnten*, Graz 1935.

<sup>13</sup> G. Graber, *Kärntner Volksschauspiele*, Wien 1922; isti, *Volksleben in Kärnten*, Graz 1941.

<sup>14</sup> A. V. Isačenko, *Narečje vasi Sele v Rožu*, Ljubljana 1939.

<sup>15</sup> P. Zablatnik, *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*, Celovec 1982; isti, *Čar letnih časov v ljudskih šegah*, Celovec 1984.

<sup>16</sup> M. Makarovič, *Sele in Selani. Narodopisna podoba ljudi in krajev pod Košuto*, Celovec 1994; ista (ur.), *Tako smo živeli. Življenjepisi koroških Slovencev* (zbirka, ki izhaja v Celovcu od leta 1993, do zdaj je izšlo 10 knjig).

<sup>17</sup> H. Maurer – Lausegger, *Die Terminologie der Bauernmühle in den slowenischen Dialekten in Kärnten. Eine volkskundlich-lexikalische Bestandsaufnahme* (Diss., Karl Franzens Universität, Graz, 1980); ista, *Sprachliche Charakteristika des volkstümlichen »Gierren Spihls« von Andreas Schuster Drabosnjak*, *Wien-er slawistischer Almanach* 22, Wien 1988, str. 273–294.

<sup>18</sup> T. Priestly, *The position of the Slovenes in Austria. Recent Developments and political attitudes*, Oxfordshire: Calfax 1999; isti, *On Derivational productivity in Slovene with Notes on Lexical Frequency and Awareness of the Norm*, v: *Slovenski jezik* 2, 1999, str. 3–32.

<sup>19</sup> M. Piko, *Iz semena pa bo lipa zrasla*, Zbirka Glasovi 14, Ljubljana 1996.

## Rute v pripovedih

### 1. Rokovnjači in plajpršče vohrade<sup>20</sup>

To je bilo v tistih časih, ko je moral vsakdo, ki ni bil lastnik zemlje, cesarja služiti. V Plajprzu je imela skoraj vsaka šiša kakega takega fanta, ki ni maral iti k žunirjam in se je moral skrivati v host pred grajskimi biriči, ki so lovili take uboge fante. Živeli so torej v gozdu in začeli tam trebiti hosto. Tako so nastale *plajpršče vohrade*. Vsaka hiša je imela prej svojo vohrado. Sedaj so te vohrade večinoma že spet zaraščene. Fantje so si postavili tam leseno bajto, redili so koze in hodili dump pomagat, al pa so jim nosili domačini hrano gor v bajte.

### 2. Birt je zacopral veter na Vršiču

Vršuč je majhen vrh in planina. Pripovedujejo, da je tam stala nekdanj šiša. Živela sta tam dva bratra, at pa je imel mvajšega rajši. Starejši sin je moral od šiše in je šov na Vaško. V Žabencah (Podnu) je živel tedaj birt, ki je bil tudi coprnjak. Temu je starejši sin povedal, kako se mu je doma godilo. Coprnjak mu pravi: »Bom pa hud veter naredu!« Na Vršiču je od tedaj naprej hud vetr ves senu vzel, niso ha več mohlu zadržatu. To juh je nazadnje scahavo. Ti mvadu je vzel nož in ha nastavu prut vetrju. Je pa nož vzelo in ha nesvo du Žabnc, tam je birtu-coprnjaku voku van staknvo, da je vslapu. So pa šlu pole ankrat z Vršiča na svete Višarje, pa so se hrede pr tumu birtu vstavlu. Ko so mavžnalju, so prusilju birta za nož. Ta jum je nož resju pusodu. Tedej so pa spoznal, da je to tist nož, ki ga je na Vršiču veter odnesel. Ko birt vidi, kaku se vsi čudjo, jum puve, da je to tistu nož, ki mu je voku vju staknu. Tako so zvedeli, kdo je zacopral in jim naredil veter na Vršiču.

### 3. Divji Lovec Andras Leršnjakov je zagovarjal hudiča in je z njim kadil pipo pr Zadn bajtu v Struharcu

Pr Leršnjaka je bil Andras v kvartirju, in sicer je stanoval v Paštju. Andras je bil dober citruc. Hodil je tudi ven v dolino in na Hure citrat. Njegova žena je bila Barba, krofasta. O Andrasu se je



Lovca in jlena z zlatim križem med rogovjem (legenda o sv. Hubertu), Tabla ob poti iz Slovenjega Plajberka v Strugarje

<sup>20</sup> Pripovedi, pri kateri ni navedeno, kdo jih je zapisal ali posnel, je za radijsko oddajo zbral novinar Mirko Bogataj.



govorilo, da je nekoč na Vršič hudiča zagovarjal, po domače pravimo: hudiča je beschveru. Andras je bil tudi z dušo in telesom divji lovec, najraj je wildschuetzu, in sicer na Mapnski pvaninju v Horačunc. Tam sta ga gosposki forštnar Pšernik in lovec Kurb nekoč tako pretepla, da sta mu roko vbiva. Nekega dne je Leršnjaku Andras wildschuetzu pr zadn bajt v Struharcu. On vstopi v bajto, pa je bil že nekdo notri. Ko sta potem tam sedeva, sta začeva fajfe bulatu. Pa prav Andras: »Hona fajfa pa se bolj kadil!« Pri tem mu pokaže na svojo puško. Nato je nastvil možu cevi – laufe – v hobuc. Andras ga še opogumi, naj fejst vleče. V tem času pa sproži puško. Honu pa se je koj mav stresu in reku: »Močn pa je le tvoj tobak!« Zdej je Andras šele vidu, da ima te mož krepme in mu je začevo v hrinte jotu. In je zabasu kabor in skoču z bajte vjun, pa latu movki (domov), kakor je mohu. Hudič pa je še zavpov za njim: »Če b'se ti moje puške dutaknu, bu te zumlov, kakur mlin moko.«

#### 4. Šošplnu križ, v spomin na boje v Galiciji

Okoli Šošplnave domačije imamo ledinska imena, kot na Jamah, na Štukju in Šošplnu rob. Sredi pola stoji Šošplnu križ, ki je bil prvotno lesen, sedaj pa je zidan. Rajnu Šošpl se je zaobljubo med prvo svetovno vojno v Galiciji, da bo popravil domači križ. Ko se je srečno vrnil, je obljubo izpolnil. Križ je malu Leršnjaku Tomi – kapucinar iz Celovca, ki je slikal tudi čovpnce za stare domače sode.

#### 5. Vovretov križ, kjer je Kranjica obtičala na špičastih kolih

Šošelnu sosad je Vovre, šiša pr Vreta je dobila ime od krstnega imena Lovre, to je Lorenc ali Voranc. Pr Vretu sem namreč pil Vretavo vodo, in kdor pije Vretavo vodo, ta zna veliko govoriti. Plajpržanu celo trdijo, da se pole znaš vuhatu. Zato naj mi ne zamerjo. Pri cesti stoji Vretu križ, ki je bil prej lesen, sedaj pa je iz marmorja. O nastanku Vretavega križa sem zvedel zanimivo storijo:

V starih časih so hodile kranjice v naše kraje žet. Kmetje so jih pvačalu od kope. Tako se je zgodilo, da je neka kranjica lezla čriz privuz in je obtičala na špičastih kolih na potu. Začela je vpiti na vso moč: »Vovre, pomagajte! Vovre, pomagajte!« A vsa pomoč je prišla prepozno. Kranjica je tam umrla na posledicah hude poškodbe. Njej v spomin pa so nato postavili Vretu križ.



Oretova (Vovretova) domačija

### 6. Vrajnsčev križ, plesalka je dobila tam pljučnico

Vrajnca je bila nekdanj zelo važen prehod iz doline v Plajprh. Črez Vrajnco prideš iz Bustrce čriz Sine in iz Šentjanža v Plajprh. Na sedlu pa prideta obe stezi skupaj. Še ni dolgo od tega, ko je bila tam lesa, ob kateri je stal lesen križ. Ko so pot razširjali, so križ podrli. Sedaj leži tam na strani in bo kmalu strohnell. Pr Vrajnsčam križu se je zgodilo nekoč sledeče:

V Šentjanžu je bil 'bal', pa je šva tudi neka plajprška dečla vnan rajat. Po plesu se je podala vsa prepotena domov v Plajprh. Na Vrajncu je pa pučiva in se usedva na tle in zaspava. Zaradi tega je hudo zbolela. Dobila je pljučnico in tam umrla. Njej v spomin pa so postavili potem leseni križ.

### 7. Križ med Zvrhnjo in Spodnjo Vrajnsnjo, fanta je tam pičila kača

Vrajnca je dobila ime po rastlini. Vrajnca je morda plava, visoka cvetlica. Je strupena in zdravilna roža, v nemščini se imenuje »Eisenhut«. Nemško pravijo sedlu »Oreinzasattel« Vrajnca se nahaja med Psinsčim in Šentjanščim vrham, ki ga imenujejo Plajpržani tudi »Pvanjava«. Pod Vrajnco sta na plajpršči strani Zvrhnjo pa Spudnjo Vrajnsnja. Med Vrajnsnjam je drugi leseni križ, na katerem je slika, in sicer se vidi drevo, fant in kača, ter datum, 29. junij 1929. Pr Vrajnsnjah je bil an Hanzl, 8 ali 9 let star. Vrajnsnjavi so imeli v Podentolu mlin. Pub bja šov rad z mamu in je žuhu, pa ga niso vzeli s seboj. Z atjam sta hnava nato krave past, pa začne na limovce tica pōtu: »Umrit, Umrit!«. Pub pa zažane kampan za njo pa prav: »Ti tica, ti pač ne boš mene to peval!« Potle ha je pa kmav kača v prst piknva in je risun umrv. Ko so mama pršli mov, je biv že mrtu in je lažu že na parah.

### 8. Križ pr Spudnjam Vrajnsnjaku, kjer straši

Pr Spudnjam Vrajnsnjaku je pa zidan križ. Pr tump križu je pa strašivo. Okoli križa so vudlpu moža huditpu, to se pravu hudiča. Je pa taku žvižhu, da se je vse tresvo na Vrajncu.

### 9. Pr Plavžu straši

Ime Plavž je nastalo iz nemške besede Blähhaus, to je topilnica. V Plavžu so topili rudo do leta 1905. Pravijo, da v tej hiši straši. Pu ravfnjaku pride an mandelc kakih 60 cm veliki, ima ognjene oči. Sicer pa je to miren duh. Nič ne naredi hudega.

### 10. Pr Kovačpu so kače odganjal

Pr Kovačpu je bilo v starih časih mnogo kač. Ble so že prava nadloga. Pa je pršu mož in je baru ljudi, če so že ti bivo kačo vudlpu. Ljudi so pa ti bivo kačo vtajilpu. Mož je naredu pud havbkam vohōnj in je začel žvižhatpu. Kače so začele kupi jōtu. Pole pa zahleda mož pritpu ti bivo pu rebtpu, pa zavpije: »Ljudi božju, žubrajte zame, zdōj sem puhublan!« Ti biva kača prlizla k vohnju, vtekne hvavo v vohōnj in zhuri. Kačpu pa od tustahnav či bu več.

### 11. Kače pri Pisulnu

O kačah mi je povedal tudi Jurcu Voranc iz Rut zanimivo storijo: Vorancava mama, rajna Jurčinja, so bli doma pr Pisulnu v Plajprz. Tam pr Pisulnu pa je bu včaspu tudpu vōlko kač v šišpu, so pravlpu mama. Zjutri so prlezle z vrha pa s počl. Tudpu v hlivu juh je bu vse povhno. Pa niso piknpu nobena: nak človeka, pa nak živad. Dōdij so juh zmiram z matvo vnan purovnivalpu. Amart pa so šlu fajmoštra barat, kaj je za narditpu. Fajmoštpu so juh pa baralpu: »Alp sp že ti bivo vidu?« So rōklpu: »Njuč!« – »Boš ti bivo vidu, pa pridpu, pa puvōj.«

Ano nūdōlo so votlpu jōtu dōdij v cirku. Pa pridajo du čušminuva hrma, je pa biva tam ti biva kača zvita. So pa šlu koj čriz Vrajnco v Šentjanž v faruž. Fajmoštpu pa pravjo: »Halo, Mokvavž (takpu je bu možpu jime), zdej s'jo pa vidu. Pa koj najte kače, bojo že same zubnile!« Pa risun čiso vadlpu, kdaj so kače pr Pisuln zubnile.

### 12. Od ta belih kač<sup>21</sup>

Kače so gnezdile med koreninami lipe na dvorišču Oretove domačije, potem pa so lipo posekali in zažgali. Kačam pa so kmetice dajale mleko v hlevu med molžo, ker so miši in

<sup>21</sup> Marija Wieser, Slovenji Plajberk, december 1996 (posnela M. Kropelj, arhiv ISN ZRC SAZU).

podgane lovile. Včasih so pa na kmetih čistili sv. Urha pa sv. Marjeto – ta dva svetnika sta bla pa proti kačam.

### 13. Divja jaha, divja pozimi, ko je svet cajt biv<sup>22</sup>

Divja jaha, divja pozimi, ko je svet cajt biv so pa vidli, ko so pesi lajali, krave tulile, biki tulili, mačke, psi, vse te živali. Po zraku so letel. Če si pa divjo jago srečov, si se pa mogel v ta pravo kolesnico dol ulečt – v ta pravo progó – ne v ta levo, ta te niso pomendrali, ali sekiro vate zabrisali.

Skuz Raškobo je hudiva v starih časih vedno divja jaha.

### 14. Od kod ime Šmolcpavpr

V Raškobi stoji med drugimi tudi Šmolcpavrova hiša. Pr Šmolcpavpru je bila menda prva taberna v Plajprzu. Ime je dobil Šmolcpavpr baje od tega, ker je dal v putpr, ki ga je moral oddati na humpršču hrad, kamen. Tedaj mu je rekel valpet: »Du bist mir der richtige Schmolzbauer<sup>23</sup>!«. Kmet je omenjen v urbariju že leta 1590, ko je 10. 12. dala Magdalena Schmalzer, vdova v Plajprzu svojo kajžo sinu Gregorju.

### 15. Od kod ime Dojčpetr<sup>24</sup>

Ko so zidali novo cesto čez Ljubelj preko Sopotnice na Borovlje – staro cesto so postavljali še Rimljani – so skale razbijali tako, da so jih poleti navrtali, pozimi pa kamenje ven zbili in vodo not speljali. Voča je zmrznila in razbila skalo, čez katero so nato naredili cesto. Med Dojčpetrom in Sopotnico se na klancu na Kozjem hrbtu vzdiguje skala Čepa in tam je pod steno Pošne, kjer pribuči potok Žabnica, slap Šum, tu čez je bilo treba narediti most. Vse to so delali tudi domačini.



Gostilna Deutscher Peter (Dojčpeter) ob ljubeljski cesti

<sup>22</sup> Marija in Milan Wieser, Slovenji Plajberk, december 1996 (posnela M. Kropej, arhiv ISN ZRC SAZU).

<sup>23</sup> Schmolzbauer = kmet Topilec.

<sup>24</sup> Marija Wieser, Slovenji Plajberk, april 2003 (zapisala M. Kropej, arhiv ISN ZRC SAZU).

Ko je bila cesta dograjena, je prišel cesar Karel iz Dunaja. Ljudje niso znali nemško, in ker se je cesar želel pogovarjati z ljudmi, so mu rekli, da vedo samo za enega, ki zna govoriti nemško, in to je bil kmet Čavko. In cesar je res šel do njega, da sta se lahko pogovarjala. In ob slovesu mu je cesar dal ime »Deutscher Peter«. Tako se od leta 1500 pri hiši pravi pr Dojčpetru, Peter pa so vselej poimenovali enga sina, tako, da se je ime prenašalo iz roda v rod do današnjih dni.

### 16. O škratu in rudarju v Svönjam Plajprzu<sup>25</sup>

V Svönjam Plajprzu je bil nekdanj velik rudnik, v katerem so kopali svinec. Neki rudar, po domače so mu rekli knap, je imel navado, da je jemal na delo s seboj vedno stekleničko žganja, s katerim se je v odmoru malo pokrepčal. Zadnje čase pa je zapazil, da mu nekdo pomaga piti to žganje. Vedno, kadar je prišel domov od dela, je pregledal steklenico in ugotovil, da precej žganja manjka. Da bi to zadevo razčistil, je vzel nekega dne s seboj točno en četrto litra žganja. Peljal se je v jamo in postavil mavžno z žganjem na določen kraj, kjer se pač knapi med odmorom zbirajo. Ko je po opravljenem delu spet prišel, je našel še vso mavžno, steklenica pa je bila prazna. Drugega dne pa je vzel pol litra žganja s seboj, a tudi tokrat se mu je godilo ravno tako: mavžna je bila še vsa, žganja pa še kapljice ni našel več. Tretjebart šele se mu je posrečilo ujeti šelma. Bil je to majhen možicelj, ki je ležal na tleh, ker je izpil cel liter žganja, ki mu ga je rudar nastavil. Knapu še na misel ni prišlo knapu kaj hudega storiti. On je le počakal, da se je ta zbudil iz težkega spanja, vendar niti ni imel časa, da bi možicelja prijel. Komaj je ta odprl oči, je že spoznal, v kakšnem kočljivem položaju se nahaja, zato je rekel rudarju: »Če hočeš, ti pokažem najbogatejšo žilo svinca v gorih!« Rudar je palčku vse odpustil, posebnbo krajo žganja, in mu obljubil cel sodček take pijače, če mu tisto mesto pokaže. »Pojdi kar z menoj!« je odvrnil možicelj in ga vodil po hodnikih, po katerih do sedaj še noben človek ni hodil. Prehodila sta vso obširno goro. Prišla sta že iz ene votline v drugo, in zdaj se knap začudi. Stoji namreč v veliki dvorani. Stene se svetijo, ker so iz čistega zlata in iz draguljev. Nem od začudenja sledi palčku in končno se znajdeti spet na tistem kraju, od koder sta začela skrivnostno potovanje po podzemskih rovih.



Vhod v rudnik svinca v Slovenjem Plajberku, zaprt leta 1904

<sup>25</sup> Varianta zgodbe Gorski škratec v Rožu, v: V. Moderndorfer in J. Šašel, *Koroške pripovedke*, Ljubljana 1972, str. 37.

Možicelj sedaj vpraša knapa s škodoželjnim nasmehom, ali se spozna, kje sta hodila. Rudar, še ves iz sebe od samega začudenja nad tem, kar je ravnokar videl, odgovori: »Ne!« Nato mu reče možicelj: »Če bi ti vzel s seboj polno pest zrnjev in bi jih vengrede na poti potrosil, bi sedaj vedel, kje se nahaja zaklad.« Po teh besedah pa je izginil in ga nikoli več ni bilo videti.

### 17. Muček je pa mleko izprosil, kužek pa kruh<sup>26</sup>

Ko je bog kravo ustvaril, so pa bili ljudje prevzetni, so pa keglal z maslom. Zato je pa buh pa dal strafo, da bo krava samo štiri cizije imela, da bo samo za družino prerediti, kar se porabi. Pol pa muček je pa tolk lačen bil, je pa »mjav, mjav« prosu, pa je buh pustu kravi še vimčiče.

So pa s kruham ljudje tud tako uganjali, so pa vse stvari počenjal, je pa buh reku: »Ne bom vam več dal kruha, bote pa še po kolenih hodil.« Kužek je pa sprosu kruh: »Hov, hov, hov!«

### 18. Na Pustotu strgajo volkovi hčerko in mater

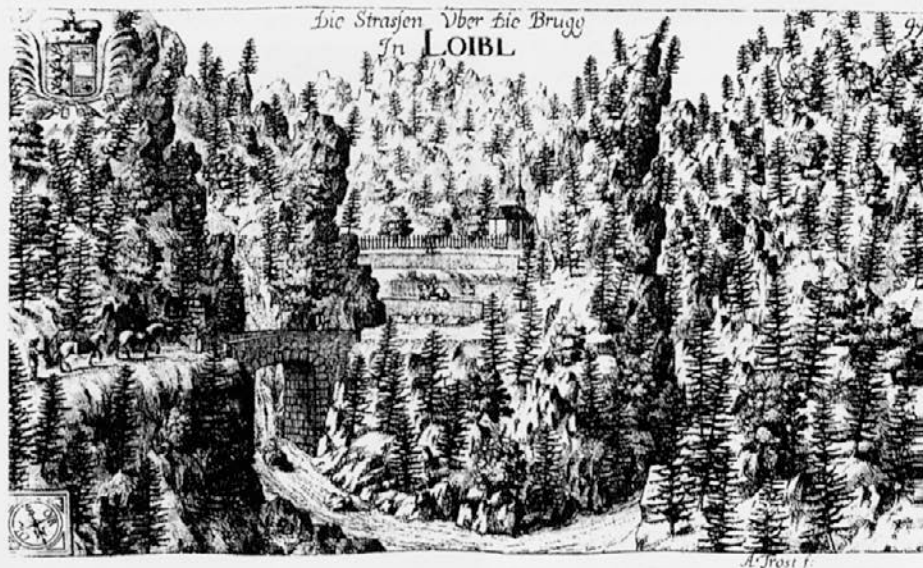
Na Pustotu je stala nekdanj hiša, danes se nahaja tam lovska huta. Pr šišu na Pustotu so imeli ščero. Ko je bila nevesta, sta šle z mamu pu ti staram potu čríz Kozanjaka to notr kupvat. So ju pa strhalu volci. Ati je pa nato scahu in je prodal vse skupaj Vujtu.

### 19. Hajdu na Tomaževi pvaninu

Preko Pustotu prideš k Tomažu. Pr Tomažu, je velika hiša. Tam so živeli nekdanj hajdu ali velikani. Bili so tako veliki, da so pomakali kamen v Šumpu, če so sokaļu. Danes je že zaraščena Tomaževa pvanina. Na Tomaževi pvaninu so ujeli nekdanj hornega moža, ki so ga gnali Plajpržani pu Pustotu do cerkve.

### 20. Zakleta dōklpca pr Kozanjju

V imenu Kozanja tiči beseda goza. Bajje je imel kozanjak vōlko kuz. Nad Kozanjakam je stal hrad. Danes se vidijo le še razvaline. An Podnarju je šov v Celovc, pa je vidu pr Kozanjaku



Hudičev most pod Ljubeljem (J. W. Valvasor, *Topographia archiducatus Carinthiae antiquae et modernae completa*, 1688)

<sup>26</sup> Marija Wieser, Slovenji Plajberk, december 1996 (posnela M. Kropelj, arhiv ISN ZRC SAZU).

sadõtj ano dökljco, ki se je s kamenčki igrala. Pred seboj je imela prostrto rjuho. Ko pride tja, ga dečva nagovori: »Ti sja töstj čovak, ki bja me vohkju rišu. Jutre pridja, pa tri liskave palce s seboj prnes. Boš vidu hrdo kačo. Pa k'na boj se je! Bo dva kluča jmeva. Vdarj jo z ano palco tribartj, bo pa kluče spjstiva. Bosta pa šva in bosta zakletj hrad vprva!- Pub pa je druj den kačo le ambrt udaru. Je pa hratava kača še hrša in je všov. Kača je pa začeva vekatj in je rekva: »Ti nesrečnj čovk, sja mov to muč, da bja me rišu. Zdöj bom pa še naprej trpeva tak dovho, da bo pršu v Plajprh an tuj čovak pa bo pr cirklj an vorah usadu. Pr Runikj bojo mölj an par črnah volov, ti bojo pölal vorah na žaho. S teh dil bojo naredilj zibu. V töj zibilj bo pa lažu an Vhrizu vtrok. Te bo mov šele to muč, da bo döčvo vjhkju rešu!- Tuj čovak je pr cirkl an vorah že nasadu. Vorah torej že raste.

## 21. Hudičev most v Šumu<sup>27</sup>

Pod steno Pošne pribučj onstran od zahoda potok Žabnica, čez katerega je speljan naš pravljlični most. Ko so zgradili leta 1728 sedanji Hudičev most – prvi most je bil verjetno lesen in so ga zgradili leta 1566 – so se godile čudne reči. Veliko in drzno delo so opravili tu graditelji nove ceste. Pravijo, da tu nikoli ni bilo prav varno, od nekda je bil tu pravi hudičev raj. Ko so prišli po ukazu cesarjevem mojstri z zidarji, da dogradijo cesto skozi ta Šum, ni šlo drugače, speljati so jo morali v tem hudem kraju, po velikem mostu, čez tolmune, »kjer je ta črni ponoči babo kopal.« Peklenščki so ponoči razdirali, kar so čez dan krščanske roke dozidale. Mojstri so žebrali, po gospoda so poslali, pa tudi kadilo in kropilo ni pomagalo. Tudi nemški mojster ni znal pomagati, a domislil se je vsaj tega, da so zvedeli, kdo tu posega v njih delo. Trije Brojani in mojster so se nato podali na Osvovo k modri Barbi, o kateri so vedeli, da je s hudim v dobri zvezi. Prvi je bil brumni Pvažni, znal je na pamet vsak praznik, drugi je bil ugledni Strah, imel je v časti vse svete vode, z njima je bil učeni Peter, tabernar. Razložili so ji svoj obisk, ona pa ni hotela pomagati proti lastnemu zavezniku, in jim je svetovala, naj sami govorijo z njim. Kdo zna Kolomone brati? In mojster se spomni pisarja Piskernika, ki edini zna to branje. Z njim se pozno zvečer zberejo ob Šumu, da bi priklicali ta črnega. Peter je s posvečeno kredo zarisal krog, Strah je z žegnano vodo škropil, mojster je ob krogu nasadil prižgane sveče. Pvažni je na glas začel žebirati, pisar Piskernik prebirati Kolomone. Res so priklicali vraga. Opolnoči se je prikazal v plamenu in gromu sam hudič – glavar. Dolgo je trajalo rotenje. Ta črni je bil trd, ko je prodajal mir svojega kopališča. Koncem koncev so se pobotali. S krščeno krvjo so podpisali pogodbo: vrag zapusti most, a prva duša, ki pride čezenj, bo njegova. In kakor je prišel, tako je v gromu in dimu Šuma izginil. Kar so krščeni zdaj podnevi dozidali, za toliko so peklenški ponoči dodali.

Brojani so nekako izvedeli za tajno in strašno pogodbo. Vse je bilo razburjeno, kaj vse je moral Pvažnik preslišati in prestati od hude žene, tako je šlo tudi drugim, ki so mešetarili s črnim. Medtem je bil most gotov, nihče pa ni upal stopiti nanj. V tej sili so se Peter, Pvažnik in Strah zopet znašli pri modri Barbi. Ponujali so ji še več daril, kot prej. Tedaj jim je povedala, da živi pod Sveto Pečjo menih, ki bi edini znal svetovati. Našli so samotarja, ta jim je naložil velik post in pokoro. Ko so mu po maši dali prepis krvne pogodbe, je nataknil velika očala, se zasmejal in dejal: »Glejte! tu stoji: »Vaš bo most, a prva duša, ki gre čez, moj bo gost!« Nič ne piše kakšna krščena duša.« Dolgo so premišljevali te besede, končno pa so se le domenili v taberni pri Petru: »Hudič naj požre kozjo dušo.«

Čez nekaj dni so po vseh Rutah vabili na slovesni blagoslov mostu s pranganjem od brojanske strani. Selanke, Brjanke in Rutarjanke so pridno pletle vence in pripravljale cvetje za to praznovanje. Pri stari cerkvi se je zbrala neskončna procesija. Prangala je po novi cesti skozi vse Brodi. Pred njo so nosili ogromno bandero sv. Lenarta, za njo so pele device v belem z venčki na glavah. Tik pred mostom je Pvažnik ustavil hojo in petje in je Peter pripeljal do njega Kozanjakovega kozla, vsega sestradanega. Skrivaj so ga vodili v procesiji. Onstran mostu pa je že čakal ta črni nanj. Vštric njega se je na drugi strani ceste postavil Strah, zjutraj se je poškopril z vsemi vodami. Tudi Kozanjak je pristopil k njemu.

<sup>27</sup> Varianta zgodbe Hudičev most v Šumu, v: J. Šašel, Podlistek *Koroškega Slovenca*, 25. 3. in 8. 4. 1931.

In prišel je veliki trenutek. Glasno in jasno je zaklical Strah: »Mek-mek-mek, pridi, hiti, dobiš lek!« Peter je spustil kozla, ta se je v diru pognal čez most. Kakšne oči je naredil goljufani hudič! Kaj si je mislil! Za vse to zdaj ni bilo časa. Bil je lačen od dolgega posta, ki mu ga je naložila peklenska babica. Besno je objel črnega kozla, ga stlačil v žakelj ter v divjem skoku zginil v šum, od koder se ni več prikazal.

Tabla v skalni steni ob cesti pred slapom Šum z ilustracijo povedke o hudičevem mostu



Slap Šum

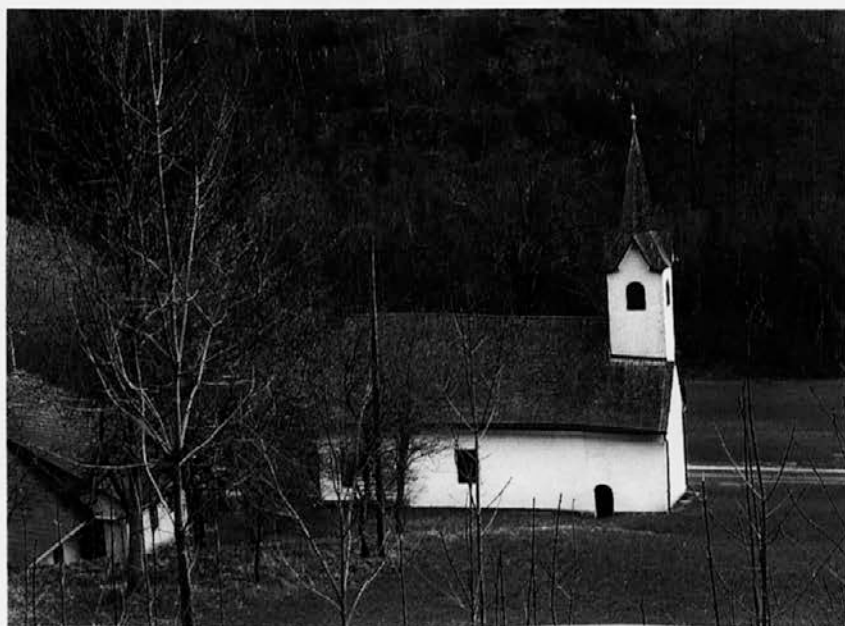
Most je bil prost. Prepevaje in žebraje so nesli zmagoslavno bandero sv. Lenarta v procesiji čez. Pravijo, da v Brodih še nikoli ni bilo tako slovesnega pranganja, kakor tedaj. Še danes hodijo domači s strahom čez most, posebno ponoči.

## 22. Žar žene v Predilnici

Sopotnica je omenjena v listinah prvič leta 1253 kot *Sopotniz*. Domačini pa pravijo, da gredo v *Šum*. Oboje pomeni slap. *Čepa* pa je velika skala, ki zapira to dolino. Ker pa je tam strašanski prepad in tolmun, pravijo Začepi nemško *Tscheppaschlucht*. Obstaja pa še eno ime za tolmun, in sicer *Predilnica*, ker nastajajo tam spodaj vrtinci. Po povedki, naj bi v Predilnici predle Žar žene usodne niti našega življenja.

## 23. Sopotniški jagur Mokvavž

V Sopotnici je biv amur an Sopotnišču Mokvavž, ki je strašno rad jagu. Ko je vidu nekoč hamsa okoli roba latōtu, je vzel puško in jo je djal na koleno in jo je zakrivu tako, da je potle hamsa tudi okoli roba, to se pravi okoli ride, volhku strilu.



Cerkev sv. Magdalene pri Sopotnici

## 24. Staru pot je šov čez Pošno skuz Brudu v Kraju

Pr Pošunkar je na skava, ki ji pravijo *Pošna, na Pošnu*. To je konec takozvanega kozjeha hrta. Pošna je kakih 300 metrov visoka navpična skala, to se pravi, da je povešena. Zato je tudi dobila ime Pošina oz. Pošna. Nemško so zapisali ime *Poschinger* ali *Poschnigger*. Staru pot je šov čez Pošno skuz Brudu v Kraju. Pr Pošunkarju imajo Pošunkarjavo Sečo in Brujšču travnik.

## 25. Bukale pr Bukovniku

Pr Bukovniku so rastle nekoč same bukale. Bukovnik ima njivo, ki se ji pravi Krohulca ali na Krohulcu. To je okrogla njiva, okroglijca. Travnik se imenuje za Hrabnam, ena njiva pa je še na mōju.



**26. Pr Pavcu so bili nekdanj majhni ljudje**

Pr Pavcu so bili nekdanj verjetno majhni ljudje. Od tod tudi ime pr Pavcu.

**27. Pr Žarku so ble žark žene**

Pr domačiji za Hrabnam, to je potokom, ki priteče iz Podčintola, je hišno ime pr Žark. Pr Žarku je prišlo verjetno od srednjevisokonemške oblike *salig*, kar pomeni blažen, in v narečju imenujejo žalik žene tudi žark žene. Ljudsko izročilo nam pove, da je hodila nekdanj žark žena k Žarku. Ena Žarkava hnjiva se imenuje v Duliču ali v Tržiču, kar je gotovo le smešen naziv za bolj oddaljene parcele, kakor imamo v Völtni vmsu ledinsko ime v Hracu, ali smo imeli pud Moščenico v Vozu naziv v Američu.

**28. Fant, ki je hodil z divjo jaho**

Pr Struhu je 'ti dovha hnjiva'. Skuz Žarkave Vohrade je hodiva divja jaha. Je biv an mvač pub, ki je divjo jaho punašvu in je šov nato na vovčju hliv leč. Pa pride ob povnuči an čovak in prnase an konc mjsa in ha da pred puba in pravu: »Šu nam pumahu jahatju, to se pravu cviltu in vpitju, boš pa pumahu tudju trhatju.« Pub puhleda, pa je biv čuveškju mesu.

**29. Trota mora<sup>28</sup>**

Trota mora se vsede otroku ali odraščnemu na prsa in potem dobiš take cizije. Matere so pa narisale trota moro na plav papir, pol morš pa luknice not nardit s šivanko, potem pa so to na prsa dali, pa je pomagalo. Znak na zibelki mora biti z eno potezo narisan. Trota mora je nekaj nevidnega, ki se vsede, se uleže na prsi, čutiš jo, vidiš nič, potem pa zgine. Jaz sem tudi že to doživel, še potem pri žovnijih. Ti pod posteljo pride, pa se vrže gor naté pa se ne moreš premaknt, pa ne govorit. Pol pa z nogo zmigneš, te pa spusti. Ko si spat šel, si copate obrnil tako, da so špice gledale stran od postelje.

**30. Pud Bundravo in pud Kovačavo Rabrjo je hodu an biv šimpu**

Pud Bundravo in pud Kovačavo Rabrjo je nekdanj strašivo. Med Kovačam pa Bundram je hodu an biv šimpu. Okoli 11. in 1. ure ponoči je hodu od Bundra na Kovaču šködönj pa zad.

**31. Bel konj se prikaže<sup>29</sup>**

Nekdo je srečal, ko se je zvečer vračal domov, belega konja pa ženstvo zraven konja, ko se je zvečer vračal domov, je pa potem vse te reči verjel.

**32. Da so rajni nazaj hodili<sup>30</sup>**

Včasih so verjeli, da so v Podnu, v totkamro mrliča not dali, potem so pa enkrat pozimi vidli mrliče okoli skakatju.

**33. Žar žene v Ravnju v Podnu**

V Ravnju v Podnu so živele nekdanj tudi žark žane. Rade so pomagale kmetom in so jim svetovale, kdaj naj sejejo, sadijo in žanjejo, da bo prav. Ko je nekdanj zgodaj spomladi primanj-kovalo živeža Vžökarju, so klicale žark žane: »Vžökar, söj bob, bo hratu!« Kmet je ubogal in je sejal bob po strmini njive za gozdom kar po sredu (snegu), da se je valil v gozd, tam pa so ga pozobale žark žane. Ta njiva pa je potem tako dobro obrodila, kakor še nikoli prej.

<sup>28</sup> Milan Wieser, Slovenji Plajberk, december 1996 (posnela M. Krojej, arhiv ISN ZRC SAZU).

<sup>29</sup> Marija in Milan Wieser, Slovenji Plajberk, december 1996 (posnela M. Krojej, arhiv ISN ZRC SAZU).

<sup>30</sup> Marija in Milan Wieser, Slovenji Plajberk, december 1996 (posnela M. Krojej, arhiv ISN ZRC SAZU).

### 34. Ženo pr Rjavcu v Podnu je striva vbiva

En del Mačjanskega vrha se imenuje Rjave ali Rjavca, drugi Rjave pa je v hodiški občini. Rjavšlo jezero pa so prekrstili v nemščini v Rauschele-See. Pr Rjavcu v Podnu je biva amurt ana žana, ki je mav kradva. Zmiram je rakva: »Če kni risun, naj me pa striva vbije!- In jo je res.

### 35. Vhrizovi gospodarji so v treh litah vmrlu, Frjanova Faronna zacopra gospodarja pri Ogrizu

Zelo star kmet v Podnu je Ogriz. Prvič se omenja v urbarju leta 1586 Leonhart Oggris. Amurt so bli pr Vhrizu triju gospodarju, ki so vmrlu nenadne smrtu: Adn je pršu v Repu pud vuz in je biv mrtu. Ti druju je pa biv žonun, je pa k Faronjakumu križu pršu in je vkuļu padu. Tri dni je bil nezavesten in je šele pole vmrv. So röklu, da je biv zacopran. Zacoprava pa ha je Faronjakava Frona, po domače so röklu, da mu je nardiva. Trötju pa je z mlina an žakpl nesu, je pa pr meju vkuļu padu, pa vmrv. V treh litah so bli triju gospodarju, pa vsi so mvadi vmrlu.

### 36. Od »Modre Barbce«

Nekdaj so ble pr Vštinc (Avguštinca) tri kajže. Danes je le še ena. V eni izmed teh treh kajž je živela nekda »Modra Barbca«, znana čaravnica.

### 37. Mrzlakla je padla v Vovčjo jamo

Na Barunt med Podnam in Brudni imamo še danes takozvano Vovčjo jamo. Take jame pr nas spominjajo na to, kako so nekda lovili zverino, volkove pa medvede. Isto kot na Baruntu se je zgodilo tudi na Šentjanskih Rutah. Mrzlakla je šla živino iskat in je padla v medvedjo jamo. Ko so jamo skopali in jo pokrili z vejami in listjem, je v bližini nabirala ženica črnice, ker pa ni vedela za jamo, je padla vanjo. Ženica se je tako prestrašila, da je še vpiti pozabila. Kmalu potem pa je nekaj težkega prilomastilo, strop se je vdrl in v jamo je telebnil medved. Žena je od strahu kar otrpnila. Medved se je spenjal in spenjal, da bi prišel iz jame, ko pa ni mogel ven, je počepnil v kot, v drugem je pa žena z zobmi šklepetala in vse svetnike na pomoč klicala. Njej se je zdela večnost, preden so prišli ljudje gledat, kaj se je ujelo v jami. Ko so videli, kaj je vse v jami, so se silno čudili. Medveda niso upali ustreliti, da bi žene ne napadel, in so spustili vrv v jamo, da bi jo potegnili iz nje. Komaj so žensko malo vzdignili, je že priskočil medved in ženo objel, da je niso mogli premakniti. Vendar pa medved ženi ni naredil nič hudega. To se je ponovilo še drugič. Nekdo se je pošalil, in ženo vprašal, če medved kaj rahlo objema. Ona je vsa obupana odgovorila: »Saj me le za jajnko drži.« Svetovali so ji: »Pa jajnko odpni, naj jo ima!« Tako je tudi naredila. Ko so potegnili v tretje, je spustila jajnko. Rešena je bila. Medved je krilo zgrizel, še preden so ga ustrelili.

### 38. Podn imenujejo Žabunce

Plajpržani rečejo Podnu tudi Žabunce ali v Žabuncah. Ker so v Podnu ali Poduntu zmerom mokra tla, je nastalo tam mnogo *voč* oz. lok, v katerih so se zaredile žabe. Za šalo še danes rečejo Plajpržanu, če hočejo iti v Podnu: »Hremo Žabarjam *tantur!*«

### 39. Podnarja, ki ga je pvaz zasu, so živega pokopali

Ana Podnarja je pu Prvi vojšču pvaz zasu in je biv le na videz mrtov. Ko je ležu na parah in so hodili ljudje žebrat, je postajal baje zmeraj bolj rdeč. Dohtarja pa tedaj niso poklicali iz Borovelj, da bi ugotovil in potrdil uradno smrt. Ko so tega Podnarja po letih prekopali, je ležal na zobeh v jami.



Vas Poden



Podnarjeva domačija

#### 40. Poden: Tablica pri Podnarju<sup>31</sup>

Po zgodnjem prvem snegu oktobra leta 1904 je šel gostilničar in kmet Janez Kropivnik, p. d. Podnar, iskat ovce, ki so bile še na prostem. Pri iskanju živali ga je zasul moker snežni plaz. Z njegovo smrtjo se je na Podnarjevem posestvu končal Kropivnikov rod. Napis se glasi:

»Za ovcamp je šov,  
je pa pvaz ha pobov.

Buñh, dobñr pastir.  
Šenqi Podnarju mir!»



Spominska  
tablica  
pri  
Podnarjevi  
domačiji

#### 41. Podnarju križ v Plajprgu

Pri plajprški cerkvi stoji na Runikavam pulju takozvani Podnarju križ. Kako pa se je moglo to zgoditi, je težko obrazložiti. Ena domneva je ta, da se je nekdanji Podnarju prženil tja v Plajprh.

#### 42. Poden 4: Hantovcev križ<sup>32</sup>

Ob poti v Poden, ki se imenuje »Schafwanderroute«, stoji ob strmem severnem robu Žabnice križ. Tukaj je leta 1848 neki drvar, ki je hotel razžagati in pospraviti od viharja poškodovano in podrti drevje, padel z lestve in si pri tem zlomil tilnik. Napis se glasi:

»Lejtra je ul padua  
to rijsnča di je,

oñ puñb je v truhi,  
o, Buñh daj mu mir!»

<sup>31</sup> Celovski Mohorjev koledar 2001, Celovec 2000. Votivne tablice, iz knjige: Hans M. Tuschar, Kunst am Rande. Volkstümliche Bilder und Tafeln in Südkärnten. Celovec, 1999.

<sup>32</sup> Celovski Mohorjev koledar 2001, Celovec 2000. Votivne tablice, iz knjige: Hans M. Tuschar, Kunst am Rande. Volkstümliche Bilder und Tafeln in Südkärnten. Celovec, 1999.

### 43. Jözarce v Podnu

Kdor hoče prav spoznati lepoto naše domovine, si mora ogledati Jözarce, se usesti na njegov vzhodni breg in občudovati, kako se zrcali divja Vrtača v čisti modri vodi. V zadnjem času je dobilo Jezarce tudi nemško ime *das blaue Auge*. Ker je Jezarce zelo globoko, je nastala o njem



Meerauge/Jezerce v Podnu



Tabla pri Jezercu v Podnu,  
ki predstavlja povedko  
o paru volov, padlih v jezero

zanimiva pripovedka: Nekoč so pustili pr Podnarju oba vova čez poldne vezana, pa sta se zbržzava in padva v Jözarce notur. Čriz lite so dubilj jahu (jarem) v jizarj na Bledj na Krajnščam. Je bilo znamenje notur vžhano, ki je bilo dokaz za to, da je biv to tōstj jahu. Ljudje so prepričani, da je Jözarce v Podnj povezano pod zemljo z Blejskim jezerom.

#### 44. Zlatokop

Če gremo od Podnarja proti Vrtači notur, pridemo na Mvako. Mvaka je mvaka, to je močvirje. Zadj je pa Rjavca. Na Rjavcu so včasj zvatu kopalj. Pr Jurjucej je biv an star mož. Pravili so, da je biv stupatri lite star. Ta je zvatu koku in ha nosu v ano buku. Tam je tudj ana votlina in štapnje (stopinje) se munda še dons vidjo. Zvatu mora še note bitj, ker tam strašj. Pravjo, da tam note čudno poka.

#### 45. Pr Božjihalj v Rovnj je Jurjuca strašivo

Je biv an Jurjuc. Če se ha je napil, je bil doma hudobjn. Pole ha je pa amjrt pr Božjihalj v Rovnj strašivo. Vidu je rajna Matička, s katerim je biv zaradi tožbe skrihan. In sicer ha je vidu tača, kakršn je biv lažu na parah: v ledrastah hvačah, v bilah spudnjih hvačah in v štucnah. Okoli hlave je mov zavezano hadreo, da ni zjov. Je pa šov ž njim du Pavplnava križa. Tam pa je strašnu poknjvo, pa Matička či bu več. Jurjuc je pa latu mov'ki Šdomovč in klicov ženo, ki se je sicer ob takih prilikah vedno tresla pred njim: »Mojca, Mojca, vstante! Žubrajmo, žubrajmo!« Prej pa mož nikoli ni žubrov. Vtroci pa pōstunja so šitro vstalj in so vse žubralj. Mož nkolj ni šov punoč sam naprej, pa ves se je spremenu.

#### 46. Pavplnu križ

Pavplnu križ je an zvo svet kraj. Pripovedujejo, da so vod ludi tam ajnhlci hudil.

#### 47. Tonava žavba

Pr Tonj je biva ana stara žana, ki je znava žavbe in rjcnije kuhat. Biva je arcatinja za ludi in žvino. V cplovški apoteki dobiš munda še dons »Tonavo žavbo«.

#### 48. Pr Mužicj je strašivo

Pr Mužicj je svojčas čudno strašivo. Je šumelo, kakor da bi čplišnjak ali sklidnjak dov padu. Strašivo je pudne pa punočj, da so bli že vsi scahani. Huspud Schuster, ki so bili od leta 1929 do 1931 v Plajprzj, so šlj in so strahovom zapuvedvalj. Pole je pa bil mir.

#### 49. Pr Muzanj dōčvo odnese volk

Pr Muzanj so melj amjrt ano dōčvo. Nekoč je šla prutj jutrp na stranišče, ki je bilo zunaj, na drugem koncu dvorišča. S seboj je vzela gorečo špano žža strah'. Jo je pa zahrabu volk in jo nesu v hosto. Domačj so le še vidlj, kaku je država špano v rocu. Pa je nikoli niso več videli.

#### 50. Pr Tonj je an francoščj oficir denar vahtu

V francoskih časih, to je bilo okoli leta 1813, so bili Francozi tudi v Borovlah, kaso so pa jmōlj pr Tonj. Pr Tonj je mihna lasena kajža in an francoščj oficir je ta denar vahtu. Pršu je an škodlar od nekod. Ta je vse to opazoval, pa je vidu, da bojo Francozj mohlj kmav jōtj, je pa šov, pa ta oficirja vbov, pa dnar vkradu. Munda je bu vōlko dnarja v kasj.

#### 51. Turčj so kristjane vjemalj

Turčj so kristjane vjemalj in so žinjalj, da juh čriz Sveto pōč spravjo. Turščim konjam pa se je začevo v Mjhi dulinj vdiratj, zato so rōklj: »Bižmo, to je risjn svet kraj!« In so se vbrnilj, kristjani so pa počakalj še nōki dni, nato so pa pršlj mov. Ravšavo Faronu so pa Turčj sjuo spravljalj. Je pa mava hlilh krjv vsajan in je rakva Turčam: »Koj pojte! Bom krjv vjn vzeva, bom pa pršva za vaju.« Ko so se kristjani vračalj na svoje domove, so vidlj Faronu vso zmjharjano.

## 52. Hana, ki je znava copratja

Pr Vurbančkju so jmöljü ano Hano, ki je znava copratja in sicer ljüdi pa žvadi. An Boštetu je pa šov v Pudjerbah k šintarju. Ta je mov Kolomone bukke in mu je Hano v špihlju pukazu in je puvedu, kaj Hana diva. Da vrže štrk čriz čališnjak pa putehva in takju movze, da kravam v hlivju že kri prtače, pavri pa čemajo mlíka. Hana pa je meva mlíka puno ke v lahju. Pa se kna smi vhasitja, če se vhasi, pa von ča more pumahatja.

## 53. Pr Šošulcju je amart šac horu

Pr Šošulcju je amart šac horu na hñivju. Huspudinja je šva v Krajn barat, kaj naj naredi. Tam je bil tud an vedež. Je pa reku, da more jötu v pu dbanistjuh punočju pa vzetju dvi döklju s seboj. Hudile se bojo strašne rüči. In risju hrejo na hñivo pa začno kopatju. Kmav so se prvalile kače pa krote, dökle pa kar ki čiso vidle. Pa koplju pa koplju, so pa prišle na piskre. Je bu povno zvata pa srabra. Nato pa šac njkolju či več horu. Pr šišju so pa bli bohatju.



Šošlnova domačija

## 54. Kako je nastalo ime »Sveta peč« pud Vrtačo

Pud Vrtačo je Sveta peč, kako je nastalo to ime, nam pove povedka. An jahju je šov na kvatrnö ndölo na jaho. Pa ha je an hams, ki je biv seveda sam hudič, zavliku na poč, s katere či mohu več dov. Dovho so ha juskalju in so ha tudju našljü na počju. Jahju žpli duhovnka, da bu se spuvedu. Duhovnk je risju pršu in je stav pud strmo počjo. Ko je lovec svoje grehe obžaloval, je šla sveta hostija menda sama na peč, nato pa je jahju dov s počü skoču in je biv mrtu. Od tistihmal se imenuje ta skava Sveta peč.

## 55. Turki pri Sveti peči v Podnu

Ko so vdrlü Turki v to odležno dolino, so zbežali domačini tja k Sveti peči in prosili Boga za pomoč. Turki so šli za njimi in bi jih že kmalu ujeli. Tedaj pa jih zadene božja kazen: turški konji so se začeli pogrezati in tičijo že do vratu v močvirju. Tako so bili prisiljeni, da so se obrnili. Prebivalci pa so bili rešeni in so od tedaj naprej ta kraj imenovali Sveto peč.

## Kulturna krajina v pripovedništvu

Pripovedno izročilo, vezano na določene kraje, ima to prednost pred drugimi ljudskimi zgodbami, da s svojo stalnostjo nenehno opozarja nase. »Genius loci« posameznih pokrajin, krajev in lokacij premaguje časovne meje in daje svojevrsten pečat določenim regijam, saj pokrajina in svet okoli nas poleg drugih dejavnikov pomembno vplivata na način našega življenja.

Slovenji Plajberk in Poden z okolico postajata vedno zanimivejša za turiste, ki prihajajo v te kraje, da se naužijejo slikovitih koroških Alp, saj so tod mogoči čudoviti izleti v naravo, bodisi s kolesom, bodisi peš. Mnogi pridejo sem zaradi gorskih poti po Karavankah, kjer lahko pozimi tudi turno smučajo. Veliko je tudi domačinov, ki danes sicer živijo v mestih, a se vračajo v rodni kraj in si pogosto tam, kjer so nekoč živeli, postavljajo počitniške hišice.

Tako si kraj vedno bolj prizadeva privabiti obiskovalce, med drugim tudi s turističnimi zanimivostmi. In sem sodi seveda tudi predstavitev kulturne dediščine z ljudskim pripovednim izročilom teh krajev. Najlažje in najučinkoviteje je mogoče predstaviti obiskovalcem zgodbe, ki so kontekstualno povezane z določenimi lokacijami. Tako se zdaj v Slovenjem Plajberku lahko srečujemo s pravo »geografijo ljudskih pripovedi«.

Analiza besedil in motivike je pokazala, da je med zbranim gradivom nekaj tem, ki prevladujejo tako po pogostosti oz. številu različic in sorodnih motivov kakor tudi po dominantnosti tematike. Med slednjimi je še največ mednarodno razširjenih motivov in tipov pripovedi. Tovrstne povedke so zaradi vsebinskih in slogovnih odlik še posebej poudarjene, in so večkrat tudi literarno prirejene, lokalno pa pogosto označene z različnimi poslikanimi tablicami in znamenji na ustreznih mestih. Takšni pripovedi sta npr. povedki Hudičev most v Šumu (št. 21) in O škrtu in rudarju v Slovenjem Plajberku (št. 16). Zaradi izrazite mitološke sporočilnosti, vezane na prav določen kraj, sodi med takšne zgodbe tudi bajčna pripoved o žar ženah v Predilnici (št. 22). Bolj pravljično vsebino imata povedki o vpreženih volih, ki sta padla v jezerce v Podnu (št. 43), in o ženi, Mrzlakli, ki je padla v volčjo jamo (št. 37). Tudi povedka o zakleti deklici, ki še ni zasajeno (št. 20), je mednarodno zelo razširjen motiv, ki vsebuje starodavno mitološko jedro.<sup>35</sup> Prav tako je mednarodno razširjena motivika razlagalne (aitiološke) pravljičice o mucku in kužku, ki sta od Boga izprosila mleko in kruh (št. 17).

Medtem ko povedka o kužku in mucku ni vezana na prav določen kraj, zelo značilna pa je za pripovedni repertoar Slovencev na avstrijskem Koroškem, lahko pri drugih razlagalnih povedkah opazimo, da so hvaležna tema za ohranjanje lokalne identitete. To je zelo jasno razvidno v primerih pripovedi Od kod hišno ime Dojčpeter (št. 15), Od kod ime Žabnice za Poden (št. 38) in zakaj pravijo domačini »pri Šmolcpavru« (št. 14).

Na podobne mikrolokacije so vezane še zgodbe, ki večkrat razlagajo, zakaj je na določenem mestu, pri določeni domačiji ta ali oni križ, npr. Oretov križ, kjer je kranjica obvisela na plotu (št. 5), Vrajnščev križ, kjer je plesalka dobila pljučnico (št. 6), križ, kjer je fanta pičila kača (št. 7), tablica pri Podnarju, ki ga je zasul plaz (št. 39, 40), Hantovcev križ, kjer je drvar padel z lestve (št. 42); ali pa pripovedujejo o dogodkih, ki so se zapisali v

<sup>35</sup> Prim.: M. Matičetov, La costola di legno. Di un tema narrativo diffuso nel territorio alpino orientale, v: *Alpes orientales 1*, SAZU 2. razred, Dela 4, Ljubljana 1956 (izšlo 1959), str. 79–90; Ro. Dapit, Il motivo del Salvatore nella culla in un racconto popolare resiano, *Studia mythologica Slavica 3*, Ljubljana in Udine 2000, str. 161–171.



preteklost posameznih domačij, npr. kako so na Pustoti volkovi raztrgali hčer in mater (št. 18), kako so trije Ogrizovi gospodarji umrli v treh letih (št. 35), kako je pri Muzanu deklico odnesel volk (št. 49), kako je na Šošnovi njivi gorel zaklad (št. 53). Na domačije ali posestva so vezane tudi pripovedi o različnih družbenih slojih, še posebej o lovcih (št. 3, 23, 54) rokovnjačih (št. 1), rudarjih (št. 9, 16) in navsezadnje pripovedi o vaških posebnejših in tistih, ki so jih imeli za vaške čarovnike oz. čaravnice (št. 2, 36, 47, 52, 53).

S kraji pa so povezane tudi zgodbe oz. bajke, ki ohranjajo stare verske predstave, npr. o divji jagi (št. 28), belih konjih, ki so se prikazovali (št. 30, 31), ali o duhovih umrlih (št. 32, 44, 45, 48) in zakletih (št. 20), o žalik ženah (št. 22, 33), po katerih je kmet Žalk dobil celo ime (št. 27), o palčkih (št. 26), škratih (št. 9, 16), vragih (št. 8) in angelcih (št. 46) ipd.

Pomemben spomenik kulturne dediščine so tudi zgodovinske povedke, saj po navadi govorijo tako o preteklosti kot o določenih krajih. Med njimi so se še najbolj ohranile pripovedi o Turkih (št. 5, 51, 55), manj živ je spomin na francosko vojsko (št. 50), nekaj pa je celo pripovedi o doživetjih med prvo in drugo svetovno vojno. Takšne zgodbe so navadno zaznamovane s križem, kapelico ali znamenjem (št. 4).

Če primerjamo starejše zapise pripovedi iz Roža, opazimo, da so se nekatere do danes kar precej spremenile ali pa je bilo več različic, saj včasih najdemo povsem drug motiv pod istim naslovom, tako npr. pri razlagalni povedki o Šmolcpavru, ki je v zapisu Mirka Bogataja (št. 14) dobil svoje ime zato, ker je v maslo, ki ga je moral oddati na Humperški grad, vtaknil kamen, da bi bil težji, in ga je zato valpet, ki je to opazil, poimenoval »Schmolzbauer/kmet Topilec«. Josip Šašel pa v svoji varianti (št. 55, str. 34)<sup>34</sup> pripoveduje, da je ta isti kmet skušal v Celovec pretihotapiti skledo masla, *financar* je to opazil in ga je začel zmerjati s *šmolcpavrom*. In to ime mu je potem ostalo. Manj se je spreminjalo izročilo o sloveči čaravnici Modri Barbci, spomin nanjo je tod še danes živ. Opazimo pa tudi, da so povedke precej osiromašene, tako npr. pripoved o Turkih pri Sveti Peči (št. 55) govori le o tem, da se je pri zasledovanju turškim konjem začelo udirati v močvirju. V zapisu Josipa Šašla (št. 45, str. 31)<sup>35</sup> pa je razloženo tudi, od kod ime gori Sveta Peč – to je hrib, ki se dviguje nad Podnom: ko so namreč Turki zasledovali kristjane, ki so se zatekli na ta hrib, se jim je začelo v dolini udirati, da niso mogli več naprej, pa so rekli: »To je ena sveta peč, na katero ne bomo nikoli prišli,« in so se obrnili in odšli. Ime je ostalo od Turkov, domačini pa naj bi v blatu še dandanes tu in tam našli turška kamelja kopita. Pri povedkah o škratih v rudnikih, žal ženah, divji jagi in še drugih bajčnih motivih je manj vsebinskih odmkov, vendar tudi pri njih lahko opazimo, da so zdaj precej krajše in pripovedovane bolj kot doživetja ob dogodkih, ki bi se lahko bili človeku celo res primerili.

Turizem in poudarjanje lastne identitete skozi pripovedno izročilo sta poleg drugih dejavnikov, npr. precejšnje odmaknjenosti kraja in pa obmejne lege in manjšinskega položaja prebivalstva, pomembna dejavnika pri ohranjanju kulturne dediščine. Delno seveda pomagajo ohranjati ljudsko izročilo tudi osveščenost, razgledanost in življenjska raven, saj je predpogoj za to, da domačini lahko poskrbijo za predstavitev svoje lastne kulturne identitete prav gotovo tudi večja blaginja in kulturna zavest. Seveda bi se dalo ohraniti izročilo tudi na druge načine, npr. s kulturnimi društvi, folklornimi skupinami in pripovedovalci pravljic, manjšimi lokalnimi muzeji (na obravnavanem območju je npr.

<sup>34</sup> J. Šašel in F. Ramovš, nav. delo.

<sup>35</sup> Prav tam.

razstavni prostor pri gostišču Lausegger) kakor tudi z drugimi prireditvami in kulturno ponudbo. Ne glede na način ohranjanja izročila pa je razvidno, da so krajine in ljudje pri ohranjanju pripovedne dediščine stalnica, ki se sicer razvija a prehaja skozi čas, medtem ko so zunanji dejavniki, ki bolj ali manj krepijo dediščino, precej spremenljivi.

### Summary

#### Following the Traces of Folk Narrative in Rosental

The paper focuses on folk tales and narrations still alive among the people of Windisch Bleiberg in Rosental in Carinthia, Austria. These tales are connected with local memory, folk beliefs and interpretations of toponomastics and onomastics, and are closely connected to certain places in Windisch Bleiberg and its vicinity.

Slovenji Plajberk, as it is called by Slovenes, or Windisch Bleiberg in German, is a small mountain village situated in Carinthia, Austria, on the other side of the Ljubelj mountain pass in Slovenia. Its population is but a few hundred. Since the lead mine in the vicinity had been closed down in 1904, people have been subsisting on garden produce, cattle breeding and lumbering, and of late also on tourism and restaurant business. These two fields have given birth to a number of stories connected to different local places, which might be of interest to visitors. Windisch Bleiberg therefore offers a veritable 'geography of folk tales'.

An analysis of texts and their motifs reveals several prevalent themes that concern either the frequency and the number of variants and similar motifs, or the dominance of a particular subject. Many stories contain internationally known motifs and narrative types. Because of their contents and relevance these tales are especially emphasized and often literary altered; on the local level they are often described or mentioned on painted boards and signs erected in corresponding locations. Two of such tales are, for instance, the Devil's Bridge in Šum (No. 21), and About a Goblin and a Miner in Windisch Bleiberg (No. 16). Because of its pronounced mythological contents that is connected with a particular place, a tale about the so-called *žar žene* (glowing women – fairies) in Predilnica (No. 22) has been classified among these stories. More fairytale-like are the two stories about harnessed oxen who had fallen into a little lake in Poden (No. 43), and about Mrzlakla, a woman who had fallen into a wolf's den (No. 37). Internationally widespread is also the tale about a girl bewitched into a snake. She has to await her rescuer who will lie in a cradle hewn from the wood of a tree that has not been planted yet (No. 20). The tale has an ancient mythological theme. Another widespread motif is described in an aitiological fairytale about a cat and a dog who had asked and received bread and milk from God (No. 17).

While the last tale is not connected to a certain location, yet nevertheless very typical of the narrative repertory of Slovenes living in Austrian Carinthia, some other aitiological tales contain a welcome theme for preserving the local identity. This is clearly evident for the following tales: The Origin of the House Name Dojčpeter (No. 15), The Origin of the Name Žabnice for Poden (No. 38), or the explanation of the local name 'pri Šmalcpavru' (No. 14).

The tales from the sphere of social subcultures are connected to similar microlocations. Such tales often explain why a cross had been erected on a certain location: Oret's cross, where a Carniolan woman hung on a fence (No. 5), Vrajnca's cross where a dancer contracted pneumonia (No. 6), the cross where a boy had been bitten by a snake (No. 7), a sign-board on the homestead of Podnar who had been buried by an avalanche (Nos. 39, 40), Hantove's cross where a logger fell off a ladder (No. 42). They may also tell of events that had taken place on local homesteads: how wolves tore a mother and a daughter apart at the Pustota homestead (No. 18), how Ogriz farmers all died in a period of three years (No. 35), how a girl from the Muzanū homestead had been carried off by a wolf (No. 49). The tales about different social classes, and especially about hunters (Nos. 3, 23, 54), brigands (No. 1), and miners (Nos. 9 and 16) are likewise connected to certain homesteads. Last but not least are the stories about village originals and those who were thought to be the village wizards or witches (Nos. 2, 36, 47, 52, and 53). The tales that try to

---

preserve certain ancient religious notions, for instance those about the wild hunt (No. 28), the apparition of white horses (No. 30, 31), ghosts of the dead (Nos. 32, 44, 45, and 48), bewitched people (No. 22, 33), the nymphs (Nos. 22, 33) after whom farmer Žalk had even been named (No. 27), dwarfs (No. 26), goblins (Nos. 9 and 16), devils (No. 8), and angels (No. 46), etc., are likewise connected to certain locations.

An important part of the local cultural heritage are also historic tales that usually speak about the past or about certain locations. Among the best preserved are the ones about the Turks (Nos. 5, 55). Less vivid are the memories of the French army (No. 50). There are even some stories describing events from the First and the Second World Wars; such stories are usually marked by a cross or a roadside chapel or sign (No. 4).

When compared to older records of tales from Rosental it is evident that these tales have considerably changed in the course of time. There may also have been several different variants since the stories may contain a wholly different motif, but have the same title; such is an aitiological tale about Šmolcpaver. As recorded by Mirko Bogataj (No. 14), Šmolcpaver acquired his name because he had hidden a stone in the butter he had to give away as part of the tithe at the Humberk castle. The baillif, who had been observing this activity, dubbed the farmer 'Schmoltzbauer' (The Melting Farmer). In his variant (No. 55, p. 34), Josip Šašel describes how this same farmer tried to smuggle a bowl of butter to Klagenfurt. An official noticed this and started to abuse the man by calling him šmolcpaver; the name stuck. The tradition about a famous witch named Modra Barbca changed much less, and the memory of her has been preserved in this region. Such tales are now considerably impoverished, and a good example of this is the one about the Turks at Sveta Peč (No. 55). It only mentions that during a pursuit several Turkish horses started to lose ground in a marsh. In Josip Šašel's record (No. 45, p. 31), however, the name of the Sveta Peč Mountain is explained as well. Sveta Peč is a hill above Poden. When the Turks pursued Christians who had taken refuge on the hill, the valley floor started to sink, preventing the pursuers to go any further. The Turks then said: 'This is a holy cliff, we will never be able to reach its top! Then they turned and left, and the name remained. It is said that occasionally local people still find hooves of Turkish camels in the mud. The tales about mine goblins, nymphs, the wild hunt, and others with mythical motifs have changed less, but it is obvious that they have become much shorter and are recounted more like events that might really have happened in the past.

The narrative heritage that is connected to certain locations has a definite advantage over other folk stories in that it constantly reminds us of its presence. The so-called 'genius loci' of certain areas, places and locations is able to overcome the boundaries of time and gives certain characteristics to these places. Aside from other factors the world around us, our environment, namely strongly influences our lives.

Aside from other factors such as considerable remoteness of the area, the vicinity of the border and the minority status of the local residents, tourism and emphasizing one's identity through the narrative heritage play a very important role in the preservation of local identity. Equally important are also the present higher standard of living and people's cultural awareness. This kind of heritage could be preserved in a different manner as well: through the activities of cultural societies, folklore groups, story-tellers, smaller local museums (a small museum adjacent to the Lausegger Inn is also part of this area), and other cultural events. Regardless of different ways in which such heritage is preserved, however, it has become clear that the permanent factors in its preservation are the people and the places; outside factors in this process, on the other hand, are more or less changeable.



Marija Stanonik  
**Pogumnemu pomaga sreča**

---

*Članek analizira besede iz dvanajstih besednih družin na podlagi prvega prevoda Svetega pisma v slovenščino leta 1584 in dvanajstih slovarjev: enega iz 16. in dveh iz 17. stoletja, enega iz 18. stoletja, treh iz 19. stoletja in štirih iz 20. stoletja.*

*V zvezi z naslovno problematiko so predstavljene in interpretirane tri besedne vrste s pripadajočimi pomeni, da bi čim bolj(e) pojasnile besedno družino, iz katere prihaja glagol tvegati.*

*Tiste izraze iz navedenih slovenskih slovarjev od 16. stoletja naprej, ki jim je že Aristotel v Nikomahovi etiki določil pojmovni obseg, primerja z razlagami grških.*

*On the basis of the first Slovene translation of the Bible in 1584, and twelve dictionaries, the article analyzes words from twelve families of words. The following dictionaries were used in the course of this research: two from the 16<sup>th</sup> and two from the 17<sup>th</sup> centuries, one from the 18<sup>th</sup> century, three from the 19<sup>th</sup>, and four from the 20<sup>th</sup> centuries. In order to best explain the family of words that is the origin of the verb tvegati (to risk) I have analyzed and interpreted three parts of speech with their corresponding meanings.*

*The expressions taken from the above-mentioned dictionaries, whose scope had already been defined by Aristotle in Nicomachean Ethics, are compared with the explanations of this Greek philosopher.*

## **UVOD**

Članek analizira besede iz dvanajstih besednih družin, in to na podlagi prvega prevoda Svetega pisma v slovenščino leta 1584 in dvanajstih slovarjev: eden je iz 16. stoletja, dva iz 17., eden iz 18., trije iz 19. in štirje iz 20. stoletja.

V zvezi z naslovno problematiko so predstavljene in interpretirane tri besedne vrste s pripadajočimi pomeni, da bi čim bolj(e) pojasnile besedno družino, iz katere prihaja glagol tvegati:

glagoli: *drastiti se, (pre)drzniti se, odločiti se, riskirati, tehtati, tvegati, upati si, vagati*;

samostalniki: *junak, junaštvo, nepremišljenost, nevarnost, odločnost, pogum, pogumnost, predrznost, srčnost*;

pridevniki: *drzen, predrzen, junaški, nepremišljen, neustrašen, odgovoren, pogumen, riskanten, srčen, tvegan*.

Tiste izraze iz navedenih slovenskih slovarjev od 16. stoletja naprej, ki jim je že Aristotel v Nikomahovi etiki določil pojmovni obseg, primerja z razlago slavnega grškega filozofa:

### Seznam pregledanih del in njihove kratice

- 1584 Dalmatin**  
(1994) Dalmatin, Jurij: *Biblija, tu je, use svetu pismu*. Wittenberg (faksimile, Ljubljana 1994).
- 1592 Megiser**  
Megiser, Hieronymus: *Slovensch-deutch-lateinisches Wörterbuch* (Neugestaltung und Faksimile der ersten Ausgabe aus dem Jahre 1592. Bearbeitet von Annelis Läggreid/Hieronymus Megiser, *Slovensko-nemško-latinski slovar* (preureditev in posnetek 1. izd. iz leta 1592; priredila Annelis Läggreid, Wiesbaden 1967).
- 1603 Megiser**  
Megiser, Hieronymus: *Thesaurus Polyglottus*. Frankfurt ob Maini (iz njega je slovensko besedje z latinskimi in nemškimi pomeni za Slovensko-latinsko-nemški slovar izpisal in uredil Jože Stabej, Ljubljana 1977).
- 1680–1710 Kastelec/Vorenc**  
Kastelec, Matija in Gregor Vorenc: *Dictionarium Latino-Carniolucvm* Slovensko-latinski slovar: po: Matija Kastelec – Gregor Vorenc, *Dictionarium latino-Carniolucvm* (ured. Jože Stabej, Ljubljana 1997).
- 1711/12 Hipolit**  
Hipolit Novomeški: *Dictionarium trilingue* (tiskana naslovna stran in še dve strani; rokopis hrani NUK v Ljubljani).
- 1781 Pohlin**  
Pohlin, Marko: *Tu malu besedishe treh jesikov / das ist Das Kleine Wörterbuch in dreyen sprachen*. München (Faksimile der ersten Ausgabe, München, Dr. Rudolf Trofenik 1972).
- 1832 Murko**  
Murko, Anton: *Slovensko-Nemški in Nemško-slovenski Ročni besednik, zraven kratke slovenske gramatike za Nemce*. Grätz.
- 1851 Janežič**  
Janežič, Anton: *Popólmi Ročni Slovár slovenskega in nemškiga jezika*. Celovec 1851.
- 1895 Pleteršnik**  
Pleteršnik, Maks: *Slovensko-nemški slovar*. Ljubljana (Reproducirani ponatis, Ljubljana 1974).
- 1962 Slovenski pravopis**  
Izdala SAZU, založila Državna založba Slovenije. Ljubljana.
- 1970 SSKJ I = Slovar slovenskega knjižnega jezika, I.** Ljubljana.

- 1975 **SSKJ II** = *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, II. Ljubljana.  
 1979 **SSKJ III** = *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, III. Ljubljana.  
 1985 **SSKJ IV** = *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, IV. Ljubljana.  
 1991 **SSKJ V** = *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, V. Ljubljana.  
 1976 **Bezljaj**  
 Bezljaj, France: *Etimološki slovar slovenskega jezika*, I/A–J. Ljubljana.  
 1982 **Bezljaj**  
 Bezljaj, France: *Etimološki slovar slovenskega jezika*, II/K–O. Ljubljana.  
 1995 **Bezljaj**  
 Bezljaj, France: *Etimološki slovar slovenskega jezika*, III/P–S (dopolnila in uredila Marko Snoj in Metka Furlan.), Ljubljana.  
 1997 **Snoj**  
 Snoj, Marko: *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana.

### I. Besedišče

1. SSKJ V (1991: 212) razlaga glagol TVEGATI (-am, dovršni in nedovršni glagol) v dveh pomenih: knjižni pomen: 1. za dosego cilja iti v nevarnost: *a) da se doživi kaj nezaželenega, slabega*;<sup>1</sup> *b) da se izgubi kaj*;<sup>2</sup> 2. publicistični pomen: *biti v nevarnosti zmote, očitkov*.<sup>3</sup>

Pregled zgoraj omenjenih slovarjev kaže, da je ta besedna družina sorazmerno mlada, saj se prvič pojavi šele v 19. stoletju. Megiser v slovarjih iz 1592 in 1603 te besede še ne pozna in tudi Pohlin je nima. Pač pa jo pozna Murko (1832: 683) kot samostalnik *tveganje* in glagol *tvegati se*, -am se. V nemščino ju prevaja v z glagolom *das Wagen wagen*, torej tehtanje, tehtati ali unterfangen ~ *drzniti se*, *upati si*. Ta zadnji prevod je bližji obliki povratnega glagola *tvegati se*. Janežič (1851: 450) ravna podobno kot Murko, saj tudi navaja glagol v povratni obliki: *tvegati se*, toda v prevodu v nemščino mu sledi le deloma, saj ga pojasnjuje z glagoli: *sich bemühen*, *Mühe anwenden*, *sich unterfangen*, tj. predvsem z glagoli, ki pomenijo truditi se, nadlegovati. Samostalnika pa, kakor da ne pozna, saj navaja zgolj njegov koren *tveg-*, ki je preveden v nemščino z *Bemühen* ~ *truditi se*, *nadlegovati*. Tudi Pleteršnik (1895: 704) pozna le enak glagol v povratni obliki: *tvegati se*, toda v nemščini ga drugače pojasnjuje: 1. *wagen aus Spies gehen*; *tvegati se česa*; *tvegati se življenja*, pri čemer se naslanja predvsem na Cigaleta: *vsega se tvegati*; 2. *entjagen*; *tvegati se česa*. V primerjavi z Murkom je presenetljivo, da je povratni glagol tu v obliki kot pri glagolu *bati se*, tj. s predmetom v rodilniku, in ne v tožilniku, kot je to razumeti iz razlage pri Murku: *truditi se za kaj*. SP (1962: 914) pa pozna glagol brez povratnega zaimka: *tvegati življenje*, *tvegan poskus*, *tvegana stvar*.

Nastanek današnjega glagola *tvegati* ni čisto jasen. Snoj (1997: 693) domneva, da izhaja iz \**ot-vegati* \**prenehati omahovati*, sestavljenke iz \**ot*, sloven. *od*, in *végati* v pomenu 'omahovati', vendar dopušča, da lahko gre za izposojenko iz neke nem. sestavljenke z *ent-* in *wägen* 'tehtati', *wagen* 'tvegati', kar je sorodno nemškemu *bewegen* 'premikati', kar se dogaja tudi s tehtnico ali pogovorno z *»vago«, ko kaj »vagamo«*. Glagol *»vagati«* rabi že prvi slovenski prevod Svetega pisma Jurija Dalmatina, in to prav v

<sup>1</sup> Zgledi: nikoli ne tvega, igra zelo previdno; drzni, pogumni tvegajo; kdor gre v gorečo hišo, tvega, da se zaduši / tvegati napad; ni tvegati priti / zdravniki operacije niso tvegali / tvegati pljučnico, tvegati poraz, posmeh / tvegati nevarnost, izpostaviti se nevarnosti.

<sup>2</sup> Zgledi: tvegati premoženje; tvegati življenje za prijatelja; ekspr. tvegati glavo.

<sup>3</sup> Zgleda: tvegati napoved, trditev, tvegana odločitev.

pomenu *tvegati*: »Kadar je pak Nicanor slišal, de je Judas takove serčne ludy per sebi imel, kateri so život inu blagu serčnu vagali, za svoj očin dum, se je on bal, inu naj hotil obeniga boja ž nim sturiti« (1994: 204 a). »Satu lubi Synuvi, ajfrajte sa Postavo, inu vagajte vaš život za naših očetov zavezo« (1994: 180 a). »On je tudi bil letim časom zatu obtožen, inu pregnan, inu je tellu inu život redle vagal za Judovske vere volo.« (1994: 204 b). »Inu na večer, potehmal, ker je bil dan tiga perpraulanja, inu pred Sabbato, je pričal, Joseph od Arimatie, en pošten Svejtnik, kateri je tudi na Božje krajlejštvu čakal, ta je vagal, inu je šal, k' Pilatu, inu je prosil za Jezusovu tellu.« (1994: 28 b)

Megiser (1592: 149) ima glagol in samostalniki *vagati*, *vaga* že v prvem slovarju z nemščim prevodom: *wägen, wagen/wiegen, wagen* in zgledom: *dobru je na Boshye oblube vagati*. Megiser in Hipolit Novomeški v rokopisnem slovarju glagol *vagati* razlagata kot: *srečo skušiti, resmisliti torej poskusiti srečo*, kar lahko razumemo kot sopomenko za *tvegati*: *kateri je vagal, inu je bil v eni nevarnosti*. Hipolit (1711/12: 218) navaja sopomenke, ki jih v tej zvezi nismo vajeni upoštevati, ker so moralno konotirane: *vagati – skušati, skušovati, tentati, skupstaviti, skušnjava poperjeti, motiti, māmiti*. Posodobljeno torej: *prepustiti/prepuščati se skušnjam, pustiti se motiti, padati v omano, omamljati se*. Hipolit dodaja še nove pomenske odtenke glagola *vagati*, ki se danes bolj prilaga pojmu tveganja: *smejti se kaj podstopiti, kaj skušiti srečo skušati, ferbegati, v navarnost podati* (1711/12: 248): *vagati život inu življenje* (1711/12: 114). Zdi se presenetljivo, da Pohlin nima nobenega izraza iz tukajšnje besedne družine, nasprotno pa ga Murko (1833: stolpec 689) elegantno pojasni tudi s pregovorom: *vaga, vagan; vagati – kdor ne vaga, je brez blaga (wer sich wagt, gewinn nichts)*, medtem ko Janežič (1851: 459) navaja samo glagol *vagati – wägen*.

Od tod Snój (1997: 658) etimološko izpeljuje slovensko besedno družino, kamor spadajo *tehtati, pretehtati, tehten, tehtnost*. Izvira iz praslovanskega korena \**teǵ?* 'težek', iz česar je izpeljano tudi \**teǵiti, teža, pretežen, tegoba, tegniti, 'tehtati'*.

Megiser tega glagola v nobenega od obeh svojih slovarjev ni vnesel, medtem ko ga ima Pohlin<sup>4</sup>: *tehtam, abwägen*, tehtati, -am; das Gewicht mit der Hand prüfen; – wagen: zlato svoje tehtaš na vago: raji tehtaj na njo besede! Pleteršnik (1895: 658) ga pozna že v pridevniški obliki v prenesenem pomenu: *tehten – tehtni vzroki*.

SSKJ V (1991: 43–44) pojasnjuje glagol *tehtati* glede na njegov preneseni pomen: S podrobnim razčlenjevanjem, raziskovanjem dejstev, podatkov spoznavati resnične lastnosti česa,<sup>5</sup> premišljevat.<sup>6</sup> Pridevnik *tehten – tehtnejši* označuje nekaj, kar ima 1. *velik pomen, veliko vrednost*<sup>7</sup> in izraža / kaže, da se čemu pripisuje tak pomen ali taka vrednost;<sup>8</sup> 2. je zaradi pomembnosti določene stvari vreden upoštevanja.<sup>9</sup>

2. Že Anton Murko (1832: 683) v nemščini pojasnjuje glagol *tvegati se, -am se* z 'unterfangen', to je *drzniti se, upati si*. Sintagme v Dalmatinovem prevodu Svetega pisma v slovenščino zelo nazorno kažejo, kaj je v prvi fazi knjižnega jezika pomenil

<sup>4</sup> M. Pohlin, *Tu malu besediše...* nima oštevilčenih strani, zato je ne morem navesti.

<sup>5</sup> Zgledi: tehtati dokaze, možnosti; tehtati svoj položaj / tehtati vsako besedo // ocenjevati: tehtati prstovoljce tekmovalce.

<sup>6</sup> Zgledi: tehtal je, kaj bi s tem izgubil, kaj pridobil; dolgo je tehtal, kaj naj stori.

<sup>7</sup> Zgledi: tehten članek; prispevek, sporočilo je tehtno; tehtna odločitev; njegova beseda je tehtna /tehtna odločitev; tehten sodelavec, ustvarjalec.

<sup>8</sup> Zgled: spregovoriti s tehtnim glasom.

<sup>9</sup> Zgleda: tehten dokaz, razlog; izostati zaradi tehtnega vzroka.



pridevnik DRZEN: »*Ampak dërsi Norzi, norsku gospodujo (1584: 322 a) ... nespametni pak inu nemodre on tukaj imenuje te zanikerne derse ludy, kir sa Buga nič nemarje, teiste dobru Božji serd konča. (1584: 260 b) Ne hodi stem dersim, de te v'nesrečo neperpravi. Sakaj sturi si on kar kuli hoče, taku ti moraš za njegove norrusti volo terpeti (1584: 157 a).* Kljub temu Megiser te besede nima v nobenem od obeh slovarjev, prav tako ne Kastelec in Vorenc in ne Pohlin. Ima jo pa Pleteršnik (1895: 181), ki jo med drugim prevaja tudi z nemškim pridevnikom *frech*, kar se včasih sliši tudi v pogovorni slovenščini: *freh*.

Snoj (1997: 107) najde izpeljanke iz te besedne družine v več slovanskih jezikih (iz cerkvenoslovanščine je prešla v hrvaščino, srbsščino, staroruščino > ruščino, češčino) in pomeni smel. Enaka je staroindijskemu pridevniku *pogumen*, *neustrašen*, »on si upa«, *upati si*, *drzniti si*, *srčen*, *pogumen*, kar prihaja iz indoevropske baze \**dhers-* 'upati si, drzniti si'.

SSKJ I (1970: 516) razlaga, da je drzen, kdor si upa storiti kaj kljub nevarnosti<sup>10</sup> in izraža neustrašenost, pogum<sup>11</sup> ali si v odnosu do ljudi preveč upa.<sup>12</sup> Po istem Slovarju (1970: 516) *drzniti si/drzniti se*, z *nedoločnikom* izraža, tudi, da kdo stori kaj kljub nevarnosti.<sup>13</sup> *Drznež* je pre/drzen človek.<sup>14</sup> Po Bezlaju (1976: 118, 119) tu mislijo na staro besedno križanje z »močan« in za *drzen* navaja sopomenke: *pogumen*, *smel*, *upati se*, *tvegati*, novejše *drzen*, *predrzen*.

»Kdor pretirava v drznosti, je predrzen.«<sup>15</sup> SSKJ III (1979: 1010) pridevnik PREDRZEN razlaga v dveh pomenih: a) človek, ki si v odnosu do ljudi preveč upa.<sup>16</sup> b) ki izraža, kaže tak odnos.<sup>17</sup> Medtem ko Bezlaj tega pridevnika ni vzel pod drobnogled, ga Snój (1997: 488) razlaga kot 'preveč drzen'. Megiser te besede nima, enako ne Pohlin. Pač pa je pri Pleteršniku (1974: 229) z nemško ustreznico *predrnez* = *berwegener Mensch*, kar poznam iz avtopsijske v narečni predelavi v žirovskem govoru kot »*b<sup>a</sup>rvejžn človek*«. Zdaj vem, da prihaja iz nemščine in da je njena raba v knjižni slovenščini že zelo stara.

Glagol FERBEGAM SE in pridevnik *ferbegliv* ima že Megiser (1592: 23). Kastelec/Vorenc (1680–1710: 79) imata samostalnik *ferbežnost*, *ferbežljivost* s sopomenkami: *serčnost*, *junaštvu*. Ta se na eni strani sprevrže v objestnost in na drugi v prevzetnost. Pohlin prevaja glagol *ferbegam se* z nemškim *entbehren* (pogrešati), pridevnik *ferbežn*, *-a*, *-u*, je v nemškem prevodu *predrzen* (*keck*) in samostalnik *ferbežnost* isto kot *predrznost* (*die Keckheit*). Morda sodi sem tudi stari glagol DRASITTI SE. Posebne vrste *predrznost* je *dražiti*, *ogolufati*, *na junaštvu eniga klicati*, *vun vabiti* (Kastelec/Vorenc 1680–1710: 67).

3. Po Aristotelu »so nekatere skrajnosti zelo podobne ustrežni sredini«; tako je na primer *predrznost* podobna hrabrosti;<sup>18</sup> danes bi raje rekli *junaštvu*; *junaštvo* je sredina med strahom in *predrznostjo*.

<sup>10</sup> Zgledi: drzen akrobat; v globino so se spustili samo najbolj drzni fantje; to je bila izredno drzna vožnja.

<sup>11</sup> Zgleda: drzna hoja; drzne oči.

<sup>12</sup> Zgleda: fant je bil zelo drzen v besedah; dobival je drzne, skoraj nesramne dopise.

<sup>13</sup> Zgledi: beg je bil tvegati, zato si ni drznil pobegniti / ne drzni si nikoli več storiti kaj takega.

<sup>14</sup> Zgled: napad na postojanko je organizirala skupina drznežev.

<sup>15</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*. Ljubljana 1964, 111.

<sup>16</sup> Zgled: fant je predrzen v obnašanju.

<sup>17</sup> Zgledi: predrzen, obraz; predrzen pogled / predrzen odgovor; tako dejanje, govorjenje je zelo predrzno.

<sup>18</sup> Aristotel, *Nav. delo*, 115.

JUNAK je izvedenka iz prvotno jun-, verjetno že iz starocerkvenoslovansčine, in pomeni »mlad«, narečno tudi »fant, mladenič, neporočen moški« (prekmursko, goriško), tudi tega nistem junak storiti »ne zmorem« (Tolmin). Izvedenka junaštvo pomeni danes »pogum, junaško dejanje«, narečno »mladost, fantovska družba« (prekmursko) (Bezljaj 1976: 233). Megiser (1592: 38) *junaštvo* razlaga še kot razsežnost mladosti, pa tudi že kot pogum (*das Jünglingsalter, die Tapferkeit*). Kastelec in Vorenc (1680–1710: 125) v tej zvezi navajata *ferbežnost, ferbežljivost, srčnust*, in drastiti,<sup>19</sup> *na junaštvu eniga klicati, vun vabiti*. Pleteršnik (1895: 374) junaka v pomenu mladeniča ne navaja več, pač pa še kot predrzneža (*die Tapferkeit*).

Junačina se zelo redko rabi ekspresivno za zelo pogumnega, neustrašenega človeka (SSKJ II. 1975: 242). Etimološko soroden je pridevnik junaški, *junačen, močan, serčan* človek pri Megiserju (1603: 54). Kastelečev-Vorencjev Slovar (1680–1710: 125) ga razloži z opisno primerjavo: *en vitez, junak, kateri je več kakor en drugi človek*. Na istem mestu je razložen tudi pridevnik *junački – srčan, ta prvi pred temi drugimi, inu pred bandero, močan, junaški, stanoviten, kripak (= krepouk), kar tem sarčnim s čednosti obdanim sliši. junačko – (prežlahtnum, po junačku, prou modru, prou vučenu*. Pohlin besede nima, Pleteršnik (1895: 374) pa navaja zanimiv zgled: *tega nistem junak narediti, storiti – ich bin nicht imstande, nich Mannes genug, dies zu thun*. Po razlagi SSKJ II (1975: 243) pravimo junak tistemu, ki je storil izredno pogumno, junaško dejanje. V ekspresivni rabi pa, kdor prenaša, opravlja stvari, za katere je potreben velik napor, požrtvovalnost,<sup>20</sup> ali izredno pogumen, neustrašen človek.<sup>21</sup>

4. Junak SI/SE UPA (+ nedoločnik): 1. biti dovolj pogumen za kako dejanje;<sup>22</sup> 2. izraža, da kdo stori kaj kljub neprimernosti, neupravičenosti ali nevarnosti;<sup>23</sup> 3. izraža možnost uresničitve dejanja glede na možnost, sposobnost.<sup>24</sup> Beseda je že (Snoj 1997: 698) starocerkvenoslovanska in poznana tudi v drugih slovanskih jeziki. Megiser (1592: 147) glagola v povratni obliki nima, ima pa: *upati (vupati)*. Podobno je s Pohlinom. Kastelec in Vorenc (1680–1710: 469) pa že imata tudi *upati se: se vupam de se bo zgodilo*, to je, *kar se more eden troštati*. Zato je še toliko razumljiveje, da ima obe obliki tudi Pleteršnik, toda zakaj obe v nikalni obliki (1895: 726): *sich trauen, sich getrauen; on si (se) ni upal besedice izpregovoriti*; (tudi brez »si-«): *ne upam [si] iti ponoči*.

Kdor si upa, se ne ustraši,<sup>25</sup> je NEUSTRAŠEN. Megiser in Pohlin te besede nimata, zapisana pa je pri Kastelecu in Vorencu: *neustrašen (impavidus), neprestrašen, nevstrašen, srčan*. Po SSKJ III (1979: 111) je neustrašen človek *pogumen, odločen*.

5. Pridevnik POGUMEN, -mna, opogumiti se obstaja samo v slovenščini in pomeni »biti komu kos«. Miklošič je to izvajal iz stvn. gomo »mož« s pomenskim odtenkom »možatost«. Za to možnost govori narečno slovensko *zagomëc komu biti*, tj. »biti komu dorasel«, »biti komu kakor mož«. Druga, manj verjetna možnost, je domneva, po kateri

<sup>19</sup> Latinsko: provocare.

<sup>20</sup> Zgleda: junak je, da vzdrži v takih razmerah; v boleznih se je pokazal junaka.

<sup>21</sup> Zgled: iskali so junaka, ki bi si upal preplavati reko.

<sup>22</sup> Zgled: ni si upal plavati čez zaliv; upa si odpoditi žival; upa si mu odgovarjati; elipt. ni si upal v sobo; upal iti / kot podkrepitev: upam si trditi, da se motite; kot grožnja: pridi gor, če si upaš.

<sup>23</sup> Zgledi: ne upamo si vas motiti pri počitku; ekspr. kdo bi si upal dvomiti o tem; kako si upate ponavljati moje besede; ta otrok je predrzen, pri nas si vse upa, stori dosti neprimernega.

<sup>24</sup> Zgledi: lepe in bogate si ni upal dobiti; ni si upal tekmovati z njim; ekspr. to ni nič, upam si nesti dvakrat toliko (SSKJ V. 1991: 277).

<sup>25</sup> SP 1962, 489: Kdor se ne da ustrašiti, junaški, neustrašenost.

naj bi bil slovenski pogum prvotno spodbudilni klic, ki je nastal iz iste baze kot slovenski *govor*, lit. *gausti* 'doneti' (Bezljaj 1995: 74; Snoj 1997: 463). Ali so Megiser, Kastelec in Vorenc to besedo že poznali? Vsekakor je nimajo v svojih delih. Kot slovarsko geslo se pojavi šele v SP leta (1962: 607), v katerem so navedeni predvsem frazemi in fraze: *levji pogum, pogum zraste, upade, pogum izgubiti, pogum dajati, podžigati, vzeti komu, vliti komu novega poguma*. Že dolgo poznam, ne vem od kot, tudi pregovor: pogumnemu pomaga sreča. Po SSKJ III (1979: 725) je pogum pripravljenost storiti kaj kljub težavam, nevarnosti.<sup>26</sup>

Pogumen je človek, ki si upa storiti kaj kljub težavam, nevarnosti. Vojaški izraz za to je *hraber* (prim. SSKJ III 1979: 725–726). Hrabrost je sredina med strahom in predrznostjo.<sup>27</sup> Za najhrabrejša veljajo tista ljudstva, pri katerih so bojzljivi zasramovani, junaki pa v največjih časteh.<sup>28</sup>

6. Tretja od glavnih ali kardinalnih kreposti je SRČNOST ali pogum. »Srčnost je npravna krepost, ki v težavah zagotavlja trdnost in stanovitnost v prizadevanju za dobro. Napravlja človeka sposobnega za premagovanje strahu, celo strahu pred smrtjo, za prestajanje preizkušenj in preganjanj« (Katekizem Katoliške Cerkve, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 468, paragraf 1808). Soznačnica »korajža« prihaja iz romanskih jezikov (italijansko: *coraggio*); korenina besede je *cor* (lat. *srce*). Tudi naša »srčnost« je seveda povezana s »srcem«. <sup>29</sup> Snoj (1997: 600) ga etimološko izvaja iz indoevropske baze \**kerd-* 'središče, notranjost, srce', *srčen, sredica*. Prim. tudi *srd, srenja, sreda* (= *sredina tedna*). Megiser pridevnik *srčen* upošteva v obeh slovarjih: *srčan/serčan* = junaški; močan (1592: 127; 1603: 180). Kastelec in Vorenc (1680–1710: 414) imata *ferbežin, srečan – neprestrašen, nevustrašen, srčni (heroicus), viteški, junački, kar tem sarčnim s čednostmi obdanim zavuplivu; serčnu, srčnost (affectus – audacia – ferbežnost, ferbežljivost, srčnost, junaštvu*. Pleteršnik (1895: 559) kot tretji pomen navaja: *herchaft, muthig; srčno zgrabiti sovražnika*. SP (1962: 827) navaja celó glagol: *srčiti se, dajati si poguma*. Knjižno pomeni *srčen pogumen, odločen* (SSKJ IV. 1985: 895).<sup>30</sup>

Stranskosklonska osnova z \*-i/-j- se ohranja v psl. \**srdb* (f.) s pomenskim razvojem iz »srce« v »jeza«, kar odseva miselnost, ki srce pojmuje kot osrednje gibalo človekove duševne in fiziološke aktivnosti (Bezljaj 1995: 304–305). Sorodno ali enako je cerkveno-slovansko *srdbba*, 'jeza', *srditi se*, *srd, jeza, gnev*. K pomenskemu razvoju primerjaj iz iste osnove tvorjeno litavsko *širdis* 'nevolja, jeza', *širdytis* 'jeziti se, k srcu si vzeti' (Snoj

<sup>26</sup> Zgledi so podobni kot v SP: za tako dejanje je potreben velik pogum: občudovala je pogum, s katerim se je lotil tega / pogum mi je upadel, zrasel; ni imel dovolj poguma, da bi to storil; to mu ni vzelo poguma / dobiti pogum, opogumiti se; zbral je ves svoj pogum in spregovoril; ekspr. pokazal je levji pogum / lotiti se česa z velikim pogumom / elipt. le pogum / kar s pogumom, ga je spodbujal kar pogumno // ekspr. *predrznost, nesramnost*; v obraz mi je lagal, kakšen pogum; ekspr. pogum velja – stvari se je treba lotiti, čeprav so videti težavne; ekspr. ne izgubljal poguma bodi, ostani pogumen.

<sup>27</sup> -Kdor ostane miren in strah vzbujajoči situaciji in se zna obvladati, kot je treba, je bolj hraber, kot pa kdor se zna zadržati v situaciji, ki izziva k drznosti. Hrabre označujemo tiste ljudi, ki znajo kljubovati bolečini. Bolečina spremlja hrabrost, zato je hrabrost vredna vse hvale, saj je veliko težje pretrpeti bolečino kot pa odpovedati se prijetnosti. (Aristotel, Nav. delo, 134.)

<sup>28</sup> Nav. delo, 138.

<sup>29</sup> Bogdan Dolenc, »Pogum mladih in previdnost starih sta močan par« (rubrika: Zakladi ljudske modrosti), *Družina* 50, št. 18, 29. 4. 2001, 7.

<sup>30</sup> Zgledi: bil je srčen fant; vsak dan so postajali srčnejši v boju / glasen, srčen odgovor; srčno so se bojevali; v težavah, ki so ga zadele, je pokazal veliko srčnost; srčnost borcev, srčnost jim je upadla.

1997: 600). »Jeza izvira iz krivice oziroma iz tega, kar prizadeti občuti kot krivico.«<sup>31</sup> »Tudi um se ukvarja s skrajnimi danostmi – skrajnimi v obeh smereh.«<sup>32</sup> Stranski rezultat srčnost je torej SRD (Bezljaj 1995: 304). Tudi srd je mogoče povezati s hrabrostjo.<sup>33</sup>

7. Hrabri človek se podaja v NEVARNOST. Megiser tega samostalnika nima, prav tako ne Pohlin. Imata ga pa Kastelec in Vorenc (1680–1710: 222): *nevaren, nevarnost adagia sunt*, s pomenljivim pregovorom: *kateri nevarnost lubi, ta v ny pogine* (kdor nevarnost ljubi, ta v njej propade, tj. umre). Seveda ima *nevarnost – die Gefahr* tudi Pleteršnik (1895: 706), SP (1962: 489) pa pridevnik *nevaren*. Beseda torej prvotno pomeni \**varovan, čuvan*\*, zanikano: *nevaren, nevarnost* (Snoj 1997: 705). Ta pomen se je domnevno v predpinskih glagolih razvil iz \**gledati, paziti, čuvati*\*, ki se ohranja v slovenskih narečjih. To je izposojeno iz starovisokonemškega *warōn – 'ohranjati, čuvati'*. Praslovansko ali slovansko *varovati* je izpeljano iz \**vara*, kar je prevzeto iz germanškega \**warō 'pozornost, pozorno gledanje'*, iz česar se je razvilo starovisokonemško *wara* in poznamo iz nemščine v enakem pomenu *wahren, bewahren* in angleščine: beware 'paziti se' (Snoj 1997: 706).

»Sredino med častjo in nečastjo označujemo kot visokomiselnost«, ki je »usmerjena k nekim visokim ciljem,«<sup>34</sup> »Visokomiseln človek se zaradi malenkosti ne izpostavlja nevarnosti in sploh ne ljubi nevarnosti, ker je le malo stvari, ki bi to zaslužile; tvega pa nevarnosti, kadar gre za velike stvari, in če jih mora sam prejemati od drugih: prvo je znamenje moža, ki druge prekaša, drugo znamenje moža, ki ga drugi prekašajo.«<sup>35</sup>

8. Druga sopomenka za srčnost je ODLOČNOST, lastnost, značilnost odločnega človeka.<sup>36</sup> »Hrabrost je prava mera v dejanjih, ki vzbujajo drznost ali strah; hrabri se za nekaj odloči in vztraja in kljubuje če je to lepo in če je nasprotje tega grdo.«<sup>37</sup> Odločiti se, pomeni izraziti voljo, kako naj bo;<sup>38</sup> z razmišljanjem priti v stanje, ko osebek hoče kaj narediti, uresničiti;<sup>39</sup> pri izbiri dati čemu prednost<sup>40</sup> (SSKJ III: 284). Odločitev je nekaj hotenega, vendar ni isto, kajti 'hoteno' ima širši pomenski obseg.<sup>41</sup> Tudi tisti, ki označujejo odločitev kot neko poželenje, izbruh strasti, željo ali nekakšno mnenje, se motijo.<sup>42</sup>

<sup>31</sup> Aristotel, Nav. delo, 198.

<sup>32</sup> Nav. delo, 225.

<sup>33</sup> Nav. delo, 139.

<sup>34</sup> Nav. delo, 112, 160.

<sup>35</sup> Nav. delo, 163.

<sup>36</sup> Zgledi: privlačevala sta jo njegov pogum in odločnost; upirati se z vso odločnostjo; mirna, neupogljiva odločnost / odločnost besed (SSKJ III 1979, 284).

<sup>37</sup> »Če pa se kdo usmrti, da bi utekel pomanjkanju, nesrečni ljubezni ali kakim drugim bolečinam, tedaj to ni hrabro, ampak prej strahopetno dejanje. Beg pred trdotami življenja je znamenje pomehkuženosti, ker samomora nihče ne stori za doseg nečesa plemenitega, ampak le da bi utekel nečemu hudemu.« (Aristotel, Nav. delo, 137–138.) Aristotel loči hrabrost v petih pomenih.

<sup>38</sup> Zgleda: to naj odloči predsednik; odločil je, naj začnejo zidati takoj (SSKJ III 1979, 284).

<sup>39</sup> Zgledi: naj se že odloči in potem kaj naredi; ni se mogel odločiti; ona se počasi, težko odloči.

<sup>40</sup> Zgled: pri volitvah se je večina odločila zanj.

<sup>41</sup> Hotenosti so npr. deležni tudi otroci in druga živa bitja, ki odločitve ne poznajo. Dalje: nenadna dejanja lahko označimo kot hotena, čeprav niso storjena na osnovi odločitve. (Aristotel, Nav. delo, 124.)

<sup>42</sup> »Saj npr. nerazumska bitja ne poznajo odločitve, čeprav so deležna poželjenja in strasti. Dalje: kdor se ne zna obvladati, dela pod vplivom poželjenja, ne pa odločitve. In obratno: kdor se zna obvladati, dela pod vplivom odločitve, ne pa poželjenja. Nadaljnji dokaz: poželenje nasprotuje odločitvi, ne nasprotuje pa poželjenju; poželjenje gleda na to, ali je nekaj prijetno ali boleče, odločitev pa ne. Še manj more biti odločitev istovetna z izbruhom strasti. Kar se stori v strasti, se zdi, da je zelo daleč od odločitve.« (Aristotel, Nav. delo, 124–125.)

«Odločitev tudi ni isto kot želja, čeprav se zdi, da ji je zelo blizu.»<sup>43</sup> »Skratka: odločitev se nanaša na nekaj, kar je v naših močeh. Odločitev pa tudi ni neko mnenje.«<sup>44</sup> »Kaj je potemtakem odločitev? Vsekakor je nekaj hotenega, toda vse, kar je hoteno, ni predmet odločitve. Ali ni nekaj vnaprej preudarjenega? Kajti odločitev se stori po preudarku in premisleku. Zdi se, da je ta pomen skrit že v sami besedi, da nekaj izberemo pred nečim drugim»<sup>45</sup> ... Predmet preudarjanja in odločitve je isti, razlika je le v tem, da je predmet odločitve že jasno opredeljen. Kar namreč razsodimo na osnovi preudarjanja, za to se odločimo. ... Ker pa je predmet odločitve nekaj, kar smo preudarili, za kar si prizadevamo in kar je v naši moči, lahko označimo odločitev kot preudarjeno prizadevanje za nekaj, kar je v naši moči. Naša sodba nastane na osnovi preudarjanja, prizadevanje pa uskladiamo z zaključki tega preudarjanja.<sup>46</sup>

Megiser v prvem slovarju iz leta 1592 nima niti glagola *odločiti* niti pridevnika *odločen*, v svojem drugem slovarju pa sta obe besedni vrsti (1603: 114), *odločiti – odločen diversus, odvernem, odločen, abgewndt, abgesceheiden*. Nobenkrat pa nima glagola *odločiti se*, ta manjka tudi pri Pohlinu (strani ni), ki pozna le: *odločim* v smislu *Auschieden* (nemško), *Difere* (latinsko). Kastelec in Vorenc (1680–1710: 244) dajeta vtis, da besedno družino z deležnikom *odločen* = [od -ločen]del ] *en odloček del za hrano na mesec, odločno* navezujeta samo na konkretne predmete, medtem ko se iz nemškega prevoda pri M. Pohlinu (strani ni) zdi, da že pozna tudi njegov abstrakten pomen: *Abgesendert* (nemško), *Abstrachtet* (latinsko). Pleteršnik (1895: 774) pa že navaja tudi pridevnik *odločilen: entscheidend, masgebend, den Auschlag gebend*.

## II. Pregovori

Splošen vtis v fazi nabiranja pregovorov na tukajšnjo témo je, da smo Slovenci bolj nagnjeni k previdnosti kot k zaletavemu tveganju. Bolj na površju so pregovori, ki vabijo k treznosti in preudarnosti in tudi metaforično so bogatejši, kar pomeni, da so v različnih okoljih isto izkušnjo povedali vsak na svoj način:

Primeri:

1. *Ne kupuj mačka v žaklju.* (Prek 1982:<sup>47</sup> 122)
2. *Previdnost je mati modrosti.*
3. *Neprevidnost je mati nezakonskih otrok.*

<sup>43</sup> »Kajti odločiti se ne moremo za nekaj nemogočega, in če bi kdo trdil, da se je odločil za kaj takega, bi ga imeli za bedaka. želja pa gre lahko tudi za nemogočim, lahko si npr. želimo nesmrtnosti. Dalje: želja je lahko usmerjena tudi k nečemu, česar sami ne bomo nikdar storili... Nihče se ne more odločiti za kaj takega, ampak le za nekaj, kar misli, da bo sam storil. Poleg tega je želja usmerjena bolj k samemu smotru, odločitev pa k sredstvom za doseg tega smotra. Tako npr. si želimo biti zdravi, odločimo pa se za nekaj, s čimer si zdravje ohranimo.« (Aristotel, Nav. delo, 124–125.)

<sup>44</sup> »Mnenja imamo lahko o vsem, o neminljivih in nemogočih stvareh prav tako kot o stvareh, ki so od nas odvisna. Dalje: mnenja razlikujemo predvsem po tem, ali so lažna ali resnična, ne pa po tem, ali so slaba ali so dobra; pri odločitvi pa gre bolj za poslednje... Kajti odločitev je odvisna od tega, ali se odločimo za dobro ali za slabo, ne pa, ali tako menimo. Pri odločitvi gre za to, da nekaj spremenimo ali zavrnemo ali podobno, pri mnenju pa gre za vprašanje, kaj je to, komu koristi in kako, medtem ko sprejetje ali zavrnitev nečesa ni predmet mnenja. Odločitev hvalimo predvsem zato, ker je takšna, kot je treba, se pravi, ker je pravilna, mnenje pa hvalimo, kolikor ustreza resnici. Poleg tega se odločamo za nekaj, o čemer smo prepričani, da je dobro, mnenje pa imamo o stvareh, ki jih še dovolj ne poznamo. In navsezadnje, zdi se, da se ne odločijo vselej najbolje tisti, ki imajo najbolj pravilno mnenje.« (Aristotel, Nav. delo, 124–125.)

<sup>46</sup> Nav. delo, 128.

<sup>47</sup> Stanko Prek, *Ljudska modrost*, Ljubljana 1982. V nadaljevanju pri besedilih: Prek 1982.

4. *Bolje vrabec v roki kot golob na strehi.*
5. *Bolje drži ga kot lovi ga.*
6. *Kdor visoko leta, nizko pade.* (Makarovič 1975:<sup>48</sup> 93)
7. *Ni v vsaki luknji rak, je tudi kača.* (Makarovič 1975: 101)<sup>49</sup>
8. *Nikdo ne gre rad na led.* (Bojc 1974:<sup>50</sup> 347)
9. *Osel gre le enkrat na led.*

Pogosto navajamo to reklo, ne da bi mislili na njegovo bistvo. Oton Župančič ga je imenitno dopolnil: »Baš to je oslovsko!« Češ: vaja dela mojstra!

Proti pričakovanju so pregovori, ki vabijo k tveganju, pogumu, junaštvu vsaj po prvem pregledu gradiva številčno docela uravnoteženi s prejšnjo skupino. Nehoté, brez vsake vnaprejšnjega namena, gre med njimi za popolno ravnovesje.

Primeri:

1. *Eno leto boš odslužil, pa če bi drva sekali na tebi.* (Makarovič 1975: 132)<sup>51</sup>
2. *Korajžnemu je sreča mila.* (Vergil) Prek 1982: 131)
3. *Pogumnemu pomaga sreča.*
4. *Kdor tvega, večkrat dosega (dobi).* (Bojc 1974: 159)
5. *Napad je najboljša obramba.* (Prek 1982: 131)
6. *Kdor se ureže, se tudi nauči žeti.* (Bojc 1974: 343)
7. *Vsaka krogla ne zadene.* (Bojc 1974: 354)
8. *Ni zmag brez tveganja.*
9. *Kdor riskira, profitira.*

Pogovorna oblika zadnje navedenega pregovora nakazuje, da je morda prišel od drugod, vendar se je pri nas dodobra udomačil. V knjižni slovenščini bi se glasil: *Kdor tvega, napreduje.* Iz SSKJ IV (1985: 514) se da razbrati, da je bil v začetku ta pregovor omejen na poslovne kroge: kdor riskira, profitira, tj. kdor tvega, ima lahko dobiček, korist. Pri tem se očitno naslanja na jezikovno rabo: *pri kupčijah nikoli ne riskira.*

Knjižno *tvegati* se danes marsikdaj izrazi pogovorno z glagolom *riskirati*: *riskirati pobeg iz taborišča; za odpravo so riskirali veliko denarja* (tj. dali); *pri reševanju je riskiral življenje, se je izpostavil smrtni nevarnosti.* Besedna družina z besedami, kot je *riskanten*, se v slovenskih slovarjih od Megiserja do Pleteršnika ne pojavlja. Ima ga šele SSKJ IV (1985: 513) in ga opredeljuje kot pogovorno besedo za knjižno *tvegan*.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Marija Makarovič, *Pregovori – življenjske resnice*, Ljubljana 1975. V nadaljevanju pri besedilih: Makarovič 1975.

<sup>49</sup> Kako je ta pregovor nastal, lahko odkrijemo še dandanes v ljudskem izročilu. Pred rakovo kugo (1882) so namreč na veliko lovili rake v naših vodah. Spretni lovci so jih lovili kar z roko. Zgodilo pa se je, da je nočni lovec (rake so lovili navadno v mesečnih nočeh) zagrabil kačo namesto raka. Take neprilike so se verjetno večkrat ponavljale, tako da je nastal pregovor. Rakova kuga je 1882. leta pobrala rake v naših vodah. Pregovor pa ljudje v mengeški okolici še vedno uporabljajo v zvezi z vsakdanjimi življenjskimi nevspešnostmi.

<sup>50</sup> Etbin Bojc, *Pregovori in reki na Slovenskem*, Ljubljana 1974. V nadaljevanju pri besedilih: Bojc 1974.

<sup>51</sup> Takole je še pred desetletji sklenilo marsikatero kmečko dekle, ko se je odpravljalo služiti... V starih časih so hlapci in dekle sklenili z gospodarjem delovno pogodbo večidel kar ustno, navadno na martinovo nedeljo, ko so se začeli posli udinjati. Nato pa so na šentjanževo nedeljo pripeljali k novemu gospodarju vse svoje imetje, navadno kar v skrinji ali pa prinesli v veliki culi. Potem je moral posel leto dni vzdržati pri gospodarju, hočeš nočeš. K temu ga je silila tudi krivična pogodba, po kateri so gospodarji poslom izplačevali zaslužek šele po letu dni trdega dela. Če bi namreč odšli prej, bi se tudi odpovedali bornemu zaslužku.

<sup>52</sup> Zgleda: njihov načrt je riskanten; taka kupčija bi bila lahko riskantna.

Pregovori, ki švarijo pred preveliko previdnostjo, dokazujejo, da je tudi slovenska modrost res modrost in ne enostranska omejenost.

Primeri:

1. *Bati se ni treba, pač pa biti oprezen.* (Bojc 1974: 337)
2. *Kdor preveč meri, ne zadene zvéri* (Bojc 1974: 158), tj. premalo tvega!
3. *Kdor preveč izbira, v izbiri ostane.* (Bojc 1974: 158)
4. *Kdor izbira, izbirek dobi (pobere).*

## SKLEP

1. Po Aristotelu »vse duševne pojave lahko razvrstimo v strasti, zmožnosti in zadržanja. Vrlina spada nedvomno v eno od teh zvrsti.../Človekova vrlina /je/ tista sposobnost, ki naredi človeka dobrega in mu omogoča, da svojo nalogo v redu opravi.«<sup>53</sup> »Vsem, kar je izmerljivo in deljivo, je mogoče vzeti nekaj preveč in nekaj premalo in nekaj enako, in sicer glede na samo stvar ali pa glede na nas. 'Enako' je, kar je na sredi med 'preveč' in 'premalo'. Kot 'sredino stvari' označujem to, kar je enako oddaljeno od obeh skrajnosti, to pa je vsem eno in isto... Zato se vsak razumen človek ogiblje pretiravanja in pomanjkanja ter išče in si izbere sredino in sicer ne sredino stvari, ampak sredino glede na sebe.«<sup>54</sup> »Pretiravanje in pomanjkanje sta značilni za slabosti, srednja mera pa je značilnost vrline... Vrlina je potemtakem zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek... Če se hočemo izraziti o njenem bistvu in o njeni pojmovni predstavi, lahko rečemo, da je vrlina srednja mera, če pa se hočemo izraziti o njeni vrednosti in pomembnosti, lahko rečemo, da je vrhunec vsega...pretiravanje in pomanjkanje nimata srednje mere, srednja mera pa ne pretiravanja in pomanjkanja.«<sup>55</sup>

Slovenska narodova izkušnja je navedeno vrlino srednje mere ali zmernosti strnila v dva lepa pregovora, v katerih se obakrat pojavi pridevnik zlat, gotovo ne po naključju:

*Kdor je v sredi, ima zlato jabolko v sledi.* (Bojc 1974: 158)

*Srednja pot je zlata pot.*<sup>56</sup>

Kaže, da je tukajšnji članek celo v številčnem razmerju podanih primerov pokazal na neko slovensko narodno lastnost, ki v političnem pogledu Slovincem dela velike težave. Praviloma se razmerja strank v parlamentu stalno gibljejo na utrudljivi sredini.

2. Dobro bi bilo premisliti pojem tveganja tudi v drugem polu, iz katerega izvira slovenska duhovna struktura. Gre za razmerje med tveganjem in verovanjem. Po Svetem pismu v Stari zavezi Abraham daruje svojega sina Izaka (1 Mz 22). Ali je samo veroval, ali je tudi kaj tvegati? Verovati je pozitivno dejstvo, tvegati negativno.<sup>57</sup> Peter hodi po vodi, nato pa se začne potapljati. Jezus ga pokara: *Malovernež, zakaj si dvomil!* (Mt 14,31) Jezus kar naprej ponavlja svojim: *Ne bojte se!* (prim. Mt 10,28, Mr 6,50; Jn 6,20)

<sup>53</sup> Aristotel, Nav. delo, 106, 107.

<sup>54</sup> »Če pa vsaka umetnost tako izpopolnjuje svoje delo, da ima vedno sredino pred očmi in da k njej usmerja svojo dejavnost (zato tudi o uspehih umetninah navadno pravimo, da jim »ni mogoče ničesar odvzeti in ničesar dodati«, kajti vsako dodajanje ali odzemanje bi zrušilo njihovo harmonijo, ki jo ravno zdrava sredina ohranja.« /Aristotel, Nav. delo, 108.)

<sup>55</sup> Aristotel, Nav. delo, 109–110.

<sup>56</sup> Tako je pogosto rekla naša tnama.

<sup>57</sup> Pripomba prof. dr. F. Oražma s Teološke fakultete v Ljubljani.

## Summary

**Good Luck Helps the Brave****1.**

According to Aristotle's writings in Nicomachean Ethics «all spiritual phenomena can be classified as passions, abilities and attitudes. Virtue doubtlessly belongs to one of these three. »Man's virtue is the ability that makes man good and enables him to carry out his task in a satisfactory manner.« In everything that can be measured and divided it is possible either to take too much, too little, or an equal amount, with regard to the thing itself or to ourselves. That which is «equal» is in the middle between «too much» and «too little.» The «middle» has been labeled that which is equally distant from both extremes, and that is one and the same for everybody. ... Every reasonable person therefore avoids both exaggeration and a lack of something, looking for and choosing the middle – not the middle of things, but the middle in relation to himself.» (Aristotle, The Nicomachean Ethics, 108). »Exaggeration and a lack of something characterize weakness, while the middle way is a characteristic of virtue.« »Virtue is therefore an attitude that makes it possible to make right decisions, and that acts according to the middle, that is the middle in relation to ourselves. This middle, defined by common sense, denotes that it is defined in the way a sensible man would define it. ... If we want to pinpoint its essence and its contents it can be said that virtue is the middle way; if, however, we want to define its value and importance it can be said that it is the culmination of everything. ... exaggeration and a lack of something do not have the middle way, and the middle way does not contain exaggeration nor lack.« (Aristotle, The Nicomachean Ethics, 109-110).

Slovenes summarized the virtue of the middle way into two beautiful proverbs, both of which contain the adjective *zlat* (golden); surely this is no coincidence:

*Kdor je v sredi, ima zlato jabolko v skledi* / *The one in the middle has a golden apple in his dish* / (Bojc, Pregovori in reki na Slovenskem, 158).

*Srednja pot je zlata pot* / *The middle way is the golden way* /

It seems that this article has managed to disclose a trait characteristic of Slovenes, which in a political sense causes immense problems for them. The proportions among different political parties in our Parliament as a rule circle somewhere around the tiresome middle.

**2.**

It would be well to consider the notion of risk from the other side as well; it is here that the Slovene spiritual structure originates. This is the relation between risk and belief. Here is an example from the Bible: In the Old Testament Abraham sacrifices his son Isaac. Did Abraham only believe, or did he also take a certain risk? To believe is positive, to take a risk is negative. Peter walks on water, then starts to sink. Jesus chides him: *You of little faith, why did you doubt!* Jesus keeps repeating to his followers: *Fear not!*



---

Urša Šivic

## Muzikološki vidiki spreminjanja umetne pesmi druge polovice 19. stoletja v ponarodelo<sup>1</sup>

---

*Avtorica se v prispevku ukvarja s ponarodelo pesmijo na primeru izbranih zgledov iz druge polovice 19. stoletja. V središču raziskave je ponarodevanje, pri čemer hipotetično ugotavlja zunanje vzroke tega procesa (vpliv glasbenega repertoarja v društvenih dejavnostih, množičnih prireditvah in šolah). Predvsem pa si je raziskava kot prva zadala etnomuzikološki cilj – izluščiti glasbeno-notranje vzgibe ponarodevanja in jih ponazoriti v tipologiji variantnosti posamičnih glasbenih prvin, zasnovani na analitičnem pregledu konkretnih pesemskih primerov.*

*In this article the author emphasizes with help of selected examples the role of folklorized songs of later-half-nineteenth-century. The research focuses on folklorization and draws assumptions on outer causes of the process (the influence of musical repertoire in social activities, mass meetings, and education). The importance of this research, as first of this kind in a field of ethnomusicology, and its primary goal is to define inner-musical initiatives of folklorization and to present them as a typology of variability of musical elements.*

Ponarodela pesem v splošni zavesti navadno živi kot znana pesem, vendar mora za raziskovalni postopek zadostiti dvema zahtevama: poznavanje avtorstva, ki jo opredeljuje kot umetno pesem, in variantnost, s katero sodi v ljudsko izročilo. Za raziskovanje ponarodele pesmi kot ljudsko preoblikovane besedne in glasbene snovi je po eni strani dovolj analitična metodologija, saj je bilo osrednje zanimanje raziskave namenjeno prav analitičnemu opazovanju njene glasbene vsebine in porajajočih se glasbenih procesov. Iz danega tonskega pojava same ponarodele pesmi pa je nemogoče ugotoviti zunanje dejavnike, ki bi razkrivali proces ponarodevanja. Narava predmeta opazovanja je zato

---

<sup>1</sup> Članek je prirejen po magistrski nalogi, ki je nastala pod mentorstvom prof. dr. Katarine Bedina in bila obranjena 28. 5. 2002 na Oddelku za muzikologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

zahtevala dvodelni koncept raziskovanja s povsem različnima raziskovalnima pristopoma: 1. tonsko gradivo obravnavam analitično, brez zgodovinskih določil; 2. zaradi vpetosti v tradicijo ustnega izročila pa raziskovanje ne more prezreti zgodovinske determiniranosti, posebno če upoštevam, da je podoba repertoarja ponarodelih pesmi odraz svojevrstnih nacionalnih in ideoloških hotenj. Ta so z zgodovinsko zaznamovanimi spodbudami in selektivnostjo predvsem vsebinsko zaznamovala tudi za raziskavo izbrano pesemsko gradivo.

Predmet raziskovanja bi bilo lahko poljudno zgodovinsko obdobje, pričujoče delo pa se ukvarja s slovensko skladateljsko ustvarjalnostjo srede 19. stoletja, časa revolucionarnega leta 1848 in obdobja prebujanja narodne zavesti. Péta pesem je zavzemala osrednje mesto na društvenih bésedah in bila hkrati tudi javno priznana; imela je narodno istovetveno vlogo v družbenem in političnem življenju. Obravnavano pesemsko literaturo je treba razumeti kot izraz tedanje slovenske visoke in priznane umetnosti, kot pesemsko ustvarjalnost, ki je kvantitativno in kvalitativno pomenila višek tedanje glasbene ustvarjalne in poustvarjalne kulture. Prav tako tedanja pesemska ustvarjalnost ni bila le kulturna dobrina, temveč je imela z vzgojnimi vsebinami osrednjo vlogo tudi v šolah.

## I. Teoretska misel o ponarodeli pesmi in vprašanje ponarodelosti

V terminologiji, s katero se ukvarja raziskovalna naloga, so v rabi trije strokovni izrazi: *umetna*, *ponarodela* in *ljudska* pesem. Pojem *umetna pesem* ne zbuja nobenega dvoma, ker je to pesem, ki nastane na besedno predlogo kot skladateljski, umetniški domislek in je pri tem poznavanje skladateljevega imena – z vidika etnomuzikološkega raziskovanja – edini bistveni dokaz, da je pesem *umetna*. Tudi *ljudska pesem* je s strani folkloristike opredeljena, pa vendar kljub navidezni enovitosti definicije vanjo prenika marsikatera nejasnost ali metodološki dvom: njen predmet – ljudska pesem je namreč v času spreminjajoč se pojav, zato naj bi bila tudi njena definicija toliko prožna, da bi dopuščala spreminjanja. Če ponarodelo pesem razumemo kot predmet raziskovanja ljudskega izročila, veljajo podobne nejasnosti tudi za njeno definicijo.

Z etnomuzikološkega vidika je bilo na področju ponarodele pesmi opravljenega manj raziskovalnega dela; nerazvita strokovna etnomuzikološka terminologija, ki bi se prilegala raziskovanju glasbenega deleža ponarodele pesmi, je dokaz, da stroka ni dovolj jasno izdelala določenih metodologij in tipologij. V folkloristiki splošno najbolj znani so dvomi o ponarodeli pesmi, ki jih je izrazil Karel Štrekelj pri pripravi zbirke *Slovenske narodne pesmi*, tj. problem teoretičnega in metodološkega razločevanja med »pravo«<sup>1</sup> ljudsko pesmijo in tisto »vmetelnega vira«<sup>2</sup> (Štrekelj 1898: XII). Trditev – zagovarjal jo je zlasti Boris Merhar – da je ponarodela pesem zgolj prehodno stanje umetne pesmi, ki v nekem trenutku prestopi v polje ljudske, odločilni trenutek zanjo pa naj bi bil tisti, ko avtorstvo pesmi preide v anonimnost – je mogoče zavreči na podlagi terenskih izkušenj; pevci namreč bolj izjemoma kot pa praviloma vedo za avtorja, prav tako pa védenje o avtorju ne more in ne sme biti odločilen podatek za presojo ponarodelosti oziroma ljudskosti, saj je prepuščeno povsem naključju. S tega vidika je nemogoče opredeliti odločilni zgodovinski trenutek prehoda, ker terenski zapisi (kljub številčnosti) ne dajejo absolutne, popolne slike, ki ne bi dopuščala izjem. Predvsem pa je za etnomuzikološko raziskovanje takšna trditev neuporabna in neutemeljena, saj skoraj ni najti terenskega podatka, ki bi razkrival skladateljevo ime.

O ponarodeli pesmi je Zmaga Kumer s pretežno tekstološkega vidika opravila osrednje analitične, metodološke in teoretske raziskave. Dotedanja umevanja ponarodele pesmi je osvobodila literarnozgodovinske vrednostne presoje; z opredelitvijo, da »oznaka ne pomeni vrednotenja, marveč le pojasnjuje, da je znano, kdo je pesem zložil« (Kumer 1999: 160), Kumrova zanika vrednostni pogled na ponarodelo pesem. Oddalji se od genetične opredelitve ponarodele pesmi, jo postavi v enakovreden položaj z anonimno ljudsko pesmijo, hkrati pa ji priznava tisti delež, ki jo opredeljuje kot funkcijsko kategorijo v splošnem ljudsko-pesemskem repertoarju. Kot edino odločujočo upošteva le »rabo, razmerje pevcev do posameznega primera« (Kumer 1966: 124).

Podobno kot pojem ponarodela pesem je tudi razumevanje procesa ponarodevanja različno. Tako na primer ga Marjetka Golež Kaučič razume kot »most« (Golež 1988: 170) – prehod med poetiko umetne in poetiko ljudske pesmi; pri tem je »most« oziroma ponarodevanje časovno-prostorski proces, ko pesem izstopi iz »individualnega pesniškega sveta« v »kolektivni svet ljudskega« (Golež 1999: 22). Pri tem se zastavlja vprašanje, ali je sploh možno opredeliti ponarodelost kot prehodno stopnjo, tudi če je mišljena kot navidezno časovno stanje. Razen izvirne (umetne) pesmi namreč nobenega izmed stanj njenega ljudskega preoblikovanja ne moremo časovno določiti. Nemogoče je postaviti ločnico med »še procesom ponarodevanja« in trenutkom, ko je pesem že vključena v ustvarjalnost ljudske pesmi. Zanikanje trditve je toliko bolj utemeljeno, če upoštevamo – in v tem so si slovenski raziskovalci ponarodele pesmi vsaj teoretično enotni – da je ljudska vsaka pesem (tudi umetna), ki jo ljudje sprejmejo, torej se razširi in oblikuje svoje variante. Pojma razširjenost in variantnost zaradi premočne relativnosti ne zadoščata, zato se zdi utemeljeno vprašanje, ali ju je sploh mogoče opredeliti. Pri tem se znajdemo v metodološki zagati, saj ni določeno, kolikšno število variant že omogoča, da pesem štejemo za ljudsko. Tudi trditev V. Voduška, da je »za uvrstitev kake pesmi v kategorijo ljudskih po dosedanjem mnenju potrebna tudi vsaj minimalna doba kroženja v neki družbeni skupini« (SLP 1970: XIV), na vprašanje ne odgovarja dovolj konkretno. Če bi torej veljala časovna določljivost procesa ponarodevanja, potem bi bilo treba določiti merila za kvantitativne in kvalitativne odmike, ki pa seveda niso izmerljivi in jih ni mogoče absolutno določiti.<sup>2</sup> Po mnenju tekstologa Marka Terseglava ima ponarodela pesem le dve ustvarjalni stanji: avtorsko (še nevariantno, vendar že popularno) in ljudsko (variantno). Takšna opredelitev utemeljeno izključuje ponarodelost kot prehodno stanje med umetno in ljudsko pesmijo ter s tega vidika upravičeno zavrača avtorstvo kot relevantni kriterij ponarodelosti (Terseglav 2001: 207).

Pričujoča raziskava obravnava pesemsko gradivo z dveh časovnih stališč – umetnega in ljudskega – in zanika ponarodelost kot vmesni, prehodni čas. *Ponarodevanje* razumem kot časovno nedoločljivo, navidezno stanje, ki pa zaobseže in predstavi pojav prehajanja iz poetike umetne pesmi v ljudsko pesemsko dediščino. Ponarodela pesem po izviru pripada individualni poetiki in ima po oblikovnih gibalih položaj ljudske pesmi, pripada torej obema stanjema. Toda če ponarodelo pesem obravnavamo šele z merilom variantnosti (kar je ena dveh postavk ljudske pesmi), potem je z vidika folkloristike njen avtorski izvir zanemarljiv in jo je treba obravnavati ter pojmovati kot ljudsko

<sup>2</sup> Poleg tega je za ponarodelo pesem druge polovice 19. stoletja nemogoče ugotoviti začetne ali časovno bolj oddaljene stopnje ponarodevanja, saj je razpoložljivo gradivo (v začetkih tako ali tako sloni le na pisnem beleženju in ga ni mogoče na novo preverjati) skromno in navadno ne daje vpogleda v najzgodnejše obdobje.

pesem, pri čemer se je seveda treba zavedati, da je pesem izšla iz individualnega, pesniškega in skladateljskega umetniškega sveta, ki jo pomembno zaznamuje pri njenem izviro.

Pri svoji lastni opredelitvi skušam poudariti predvsem vlogo ponarodele pesmi, ki se kaže z dvema stanjema: pesem je izvajana kot umetna (je kategorija umetniške glasbe in njenega poustvarjanja) ali kot ljudska (je kategorija ljudskega pesemskega izročila in spontanega poustvarjanja).<sup>5</sup> Medtem ko avtorstvo pesmi s folklorističnega vidika nima vrednosti, pa je ključnega pomena za etnomuzikološko metodologijo; s tega vidika se pokaže, da prav glasbeno avtorstvo prinaša temeljne prepreke, saj večina ponarodelih pesmi živi v zavesti ljudi in tudi stroke z vedenjem, kdo je pesnik, le redko pa tudi, kdo je skladatelj (nikoli pa ne le po skladateljskem deležu!), in največkrat izvira melodije ni mogoče ugotoviti. Ne le, da v obravnavanem zgodovinskem obdobju podatki pogosto niso bili zabeleženi, nezanesljivi so tudi poznani podatki. Ustaljena je bila namreč navada, da so tako pesniki kot skladatelji prevzemali že obstoječe gradivo, ga prevajali, bolj ali manj prirejali in ga takšnega objavili pod svojim imenom. Vir problema tiči v zgodovinskem dejstvu, da so bile pesmarice z besedili pesmi navzoče mnogo pred notnimi; medtem ko so bila imena pesnikov zabeležena, so bila imena morebitnih skladateljev prepuščena zgolj ustnemu prenašanju. Marsikatero skladateljsko ime ni bilo nikdar zapisano in tudi če se je vedelo zanj, je bilo zaradi daljšega časovnega obdobja prepuščeno pozabi.

## II. Vloga glasbe na Slovenskem v drugi polovici 19. stoletja

Pri ugotavljanju tistih načinov glasbenega posredovanja v drugi polovici 19. stoletja, prek katerih je umetna pesem domnevno prešla iz umetniškega, individualnega ustvarjalno-poustvarjalnega okolja v okolje kolektivne ljudske pesemske dediščine, ločim tri temeljne komunikacijske načine, od katerih ima vsak svojo posebno vlogo pri procesu ponarodevanja: glasba na prireditvah, petje v šolah in vloga šolskih pesmaric.

### Glasba na prireditvah

Petje je imelo že v predčitalniškem, sploh pa v čitalniškem obdobju vidno mesto; prinašalo je popestritev siceršnje debatne, bralne in literarne dejavnosti, hkrati je prevzemalo nase tisto družbeno vlogo, ki je združevala navzoče v ustvarjalno in poustvarjalno umetniško dejavnost. Pomenilo je več kot inštrumentalna glasba, saj je svojo sporočilnost lahko posredovalo s pomensko nedvoumnim besedilom in z vsakomur razumljivim, slovenskim jezikom. Prav tako je pesem več kot le govornjena beseda, saj ji glasba daje novo umetniško razsežnost, jo približa slušnemu zaznavanju in pomnjenju. Pot ponarodevanju pesmi so utrjevale glasbeno-literarne besede, pogoste gledališke igre slovenskih društev – t. i. igre s petjem, ki so se ujemale z že znanim, ustaljenim

<sup>5</sup> Pri opredeljevanju ponarodlosti posamičnih pesemskih primerov se oziram zgolj na zabeleženo pesemsko gradivo v arhivu GNI, ki pa mora biti kljub obsežnosti deležno določene kritične presoje. Upoštevati je treba, da se še tako objektivno etnološko delo ne more ogniti nedoslednosti, zato nobena od zbirk, ki sodijo v vir pričujoče raziskave, ne izključuje pomanjkljivosti. Za vsako obdobje se za metodološko problematično pokaže predvsem ponarodela pesem, ki je zaradi avtorstva vedno znova zbužala dvom, ali in v kolikšni meri jo postaviti ob bok ljudski pesmi. Metodološkemu vprašanju so podvržene pesmi, ki po družbeni vlogi morda sodijo med ljudske, pa so zato avtorsko (zborovske pesmi), zvrstno (popevke, narodnozabavne pesmi), vsebinsko (partizanske pesmi) vprašljive ali pa morda sodijo v t. i. tranzicijsko oz. prehodno stopnjo, so popularne, vendar še ne variantne – ljudske.

pesemskim sporedom bésed. Za gradivo izbranega obdobja je ključnega pomena, da je prav pesemski spored bistveno zaznamoval okvir obravnavanih ponarodelih pesmi in, navsezadnje, da so (pozneje ponarodele) pesmi tega obdobja vsebinsko in slogovno bistveno posegale v ljudski pesemski spored in ga oblikovale že vse od srede 19. stoletja naprej.

Za kulturno dejavnost, ki je vključevala širšo socialno strukturo prebivalstva in v kateri lahko razumemo možnost prenosa pesmi v proces ponarodevanja, pride v poštev nekoliko poznejše obdobje, ko so se čitalnice ustanovljale tudi že v manjših krajih. Še bolj upravičeno pa je za odločilne prenosnike umetne pesmi v ustno izročilo šteti množične prireditve (politični shodi, taborska srečanja, velike bésede); primarno so bile te sicer politične ali družabne manifestacije, na katerih je bilo petje le obstranski, spremljevalni dejavnik. Odločilna pa je prav množičnost, saj so bili v te dejavnosti aktivni (kot izvajalci) in pasivni (kot poslušalci) vključeni tudi preprostejši meščani in krajani/vaščani. Na tem mestu je prav slovenska pesem prevzela svojo ideološko, narodnoistovetveno vlogo; postavljena na taborski oder je prestopila socialno ozko postavljene meje čitalniških bésed.

### Ponarodevanje in šola

Pomen petja v šolah se pri obravnavi ponarodevanja upravičeno lahko šteje za prednostno; pri tem mislim na osnovno šolstvo kot edino stopnjo šolanja, ki je potekala pretežno v slovenskem jeziku, je torej vključevala tudi petje slovenskih pesmi. Za sociološko razumevanje procesa ponarodevanja pa je neizogibno dejstvo, da je pesem, péta v osnovnih šolah, vstopila v socialno najbolj raznotero okolje in hkrati dosegla številčno najširše plasti prebivalstva – množico kot prejemnika – in s tem izpolnila pogoj za svoje razširjanje.<sup>4</sup>

Petje (kot glasbeni pouk) na osnovnošolski stopnji sredi 19. stoletja vse do uvedbe šolskega zakona leta 1869 ni bilo predvideno kot učni predmet. Seveda pa to ne pomeni, da ga pred tem letom ni bilo, le da je bilo bolj prepuščeno prizadevanjem posameznikov. Med temi je največjo in najdaljnosežnejšo vlogo za petje opravil slovenski škof Anton Martin Slomšek, saj je z izdajanjem literature za šolo in z glasbenimi prizadevanji tudi idejno-vzgojno osmislil cilj petja. Čeprav zelo fragmentarno, pa lahko iz nekaterih letnih šolskih poročil razberemo, katere so bile najbolj reprezentančne šolske pesmarice (za čas po uvedbi osnovnošolskega zakona leta 1869); to naj bi bili trije zvezki Nedvêdove pesmarice *Slavček* in ob izteku stoletja najverjetneje tri stopnje Majcnove pesmarice *Šolske pesmi* (*Letno poročilo* 1885: 3–4).

Petje je za šolo veljalo kot večvredni posrednik, ki »blaži srce, razvija čut za lepo, manjša surovost, pospešuje k nrvnosti, vleče človeka od podlosti ter ga vodi kvišku k plemenitosti« (*Cerkveni glasbenik* 1890: 10). Besedilo pesmi je postalo za uglasbitvijo laže umljivo, melodija je bila njen posrednik, vzgojno vlogo pa je opravila s tem, da je besedilo čustveno obarvala in tako rabila kot »odgojilno sredstvo duševnih zmožnosti« (*Popotnik* 1890: 262). Kljub temu da so različni avtorji opozarjali na pomen in vsebino melodije, pa je jasno razviden njen sekundarni pomen, saj se »lože prezre kakovost melodije, nego-li teksta« (*Popotnik* 1890: 262). Največjo vzgojno moč so videli v ljudski

<sup>4</sup> Redki terenski podatki sicer povedo, kje so se pevci z določeno pesmijo prvič srečali (v družinskem okolju, v šoli ali društveno), vsaj za obravnavane ponarodele pesmi pa je po pogostnosti še najbolj oprijemljiv podatek, ki kaže na šolsko naučene pesmi.

in »umetni pesmi (v narodnem duhu)«: na prvo so se naslanjali predvsem zaradi enostavnosti dojemanja, umetna, ki naj bi se po zasnovi zgledovala po ljudski, pa je pomenila namen pevskega pouka, ker je podajala »nove muzikalne tvarine« (*Popotnik* 1910: 300) in otrokom širila kulturno obzorje.

Uredniki šolskih pesmaric so sledili predpisanim vzgojnim in izobraževalnim načelom in eni v večji, drugi v manjši meri upoštevali pragmatično in vzgojno zasnovano. Zgled tako zasnovane pesmarice je Slomškova *Šola vesela lepega petja* (1853) z jasno zastavljenimi pesemskimi razdelki 'Šolske pesmi', 'Pesmi veselih otrok' in 'Poštene zdravičke'. Vsebina pesmaric pa je le enostranski vir, saj nam ne odgovori na vprašanje, v kolikšni meri so jih uporabljali kot učno gradivo oziroma katere pesmi so izbirali za petje. Tako za ta čas objektivnejšo podobo daje sklicevanje na spored ponarodelih pesmi.

Ne glede na Slomškovo širokopoteznost pa ne gre spregledati, da so se priljubile oziroma ponarodele pesmi iz razpoloženjskih in ne iz vzgojno-moralnih razdelkov. Kot kaže zgled Nedvčdove pesmarice *Slavček* – avtor je s pesmarico - učbenikom želel ponuditi nove napeve – lahko jasno ugotovimo, da napevi niso ponarodeli, temveč so se v spominu in v šolski rabi obdržali starejši. Na vprašanje o šolskih in ponarodelih pesmih v šoli nekoliko oprijemljiveje odgovarja Majcnova pesmarica. Medtem ko si je večina urednikov prizadevala za ustvarjanje novih uglasbitev, pa je Majcen ubral nekakšno srednjo pot. V tretji stopnji njegovih *Šolskih pesmi* prevladujejo avtorske (z današnjega vidika ponarodele) pesmi, katerim je ohranil izvorno, priljubljeno besedilo in melodijo (npr. *Veselja dom, Zadovoljnost, Planinarica, Predica, Perice, Zjutraj, Večernica, Hribček, Lastovici v slovo, Zima, Vse mine, Lipa, Sirota, Ločitev, Na jezeru*). Glede na to, da se (še danes) znan repertoar ponarodelih pesmi tako dobro prilega izboru Majcnove pesmarice, ga smemo upravičeno jemati za tisti čas najustreznejši dokument o navzočnosti ponarodele pesmi.

Vprašanje, zakaj se poznan repertoar ponarodelih pesmi in vsebine nekaterih šolskih pesmaric tako zelo izključujejo, ponuja dve domnevi: ali določenih pesmaric v šolah niso uporabljali ali pa jih učitelji zaradi nepoznavanja novih vsebin pesmi niso izbirali ali ponavljali. Tako se v spominu niso mogle utrditi ali pa sploh niso bile izvajalsko uresničene, kar daje slutiti, da je spored v šoli petih pesmi doživel najmanj spreminjanj. To navaja k sklepu, da je priljubljenost določenih pesmi določala izbor pesmi in nasprotno, da so deloma pesmarice, predvsem pa izbor posrednikov (učiteljev) krojili spored šolskih pesmi. Ker so prvotno v izdajah prevladovala besedila pesmi, so bile melodične vsebine toliko svobodneje prepuščene premeščanju z enega besedila na drugo, ljudje pa so raje posegali po že znanih napevih.

### III. Ponarodevanje

Kateri so vzroki za ponarodevanje, je eno osrednjih vprašanj pri obravnavi ponarodelosti, vendar pa vzrokov za posamično pesem ni mogoče natančno ugotoviti, zato se je največkrat treba zadovoljiti s hipotetičnimi odgovori. Ne glede na mero oprijemljivosti je nujno upoštevati najrazličnejše notranje glasbene zgebe in zunanje vplive. Nedvomno velja, da je bistvenega pomena notranja muzikalna moč pesmi, ki zbuja občutek všečnosti, vendar k njeni popularizaciji pripomorejo tudi (ali predvsem?) najrazličnejši zunanji vplivi.

#### Strukturni in vsebinski vzroki za ponarodevanje

Opisati za ponarodevanje ključne vsebine je z etnomuzikološkega vidika težje kakor s tekstološkega, saj so glasbene prvine zaradi nepojmovnosti bistveno težje opredeljive

od besednih in jih največkrat lahko zaobjamemo le zelo posplošeno. Vendar že vprašanje, zakaj so v tolikšni meri ponarodele prav pesmi, nastale v čitalniškem časovnem ali slogovnem okviru, lahko ponudi nekaj oprijemljivih odgovorov. Če pozornost usmerim na glasbene prvine v raziskavi obravnavanih pesmi, lahko razberem nekatere stične točke: pesem je po obsegu kratka, ima malo dvo- ali tridelno (12-, 16-taktno) pesemsko obliko; vsebinsko prenese kontrastnost tematskega materiala le kot nenehno variiranje istega ali pa kot nizanje rahlo kontrastnih vsebin; značilnost njene melodike je lokovitost; intervalni poteki so postopni, večji intervalni skoki pa so logično vključeni v melodično celoto in le redko ustvarjajo akordični potek; metrika pesmi je osredotočena na tričetrtinski ali štiričetrtinski taktovski način, prav tako priljubljen pa je tudi triosminski metrum; ritmika kaže malo individualnih rešitev, v načelu poteka melodija silabično, vendar tudi niso redke dvotonske melizmatске celice, ki izpolnjujejo melodični potek. Skupni točki glasbenih prvin sta glede na zahtevnost predvsem prilagodljivost slušnemu zaznavanju in spominskemu dojetanju, po izrazu pa približevanje elementarnosti, s poudarkom na melodiki.

Popolnoma neustrezno pa bi bilo prepričanje, da je ponarodela pesem brezpogojno preprosta, torej pesem z najosnovnejšimi glasbenimi in besedilnimi prvini in zakonitostmi, saj so ljudje lahko vzeli za svojo tudi pesem, ki je v verzu preseгла konvencionalno štirivrstičnico, harmonsko zajela stranske stopnje ali celo modulacijo, preseгла najosnovnejše ritmične obrazce ali sprejela metrično neenovit potek. Zaradi naštetih ugotovitev je posploševanje ali pa pretirano razčlenjevanje strukturnih prvin lahko škodljivo, prav tako tudi ločevanje besedno-glasbenega vsebinskega in strukturnega pomena, kajti ponarodevanje je nujno razumeti kot celosten pojav z notranjimi in zunanji zgibi.

Obravnavane pesmi kot uglasbitve niso globoko premišljeni umetniški izdelki, v njih ni mogoče iskati psihološke upodobitve besedila, kar dokazuje, da za ponarodelo pesem umetniškost ali morda skladnost besedila in melodije nista bistvenega pomena. Temu pritrjuje tudi načelo ljudske pesmi, po katerem sta melodija in besedilo sicer nerazdružljiva, vsebinsko pa se lahko odpovesta drug drugemu v katerem koli trenutku in najdeta novo besedno oziroma glasbeno vsebino.

Več je tudi razlogov, zakaj naj bi bila za ponarodevanje pesmi besedilna vsebina primarnega pomena, melodija pa le njeno komunikacijsko sredstvo. Ker je besedilo samo po sebi pomensko, je torej razumljivo in absolutnost njegovega pomena zmanjšuje možnost domnevne ravnodušnosti. Zato kaže izbor ponarodelih tem več enovitosti, pri čemer prevladujejo: domovinske in rodoljubne pesmi (budnice), motivi iz narave, opevanje matere in njene nesebične ljubezni, moralne in vzgojne vsebine (slednje predvsem značilne za šolsko okolje). Poudariti je treba, da je lažje ustvariti tipologijo besedilnih motivov, medtem ko je tipologijo napevov ali celo melodične motivike do takšne mere nemogoče ponazoriti.

### **Zunanji vzroki za ponarodevanje**

Gotovo je, da so primarnega pomena besedilne in glasbene motivne vsebine, šele zatem strukturne, vendar so tu še zunanji zgibi in vzroki, ki se lahko pokažejo celo za odločilnejše za ponarodevanje. Pri tem je nujno upoštevati izbor pesmi v poslušanih koncertnih sporedih ali v šolah, ponavljanje oziroma večkratno slušno zaznavanje pesmi, pomnjenje, ki izbira preprostejše, lažje vsebine, in končno pesmi z od zunaj dodano konotacijo.

Predpogoj v procesu ponarodevanja je izbor pesmi za javno predstavljanje. Društveni kulturni program in učni proces v šolah sta bila domnevno njena prva posrednika; šele

s tem, ko se je pesem udejanila kot slušna oblika, so jo ljudje lahko dojeli kot všečno ali so jo zavrnil. Da pa so pesem sprejeli za svojo in jo prepoznali, je bil odločilnega pomena šele dejavnik ponavljanja. Pod vplivom ponavljanja je vrednostno merilo lahko postalo popolnoma sekundarnega pomena, saj je pesem, ki je bila večkrat slišana, že vnaprej delovala na čustva, predvsem pa na pomnjenje ljudi. Iz zgodovinskih virov ugotavljamo, da se je repertoar začetnih let družvene dejavnosti na Slovenskem le počasi spreminjal; določene pesmi so se večkrat ponavljale in tako izoblikovale nekakšen osrednji pesemski izbor (v njem je tudi nekaj pozneje ponarodelih pesmi). Izbor in ponavljanje se tako ponovno kažeta kot temeljna predpogoja za proces ponarodevanja: čim večkrat se je pesem ponovila (kot poslušana, izvajana ali celo objavljena), tem bolj je postajala del splošnega občutenja, in ljudje so jo sprejeli za svojo. Ponavljanje kot učna metoda pa je imelo v šolah pri pomnjenju še pomembnejšo vlogo. Le pesem, ki so jo v učnem procesu večkrat ponovili, je bila lahko splošno sprejeta in je posledično s prenosom v domače okolje lahko ponarodela. Zato ne preseneča, da so se pesmi, naučene v šolah, za vse življenje tako močno vtisnile v spomin in bistveno oblikovale ljudski pesemski repertoar.

#### IV. Analitično delo

Pesemsko gradivo, ki ga zahteva analitično ukvarjanje s ponarodelo pesmijo, mora ustrezati po dveh merilih: na eni strani je podlaga analitični metodi avtorska pesem, po nastanku iz izbrane druge polovice 19. stoletja, ta pa mora biti na drugi strani zastopana v ljudski pesemski dediščini z zadovoljivim številom variant. Zaradi okoliščin je težko izbrati optimalne zglede, zato ljudske variante izbranih pesmi niso vedno zadovoljive v številčnem pogledu. Izbrane umetne pesmi so za etnomuzikološko analitično delo uporabne le, če je ugotovljiv avtor melodije. Podatki ob natisih sicer ne zagotavljajo, da je pesem res avtorjeva, da ni prevzeta od drugod ali celo, da skladateljevo ime ni ustrezno,<sup>5</sup> vendar pa je to edini podatek, na podlagi katerega lahko neko pesem sprejmemo v izbor.<sup>6</sup> Po omenjenih merilih sem se analitično ukvarjala z naslednjimi pesmimi: Jurij Fleišman / France Prešeren: *Pod oknom (Luna sije, kladvo bije)*, Miroslav Vilhar / Miroslav Vilhar: *Na jezeru (Po jezeru bliz Triglavu)*, Gustav Ipavec / Anton Martin Slomšek: *Predica (Le predi, dekle, predi)*, Gustav Ipavec / J. G. Jacobi – Valentin Orožen: *Vse mine (Kje so moje rožice)*, Angelik Hribar / Avgust Armin Leban: *Ločitev (Oj, hišica očetova)* in Josip Ludvik Weiss / Radoslav Razlag: *Sirota (Mati ziblje, lepo poje)*.

Arhiv Glasbenonarodopisnega inštituta je najobsežnejši vir zbranih ljudskih pesmi; zbirke, iz katerih sem izbrala ljudske variante kot zglede za analitično delo, so zbirke posamičnih popisovalcev in rokopisne pesmarice; te so sicer iz celotnega obravnavanega obdobja, vendar omogočajo le pogled v repertoar besedil pesmi, medtem ko za raziskovanje glasbenega deleža nimajo vrednosti. Štrekljeva zbirka *Slovenskih narodnih pesmi* (1895–1923) za obravnavano gradivo nima neposredne vloge; v pošteved pridejo le nekatere obravnavane pesmi v seznamu »nenarodnih pesmi«, kot jih je poimenoval

<sup>5</sup> Rokopisni viri so celo tako redki, da je za nekatere pesmi edini vir objava v pesmaricah; ta je lahko že priredba, torej nam izvirna avtorjeva pesem sploh ni znana.

<sup>6</sup> Po nastanku so pesmi iz druge polovice 19. stoletja, vendar jih zaradi pomanjkljivih podatkov največkrat ni mogoče natančno datirati; o njihovem izviru je mogoče sklepati le po letnicah objav v pesmaricah, medtem ko v redkih rokopisih leto nastanka navadno ni zapisano.



urednik. Zbirka Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi (1905–1918) je najstarejši vir za etnomuzikološke obravnave ponarodele pesmi 19. stoletja. Je prva zbirka, ki poleg besedil dosledno vključuje tudi melodije, in je toliko pomembnejša, ker sledi neposredno obdobju nastanka obravnavanih avtorskih pesmi in kaže na stanje njihove ponarodlosti. Najpomembnejši vir za etnomuzikološke raziskave pa je zbirka posnetkov, ki nastaja na podlagi terenskih snemanj GNI od leta 1955.

## V. Variabilnost glasbenih prvin

Pozornost glasbene analize ponarodelih pesmi je osredotočena na razmerje med avtorskim notnim gradivom in ljudskimi preoblikovanji, ki delujejo z zakonitostmi ustnega izročila. Medtem ko analiza anonimne ljudske pesmi pokaže določena pravila snovanja, pa analiza ponarodele pesmi še dodatno osvetljuje tovrstno zanimanje etnomuzikološkega opazovanja. S tem, ko ugotavlja načine spreminjanja poetike umetne pesmi pod vplivom ustnega izročila, lahko še nazorneje osvetli pravila ciljne poetike – poetike ljudske pesmi in njenih posamičnih prvin.

V nadaljevanju povzemam tiste značilnosti ljudske pesmi, ki so se na podlagi podrobnih analiz pokazale kot splošnejše prepoznavna pravila. V nasprotju z anonimno ljudsko pesmijo je ponarodela pesem za raziskovalca »v prednosti«, saj vsako njeno preoblikovanje omogoča opazovanje stopnje variabilnosti glede na izvirnik. Posamične glasbene prvine ponarodele pesmi je treba razumeti kot presečno množico dveh področij – umetne in ljudske pesmi. S primerjalnim etnomuzikološkim opazovanjem se osredotočam na to, do kakšne mere seže umetna pesem s svojimi oblikovnimi, strukturnimi pravili in načinom izvajanja v ponarodelo pesem kot stvaritev ustnega izročila oziroma kje v prenosu avtorske skladbe začnejo veljati pravila ljudske pesemske dediščine.

### Melodija

Melodična variabilnost ponarodele pesmi je – sodeč po obravnavanih zgledih – bistveno bogatejša in raznovrstnejša od variabilnosti besedila. Besedilo, izvirajoče iz umetne poezije, je imelo na voljo več pisnih medijev, da ga je ustno izročilo preneslo razmeroma nespremenjenega, medtem ko je bil glasbeni delež pesmi v večji meri podvržen petju po spominu (večinoma ljudje niso bili notalni, tako kot še danes niso). Tako je zaradi nezanesljivosti spomina, nedoločenosti ustnega izročila in zaradi samih notranjih kompozicijskih tendenc v pesmi melodični vidik bistveno spremenljivejši.

**Vnašanje nove melodične vsebine – kontaminacija.** Možnost melodične kontaminacije, nadomestljivosti ene melodije z drugo, velja tako za anonimno ljudsko kot ponarodelo pesem. Ker sta podvrženi zakonitostim ustnega izročila, se lahko zgodi, da melodija deloma ali v celoti uide pevцу iz spomina; takrat ponarodelo melodijo (enako velja za besedilo) zamenja strukturno asociativna, torej že poznana, iz druge pesmi sposojena melodija ali pa pevec na določenem mestu iz ponarodele razplete svojo melodijo in se postavi v vlogo ustvarjalca. Pri slednjem gre po obsegu lahko za manjše tematske celice ali za celo frazo. Tako je v eni izmed variant pesmi *Pod oknom* prišlo do delnega vnosa nove melodije: na mesto prvega 4-taktja je prešla ritmično-melodično nova fraza in tako oblikovala novo vsebinsko sliko pesmi: a b - c d - c e → x x - c e (prim.: GNI M 21.463).

**Spremenjeni in nespremenjeni izvirni melodični obrazci.** Temeljiti variabilnosti so podvrženi zapleteni intervalni poteki. Številne pesmi in njihove ljudske variante so dokaz, da si je takšen melodični obrazec ustno izročilo že v prehodnem obdobju

prilagodilo in ga poenostavilo z manjšimi intervalnimi skoki, in sicer tako temeljito, da je preoblikovan obrazec postal prepoznavni del ne le posamične ljudske variante, temveč splošno péte pesmi. Zgled razloženega akorda v pesmi *Pod oknom* je bil za spominski prenos prezapleten, zato se ni ohranil v nobeni od ljudskih različic. Izoblikovala se je nova, splošno prepoznavna oblika melodičnega poteka s poenostavljenim, zoženim tonskim obsegom.

izvirnik



GNI DAT 47.154



Za pesmi, ki ohranjajo enovito melodično gradivo, v splošnem velja, da je njihova melodična zasnova vsebinsko enovita, z majhnim ambitusom, z manjšimi intervali in zdržema, lokovno potekajoča. Takšnih melodij praviloma ne prekinjajo intervalno, ritmično-metrično, torej glasbeno vsebinsko kontrastno zasnovani notranji deli. Na tak način, v splošnem izvirno ohranjena, je ostala melodija pesmi *Vse mine, Na jezeru* in *Ločitev*.

**Spremenjeni in nespremenjeni izvirni intervalni skoki.** Melodične spremembe odsevajo v spreminjanju intervalnih razmerij. V ponarodeli pesmi so spreminjanju najbolj podvrženi večji intervalni skoki, ki jih zaradi zahtevnosti ljudski spomin ni ohranil. Spreminjanju kot poenostavljanju so bistveno bolj podvrženi skoki navzdol. V variantah pesmi *Na jezeru*, na primer, se v istem dvotaktju nahajata sekstni skok navzgor in zatem sekstni skok navzdol,

izvirnik



GNI M 36.683



v variantah pesmi *Pod oknom* pa skok septime navzgor in sekste navzdol.

izvirnik



Prej ne - zna - ne sr - čne ra - ne

GNI M 21.463

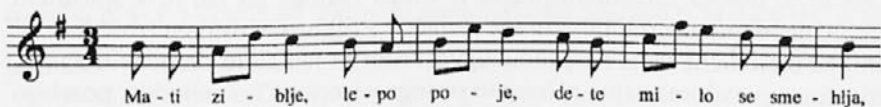


Prej ne - zna - ne sr - čne ra - ne

V obeh primerih poteka navzgor melodija dosledno prek izvirnega intervalnega skoka, medtem ko je sekstni skok navzdol za ustno izročilo neobvezujoč in največkrat poenostavljen – zmanjšan v kvintni, kvartni, terčni skok ali celo kot ponovitev tona. Nasprotno kažejo nespremenljivost tisti intervalni skoki (čeprav veliki), ki so melodično tematsko določeni, na primer mala septima ali tritonus, ker imajo v sebi toliko harmonske trdnosti in določenosti, da niso naporni za pevčev spomin.

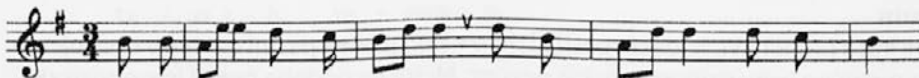
**Temeljito preoblikovanje izvirne melodije.** Nasprotje variabilno neprepustnim delom je primer pesmi *Sirota*. Izvirna melodija je zasnovana na enoviti tematiki, ki je vseskozi le deloma preoblikovana. Zaradi tematsko razmeroma nedoločenega melodičnega poteka je domnevno prišlo do tako kvantitativno raznovrstnih preoblikovanj, kakršne kažejo ljudske variante te pesmi. Spremembe so predvsem v variiranju izvirnega motivičnega intervala – kvartnega skoka, ki je v ustnem izročilu postal kvintni, celo sekstni skok.

izvirnik



Ma - ti zi - blje, le - po po - je, de - te mi - lo se sme - hlja,

GNI M 25.188



1. Ma - ti zi - blje, le - po po - je, mi - lo de - te se sme - hlja,

Zgled za to, kako je melodična variabilnost odvisna od trdnosti kompozicijske zasnove, je pesem *Ločitev* oziroma njen pripev *Bog živi te*. V pesmi se pripev pojavi štirikrat, vsakokrat z individualno uglasbitvijo; melodika je preprosta, malotonska in se je taka tudi ohranila. Izjema je tretji od teh pripevov, ki je izvirno uglasben melizmatsko, kar pa je za ljudski spomin nekoliko neoprijemljivo. Ta pripev je zato edini izoblikoval melodične variante, ki se kažejo kot temeljita intervalna preoblikovanja, hkrati pa kot povsem individualne melodične rešitve.

izvirnik



GNI M 23.322



GNI M 42.803



**Modulacija.** Čeprav je modulacija harmonski strukturi ljudske pesmi (skorajda) neznan pojav, se je v pesmi *Vse mine* dosledno ohranila kot kromatični ton, tudi v primerih enoglasja, torej brez nujne harmonske pogojenosti. To kaže na neobčutljivost ustnega izročila, ki sprejme neki pojav sam na sebi in ta postane njen splošno prepoznavni del.

### Ritem

Izpuščanje punktiranega ritma je v primerjavi z njegovim dodajanjem zelo redko. Primerjalna analiza je pokazala, da je najpogostejša ritmična sprememba, ki jo ljudski pevci vnesejo v izvorni ritmični obrazec, prav punktiranje. Vzrok za pogosto dodajanje punktiranega ritma je domnevno v njegovem dinamičnem naboju, ki vleče naprej in ritmično dosledneje določa melodični potek, iz istega razloga pa naj bi v splošnem ostale nespremenjene tudi izvirne punktirane ritmične strukture v ustnem izročilu.

Tako kakor za melodične velja nespremenljivost tudi za nekatere ritmične obrazce. Ritmična variantnost praviloma najmanj izrazito posega v izoritmično melodijo, posebno če je metrum zložen in struktura homogena. Primer tako rekoč ritmično-variabilno nedotakljive melodije je Ipavčeva pesem *Predica* v zloženem 3-osminskem metrumu.

### Metrum

Še bolj kot s primerjavo ljudskih pesmi lahko v ponarodeli pesmi nazorno opazujemo ritmično-metrično ustvarjalnost ljudskih pevcev. Metrična podoba pesmi je v ponarodeli pesmi že vnaprej določena, vendar jo ustno izročilo lahko preoblikuje v najrazličnejše oblike, nekatere celo tako, da so po metrični strukturi povsem nedosledne. Najrazličnejše ritmično-metrične variante, ki so se oblikovale v procesu ponarodevanja in so enake tudi anonimni ljudski pesmi, so dokaz, da prihajajo iz njene notranje ustvarjalnosti in se ne ozirajo na izvirnik.

Eden pogostih metričnih pojavov v slovenski ljudski pesmi so **skrajšani / podaljšani takti**, ki nastanejo kot posledica dodane / odvzete notne vrednosti; notna vrednost se lahko realizira kot ton ali v primeru vdih kot pavza. Tako sta si, na primer taktovska načina  $3/4+1/8$  in  $5/8$  po trajanju enaka, vendar prvi taktovski način ohranja

akcentualne značilnosti svojega izvirnega, 3-četrtnskega takta, in je vrinjena / izrinjena doba posledica zunanega vzroka.

Nekatere pesmi bolj naključno, druge dosledneje uvajajo **krajšanje taktov za polovico dobe**. Večina krajšanj se zgodi zaradi vdiha, ki ga ljudski pevci ne izpejojo šolsko pravilno za celo dobo (četrtnko), temveč je polovičen (osminkski). Kot splošno občutena metrična sprememba se pojavlja v nekaterih ljudskih variantah – vedno na prehodu med verzoma oziroma med melodičnima frazama.

**Podaljšanje takta za polovico dobe** lahko glede na številčnost zgledov štejem za najpogostejšo metrično značilnost ljudskega petja; nastane kot posledica vdiha, ki v osnovni metrični obrazec vnaša dodatno, polovično notno vrednost (kot pavzo) – osminko v četrtnskih in osminkskih taktovskih načinih. Prav ta način vdiha opozarja na bistven razloček med ljudskim in umetnim petjem; slednje upošteva metrično doslednost in vključuje vdih v metronomski obseg takta, medtem ko ljudsko petje posega zunaj njega. Takšen vdih je z vidika besedila lahko na mestu diereze oziroma cezure ali med verzoma. V zgledih vdiha na mestu diereze ljudski občutek izkoristi zarezje v besedilu, vdihi na teh mestih pa so melodično večkrat nelogični in rušijo potek melodije. Vidimo torej, kako ljudsko občutenje izrablja neka pravila in je hkrati indiferentno za logičen potek druge prvine.

V ljudski pesmi, ki je izvirno metrično nedoločena, se **skrajšani in podaljšani takti za celo dobo** odražajo kot izmenjavanje 3/4 in 2/4-takta. Vzrok za ta pojav težko razberemo iz ljudske pesmi, če pa k različici ponarodele pesmi postavimo njen avtorski izvirnik, ugotovimo, da gre za občutek, ko hočejo ljudski pevci na meji med dvema besedno-melodičnima deloma peti naprej brez čakanja na predvideni notni vrednosti. Zato zadnjo, navadno dolgo notno vrednost (npr. polovinko) v melodični frazi skrajšajo za polovico in po cezuri nadaljujejo z naslednjo melodično frazo. Pojav je razmeroma pogost, torej je občutenje zanj močno navzoče, v nekaterih ljudskih variantah pesmi *Pod oknom* in *Ločitev* pa se kaže celo kot metrično pravilo.

Na podoben način je ljudskemu občutju lahko punktirana četrtnka predolga in jo v želji po dinamičnosti skrajšajo v punktirano osminko, kar skrajšuje taktovski način za celo dobo. Tak pojav je v ljudsko peti pesmi *Pod oknom* skoraj pravilo, torej je sprememba iz 4- v 3-četrtnski taktovski način postala splošno prepoznavna prvina pesmi.

izvirnik

Lu - na si - je, kla - dvo bi - je,

GNI M 41.087

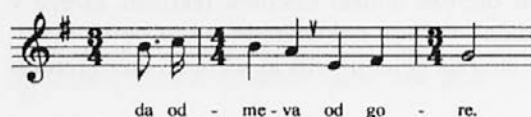
Lu - na si - je, kla - dvo bi - je,

**Ritardando kot vzrok za podaljšanje izvirnih taktovskih načinov.** Podaljšanje izvirnega taktovskega načina je lahko posledica podaljšanih notnih vrednosti kot prenos *ritardanda* iz izvirnika. Takšni zgledi ritmično-metričnega spreminjanja so značilni za pesmi, ki so prek ustnega izročila prenesle interpretacijo svojega izvirnika v smislu ritmično-metričnega preoblikovanja. Kot splošno prevzeta ritmično-metrična značilnost ljudskih variant pesmi *Na jezeru* je preoblikovanje iz 3-četrtinskega v 4-četrtinski podaljšan taktovski način (dve osminki podaljšani v dve četrtinki).

izvirnik



GNI M 44.662



Podobno je zaradi končnega *ritardanda* zadnja ritmična celica pesmi *Vse mine* ritmično podaljšana in nastopa kot samostojna taktovska enota.

izvirnik



GNI M 40.548



Raznovrstnejše pa so spremembe pripevov pesmi *Ločitev*, ker so pripevi peti izrazito *rubato*, se ta izvajalska svoboda večkrat izrazi kot ritmično podaljšanje, zato je taktovski način največkrat mešan ali pa začne na teh mestih veljati celo polovinsko občuten potek.

izvirnik



GNI M 21.130

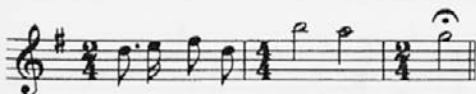


izvirnik



vze - la sta jih zi - ma, mraz!

GNI DAT 46.874



mi - ne tu - di lep o - braz.

Razlogi za omenjena skrajšanja / podaljšanja obeh načinov so sicer povezani z ustvarjalnostjo ljudskega petja, vendar pa si je treba vsaj postaviti domnevo o vzrokih, ki bi lahko vplivali na takšne metrične strukturne spremembe. Na mestu cezure (diereze) je prostor za prekinitev, ki omogoča le prekinitev ali pa vdih. Če pevci na tem mestu niso navajeni na vdih, se jim zdi držanje izvirne notne vrednosti nepotrebno in po zapeti noti takoj nadaljujejo. Takšen vnos skrajšanega / podaljšanega takta postane prepoznaven in samoumeven del pesmi oziroma del metričnega občutenja v ljudskem petju.

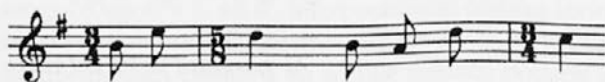
»**Neppravilni**« **takti**. V slovenski ljudski pesmi pogost 5-osminski ritmično-metrični obrazec je ena izmed posebnosti tudi v ponarodeli pesmi, v kateri pa se ne pojavlja sosledno, temveč posamič. 3-četrtnski obrazec s punktirano prvo četrtniko je iz ritmično-metričnega in akcentualnega vidika najbližje značilnemu 5-osminskemu obrazcu, pri čemer je prva četrtnika skrajšana oziroma ni punktirana. Podobnost, celo zamenljivost med obrazcema teoretično najnazorneje pokaže prav ponarodela pesem. Pesem *Vse mine* je od obravnavanih pesmi edina sprejela 5-osminski takt, ker ima v svoji fakturi dva odločilna dejavnika: 3-četrtnski taktovski način in določeni punktirani ritmični obrazec. Dokaz, da je 5-osminski takt ljudskemu pevskemu občutju še vedno zelo blizu, so nekatere ljudske variante pesmi *Vse mine*, ki v taktih z določeno ritmično strukturo dosledno uvajajo 5-osminski takt.

izvirnik



Kje so mo - je ro - ži - ce,

GNI M 34.854



Kje so mo - je ro - ži - ce,

**Polimetrično preoblikovanje melodije**. Ker ljudski pevci nimajo odnosa do izvornika kot nedotakljivega umetniškega izdelka, z njim razpolagajo po svojem občutku. S preoblikovanji se v ustnem izročilu zato lahko pokažejo skladateljeve kompozicijske

dvoumnosti, zaradi katerih pesem vase prepušča več ali manj variabilnosti. V večini zgljedov so polimetrično preoblikovani le posamični melodični deli, pri čemer ne kažejo doslednosti, prav pri variantah pesmi *Vse mine* pa lahko opazujemo posledice doslednega metričnega preoblikovanja metrično dvoumno izvorne zasnove.

Prikazi pretežno polimetričnih melodij s spremenjenim izvornim taktovskim načinom: *Oj hišica očetova* (izvirni taktovski način je 4-četrtnski):

- $4/4 - 2/4$  (skrajšan takt med verzoma) –  $9/8$  (spremenjen metrum takta) –  $3/4$  (GNI M 21.069);  $3/4 - 2/2+1/4$  (polovinski metrum zaradi *ritardanda*) –  $2/2$  (GNI M 21.069);
- $4/4 - 2/4 - 3/4 - 3/4 - 4/4$  (GNI M 34.623);
- $4/4 - 2/4 - 5/4 - 4/4$  (GNI M 42.803).

*Kje so moje rožice* (izvirni taktovski način je 3-četrtnski):

- $5/8 - 3/4 - 3/4+1/8 - 5/8 - 2/4 - 2/4 - 3/4$  (GNI M 34.854);
- $3/4 - 5/4 - 4/4 - 3/4$  (GNI M 40.054);
- $3/4 - 2/4+1/8 - 2/4 - 4/4 - 3/4$  (GNI M 43.642).

V ponarodeli pesmi so variante s **popolnoma spremenjenim taktovskim načinom** sicer redke, pa vendar dokazujejo, da v ustnem izročilu ljudski pevci izvorni melodiji lahko podstavijo novo ritmično-metrično shemo, torej nov taktovski način. Ipavčeva pesem *Vse mine* – izvorno napisana v umirjenem 3-četrtnskem metrumu in ljudsko péta izrazito v načinu *rubato* – je v eni izmed ljudskih variant doživela temeljito metrično preoblikovanje, in sicer v 3-osminski; pravo nasprotje izrazito metrično labilni pesmi je v tej varianti izoblikovala izoritmična melodija, péta v načinu *giusto*. Nasprotno je izoritmična, trdna melodija v načinu *giusto* ene izmed variant v pesmi *Predica* doživela ritmično-metrično preoblikovanje iz izvirnega 3-osminskega v 2-četrtnski metrum (ki je teoretično sicer blizu 6-osminskemu taktu) s prav tako izoritmično punktirano strukturo.

Besedni in melodični poudarek sta v ponarodeli pesmi vnaprej določena; sama melodija s svojo akcentuacijsko strukturo tako ne more vplivati na besedni naglas, da bi pojav gibljivega besednega naglasa prišel do izraza. Niso pa redki zgledi, ko ljudsko občutenje z ritmičnim in metričnim spreminjanjem premika izvorno mesto glavnih poudarkov v verzu, torej gre za **gibljivost akcentuiranja** v verzu. Čim manj *rubata* prepušča vase kompozicijska zasnova pesmi, tem manj je gibljiv akcent melodije in besedila. V primeru pesmi *Vse mine* je v začetku pesmi veliko metričnih nejasnosti in iz ljudskih variant je razvidno, da so pevci metrično popolnoma drugače občutili akcentualno strukturo verzov. Tako so prva dva zloga spremenili v dvojno anakruzo – melodično v predtakt, ne ozirajoč se na nadaljnji potek.

- u - u / - u -

izvirnik: *Kje so mo-je ro-ži-ce*

uu / - u - u / -

ljudska varianta: *Kje so mo-je ro-ži-ce*

- u - u / - u -

*Al po-mlad je šla od nas*

u u / - u - u / -

*Al po-mlad je šla od nas*

Zaradi takšnega metričnega prenosa je dobila melodična fraza popolnoma drugačno metrično obliko.



izvirnik



GNI M 36.605



**Nespremenjena izvirna (ritmično-)metrična zasnova pesmi.** Ritmično-metrična variabilnost najmanj poseže v tiste pesmi, ki so kompozicijsko zasnovane izoritmčno – z novitim ritmičnim obrazcem. Tako v svojo ritmično-metrično strukturo pesmi *Sirota* in *Predica* skoraj ne prepuščata sprememb.

### Oblika

Kakor vse prvine v ponarodeli pesmi, je vnaprej določena tudi njena oblika, ki pa je v ustnem izročilu prav tako deležna preoblikovanj. Spremenjeno sosledje delov pesmi je iz obravnavanih zgledeov mogoče izluščiti kot temeljni razlog za oblikovno variabilnost. Največkrat se izvirna oblika spremeni, ko se z ustnim izročilom del izvirnega melodičnega gradiva prestavi z enega oblikovnega mesta v pesmi na drugo. Pesmi, podvržene oblikovnemu spreminjanju, imajo praviloma vsebinsko izrazito enovito melodijo, ki temelji na enem, malenkostno spreminjajočem se tematskem obrazcu. Opisane mu tipu ustrezata pesmi z variantami s spreminjenimi oblikami – *Sirota* in *Predica*. Pri prvi so iz različnih zvez melodičnih dvotaktij izvirne oblike *a b c d* nastale različne nove oblike – odvisno od tega, v katerem delu je tematika, ki se je ohranila v spominu pevecov: *a b - c b*, *a b - a1 b1*, obstajata celo zvezi *c b - c b* in *c d - c d* (prim.: *Mati ziblje, lepo poje* – GNI M 25.188, GNI M 24.929, GNI M 37.756, GNI M 28.745.). Podobno je pesem *Predica* vsebinsko izvirno precej enovita (*a b - c c1 - c' d*), zato je tudi v njenih variantah pogosto prišlo do zamenjave vsebinskih delov med seboj; med deli tematsko prevladuje *c* del, ki je v nekaterih variantah skorajda prekril tematiko delov *a* in *b*: *a b - c' c' - c' d*, *c b - c c1 - c' d* ali pa jo povsem negiral v tematsko zoženi varianti, kakršna je *c' c1 - c' c1 - c' d* (prim.: *Le predi, dekle, predi* – GNI M 24.469, GNI M 44.554, GNI M 44.136).

### Način izvajanja

Zaradi pomanjkanja izvirnih avtorskih zapisov ali kakršnih koli zanesljivih virov ni mogoče ugotoviti, ali so interpretativne oznake izvirno določili skladatelji ali so jih ob objavi dodali uredniki pesmaric. Nejasno je, ali je bila interpretacija predvidena hkrati s kompozicijsko zasnovo ali so bile oznake dodane naknadno na podlagi predhodne, ustaljene izvedbe, torej kot posledica izvajanja. Gotovo je to, da je bila potencialno ponarodela pesem interpretativno ustaljena že v določeni poustvarjalni obliki, sicer ne bi – kot ljudski pesmi tuja kategorija – vstopila v ustno izročilo skupaj z glasbeno-besednim gradivom in v nekaterih variantah postala ena splošno prepoznavnih prvin ljudsko znane pesmi.

### a. Nespremenjene izvorne agogične oznake

Noben izmed obravnavanih pojavov ohranjene interpretativne prvine izvorne, umetne pesmi ni prepoznaven kot absolutno splošna značilnost, pa vendar so primeri dovolj zgovorni zgledi za trditev, da ustno izročilo prevzema pesem snovno in duhovno, ne ozirajoč se na to, koliko je to del njene poetike.

**Upočasnjevanje.** Iz analize načinov izvajanja ponarodele pesmi se izluščita dve realizaciji upočasnjevanja. Prvo je upočasnjevanje, ki tako kot v umetni glasbi pomeni postopno zadrževanje tempa. Ta način je ena izmed splošnejših izvajalskih prvin ljudske pesmi: gre za postopno upočasnjevanje, navadno na koncu kitice, še večkrat pa na koncu zadnje kitice. Upočasnjevanje med samim potekom ljudske pesmi prav tako ni neznanca, vendar je v ponarodeli pesmi takšno upočasnjevanje izrazito posledica hkratnega sobivanja prenesene interpretacije izvorne pesmi. Tega ne bi bilo mogoče tako utemeljeno trditi, če se ne bi izvorne oznake ujemale z načinom izvajanja nekaterih ljudskih variant.<sup>7</sup> Pravilo velja pravzaprav za vse pesmi: pesmi brez izvornih agogičnih oznak potekajo zložno in odmerjeno, pesmi z izvornimi oznakami pa so deležne delnih upočasnjevanj oziroma pohitevanj. Tako velja – posplošeno gledano – za ljudske variante pesmi *Pod oknom* (s prevzetim upočasnjevanjem na koncu kitice), *Sirota* (upočasnjavanje na koncu ni pravilo), da potekajo razmeroma zložno in dosledno. Še izraziteje *giusto* ljudski pevci pojejo pesem *Predica*, izvorno brez interpretativnih napotkov in le z izjemnimi primeri končnega upočasnjevanja, ki izvorno ni predpisano.

Nasprotno sta pesmi *Vse mine* in *Na jezeru* močno interpretativno opredeljeni. Obe imata v izvorniku na določenem mestu melodičnega poteka zapisane agogične oznake, npr. nekoliko hitreje – počasneje – *a tempo* in na koncu: počasneje. Ljudske variante pesmi *Na jezeru* in *Vse mine* s preneseno interpretacijo niso šolsko popolni zgledi, tudi kvantitativno ne prevladujejo, so pa zgledi, ki podkrepijo trditev o prenosu izvajanja umetne pesmi.

Drugi način upočasnjevanja se ne uresničuje kot agogična sprememba, temveč kot ritmično-metrično podaljšano preoblikovanje izvornega melodičnega poteka. Primere takšnega preoblikovanja kažejo nekatere ljudske variante pesmi *Ločitev* in *Na jezeru*. Značilno za pojav je, da ljudski pevci dejanskega upočasnjevanja ne izvajajo (če ga, potem le malenkostno). Zato sodi ta način upočasnjevanja v poglavje o načinu izvajanja le vzročno, strukturalno pa sodi k obravnavanju metričnih sprememb.

**Pohitevanje** se v ljudskem preobražanju tako kot upočasnjevanje podobno kaže na dva načina. Ljudski pevci ga lahko izvajajo kot dobesedno pohitevanje, in sicer naključno kot splošno veljavno prvino ljudskega petja ali kot prenos agogičnega načina v izvorni, umetni pesmi. Kvantitativno je iz omenjenih zgledov pohitevanja očitno, da je ta agogični način v ljudskem petju bistveno redkejši od upočasnjevanja in ne kaže kakega pravila, temveč se pojavlja povsem naključno. Drugi način pohitevanja je prenos agogičnih oznak za pohitevanje iz izvornika v ustno izročilo. Pri tem preoblikovanju (v našem primeru predvsem pri variantah pesmi *Vse mine* in *Na jezeru*) si ljudski pevci ne pomagajo le z agogičnimi spreminjanji, temveč temu prilagodijo še tonsko strukturo, ki se uresniči kot zgoščevanje ritmične fature s krajšanjem ritmičnih vrednosti, vnašanjem dinamičnega punktiranega ritma.

<sup>7</sup> Agogične oznake v obravnavanih virih niso dokazano izvorne (avtorske), so se pa vsekakor splošno uveljavile.

## b. Nespremenjene izvirne dinamične oznake

Stopnja tonske jakosti je v ljudskem petju tista kategorija, ki se ne spreminja in ne pozna dinamičnih odstopanj kot interpretirano izvajanje umetne pesmi. Pregled izbranih ljudskih variant kaže dvoje: kljub temu da sta med ljudskimi variantami le dva zgleđa, dovolj zgovorno krepita trditev o prenašanju interpretativnega vidika pesmi v ustno izročilo (prim.: *Mati ziblje, lepo poje* – GNI M 40.476, *Kje so moje rožice* – GNI M 40.054). Na drugi strani pa primerjava (le) teh dveh zgleđev z bistveno večjim številom dinamičnih oznak v izvirnikih utrjuje še eno zakonitost ljudskega petja: spremenljivost dinamične stopnje v ljudskem petju je tako neomajna, da je pri tem celo vpliv umetne pesmi (skorajda!) brez moči.<sup>8</sup>

## Tempo

Opazovanje metronomskih stopenj ponarodelih pesmi daje od vseh glasbenih prvin najbolj enovito podobo. Ne le, da se posamične ljudske variante druga od druga bistveno ne odmikajo, temveč jasno kažejo tudi na izvirni tempo izvajanja pesmi.

## Vloga pesmi

Ponarodela pesem kot izvirno umetniška stvaritev ima vlogo, ki jo najbolj opredeljuje vsebina besedila, seveda pa primarno umetna pesem nima posebne vloge v vsakdanjem življenju. V večini so ponarodele pesmi prevzete kot splošno péte, nefunkcijske pesmi, po katerih pevci enakovredno posegajo, niso pa redki tudi primeri, ko je umetna pesem prevzela vase posebno vlogo. Tu je besedno-vsebinski vidik zaradi pomenskosti pesmi spet v prednosti pred glasbenim; medtem ko pesem po vrednostnih merilih melodično lahko le ugaja ali ne ugaja, pa zaradi vsebine besedila lahko prevzame vlogo funkcijske pesmi. Med obravnavanimi pesmimi je v nekaterih primerih Hribar-Lebanova pesem *Ločitev* (izvirno po vsebini vojaška) prevzela svatbeno vlogo, saj jo svatje pojejo nevesti, ko odhaja od doma.

Ugotovitve pričujoče raziskave so kljub skupnemu predmetu obravnave dvostranske: na eni strani so vidiki različnih ved kot poskus opredelitve možnih posrednikov procesa ponarodevanja, na drugi strani pa opazovanje ponarodele pesmi kot časovno neopredeljene glasbene snovi in glasbenih procesov. Ker je ponarodevanje proces, ki temelji pretežno na zakonitostih ustnega izročila, je njegovo določno opredeljevanje nemogoče. Pomanjkanje zgodovinskih podatkov do neke mere onemogoča določljivost, še bolj pa procesa prav zaradi časovne razsežnosti ni mogoče ujeti v sistemsko jasno ureditev. Ponarodevanje kot proces je časovno le navidezno dogajanje, ki ga ni mogoče zamejiti in utemeljiti s konkretnimi zgodovinskimi podatki ali dejstvi, zato je večina omenjenih trditev izrazito hipotetičnih. Ponarodela pesem združuje v sebi več kot le umetna pesem ali kot sama ljudska pesem, saj se v njej nenehno prepletata določljivost skladateljske dediščine in nedoločljivost variantnosti ljudskega pesemskega izročila.

<sup>8</sup> Trditev utemeljujejo obravnavane ljudske variante, vendar bi se zaradi vplivov različnih glasbenih vrst pri današnjem načinu ljudskega petja pokazal tudi način petja z dinamiko.

**Literatura:**

**Cerkveni glasbenik** (J. Gnjezda in A. Foerster, ur.), Ljubljana, XIII, 1890, št. 2.

**Golež, Marjetka**

1988 Jenkova »Lenčica« in vprašanje ponarodlosti te pesmi, *Traditiones* 17, str. 169–185.

1999 Ponarodela pesem – od pesnika do ljudskega pevca, *Traditiones* 28, str. 21–34.

**Kumer, Zmaga**

1996 *Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi*, Ljubljana.

1999 Gregorčičev »Izgubljeni cvet« kot ljudska pesem, *Traditiones* 28, str. 159–164.

**Letno poročilo štirirazredne deške in dekliške šole**, Krško 1885–1893.

**Popotnik. Revija za šolo in dom** (M. J. Nerat, ur.), Maribor XI, 1890, št. 16; XI, 1890, št. 17; XXXI, 1910, št. 10.

**Slavček**, 3. stopnja (A. Nedvčed, ur.), Ljubljana 1879.

**Slovenske narodne pesmi**, 1.–4. zvezek (K. Štrekelj, ur.), Ljubljana I. 1895–1898; II. 1900–1903; III. 1904–1907; IV. 1908–1924.

**Slovenske ljudske pesmi**, 1. knjiga (Z. Kumer, ur.), Ljubljana 1970.

**Šola vesela lepega petja** [A. M. Slomšek, ur.], Celovec 1853.

**Šolske pesmi** (G. Majcen, ur.), Maribor, 1. stopnja, 1888; 2. stopnja, 1888; 3. stopnja, 1889.

**Terseglav, Marko**

2001 Štrekljev sindrom, *Traditiones* 30, str. 201–220.

**Učni načrt za razdeljene jednorazredne ljudske šole**, Ljubljana 1885.

**[Vodušek, Valens]**

1970 Predgovor, v: *Slovenske ljudske pesmi*, 1. knjiga (Z. Kumer, ur.), Ljubljana, str. VII–XXIII.

*Summary***Musicological Aspects of the Transformation of Art Songs from the Latter Half of the 19<sup>th</sup> Century into Folk Songs**

The subject of this research paper (a summary of the author's master's dissertation) are Slovene art songs from the latter half of the 19<sup>th</sup> century, studied in their folk song versions. The paper deals with the historical period around 1848, when ideological, political, and cultural transformations occurred in the Slovene territory. In spite of the paper's single subject its findings are two-sided: on the one hand are the aspects of different disciplines as an attempt to define the possible mediators in the process of the popularisation of art songs, and, on the other hand, the musical and analytical study of their folk song versions as musical material.

The process that turns art songs into popular folk songs essentially follows the laws of oral tradition and this makes it impossible to exactly define the popularisation process. It refers to the transfer of an art song from an artistic environment to that of oral tradition, and this means that our research had to elicit, from the available historical sources, those factors which most obviously demonstrated that they had a significant impact on the popularisation of art songs. The research included the practices of performing music in the second half of the 19<sup>th</sup> century, through which art songs were presumably transferred from the individual, creative and performing environment to that of the collective folk song heritage (forms of exclusive cultural events and mass events), while taking full account of the ideological, political, didactical, sociological, and psychological aspects. The most significant contribution to the popularisation process is rightly attributed to school singing, because the environment included the widest range of social classes

and the songs therefore had the strongest impact on the memory of individual potential bearers of folk culture. But this does not mean that the selection, reproduction and repeated singing of the songs has been neglected. The latter is indeed held to be an essential psychological factor; the criteria of content and artistic value thus became quite secondary in significance because a song influenced people's feelings and memory as soon as it had been heard several times.

The central, analytical section of the paper deals with popularised art songs without their cultural, historical, sociological, and psychological links. Arts songs included in the research process had to meet two requirements: that the author was known, because this defines it as an art song, and the song's variability which ranks it as folk tradition. Six songs were selected for the musical analytical section: Jurij Fleišman's *Pod oknom*, Miroslav Vilhar's *Na jezeru*, Gustav Ipavec's *Pre-dica* and *Vse mine*, Angelik Hribar's *Ločitev* and Josip Ludvik Weiss's *Strota*.

The comparative analytical method examines the structure of a popularised art song based on assumptions about where, in what sense, and to what extent art and folks songs converge, in which elements and musical circumstances the art song prevails, and where folk creativity and its variability essentially intervene in the prescribed form of the art song. Because people acquire them by singing and listening, the variability of popularised art songs causes unpredictable changes, but detailed analytical study reveals that in spite of the variability the oral tradition shows a strong persistence of certain patterns. The research paper further describes how highly diverse individual musical elements behave; the rhythm of popularised art songs, for instance, is not particularly inventive. Quite the opposite is however true of the melody; on the one hand, oral tradition does not interfere with the basic melodic recognition of a song, and this means that the unchangeability primarily refers to thematically determinable interval sequences. Quite contrarily, larger interval units are much more open to variability, if they are of secondary significance to the theme. Among the methods used in variability a frequent phenomenon are shorter interval leaps, especially downwards; consonantly conceived melodic units with a wide ambit prove to be too intricate to be memorised and they are therefore simplified. Dissonant intervals, however, do not change in oral tradition because their inner harmonious - and always dominant - charge is too determinate.

The reasons why certain musical elements remain unchanged are of an individual nature. A prominent isorhythmic melody, for instance, leaves no room for rhythmic or metric changes, because our memory apparently finds it easier to follow a theme based on contrasts than a melody which varies only slightly. Quite contrary is the response of oral tradition to contrastivity in metric sequences which it transforms into entirely polymetric structures, while it largely preserves original uniform metrics. Varied intervals can stand alone, but they may consequently influence an exceptional, though not rare example of form changes. As oral tradition is not bound to the sequence of theme units, they may be reunited in new ways, exchanged, or discarded. The most interchangeable musical element of songs prove to be their metrics; only individual changes can occur, most often as the result of individual singing styles. Among these are irregular times, sequences of mixed times, metric patterns that are prolonged or cut short by breaths, and tone values shortened to achieve more dynamic singing.

In the narrowest sense of the term a popularised art song is a folk song that started out as an author's song. Every attempt at defining popularisation in concrete terms leaves many issues unsolved because its variability and spread are too relative to lay down a definition. In temporal terms, the popularisation process is a merely apparent occurrence as it can not be defined and substantiated with concrete historical evidence. In spite of this paper's attempt at interdisciplinarity, its findings are therefore submitted as mere premises. What the paper examines and highlights are the presumably most characteristic and essential external and internal factors of the process. Because of the complex set of different causes, the temporally apparent process, and the non-defined nature of musical language these factors, however, cannot provide absolutely valid answers.



Barbara Ivančič Kutin

**Raziskovalni položaji pri terenskem zbiranju prozne folklore**

Zbiranje in dokumentiranje prozne folklore se metodološko razlikuje od običajnih intervjujev z informatorji po tem, da je raziskovalec hkrati tudi del občinstva, ta pa vpliva na potek pripovedovanja in na (umetniško) oblikovanje besedila. Tukajšnja obravnava želi predstaviti tri različne raziskovalne položaje pri zbiranju prozne folklore na terenu, ki se ločijo po izhodiščnem situacijskem kontekstu, tj. po načinu, kako raziskovalec pristopi k informatorju – pripovedovalcu ter dokumentira njegove ubeseditve folklornih besedil: 1. dogovorjen sestanek s pripovedovalcem, z različicami tudi po načinu dokumentiranja (diktafon : videokamera); 2. namerna (načrtovana) navzočnost v okolju, kjer obstaja verjetnost folklornega(-ih) dogodka(-ov); 3. naključna navzočnost raziskovalca pri folklornem(-ih) dogodku(-ih). Ugotovitve so plod avtoričinega terenskega dela pri zbiranju gradiva na Bovškem.

*Collecting and documenting oral literature is methodologically different from an ordinary interview with an informant. The researcher is simultaneously part of the public, which affects the narration and an (artistic) formation of the text. This article looks at three different methods of collecting oral literature in the field. They differ in the manner in which the researcher starts working with the informant – the narrator, and in the manner of documenting a folklore texts: 1. an arranged meeting with the narrator, documented by a dictaphone or a videocamera; 2. planned presence in an environment where there is a strong possibility that a folklore event will take place; 3. the researcher accidentally witnesses a folklore event.*

**UVOD**

Prozna slovstvena folklorja zajema žanre, kot so povedke, pravljice, anekdote, šaljivke ter tiste spominske in biografske pripovedi, ki imajo lastnosti folklornega besedila.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lastnosti folklornega besedila so npr. ustni prenos, razširjenost, variante ..., gl. M. Stanonik, *Slovenska slovstvena folklorja*, str. 50, 51.

Pri raziskovanju prozne slovstvene folklorne v njenem avtentičnem okolju je nujno upoštevati vse sestavine, ki tvorijo folklorni dogodek: tekst, teksturo in kontekst.<sup>2</sup> Pričujoča obravnava se osredotoča predvsem na izhodiščni situacijski kontekst<sup>3</sup> med raziskovalcem in informatorjem – pripovedovalcem, ki privede do folklornega(-ih) dogodka(-ov). Zbiranje gradiva na terenu je zelo pomembno za nadaljnje preučevanje prozne folklorne; vsakršno takšno zbiranje se začne s stikom z informatorji na izbranem geografskem področju. V konkretnem primeru gre za zbiranje na širšem Bovškem;<sup>4</sup> to je podlaga za ugotovitve, podane v nadaljevanju.

Ker se pripovedovanje razlikuje od običajnega jezikovnega posredovanja – tu mislimo predvsem na estetske učinke ubeseditve in njeno dramatično razsežnost, ki je namenjena sprejemalcu – se zbiranje in dokumentiranje prozne folklorne razlikuje od običajnega intervjuja z informatorjem, saj se mora raziskovalec vživeti tudi v vlogo poslušalca.<sup>5</sup>

Z enkratnim obiskom terena v določenem kontekstu časa, kraja in prostora ponavadi dokumentiramo več folklornih dogodkov, ki strnjeno ali s krajšimi premori, med katerimi se porajajo asociacije za novo zgodbo, sledijo drug drugemu od istega ali več različnih udeležencev. Tako situacijo, katere rezultat je folklorni dogodek oz. niz folklornih dogodkov, bomo v nadaljevanju imenovali folklorno srečanje.<sup>6</sup>

## VRSTE IZHODIŠČNEGA SITUACIJSKEGA KONTEKSTA

Izhodiščni situacijski kontekst, ki ga opredeljuje način, kako je raziskovalec prišel v situacijo (položaj), iz katere se je razvilo folklorno srečanje, smo ločili na tri vrste. Pri tem so upoštevane le tiste situacije, v katerih je bilo pridobljeno gradivo od informatorjev, ki ustrezajo merilom dobrega ali vsaj solidnega pripovedovalca,<sup>7</sup> ter da je gradivo mogoče obdelovati, torej je bilo med samim procesom folklornega srečanja ohranjeno kot trajen zapis z avdio ali video tehniko:

1. dogovorjen sestanek z informatorjem, pri čemer smo pozorni še na učinek uporabe različnih tehničnih pripomočkov za dokumentiranje (diktafon: videokamera);
2. raziskovalec je namenoma navzoč v okoliščinah, kjer obstajajo potencialne možnosti za uresničitev folklornega pripovedovanja;

<sup>2</sup> Po A. Dundesu je folklorni dogodek sestavljen iz treh prepletajočih se in neločljivo povezanih ravnin: **teksta** (verbalno sporočilo, ki ga pripovedovalec posreduje občinstvu med pripovedovanjem), **teksture** (način izvedbe, nejezikovna slogovna sredstva) in **konteksta** (okolje, okoliščine in udeleženci, njihove lastnosti in čustvena razpoloženja); gl. M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklorne*, str. 295. Folklorni dogodek imenujemo tisto družabno situacijo, pri kateri se odvija pripovedovanje ali petje vsebin, za katere je značilno, da se skozi čas prenašajo z ustnim izročilom. Pri tem sodelujejo aktivni udeleženci (pevci, pripovedovalci) in občinstvo, ki spremlja aktivnosti s poslušanjem in na potek folklornega dogodka vpliva na različne načine. Povz. po M. Stanonik, *Slovenska slovstvena folklorne*, str. 50–54. Folklorni dogodek je podrobno in z več vidikov obdelan v M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklorne*, str. 115–332, 295.

<sup>3</sup> O vrstah konteksta: M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklorne*, str. 298–301.

<sup>4</sup> Z zvezo širše Bovško je mišljeno geografsko območje od Srpenice pa do Predela in Vršiča. Ujema se tudi z razmejitvijo bovškega govora. Glavni pripovedovalci so naštetni na koncu prispevka.

<sup>5</sup> O različnih vlogah raziskovalca med dokumentiranjem piše M. Stanonik, *Slovstvena folklorne med terenom in kabinetom*, *Jezik in slovstvo* 1982/83, št. 3, str. 72.

<sup>6</sup> Z besedno zvezo folklorno srečanje seštejemo vse posamezne folklorne dogodke med enkratnim obiskom na terenu.

<sup>7</sup> Značilnosti dobrega pripovedovalca so opisane v B. Ivančič Kutin, *Dober pripovedovalec z zornega kota poslušalca in raziskovalca*, *Traditiones* 30/1, str. 183–191.



3. naključna navzočnost raziskovalca pri folklornem pripovedovanju, ki ima lahko dve različici:

- A) zgodi se spontano in ne raziskovalec ne pripovedovalec nanj nista vnaprej pripravljena;
- B) pripovedovalec pride do raziskovalca, da bi mu povedal folklorno(-e) pripoved(-i).

119

### 1. Dogovorjen sestanek z informatorjem

To je najpogostejši izhodiščni položaj, v katerem raziskovalec dokumentira folklorne pripovedi, saj je zaradi možnosti priprave nanj tudi najbolj predvidljiv in obvladljiv. Za to vrsto sta značilni dve fazi:

- A) pripravljalna, med katero raziskovalec pripravi teren, in
- B) aktivna, v kateri se realizira folklorno srečanje.

#### a) Pripravljalna faza

V pripravljalni fazi raziskovalec morebitnega pripovedovalca obišče, z njim naveže stik, kolikor se ne poznata že prej, mu razloži, kaj išče in zakaj. Če informator ne reagira dovolj intenzivno (se ne spomni primernih zgodb), mu raziskovalec skuša pomagati z asociacijami in drugimi spodbudami, ki usmerjajo njegov spomin.<sup>8</sup> Po določitvi ciljev se dogovorita za nadaljnje sodelovanje in morda tudi že določita datum prihodnjega obiska. V tem času pripovedovalec razmisli, o čem bo pripovedoval, navadno povpraša še svoje prijatelje ali sorodnike, da je tako nekoliko pripravljen (nekateri na listek zapišejo naslove zgodb, ki jih nameravajo povedati, drugi za opominjanje zadolžijo koga, ki pozna repertoar in ki bo pri naslednjem srečanju navzoč kot poslušalec).

#### b) Aktivna faza

Ni nujno, da ob prihodnjem obisku okoliščine ustvarijo razpoloženje, iz katerega se razvije folklorno srečanje. Če informator ni dovolj motiviran, zbran ali ni v primerni psihični kondiciji, do tega niti ne pride. »Zbiratelj si mora vzeti čas, potrpežljivo čakati in napeljevati vodo na svoj mlin, pred uspehom biti pripravljen tudi na težave in celo razočaranja.«<sup>9</sup> Navadno se pa le posreči dobiti vsaj posamično zgodbo. V večini primerov (že prej smo namreč predvidevali, da je informator dober ali soliden pripovedovalec) se po uvodnem klepetu o vsakdanjih stvareh za sprostitev in motivacijo, razvije folklorno srečanje, katerega rezultat je niz folklornih pripovedi. Sestava udeležencev vpliva na to, kako se plete niz pripovedi: če sta pripovedovalec in raziskovalec sama, se mora raziskovalec še mnogo bolj vživeti v vlogo poslušalca, saj bi pripovedovalcu, če bi se raziskovalec vedel kot nepristranski udeleženec (= raziskovalec, ki ga zanima le vsebina pripovedi), manjkalo občinstvo, ki pa je nujno potrebno za pravo pripovedovanje. V primerih, ko so pri folklornem pripovedovanju navzoči vsaj trije ali več, se ta vloga raziskovalca nekoliko zmanjša, saj poleg glavnega pripovedovalca dejavno sodelujejo tudi drugi udeleženci – bodisi z asociacijami na določeno pripoved, pobudami ali

<sup>8</sup> Raziskovalec postavlja konkretna in asociativna vprašanja (Ste že slišali zgodbo o ...; Ste poslušali zgodbe kot otrok ...; Kdo vam je pravil ...; Verjamete v spomin, moro, vedomce ...; Ste kdaj slišali, da so komu kaj zacoprali ipd.), lahko pa pomaga tudi s pripovedjo eksemplarne zgodbe.

<sup>9</sup> M. Matičetov, Basmi koroških Slovencev, v: *Koroški kulturni dnevi I. Zbornik predavanj*, Maribor 1973, str. 192.

z občasnim prevzemom vloge pripovedovalca. Inštitucija občinstva se odziva na pripoved in s tem kroji potek folklornega srečanja.<sup>10</sup>

### Dokumentiranje

Raziskovalec ima pri dogovorjenem sestankom z informatorjem pripravljeno opremo za dokumentiranje morebitnega folklornega srečanja, saj je le trajno ohranjeno gradivo, ki ga pozneje lahko prenesemo na papir, uporabno za nadaljnje analize (besedil, konteksta, teksture, procesa pripovedovanja idr.).



Dori in Ana Čopi med pripovedovanjem, dogovorjen sestanek z informatorjem, posnet z videokamero, Čezsoča, 10. 11. 2001 (kamera in izdelava fotografije iz videoposnetka: M. Peče).

Dogovorjen sestanek z informatorjem se v aktivni fazi razločuje po uporabi različnih tehničnih pripomočkov za dokumentiranje, saj ti vplivajo na pripovedovalca in druge udeležence. Snemanje z diktafonom običajno manj moti in udeleženci kmalu pozabijo nanj. Drugače je pri snemanju z videokamero – poleg psiholoških zgibov, nanašajočih se na samopredstavitve in pripovedovalčev odnos do trajnega vizualnega zapisa, ki bi ga utegnil gledati kdovekdo, ni zanemarljiva tudi navzočnost snemalca, ki ni dejavno

<sup>10</sup> O socialnem in psihološkem kontekstu, ki vpliva na pripoved, piše: H. Jason, *Texture, Text and Context of the Folklor Texts vs. Indexing*, *Journal of Folklore Research* 34, št. 3, Sept.– Dec. 1997, str. 223, 224.

udeležen pri procesu odvijanja folklornega srečanja.<sup>11</sup> Raziskovalec mora o nameri uporabe videokamere seznaniti informatorja že v pripravljalni fazi, pripovedovalec pa ima možnost izbrati, kaj od svojega repertoarja bo povedal. S tega vidika je takšno folklorno srečanje nekako režirano,<sup>12</sup> zato je glede avtentičnosti sporno, saj ga lahko bolj primerjamo z nastopom pred kamero kakor s pravim folklornim srečanjem. Klub temu so posnetki dragoceni in tudi nujni, saj se le z njimi ohranijo prvine nejezikovne (dramatizacije) teksture, ki se sicer zgubi.

Reakcije ob vprašanju za privolitev snemanja z videokamero so različne: od neprikritega veselja do odločne zavrnitve. Večino pripovedovalcev pa je mogoče pregovoriti s pojasnilom, da bodo posnetki služili izključno za potrebe raziskovanja (in ne za predvajanje na televiziji!). Vpliv snemanja z videokamero v primerjavi s snemanjem z diktafonom bi bilo treba še preučiti, in sicer tudi na podlagi primerjave variant iste zgodbe. Posplošujoča ocena kaže, da je ta vpliv precejšen, razlike so seveda med posamičnimi pripovedovalci.

## **2. Načrtovana navzočnost raziskovalca v predvidoma ugodnih okoliščinah za folklorno pripovedovanje**

S posamičnimi sestavinami je ta raziskovalni položaj soroden prejšnjemu (aktivna faza). Razloček je v izhodiščnem situacijskem kontekstu, saj pripovedovalec ni vnaprej seznanjen z raziskovalčevo namero. Raziskovalec je na morebitno folklorno pripovedovanje pripravljen (s seboj ima opremo za dokumentiranje), saj iz izkušenj ali drugih virov ve, da je v določenih okoliščinah velika verjetnost za takšno priložnost. Zavestno in z namenom, da bi pridobil gradivo, se vključi v dejavnost ali dogajanje v skupini ljudi, ki jo pozna, na primer v gostilni, kjer se srečajo prijatelji, v lovski koči, na obisku pri sorodnikih ali v domu starejših občanov, pri bedenju ob mrliču itn.<sup>13</sup> Od splošnega in osebnega razpoloženja udeležencev in drugih okoliščin je odvisno, ali se bo folklorno srečanje razvilo ali ne. Pri tem ima lahko pomembno vlogo raziskovalec, ki usmerja pogovor k razmišljanju v to smer, spet drugič pa se prepusti samo vlogi poslušalca.

### **Dokumentiranje**

Glede na to, da udeleženci raziskovalca poznajo, navadno ni težav pri uporabi diktafona. Gradivo, posneto ob uspešni uresničitvi folklornega srečanja iz opisanega položaja, daje načeloma dobre rezultate v pogledu kakovosti, pristnosti in obsežnosti repertoarja.

## **3. Naključna navzočnost raziskovalca pri folklornem pripovedovanju**

Tak raziskovalni položaj lahko predstavimo z dveh različnih vidikov navzočnosti raziskovalca glede na osnovni situacijski kontekst, ki pripelje do folklornega srečanja. V obeh primerih pa ga raziskovalec ne pričakuje zavestno:

<sup>11</sup> Mogoče je sicer, da bi bil raziskovalec hkrati tudi snemalec, vendar bi v tem primeru odpadla raziskovalčeva vloga poslušalca, saj se na pripoved ne bi mogel odzivati (ne s kinetiko telesa niti z mimiko obraza, ki bi ga zakrivala kamera).

<sup>12</sup> Zaradi zmanjšane avtentičnosti se je pri konkretnem zbiranju videotehnika uporabljala le za dokumentiranje repertoarja že preverjeno dobrih pripovedovalcev, ki so že so/ustvarjali folklorno srečanje.

<sup>13</sup> Lep primer iz konkretnega dela je nastal ob čakanju jutra za odhod na lov na petlina v lovski koči, kjer se je odvijalo več ur trajajoče folklorno srečanje te vrste, in sicer z enim samim glavnim pripovedovalcem.

- A) folklorno srečanje se razvije po spletu naključij, zato nihče od udeležencev ni nanj pripravljen;
- B) pripovedovalec poišče raziskovalca, da bi mu povedal folklorno(-e) zgodbo(-e).

A) Raziskovalec je pogosto nenačrtovano in po naključju navzoč pri folklornem srečanju, saj že zaradi lastnega zanimanja v ugodnih (naključnih) okoliščinah spodbudi ta proces ali pa izrabi ponujeni povod iz okolice. Raziskovalec je lahko priča folklornemu srečanju povsem pasivno (neopazno prisluškuje neznanecem),<sup>14</sup> vendar pa ga ne more dokumentirati – pri tem predpostavljamo, da je etika nad zbiralčevo raziskovalno vneto – torej ne snema brez vednosti udeležencev.<sup>15</sup> Ker tovrstni primeri ne dajo gradiva, posnetega na trak, tudi niso predmet pričujoče obravnave.<sup>16</sup> Zato pa so toliko dragocenejši tisti, ki se zgodijo v takih okoliščinah, kjer raziskovalec folklorno srečanje lahko posname. Zaradi nepripravljenosti in nepričakovanosti je folklorno srečanje, ki se razvije po spletu naključij, najbolj spontano, ujeto v avtentičnem okolju. Gradivo, ki ga pri tem dobimo, je izjemnega pomena, saj z njegovo pomočjo opazujemo različne vidike prozne slovstvene folklorne (kateri položaji so ugodni za pridobivanje proznega folklornega gradiva, kateri žanri se ob tem pojavljajo, struktura udeležencev in njihova vloga ipd.).

B) K naključni navzočnosti raziskovalca pri folklornem srečanju štejemo tudi primere, ko pripovedovalec poišče raziskovalca, da bi mu pripovedoval. Od različice A se torej loči po izhodiščnem situacijskem kontekstu: pripovedovalec je na folklorno srečanje pripravljen vnaprej, raziskovalec pa ne. Ta možnost se praviloma lahko uresniči v okolju, kjer so zbirateljski interesi raziskovalca splošno znani.

### Dokumentiranje

Da zbiralec prozne folklorne posname folklorno srečanje, pri katerem je navzoč po naključju, mora imeti veliko sreče, saj zaradi nepričakovane ugodne okoliščine navadno nima s seboj tehničnih pripomočkov za dokumentiranje,<sup>17</sup> svinčnik in papir pa sta premalo za dosledno dobesedno transkripcijo, pri kateri pripovedovalec ne bi bil moten.

### SKLEP

Pri zbiranju proznega folklornega gradiva na terenu se srečamo z najrazličnejšimi položaji: od takih, ki nam olajšujejo delo, do druge skrajnosti, ko se moramo za gradivo skorajda bojevati. Pri tem so pomembne iznajdljivost raziskovalca in njegove zmožnosti prilagajanja hipnim razmeram – od tega je tudi v veliki meri odvisno, koliko in kakšno gradivo bo zbral. Dobro folklorno srečanje nas lahko ujame kadarkoli, zato je diktafon, ki ga ima raziskovalec vedno pri sebi, pravi zaklad: tudi najboljše gradivo je lahko neuporabno, če ni posneto v trajen zvočni zapis, iz katerega bo pozneje mogoča dosledna transkripcija. Svinčnik in papir koristita pri zabeležkah, ki se nanašajo na

<sup>14</sup> Npr. med vožnjo z gondolo na smučišču, v avtobusu, v gostilni, idr.

<sup>15</sup> V taki situaciji ima raziskovalec možnost vprašati za privolitev k dokumentiranju, vendar sama nisem želela preskusiti odzivov, ki bi temu sledili.

<sup>16</sup> O dogodku, zgodbah, okoliščinah in drugih opažanjih pa je le dobro zapisati v terenski zvezek, kdo ve, kdaj nam pride kaj takega prav!

<sup>17</sup> Redko pride pripovedovalec k raziskovalcu na dom, temveč ga ujame na cesti, v trgovini idr.

teksturo in kontekst, za natančno poznejšo transkripcijo pa sta, vsaj za mlajšo generacijo, ki zaradi stalne uporabe računalnika ni več večša hitrega pisanja, vsekakor premalo.

## Literatura

### Ivančič Kutin, Barbara

2001 Dober pripovedovalec z zornega kota poslušalca in raziskovalca, *Traditiones* 30/1, str. 183–191.

### Jason, Heda

1997 Texture, Text, and Context of the folklore Text vs. Indexing, *Journal of Folklore Research*, Volume 34, No. 3, Sept.–Dec. 1997.

### Matičev, Milko

1973 Basmi koroških Slovencev, v: *Koroški kulturni dnevi I, Zbornik predavanj*. Maribor, str. 188–197.

### Stanonik, Marija

1982/83 Slovstvena folklor med terenom in kabinetom, *Jezik in slovstvo*, št. 3, str. 71–78.

1999 *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana.

2001 *Teoretični oris slovstvene folklor*. Ljubljana.

### Pripovedovalci

Milan Pirc, Bovec, december 1997.

Marija Ivančič, Alojzija Černuta, Bovec, 18. 11. 1999.

Dori Mlekuž, Ana Mlekuž, Čezsoča, 19. 11. 1999.

Zvonko Colja, Matilda Colja, Alenka Colja, Aldo Flajs, Ivanka Komac, Bovec, 1. 11. 2000.

Zoran Pavlin, Goričica, 31. 4. 2001

Pepi Rot, Žaga, 13. 4. 2001 in 1. 5. 2001.

In še mnogo drugih.

## Summary

### Research Methods of collecting Oral Literature in the Field

In order to research oral literature in its authentic surroundings it is necessary to take into account all elements that form a folklore event: the text, the texture, and the context. The article focuses on the context between the researcher and the informant – the narrator, which leads to a folklore event. The manner in which the researcher collects field material is very important, and affects further processing of the material. It starts with the contact between the researcher and the informant in a chosen geographical area.

Since the narration differs from usual language transmission in that it contains aesthetical and dramatical elements designed for the listener, collecting and documenting oral literature differ from usual interviews with informants. In the former case, the researcher has to become a listener as well. When we visit a certain location we usually document several folklore events that follow each other, originating either from one or from several of their creators. These informants either speak in a continuous manner or make short breaks in which new associations may be born to form a new story or thought. I have termed this situation, resulting in a folklore event or a series of them, a folklore meeting.

The material obtained in the field was preserved by audio or video techniques. By analyzing only the material that had been obtained from the narrators who fulfilled the criteria of a good

narrator, and can be further processed, I have classified the context of such a meeting into three groups:

### **1. Arranged Meeting with an Informant**

Since it can be prepared in advance and is predictable and controllable, this is the most frequent manner of documenting a folklore meeting. Such a meeting contains two phases:

- a. the preparatory phase during which the researcher arranges the meeting with a selected informant, and
- b. the active phase in which the meeting is realized. An arranged meeting with an informant differs as far as the use of different technical aids is concerned (a dictaphone, a video camera). These aids namely affect the narrator and eventual other participants in the event.

### **2. Planned Presence of the Researcher in Presumably Favorable Circumstances for a Folklore Meeting**

Some of the elements in this research situation are connected with the previous one (active phase). What is different, however, is the context of the situation: the narrator has namely not been informed of the researcher's intentions beforehand. Experienced enough to know that in certain circumstances there is a good possibility that a folklore meeting will take place, the researcher has therefore come armed with documenting devices and is ready to record the eventual event. The material obtained in this context is potentially very good, of good quality, genuine, and possibly quite extensive.

### **3. Accidental Presence of the Researcher during a Folklore Narration**

With regard to the basic situational concept this research situation can be described from two different aspects. In either case, the researcher had not been expecting it:

- a. a folklore meeting is formed as the result of a series of coincidences, and none of the participants had prepared for it beforehand
- b. the narrator seeks the researcher in order to tell him or her a story

Since he or she has witnessed it by pure chance, the researcher must be very lucky to be able to record such a folklore meeting; usually the researcher has not brought along adequate technical means for documenting the event.

When collecting oral literature in the field researchers encounter different situations: some enable them to work adequately, others may make it very difficult to obtain the material at all. The quality and quantity of the collected material depend upon the researchers resourcefulness and his or her ability to adapt to different, instantaneous situations. A good folklore meeting may happen anytime, and a dictaphone, which must always be at hand, is worth its price in gold. Even the best material is namely useless if it has not been recorded in the form of a lasting audio document that later on will enable a thorough analysis and a faithful transcription.

Zmaga Kumer

**Zbirka zapisov ljudskih pesmi dr. R. Hrovatina**

kot člana terenskih ekip Slovenskega etnografskega muzeja v letih 1949–1955

Po drugi svetovni vojni si je ljubljanski Etnografski muzej pod vodstvom ravnatelja Borisa Orla med drugim zastavil nalogo, da bo s posebnimi etnografskimi ekipami načrtno raziskal ljudsko kulturo slovenskega podeželja. Delo naj bi zaobjelo vse pojave materialne, socialne in duhovne kulture določenega geografskega območja, ne le v preteklosti, temveč tudi v sedanjosti. Zbrani podatki naj bi bili podlaga za poznejšo obdelavo gradiva. Vseh ekip je bilo 18 in so delale v letih 1948–1962. Prva je zajemala vasi krajevnih skupnosti Šentjurij, Škocjan in Turjak na Dolenjskem.<sup>1</sup>

Dr. Radoslav Hrovatin je kot etnomuzikolog sodeloval v enajstih ekipah, tj. od 1949 do 1955. Po končanem delu vsake ekipe je muzeju izročil pismeno poročilo in zapise, da so bili pridruženi zapisom drugih raziskovalcev in dani v mape, označene s poimenovanjem »terena«. V poročilu je navedel, v katerih krajih in zaselkih, v katerem časovnem obdobju je zapisoval ter koliko pevcev, pevk, godcev in plesalcev je obiskal. Zapisoval je pesemska besedila in melodije, plesne melodije, popisoval šege, ki so povezane z glasbo, zbiral in opisoval ljudska glasbila (za dopolnilo opisa ponekod naredil še risbe), navajal pa tudi ljudske izraze glede petja, igranja ali plesanja. Imenoma je navajal ljudske plese in glasbila, ki jih je zasledil. Ponekod je dodal še svoja spoznanja o tonaliteti, načinu petja in plesanja, pridobljena iz opazovanj.

Pozneje, ne ve se kdaj, je svoje zapise vzel iz muzeja domov, ker je morda želel narediti čistopise in gradivo urediti. Žal do tega ni prišlo, le nekatere zapise je uporabil v svojih objavljenih razpravah o slovenski ljudski glasbi. Po njegovi smrti je vdova vse zapise izročila Glasbenonarodopisnemu inštitutu (ZRC SAZU) v Ljubljani, skupaj enajst map:

1. Šmarje-Sap (avgust 1949)
2. Dekani, Osp, Škofije (oktober 1949)
3. Marezige (julij 1950)

<sup>1</sup> A. Simikič, Iz arhiva Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani, *Slovenski etnograf* 31, 1983–1987, 1988, str. 123–183.

4. Šentvid pri Stični (avgust 1950)
5. Mokronog (oktober 1951)
6. Kobarid (julij 1951)
7. Trenta (julij 1952)
8. Šentjernej (september 1953)
9. Goriška Brda (avgust 1954)
10. Brkini (avgust 1955).

Mape vsebujejo notne zvezke z zapisi melodij in navadne črtane zvezke za zapise besedil, podatke o pevcih, glasbilih, plesih in vsem drugem v zvezi z ljudsko glasbo. Seveda tudi zelo natančne zapise o pevcih, upoštevajoč celo družinske povezave.

Podatki o glasbilih in opisi plesov so bili v inštitutu že izpisani in uvrščeni v ustrezne oddelke inštitutove arhivske kartoteke ter uporabljeni v strokovni literaturi sodelavcev.<sup>2</sup> Pesemski zapisi pa so ostali nedotaknjeni v obliki, kakršno je zapustil zapisovalec in zato le težko uporabljivi. Da bi postali raziskovalcem dostopni, je bilo nujno narediti čistopis na način, ki je v inštitutu v navadi za transkripcije zvočnih posnetkov na terenu.

Pri tem se je pokazalo, da zapisovalec besedila 1. kitice ni pisal pod note, ampak posebej, in si dal nadaljnje besedilo narekovati. Zato se melodija in besedilo dostikrat ne skladata. Le redko je v notnem zapisu označen taktovski način ali so postavljene takt-nice. V čistopisu je bilo treba melodijo in besedilo uskladiti, če je to bilo mogoče. Znano je, da pevci ne zmorejo besedila narekovati, ne da bi ga ritmično ali celo vsebinsko pokvarili. Ponekod je bila potrebna redakcija melodičnega zapisa, ker zapisovalec npr. ni takoj prepoznal taktovskega načina ali se je preveč oziral na osebne posebnosti pevca (npr. predolge pavze med zvočnimi vrsticami zaradi dihanja starega človeka). Nekateri pevci so peli le približno ali tako negotovo (ker se pesmi niso več prav spominjali ali niso več zmogli melodije), da melodija ni več spoznavna. V takih primerih je bilo mogoče ohraniti samo besedilo in dodati primerno pojasnilo.

V notnih zvezkih je Hrovatin melodije oštevilčil, v zvezkih besedil pa številko melodije dodal v oglatem okvirčku. Te oznake so bile kašipot za izdelavo čistopisov. Čistopis vsakega zapisa je zdaj vložen v ovitek, kakršni so v Glasbenonarodopisnem inštitutu uporabljeni za transkripcije zvočnih posnetkov. Na ovitek so vpisani vsi podatki, ki jih je bilo mogoče dobiti iz Hrovatinovih opomb o kraju in času zapisa ter o pevcu, navedena pa je tudi oznaka, s katero se je mogoče znati v Hrovatinovem izvorniku. Npr. »Mapa 2, Dekani, št. II/18« pomeni, da je izvornik zapisa pesmi v mapi zapisov s terena »Dekani«, besedilo v II. zvezku besedil, melodija pa v notnem zvezku pod št. 18. Zapisov samih besedil – kakor so npr. nekatere otroške (ritmično govornje), zabavljičice, oponašanje zvonov in ljudske molitve – Hrovatin ni oštevilčil. V tem primeru je navedeno le »št. II/—«.

Primerilo se je, da se je nekje zbralo več pevcev iz različnih krajev (npr. naključni gostje v krajevni gostilni) ali iz okolice kraja, kjer je Hrovatin zapisoval. V takih primerih je na ovitku čistopisa poleg kraja zapisa naveden tudi kraj, kjer je pevec sicer živel ali

<sup>2</sup> Prim. M. Ramovš, *Polka je ukazana. Plesno izročilo na Slovenskem. Gorenjska, Dolenjska, Notranjska*, Ljubljana 1992; isti, *Polka je ukazana. Plesno izročilo na Slovenskem. Od Slovenske Istre do Trente 1*, Ljubljana 1998 in 2, Ljubljana 1999; Z. Kumer, *Ljudska glasbila in godci na Slovenskem*, Ljubljana 1983; ista, *Die Volksmusikinstrumente in Slowenien*, Ljubljana 1986 (Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente, Serie I, Bd. 5).



kjer je pesem slišal, če je to naravnost povedal. Iz Hrovatinovih terenskih zvezkov je razvidno, da se je k nekaterim pevcem vračal večkrat. V mapah čistopisov pa so pesmi enega pevca uvrščene skupaj.

Večkrat je zapisu pesmi z melodijo dodanih več besedil drugih pesmi, ki se jih je pevec ravno spomnil, vendar ne zapel, le narekoval. V čistopisu so upoštevani kot samostojen zapis.

Nekateri pevci so morda pred vojno peli v kakšnem zboru in Hrovatinu zapeli tudi katero tam naučenih, izrazito zborovskih, zagotovo umetnih pesmi. Take v čistopisu niso upoštevane.

Čistopisi Hrovatinove zbirke so v GNI shranjene v skupini rokopisnih zapisov v mapah kakor izvorniki. Celotna zbirka čistopisov vsebuje 1319 primerov, ki so oštevilčeni od št. R 24.719 do R 26.083.

Bera na posamičnih terenih je bila zelo različna, odvisna od tega, ali se je Hrovatinu posrečilo priti do pevcev z velikim znanjem pesmi. Po podatkih sodeč je zlasti v začetku iskal starejše ljudi, ker na podeželju še vedno velja, da so ljudske pesmi »ta-stare pesmi« in jih torej znajo peti le stari, mladina ne več. V resnici pa starost ni odločilna. Večkrat se je zgodilo, da sta peli mati in hči ali da je vnukinja znala variante babičnih pesmi.

Tako je zdaj v mapi Šmarje-Sap 49 zapisov, v mapi Dekani 47 zapisov, v mapi Marezige 47 zapisov, v mapi Šentvid pri Stični 97 zapisov, v mapi Šentjernej 61. Večje število zapisov je v mapi Mokronog (161), Kobarid (131), Goriška Brda (159), Brkini (192), v mapi Cerkljeva celina 216 in v mapi Trenta kar 248.

Vsebinsko med mapami ni velikih razlik. Večina pesmi so variante povsod po Slovenskem znanih, npr. ljubezenske, pivske, zdravice, šaljive, oponašanje zvonov, poskočnice, plesne parafraze, naraščajoče (npr. Prišla je miška z mišnice), romarske, nabožne, vojaške idr. Tudi pripovedne so znali povsod, vsaj nekatere. Bedenje pri mrliču je bilo še zelo v navadi in so med zapisi mnoge mrliške pesmi. Tudi svatovskih so se marsikod spominjali in se zdi, da so npr. v Brkinih vsaj do druge svetovne vojne svatovali po starem, tako da so vse svatbene obrede spremljale posebne pesmi. Več svatovskih je bilo zapisano tudi v Istri (teren Dekani, Marezige).

Trikraljevska koledovanje, ki se v našem času zelo oživlja, celo nanovo uvaja, je obstajalo tudi v letih Hrovatinovega zapisovanja, kakor dokazujejo primeri. Posebnost, ki je doslej nismo imeli v razvidu, je koledovanje za klobase ob kolinah ali za pusta. Primere takega koledovanja je Hrovatin zapisal na terenih Šentvid pri Stični, Goriška Brda, Brkini, Marezige in Trenta. Na terenu Kobarid je zapisal pesem za beračenje, morda ostanek kolednice za klobase. Presenečenje zbuja zelo veliko primerov vsebinsko in glasbeno zanimive kresne kolednice (ali njih odlomkov) na terenu Brkini. Torej kresne kolednice niso samo belokranjska posebnost ali odlika. Na terenu Mokronog je dobil tudi svečniško kolednico. Pesem nočnega čuvaja je zapisal na terenih Mokronog, Kobarid in Trenta.

V prvih povojnih letih se je seveda zanimal za partizanske pesmi, vendar ni imel nobenih pomislekov spraševati za nabožne pesmi in apokrifne (ljudske) molitve. Tako je na terenu Kobarid zapisal kar več primerov, pa tudi v Goriških Brdih in Brkinih. Na terenu Kobarid in Trenta je dobil zlati očenaš in v Brkinih primer zagovora pred nevihto.

Za območje, ki je bilo do druge svetovne vojne pod Italijo, so značilne krajevno obarvane domoljubne pesmi.

V celoti gledano je Hrovatinova zbirka ne le zanimiva, temveč tudi dragocena, saj je zapisoval v krajih, kamor dotedanji zapisovalci skoraj niso zašli. Žal je šele na koncu imel na voljo snemalni aparat, menda magnetofon na žico. Ker je najbrž nameraval

transkripcije zvočnih posnetkov opraviti pozneje, je nekatere v svojih zapiskih samo omenil, nekatere navedel samo z besedilom. Da se posnetki niso izgubili (z aparatom vred?), bi bila zbirka še dragocenejša, ker bi vsebovala tudi primere večglasnega petja, ki ga – po nekaterih opombah sodeč – ni bilo malo.

Da bi bila zbirka čistopisov Hrovatinovih zapisov zares uporabna, je bilo treba spisati tudi kartotečne listke, ki omogočajo najti vsak zapis z več vidikov, tj. po kraju zapisa, po vsebini (upoštevajoč ureditev v zbirki Karla Štreklja, *Slovenske narodne pesmi* 1–4, Ljubljana 1895–1923) in po prvem verzu. Tako urejena zbirka bo odslej resnično dostopna, dr. R. Hrovatinu pa z njo dano javno priznanje za vneto in strokovno vestno sodelovanje v tako pomembnem podvigu, kakor so bile v prvih povojnih letih terenske raziskovalne ekipe Etnografskega muzeja.

Ingrid Slavec Gradišnik

**Prehojena pot sodobne evropske etnologije****Dunja Rihtman - Auguština (1926–2002) in njena oporoka –  
o etnologiji in etnomitu**

Slovesom od bližnjih jemljemo bolečino z besedami in s pozornostjo do zapuščenih sledi, oživljamo tisto, kar nam ohranja občutek bližine in živosti. Lani jeseni preminula etnoantropologinja dr. Dunja Rihtman - Auguština se je od svojih strokovnih kolegov, med njimi tudi kot dolgoletna sogovornica vsaj dveh generacij slovenskih etnologinj in etnologov, poslovila v slogu očarljive intelektualke, vedno mladostno radovedne znanstvenice in nevsiljive učiteljice.

Plodovit znanstveni interes je leto pred smrtjo strnila v navidez prav nič razkošni knjigi, s preprostim naslovom »Etnologija in etnomit«,<sup>1</sup> in se z njeno vsebino ukvarjala ob pripravi izdaje v angleščini tako rekoč do zadnjih dni. Kakor pogosto, je podoba varljiva: v njej so zlitli mnogoteri žarki, ki so več desetletij razsvetljevali poti hrvaškimi etnologinjam in etnologom, folkloristkam in folkloristom različnih usmeritev, od kulturnohistorične etnologije do sodobne etnoantropološke vede. Pa ne le njim, temveč tudi tistim, ki so jo poznali osebno ali skoz njeno pisanje. S kritičnostjo in občutljivostjo za etnološko vedo in življenje samo je bila opazna sogovornica v mednarodnih znanstvenih krogih, nam pa toliko bližja že iz časov strokovnih stikov v bivši jugoslovanski državi in sosedstvu.<sup>2</sup>

Knjiga odseva specifično avtoričino osebno in strokovno pot, hkrati pa tudi, zaradi njene intelektualne odprtosti, primerjalno in primerljivo zgodbo razvoja nacionalne etnologije na Hrvaškem kot ene od različic evropskih narodnih etnologij, pot »majhne evropske etnologije«. <sup>3</sup> Njen strokovni nazor je lepo označen v naslednjem: »so etnologi,

<sup>1</sup> *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95, 2001. 313 str. V knjigi so zbrane nekoliko redigirane razprave, objavljene v domačih in tujih znanstvenih zbornikih in revijah, ki govorijo o disciplinarni zgodovini, teoriji, metodologiji, in avtoričine interpretacije izbranih tem vsakdanjega življenja.

<sup>2</sup> Ob tem mislim na udeležbe na posvetovanjih etnologov in folkloristov v Zvezi etnoloških društev Jugoslavije (mdr. je uredila zbornik zadnjega skupnega srečanja v Zadru 1989 *Simboli identiteta*, Zagreb 1991) in Zvezi društev folkloristov Jugoslavije, na primerjalnih posvetih o slovenski in hrvaški etnologiji (v organizaciji obeh etnoloških društev poznane kot »vzporednice/-paralele-« v letih 1981–91), udeležbo na Mednarodni poletni etnološki šoli v Piranu, gostujoča predavanja in obiske v Sloveniji.

<sup>3</sup> Sintagma je naslov dela I. Price *Mala evropska etnologija* (Zagreb: Golden marketing, 2001).

od katerih dobivamo dejstva, in so etnologi, h katerim gremo po svetlobo. Dunja spada med druge, med tiste, ki nenehno premišljajo o bistvu naše znanosti. Opirajoč se na sodobne evropske in svetovne etnološko/antropološke disciplinarne smeri, je vedno znova prepraševala vsebino in obseg njenega predmeta, uporabnost metod in vrednost doseženih rezultatov. Njena kritična misel ji ni dopuščala zavezanosti eni teoretski usmeritvi, v katere metodologijo bi se lahko udobno namestila in z njo delala vse delovno obdobje. Iskala je, in še vedno išče, nove poglede. Sistematično je sledila novim prijemom v stroki, jih ažurno uporabljala pri problemih, s katerimi se je ukvarjala, in nas o njih obveščala. Ob intelektualni gibkosti se jim je kdaj pa kdaj pozneje odpovedala in iskala naprej. Ti njeni naporji so hrvaški etnologiji/antropologiji zadnjih tridesetih let prinašali svetlobo. Tistim, ki so jo hoteli videti.<sup>4</sup>

Med njenim osebnim in poklicnim habitusom skoraj ni mogoče postaviti ločnice. Njeno približevanje etnologiji so, kakor je o tem spregovorila sama, prinesle medvojne skušnje, v katerih je odkrila svetove drugosti in drugačnosti, ki jih do takrat ni poznala, in predvsem ob srečanju z vaškim življenjem in drugim, drugačnim ljudstvom.<sup>5</sup> Z nekoliko romantiškim navdihom – spoznati to ljudstvo – se je odločila za študij etnologije v Zagrebu. Njena kritičnost do etnološke usmeritve Gavazzijeve in Brataničeve šole se je ostrila ob branju knjig anglosaških antropologov, tematizaciji sociologije moči (J. Županov) ob raziskovanju vrednot na zagrebškem Ekonomskem inštitutu (disertacijska tema Ekonomske vrednostne orientacije in modeli odločanja v tradicijskem družbenokulturnem sestavu, doktorirala na FSPN v Ljubljani<sup>6</sup>), v pogovorih z Vero Stein Ehrlich o etnologiji in antropologiji in Rudolfom Bičaničem, piscem knjige »Kako živi narod«, prevajanju dela M. Meadove »Spol in temperament v treh primitivnih družbah«. Naštete reference povezujejo takratni etnologiji še zelo tuja misel – raziskovanje sodobne kulture in družbe – in od kulturnozgodovinskih metod drugačne metodologije. Druga pomembna spodbuda je bilo delo druge, nekoliko starejše prenoviteljice hrvaške folkloristike, Maje Bošković - Stulli. Prek nje se je seznanila predvsem s kritičnimi tokovi v nemški etnologiji (H. Bausinger, I. Weber-Kellermann, I.-M. Greverus idr.), ki so v kritični empirični vedi o kulturi ali v bolj antropološko navdihnjem slogu pokopali metodološke kanone o ljudstvu in o ljudski kulturi (izvirnost, kontinuiteta, tradicija, enovitost, brezkonfliktnost itn.) in tako rekoč ustoličili kritično obravnavo kulture, kakor jo raziskovalčevo oko lahko opazuje in analizira v vsakdanjih življenjskih praksah posameznikov in različnih družbenih skupin, na podeželju in v mestu, v domovini in tujini, v preteklosti in sodobnosti. Ob tem je nenehno opozarjala na prezrte teme, neprebrane spise in spregledane pisce.

<sup>4</sup> Aleksandra Muraj, Moj razgovor z Dunjom, *Etnološka tribina* 20(1997): 221. O svojih teoretskih nazorih je Dunja Rihman - Auguštin komentirala kritike – tiste, ki so ji očitali »peljevanje socioloških, antropoloških in drugih tujih teorij v hrvaško etnologijo«, češ da to, kar počne, »pravzaprav ni etnologija«, in tiste, ki so ji v novejšem času zamerili, da v njenih delih ni teorije. Sama pravi takole: »vedno je bil moj primarni cilj interpretacija povsem določenih kulturnih pojavov in procesov v vsakdanjosti. Nje, tj. moj predmet raziskovanja, določata samo življenje in uporabljena etnološka metodologija. Ne želim je predstaviti s ponavljanjem ali recikliranjem bolj ali manj zanimivih in konjunkturnih teorij. Namreč, izbrane teorije želim preveriti z neposredno uporabo pri interpretaciji kulture resničnega vsakdanjega življenja. Moj teren je... življenje okrog mene. Ne iščem oddaljenih, temveč bližnjih, pa vendar Druge, in metodologijo, ki mi bo pomagala, da jih razumem.« (*Etnologija i etnomit*, 3) In na drugem mestu: »[P]riznam, da so me vedno privlačile različne, morda celo nezdržljive teorije, vendar jih nisem izbirala zaradi njihov samih. To je bilo iskanje zamisli, ki bi mi pomagale interpretirati vsakdanjost.« (A. Muraj, Nav. delo, 228)

<sup>5</sup> Nav. delo, 222.

<sup>6</sup> Delna obj. v *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb 1984.

V znanstveni delavnici dr. Rihtman - Auguštinove, opremljeni z bogato teoretsko orodjarno, so nastala dela, ki so predvsem na domačem materialu kritično preanalizirala pojme ljudstvo, kultura, tradicija (ob številnih razpravah v periodičnem tisku, zbornikih, na znanstvenih srečanjih, npr. knjiga *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb 1984) in pokazala na nove teme, prijeme in, širše, razumevanje etnološke vede (npr. knjigi *Etnologija naše svakodnevice*, Zagreb 1988; *Ulice moga grada*, Beograd 2000). V njih je sklenila krog od kritičnega pogleda na preteklo kulturnozgodovinsko zanimanje za ljudsko kulturo k utemeljivi etnološkega pogleda na sodobne kulturne fenomene in procese in se vrnila k zgodovini. Zato ni nenavadno, da iz svojega etnološkega besednjaka ni izgnala ne ljudske kulture, ne tradicije in tradicijskosti, le korenito prevrednotila jih je in postavila v vsakokratni kontekst.<sup>7</sup> Nit, ob kateri je tkala vse misli in analize, je pritrjena na eno bistvenih značilnosti kulture, »da nikoli ni od včeraj, da je vedno nekaj pred njo.«<sup>8</sup>

Širok koncept kulture (ob temeljitem primerjalnem poznavanju razvoja etnološke vede v Jugoslaviji in po svetu), morda s posebnim poudarkom, da kultura v etnologiji ni samo nekaj abstraktnega (model, vzorec), temveč v bistvu univerzalna človeška ustvarjalnost in vseprežemajoč tip komunikacije, ki se nenehno uresničuje v konkretnem ekonomskem, družbenem, političnem, ideološkem kontekstu, in etnološko opazovanje tega, kar se nam dogaja pred očmi, v živo, je pri Dunji Rihtman - Auguštin utrdilo prepričanje, da je takšna tudi sama znanost o kulturi. In da gre tudi pri njej, kakor pri življenjskih, družbenih, političnih idr. konfliktih, za odseve razporeditve moči, ki jih, npr., ponazarja molk etnologije socialistične dobe o vprašanih etničnega, nacionalnega, o neuradnih praznikih, šegah, povezanih z vero,<sup>9</sup> navsezadnje s smrtjo. Etnologiji je postavila mesto prav v refleksiji spoprijema »velikih zamisli« in množice majhnih, individualnih in skupinsko doživljanjih svetov, kakor se tkejo v komunikaciji majhnih skupin.<sup>10</sup> V njeni naj sodobnejši različici pa je opozorila na njeno primerjalno prednost, tj. tisto prednost pred drugimi bližnjimi vedami, ki ji jo dajejo etnografska dediščina in evidenca in osrediščenost na človekovo vsakdanjost.

Dunja Rihtman - Auguštin si je z raziskovalkami in raziskovalci v takratnem zagrebškem Zavodu za istraživanje folklore (do 1972 Institut za narodnu umjetnost, od 1996 Institut

<sup>7</sup> V zadnjem desetletju jo je v zvezi s tradicijo zaposlovalo predvsem izumljanje in konstrukcija tradicije: »Ukvarjanje z izumljanjem tradicij in odkrivanje konstrukcije tradicij je bil izziv, še posebej ko je takšno raziskovanje razkrivalo avtoritarnost socialističnega političnega in državnega sistema. Tudi čas, v katerem živimo, ni skromen niti z izumljanjem novih niti s konstrukcijami nacionalnih, zmagovalnih in celo avtoritarnih tradicij in ceremonij. Vendar vse to traja že več desetletij, v zadnjem času pa vse močnejše, da postaja mrakobno in moreče. Izumljanje tradicij očitno ni enkratni proces, nekaj, kar se je, kakor je trdil Eric Hobsbawm, začelo v Evropi dogajati šele v zadnjih dvesto letih. Zdi se, da so si ljudje od nekdanj izmišljali neke svoje, nove tradicije, da je to stalna dejavnost človeške domišljije.« (Nav. delo, 228)

<sup>8</sup> Prav tam.

<sup>9</sup> Zato ni nenavadno, da so v 90. letih spod peresa etnologov in folkloristov izšla obsežnejša dela, ki so zapolnila omenjeno praznino: npr. D. Rihtman - Auguštin, *Knjiga o Božiću. Etnološki prikaz Božića i božićnih običaja u hrvatskoj narodnoj kulturi*, Zagreb 1992; J. Čapo Žmegač, *Hrvatski uskerni običaji. Korizmeno-uskerni običaji hrvatskoga puka u prvof polovici XX. stoljeća. Svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica*, Zagreb 1997; I. Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997; V. Belaj, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998; *Etnografija. Svakdan i blagdan hrvatskoga puka* (ur. J. Čapo Žmegač idr.), Zagreb 1998.

<sup>10</sup> V tem okviru je bil dr. Rihtmanovi v pomoč in uporaben mdr. tudi strukturalistični koncept »zamišljenega« (ideološkega, normativnega – *kako naj?*) in »uresničenega« (praktičnega, dejanskega – *kako je?*) reda stvari – tako v življenju kakor v znanstvenikovi delavnici.

za etnologiju i folkloristiku) pred dobrimi tremi desetletji prizadevala k »odčaranju« vsakdanjosti, njenih navideznih banalnosti in samoumevnosti.<sup>11</sup> Ko se je kritično spoprijela s pojmovnimi in metodološkimi temelji etnološke vede, je postalo jasno, kako izvodi moči oz. oblasti nadzorujejo in si prisvajajo tako sedanost kakor preteklost (takrat zaznavno predvsem v manipulaciji z ljudsko/narodovo kulturo, petrificiranjem tradicije in dvoumnim odnosom do nje itn). Vsakdanje zaznavno, naravnost kričeče, je postalo to dejstvo ob razpadu bivše jugoslovanske države, s hrvaško državno osamosvojitvijo, spremembami političnega sistema in z vojno. To je bil širši kontekst, v katerem so se lahko potrdili splošnejši disciplinarni premiki: 80. leta 20. stoletja so bila v mednarodni antropološki/etnološki javnosti čas avtorefleksije, ki je prinesla dvoje: na konceptualno-metodološki ravni tekstualnost in na etično-metodološki številna opozorila o značilnostih produkcije etnološkega/antropološkega znanja. Nekatero prvine postmoderne antropološke kritike in teoretizacija etnografije, kakor so bile predstavljene v postmodernih metodoloških razpravah in etnografskih besedilih, so se v krogu dr. Rihtman - Auguštinove ujele s potrebo, zraslo v ekstremnih družbenih okoliščinah, zapisati in reflektirati vojno in tisočere strahove, smrti, izgnanstva, žalosti, kakor so doživljenje in zapisane v dnevnikih preživetvenih rutinah in strategijah, pripovedih in spominu ljudi.<sup>12</sup>

V nenehnem iskanju novih spodbud in navdihov se ni nikoli izmaknila prepričanju, da so v sedanosti naložene plasti preteklosti, empirične in strokovne.<sup>13</sup> Navsezadnje je tako zastavljena tudi knjiga o etnologiji in etnomitu, ki v slogu zgodovine mentalitet – v tem primeru »etnološke mentalitete« – po »Predgovoru« bralca popelje od priznanih in zamolčanih očetov hrvaške etnologije do etnoantropologije konca tisočletja.

Rdeča nit knjige *Etnologija in etnomit*, pojasnjena v »Predgovoru«, je spletena iz dveh vprašanj: kako je na Hrvaškem v spremenljivih družbenih in političnih okoliščinah zadnjega stoletja etnologija gradila svoja spoznanja in kako je ob tem sooblikovala in utrjevala nacionalni mit. Uvodnega značaja je še poglavje »Ljudska kultura in hrvaški etnomit«, ki z avtoričinim pogledom iz 90. let (pokomunistična in tudi že potudmanovska Hrvaška, ki je preživela vojno, etnične spore, se spoprijema z dolgotrajnimi povojnimi travmami in vse globljimi družbenimi razlikami), prežetim s kritičnimi premisleki o

<sup>11</sup> Tudi s tem, ko se je s kolegi raziskovalno preselila v mestno okolje. V 60. in 70. letih 20. stoletja je bil prelom s »kmetologijo« splošen fenomen v evropskih nacionalnih etnologijah. Podobno kakor v Sloveniji so tudi na Hrvaškem predelali predmet etnologije tako, da so ga »razširili«: »Želeli smo pokazati, da *ljudstvo* živi tudi v mestu in da je vsakdanja mestna kultura someščanov, vključno z nami, vredna raziskovanja... Prizadevali smo si pokazati, odkriti vsakdanjost... in odkrivati pojave, katerim prej etnologi in folkloristi v svojih besedilih niso priznali legitimnosti. To je bilo mestno vsakdanje pripovedovanje, otroške igre in najbolj tabuizirana tema smrti. Pravzaprav nismo nikoli raziskovali mesta v pomenu urbane etnologije ali urbane antropologije. Bolj nas je vodila misel ameriškega folklorista Rogerja Abrahamsa, ki trdi: če je nekeje človeška skupina, ki neposredno komunicira, se bo prej ali slej oglasila s folkloro.« (A. Muraj, *Moj razgovor z Dunjom*, 229).

<sup>12</sup> Za zgled t. i. »etnografije vojne« npr. tematski razdelek »Poetika odpora«, *Narodna umjetnost* 29, 1992; zbornik *Fear, Death and Resistance. An Ethnography of War. Croatia 1991–1992* (ur. L. Čale Feldman, I. Prica in R. Senjković), Zagreb 1993; zbornik *War, Exile, Everydaylife* (ur. R. Jambrešić in M. Povržanović), Zagreb 1996; neobjavljena disertacija M. Povržanović, *Kultura i strah. Ratna svakodnevnica u Hrvatskoj 1991/1992* (Zagreb 1997); zbornik *Music, Politics, and War. Views from Croatia* (ur. S. Pettan), Zagreb 1998; in številni članki v hrvaškem in tujem strokovnem tisku.

<sup>13</sup> V tem pogledu je značilen zgled njeno zbiranje časopisnih osmrtnic od leta 1978, ki jih je v 80. letih interpretirala kot temo »etnologije vsakdanjosti« (gl. *Etnologija svakodnevnice*, 1988) in se k njim vrnila v začetku 90. let z zbiranjem osmrtnic za »padlimi v domovinski vojni« – tistih, ki jih je objavila »država«, in tistih, ki so jih priobčili svoji (gl. *Narodna umjetnost* 1993; *Etnologija i etnomit*, 239–265, 267–270).

vojnih junaštvih in zločinih, o tranziciji, ravnanju političnega vodstva in o njegovi postavitvi nacionalnega mita. Ta je v hrvaških razmerah postal t. i. politični mitomor,<sup>14</sup> ob njem je zasnuti vsa politična mitologija. Rihtman - Auguštinova ugotavlja, da se je ob tem, ko se je veliko pisalo o srbskem nacionalnem mitu, neogibno vprašati o političnih mitih na Hrvaškem, ki so bili predmet osamljenih analiz. So pa te pokazale, da je hrvaški etnomit<sup>15</sup> utemeljen na sledeh dokumentirane, vendar tudi izmišljene preteklosti, skonstruirane v hrvaškem zgodovinospisju (Hrvaška kot *antemurale christianitatis*, Hrvatje kot žrtve, zgodba o dobrem kralju Zvonimiru, srednjeveško hrvaštvo in etnična identiteta), namesto da bi poudaril dejansko državno-pravno kontinuiteto Sabora in hrvaške samostojnosti. Hrvaški državotvorni mit je ob nenehnem sklicevanju na velikane hrvaštva (od Petra Zrinjskega do Franja Tuđmana) tudi bogato likovno dokumentiran. Od 30. let 20. stoletja so pomembna sestavina te ikonografije prizori ljudskih šeg na razglednicah, voščilnicah. Ljudska kultura je tako postala nespregledljiva sestavina omenjenega mitsko-simboličnega kompleksa (to narodno ideologijo sta podpirali zlasti kmečka stranka in njena Seljačka sloga). Vrhunec je v tej funkciji dosegla v času Neodvisne države Hrvaške (1941–45), bila morda prav zato po drugi svetovni vojni tako korenito in grobo zbrisana iz kolektivnega spomina in prav zaradi tega tudi znova rojena v 90. letih 20. stoletja.

Ves ta čas pa so bile takšne podobe že etnološki kanon,<sup>16</sup> torej v sami znanosti, in očitno tudi povsem samoumevno kot kanonizirani modeli ljudske kulture v muzejih, učbenikih, medijih in industriji zabave. Skonstruirana ljudska kultura, tj. kultura brez konteksta, je ahistorični, pred- ali apolitični model, na eni strani razprt estetizaciji in moraliziranju, na drugi pa poljubnim interpretacijam in političnim manipulacijam. Zgodovinska pričevanja o srednjeveški hrvaški državi in ljudska kultura tvorijo mitsko-simbolni kompleks o izviri, potreben za argumentacijo političnega delovanja. Rihtman - Auguštinova, pozorna na proces nacionalizacije ljudske kulture v Evropi od 19. stoletja, ne kritizira mita o nacionalnih tradicijah (tem priznava razsežnost vrednote<sup>17</sup>), temveč dejstvo, da se v politični rabi vztraja na primordionalni etničnosti<sup>18</sup> oziroma starodavnosti in kontinuiteti, zarisanem teritoriju in etničnem/nacionalnem izključevanju.

Posebnost aktualnih razmer na evropskem jugozahodu je dnevno-politična (izraba in zloraba nacionalnih mitov v populističnih gibanjih, medtem ko se Evropa povezuje) in strokovna (v primerjavi z drugimi evropskimi nekoliko specifičen razvoj nacionalnih etnologij v drugi polovici 20. stoletja). Avtorica poudarja, da se etnologija na Hrvaškem v sistemu realnega socializma ni politično angažirala, celo distancirala se je od

<sup>14</sup> Avtorica termin *mitomotor* (*mythomoteur*) povzema po Anthonyju Smithu (*The Ethnic Origins of Nations*, 1986): gre za poseben preplet mitov, spominov in simbolov, nekakšen »mitsko-simbolični kompleks«, ki v primordionalistični maniri pojasnjuje izvir etnične skupine in ga postavlja za njeno identitetno središče. (*Etnologija i etnomit*, 6)

<sup>15</sup> Termin *etnomit* je prevzet iz obravnave srbskega političnega mita (gl. I. Čolović, *Politika simbola*, Beograd 1997).

<sup>16</sup> Avtorica poudarja, da pri tem ne gre le folklorno likovno ustvarjalnost, glasbo, ljudske pesmi in ples, nasploh ljudsko slovstvo, temveč tudi za ljudske šege in navade (*narodni običaji*), torej vse fenomene, ki so ljudska kultura. Poudarek na slednjih je pomemben, ker so bile šege in navade središče etnoloških raziskav, -vendar ne samo zaradi njihovega pomena v socialni in kulturni dinamiki družbe, temveč zaradi tega, ker je etnologija izbirala in opisovala šege in navade, ki so nosile moč moralnih kodov. - Zgled je npr. zadruga kot nosilka zdravega, konzervativnega ljudskega duha. (*Etnologija i etnomit*, 10)

<sup>17</sup> Moč ljudske kulture je torej v njeni nacionalni vrednosti, je pa hkrati lahko tudi mitomotor: lahko je izvir simbolov posebnosti in zaprtosti, lahko pa tudi gibalo kulturne kompleksnosti. (Nav. delo, 12)

<sup>18</sup> O primordionalnem in instrumentalnem modelu etničnosti gl. P. Poutignat in J. Streiff-Fenart, *Teorije o etnicitetu*, Beograd 1997.

prevladujoče ideologije, od analize razmerij moči v kulturnih procesih; posledica je bila do 70. let teoretsko-metodološka letargija, priseganje na stare raziskovalske vzorce idr. Hrvaška etnologija se je od takrat približevala mednarodni etnološki in družbenokulturni antropološki vedi, predvsem z uporabo antropološkega teoretskega instrumentarija in s premikom raziskovalnega interesa z ljudstva – etnosa k strukturam in simbolom.

Najkorenitejša in tudi najopaznejša sprememba sodi v 90. leta 20. stoletja, ko so bili ob specifičnih razmerah na Hrvaškem pretekli dvomi in kritike domačega disciplinarnega izročila »postavljeni v povsem nov dnevopolitični okvir. Kar zadeva »predmet«, je javni diskurz utrjeval prav tisto podobo ljudske kulture, ki je s sodobnega strokovnega stališča sporna zaradi primordialistične argumentacije etničnosti in kanoniziranja kulture »brez konteksta«. Njene fenomeni so v takšni ahistorični perspektivi »ostali odprti in zelo primerni za različne, celo poljubne interpretacije in politične manipulacije. Kakor koli že, ljudska kultura in šege in ljudska umetnost so predstavljene kot izvirne, torej predpolitične ali nepolitične kategorije. V politični retoriki kot takšnim nikoli ne poteče čas trajanja.«<sup>19</sup> Postale so surovina za enovito nacionalno identifikacijo, skupaj z zgodovinskim gradivom o srednjeveški usodi hrvaške države so jedro nekakšnega izvirnega mitsko-simboličnega kompleksa, ki ga je hrvaška oblast potrebovala za povezovalno nacionalno politiko. Vloga raziskovalcev ljudske kulture v promociji takšne podobe ali, naravnost rečeno, službi nacionalne ideologije, je po avtoričinem mnenju sporna.

Položaj sodobnega raziskovalca na domačem prizorišču po Rihtman - Auguštinovi ni neproblematičen: ravna lahko, kakor da se ga zlorabe tradicije ne tičejo, in ne prevzame tako rekoč nikakršne odgovornosti do svojega »predmeta«. Po drugi strani pa se ne more izmakniti raziskavam gradiva, ki je hkrati del nacionalnega spomina in vsakdanjih praks na različnih ravneh zasebnega in javnega življenja. Gre za t. i. sindrom »dvojne ude-leženosti«.<sup>20</sup>

Ljudska kultura torej ostaja, hoteli ali ne, ena središčnih tem sodobne etnologije, in more biti raziskana z različnih vidikov, tudi kot mitomotor, pri čemer, kakor za vsak mit, ne zadošča iskanje izvirov ali struktur. V ospredju avtoričinega interesa je mdr. simbolika ljudske kulture, za katero opozarja, da ne nastopa le v objemu mitsko-simboličnega kompleksa, temveč tudi v vsakdanosti,<sup>21</sup> kjer folklorja živi kot posrednik sporočil sodobne družbe in, po Frykmanu, ni orodje nacionalne homogenizacije, temveč kulturne kom-

<sup>19</sup> *Etnologija i etnomit*, 11.

<sup>20</sup> Avtorica to imenuje »*dvostruki sudionik (double insider)*« in zapletenost tega položaja ponazarja z zgledom, tj. prvo reprezentativno sintezo o hrvaški ljudski kulturi (*Etnografija. Svakdan in blagdan hrvatskoga puka*, ur. J. Čapo Žmegač. Zagreb: Matica hrvatska, 1998), ki se na eni strani ni mogla izmakniti kulturnohistoričnemu strokovnemu izročilu, po drugi pa so si avtorji prizadevali kritično predstaviti tiste vidike življenja na podeželju, ki jih poprej etnologija ni želela ali ni znala ustrezno obravnavati. Podrobneje je o sindromu dvojne udeležence pisal beograjski etnolog S. Naumović (*The 'Double Insider Syndrome'*, v: *Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu* 19, 1997: 319–351), ki je dvojno udeležnost balkanskih etnologov razložil z dejstvom, da »načeloma pripadajo skupini, ki jo raziskujejo in si z njo delijo skupen jezik, tradicije, prevladujoče vrednote in interese, hkrati pa pripadajo zasebni družbeni podkupini širše skupnosti in je njihova naloga preučevati, krepiti, izumljati in včasih braniti stvar te širše skupine. Pomembno je poudariti, da sta oba položaja udeleženi potencialni dejavnik ideologizacije etnološkega diskurza. Edini razloček med njima je dejstvo, da je etnolog/inja v prvem primeru vpleten/a v ideologizacijo, ne da bi se tega povsem zavedal/a, medtem ko v drugem primeru etnolog/inja namenoma ideologizira svoj diskurz. V balkanskem kontekstu je najverjetnejši rezultat kombinacija obojega.« (Nav. delo, 344)

<sup>21</sup> Fenomen ponazarja s statusom, ki ga imajo npr. ljudska kultura oz. njene prvine v skandinavskih deželah v kontekstu »nacionalnega« na simbolni in vsakdanji ravni. Značilnosti teh »rab« je predstavil J. Frykman v razpravi *The informalization of National Identity*, *Ethnologia Europaea* 25 (1995): 5–25.



pleksnosti. Rihtman - Auguštinovi kot pozorni opazovalki ni ušlo, da se je 'nacionalno' tudi na Hrvaškem že zdavnaj spustilo v vsakdanjik, zlasti 'fešte' iz predmoderne ljudske kulture (za zgled navede še hrvaško trobojnico, pogosto uporabljeno pri ženitovanju, v oblačilni kulturi vse do časov socialistične Jugoslavije, ko ni bila uporabljena kot mitomotor, temveč kvečjemu kot eden od znakov v konfesionalno in etnično mešanem okolju). Smisel raziskovanja tradicije vidi prav v tem, da so takšni 'znaki' »v nekaterih zgodovinskih obdobjih govorili o sožitju, v drugih pa so se spremenili v politično sredstvo za izzivanje sporov.«<sup>22</sup> Premislek sklene z napotilom: »namesto da se sprašuje, kateri miti so dobri in kateri slabi, namesto da se organizira pogrome na mite ali, še huje, da se jih pomaga izumljati in politično promovirati – je največ, kar etnologija lahko stori, da razišče, odkrije in razglasi komu (spet) konkretno koristi pojavljanje etnomitov.«<sup>23</sup> In pri tem, kakor je opozoril T. H. Eriksen, naj misli na razloček med politično od kulturno identiteto in postane pozorna na fenomen t. i. mikromitov, ki znikajo v središčih moči, oblasti, korporacij itn. in za katere ne vemo, ali se morebiti ne utegnejo razrasti v nasilne mitologije.

S tem je nekako sklenjen miselni okvir knjige oz. avtoričinega znanstvenega nazora, ki je v podrobnostih osvetljen v naslednjih štirih razdelkih.

Nastavki »klasične« in nove etnologije so razgrnjeni v prvem poglavju (»Nekateri naši etnološki predniki in sorodniki«), v katerem bralcem ob novih interpretacijah velikega raziskovalnega projekta Antuna Radića predstavi prezrte ali zamolčane pisce (Dinko Tomašič, Mirko Kus Nikolajev) in njihova dela, ki, osvetljena s sodobnim etnološko-antropološkim instrumentarijem, razkrivajo dragocene uvide v preteklo narodovo življenje in »popravljajo« oz. dopolnjujejo zgodovino etnoloških vsebin in njihovih obravnav v preteklem stoletju. V tem delu sta še razpravi o terminoloških in pomenskih razsežnosti konceptov »šege in navade« (hrv. *običaji*, nem. *Sitte und Brauch*) in »zadruga«.

Drugo poglavje (»Etnologija in politika«) argumentira prepričanje, da se etnologija 20. stoletja ne na Hrvaškem niti drugod ni razvijala v brezračnem prostoru, brez vpliva prevladujočih nazorov družbenih gibanj, prevratov in ideologij, ki če ne zavestno, pa zagotovo nezavedno sodoločajo nazore in prakso raziskovalcev. Pozornost je tu namenjena folklornemu, folklorističnemu in političnemu, etničnim in političnim določilom predmeta etnologije, (prikritim, cenzuriranim) političnim nazorom raziskovalcev.

V tretjem poglavju (»Etnologija socializma in po njem«) je avtorica pozorna na raziskovane in spregledane teme in prijeme v zadnjih petdesetih letih, izbore, ki so povezani s (samo)cenzuro raziskovalcev.

V četrtem poglavju (»Nekaj prispevkov etno-antropologiji devetdesetih«) je nanizanih nekaj avtoričinih prispevkov k raziskovanju družbeno-političnega prehoda, vojnih in povojnih let. Kritično premišlja o položaju raziskovalca – opazovalca in udeleženca – na domačem terenu, o njegovem odnosu do političnih mitov, o gramscijevsko obarvani interpretaciji ljudske kulture kot kulture upora, o razsežnostih odnosa do človeka kot posameznika in junaka naroda, kakor preseva skoz analizo osmrtnic.

Kratek sklepni zapis Pornografija smrti – pornografija politike je sprovciral uradni molk o umirajočem predsedniku države. Rihtman - Auguštinova ga je postavila v kontekst meščanskega tabuja smrti, ki je kot najmočnejša družbena prepoved v javnem diskurzu sodobne zahodne družbe nadomestil tabuizirano spolnost, in pornografskost sodobne

<sup>22</sup> *Etnologija i etnomit*, 17.

<sup>23</sup> Nav. delo, 17–18.

hrvaške politike. Položaj je bil pornografski, amoralen, zaradi prikrivanja in izmikanja (mdr. tudi z doslednim izpuščanjem besede 'smrt'), ki so omrtvila delovanje hrvaške države. Značilnost diskurza o smrti na Hrvaškem pa ima, v časovnem loku, več podob – eno zanimivejših opažanj je, kako se je o smrti sproščeno vsakdanje govorilo v kmečkem okolju, kako ambivalentno (narodni junaki/navadni ljudje) (ne)govorilo v času socializma in kako v zadnjem desetletju (kar je predstavljeno v obeh spisih o časopisnih osmrtnicah med vojno na Hrvaškem). Izhodišče njenega pretresa je detabuizacija smrti in odnosa do nje: treba se je »vnaprej odgovorno pripraviti na smrt, ker k vsakemu prej ali slej neogibno pride. Ne glede na strah pred smrtjo, je to edina nedvoumna točka našega življenja, s katero se človeško bitje sooči, čim pride na ta svet.«<sup>24</sup>

Knjiga se izteče v »Pet zapiskov o etnologiji«, zadnji razdelek knjige. Premišlja o antropologizaciji, folklori, statusu teorije v etnologiji, o etnološkem raziskovanju tradicije in širšemu družbenemu angažmaju etnologije.

Antropologizacijo avtorica postavlja za vsesplošen proces v humanističnih in drugih vedah. Ob tem je zanimivo stališče, da so se v tem procesu s stališča disciplinarne identitete okoristile in obogatile številne humanistične in druge discipline, sama antropologija pa je (vsaj v Evropi) od tega v teoretskem in akademskem pogledu iztržila malo. Enako velja tudi za etnologijo, »ki je zabrisala razloček med sabo in kulturno in celo socialno antropologijo. Evropski etnologi se danes suvereno gibljejo v gabaritih socialne in kulturne antropologije in s tem ustvarjajo novo identiteto znanosti, ki jo imenujem etnoantropologija.«<sup>25</sup> Pri tem učinki antropologizacije niso enopomenski; avtorica ima za enega pomembnejših tistega, ki problematizira poklicno raziskovalno etiko in terja, da so z njo kontekstualizirana tudi pretekla etnološka spoznanja (zavest o pristranostih in pomanjkljivostih preteklih obravnjav ljudske kulture<sup>26</sup>).

Rihtman - Auguštinova opozarja, da celota teh spoznanj, kakor koli je že »kanonizirana, redigirana z normami in okoliščinami zunaj konteksta«, obstaja in funkcionira kot družbeno dejstvo, ki je predmet zaščite in ohranjanja v kulturnih politikah nacionalnih držav. Marsikaterega etnologa in folklorista bo na tem mestu presenetilo avtoričino prepričanje, ki po svoje pokoplje večdesetletne razprave o folklori in folklorizmu, ki so uravnale etnološko teorijo in »uporabno« dejavnost etnologov in folkloristov. »Sprejela sem izziv raziskovanja tega razmerja. Danes vem, da ga ni, da pravzaprav ni mogoče (in, ali je sploh potrebno?) potrditi nekakšno *prvo* eksistenco ustne ali glasbene ali likovne folklorne ustvarjalnosti, ki bi jo potem ta *druga* neogibno kvarila in degenerirala. Raje soglašam s tistimi, ki premišljajo o zgodovinskem trajanju igre med neposredno človeško ustvarjalnostjo in kulturo manjših okolij in uporabo, manipulacijo...te iste ustvarjalnosti in kulture, ki smo jo imeli za *izvirno*.«<sup>27</sup> Hrvaška strokovna situacija je v tem pogledu razdeljena – nekateri skoraj zvesto sledijo kulturnozgodovinskemu vzorcu, ki skrbno kopiči gradivo in s tem še bolj krepi nacionalni kanon, tisti na drugi brežini pa dobesedno prezirajo kakršno koli sled folklorne in ljudskega izročila v antropološkem diskurzu, pri čemer se distancirajo od t. i. *izumljenih* tradicij, kakor da ne bi bile sestavina sodobnosti in ustvarjene v narodovi kulturi. Prezir je tolikšen, da ne upoštevajo »medijskega življenja

<sup>24</sup> Nav. delo, 272.

<sup>25</sup> Nav. delo, 275–276.

<sup>26</sup> Pozorno branje »starih tekstov« na podlagi sodobne epistemologije lahko pokaže, »katere vrednote so v posamičnih zgodovinskih obdobjih raziskovalci *izbirali* in *ponujali* svojemu ljudstvu kot *ljudsko dediščino* in *nacionalno tradicijo*«. (Nav. delo, 277)

<sup>27</sup> Nav. delo, 277–278.

kanoniziranih tradicij. Ne spuščajo se v kritiko politične rabe ljudskega izročila, ki je nenehna, ne glede na to, kaj mi – posamični etnologi/nje – mislimo o njih ali čutimo.<sup>28</sup>

K sreči so opazni tudi napor, da etnoantropologija premišlja ne le o sodobnem pomenu tradicije, temveč prav o načinu, kako se predstavlja. V tem toku, čeprav po smeri metodološko nasprotnem, je razumeti tudi avtoričine raziskave starejšega etnološkega gradiva in literature, da bi bolje razumela sodobno vsakdanost.<sup>29</sup> V središče metodološko sicer različnih raziskav sodobne hrvaške etnologije postavlja na eni strani prav kritični odnos do tradicije, enakovredno pa nadaljevanje raziskav izrazito sodobnih vsakdanjih tem (prav te so namreč izjemno pomembne za razumevanje mreže družbenih odnosov in kulturne dinamike). Za etnologijo vsakdanjosti avtorica misli, da se ne kaže v raziskovanju »vsega in česar koli«, vendar pa prav »raziskovanje teh, t. i. banalnih tem neredko razkriva nepoznane svetove ob nas in v nas samih.«<sup>30</sup> Od tega nikakor ne pričakuje kakšne veličastne antropološke teorije, ker gre za interpretacije v okvirih teorij srednjega dometa.

Na drugi strani opozarja, da se z večkrat omenjeno družbeno obrobnostjo etnologije spopriema tudi antropologija v ZDA, ki se mora zato, kakor priporoča antropolog M. Herzfeld,<sup>31</sup> neogibno spopasti s 'politiko pomenov' in vprašanji kulturne hegemonije. S tega vidika je vprašanje o hrvaški etnologiji naslednje: »ali se, ko se sprašujemo, zakaj ima etnologija ali etnoantropologija tako slab *rating* tudi v naši, hrvaški javnosti, ne bi morali zamisliti, da to ni morda zaradi tega, ker se ne ukvarja z družbi zanimivimi in državi koristnimi temami ali pa prav zaradi tega, ker se pri raziskavah in besedilih zavestno ali nezavedno ogiba kritiki močnih?«<sup>32</sup>

V sklepnem fragmentu se pod avtoričinim peresom sklene krog o antropologizaciji etnologije in dvojnem izogibu hrvaške etnološke vede od premislekov o tradiciji in folklori – najprej na ravni teoretskega vprašanja o raziskovanju sodobnih rab in zlorab folklorne in ljudske kulture in nato v dejstvu, da se nekateri raziskovalci načeloma izogibajo kakršnemu koli ukvarjanju s tradicijo. S tem pa si etnologija pogloblja »praznino predmeta«, saj spregleduje eno osnovnih historičnih konceptualnih dejstev, tj., da je preteklost vedno znova produkt »konstrukcije«, da je presejana skoz fina sita različnih družbenih diskurzov – političnih, znanstvenih, medijskih idr. Kritični odnos do »etnoloških konstrukcij«, npr. konkretno konstrukcij ljudske kulture, folklorne, tradicije itn., postavlja za pomembno in vitalno znanstveno snov. Nekateri etnologi/-nje in folkloristi/-ke se poklicno ukvarjajo s scensko rabo folklorne, ob čemer poudarjajo zlasti znanje o dediščini, ki krepi zgodovinsko zavest, sooblikuje kolektivne in individualne segmente identitete, lahko navdihuje tudi sodobno ustvarjalnost. Predlagajo celo ustanovitev strokovne ustanove, ki bi z nasveti pomagala uporabnikom. Rihtman - Auguštinova ob tem poudarja,

<sup>28</sup> Nav. delo, 278.

<sup>29</sup> Mdr. tudi s tem prijemom argumentira, zakaj raje govori o *etnoantropologiji*, -antropologiji z etnološkim pedigrejem, ne glede na to, da ta pedigree v nekaterih naših krogih učenih in priučenih antropologov slovi kot diskvalifikacija ali pa podlaga za trditev, kako kritična veja hrvaške etnologije, nastala v sedemdesetih – *etnologija vsakdanjika* – v bistvu samo ponavlja svojo kritizirano, teoriji nenaklonjeno etnološko predhodnico. (Nav. delo, 279)

<sup>30</sup> Nav. delo, 283.

<sup>31</sup> Gl. njegovo razpravo *Anthropology and the Politics of Significance*, *Ethnographica* IV (1); isti: *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, Ma.: Blackwell, 2001; podobno tudi E. Wolf, *Pathways of Power. Building Anthropology in the Modern World*. Berkeley: University of California Press, 2001.

<sup>32</sup> *Etnologija i etnomit*, 285.

da gre za dve ravni etnološke dejavnosti – kritičnih etnoantropoloških raziskav folklore in tradicije na eni strani in pragmatičnega svetovanja na drugi.

Raba folklore, pri kateri so zavestno ali nezavedno sodelovali etnologi od 19. stoletja do danes in posredno krepili nacionalni mit, narekuje strokovno – teoretično in praktično – pozornost. Navsezadnje tudi zaradi pomenljivega odgovora na vprašanje, čemu vse rabita nacionalni mit in »njegova etnografska embalaža«: ne gre le za igro, nacionalne in regionalne ideologije, turizem, temveč za dejstvo, da ta mit živi med ljudmi, v zasebnem prostoru, na neformalni ravni, kjer se, po Frykmanu, dogaja proces »folklorizacije nacionalnega«.

Avtoričin premislek o tradiciji se izteče v spoprijem s tezo Ines Price, da je tradicija prazen prostor,<sup>33</sup> kar po mnenju Rihtman - Auguštinove etnologe odvezuje vsakršne odgovornosti »raziskovanja življenja tega *niča*«, njegovih različnih zgodovinskih in znanstvenih osmislitev, sprememb in dinamike rabe, kakor tudi etične odgovornosti pri »odkrivanju, ohranjanju in obnovi ljudske dediščine in raziskovanju preteklih in sodobnih premislekov našega etnoantropološkega znanja, njegove kanonizacije in stereotipiziranja ter enako tudi nespornega pomena v nacionalnem mitu in...tudi v *zasebnih prostorih vsakdanjika*«. <sup>34</sup> Nasprotno prav v tem vidi disciplinarno posebnost etnologije in njeno komparativno prednost, tudi v primerjavi s kulturno antropologijo, nastalo v okolju brez skušnje raziskovanja *domačih Drugih*, saj etnografsko izročilo še vedno in vedno znova ponuja številne izzive na ravni raziskav vsakdanjika. S tem je sklenjen – ob metodološkem, predstavljenem v prejšnjih poglavjih – še konceptualni krog avtoričinih strokovnih premislekov. In, žal, tudi njen življenjski lok.

Zadnje delo dr. Rihtman - Auguštinove rekonstruira in zaokroža pot etnologinje, ki je v branje ponudila pretres tako splošnih kot izbranih etnoloških poglavij tistim, ki se spoprijemajo z zgodovinskimi, metodološkimi in specifičnimi tematskimi izseki sodobne etno(antropo)loške vede in folkloristike. Nič manj ni iztočnic oz. raziskovalnih izzivov, ki jih je zmogla predstaviti kot protiutež mnenjem, da je predmet etnologije mrtev, da je veda v krizi ipd., skladno s prepričanjem o dinamiki fenomenov in procesov vsakdanjega življenja, ki so njena vedno živa snov.

<sup>33</sup> »[K]ako je torej mogoče, da ta Tradicija, ta predmet etnologije – hkrati divji in krotek, neobvladljiv in dolgočasen, poganski in etničen, ponavljajoč se in spremenljiv, ni nič drugega kakor *velik nič*, ki v svojo veličastno praznino spušča vso zgodovinsko in znanstveno vsebino, ki si prizadeva, da bi se z njim uresničila, pa ga vedno pušča na cedilu?! (I. Prica, *Mala europska etnologija*, 242). Navedek lahko beremo seveda tudi drugače – tradicija kot neulovljiv, gibek in vedno znova navdihujoč koncept, kot nekakšna *niča točka*, skozi katero žarči vse, kar si etnologija postavlja pod drobnogled.

<sup>34</sup> *Etnologija i etnomit*, 290.

---

Friedbert Ficker  
**Das neue Krippen-Lexikon**

---

Krippenkunst, Krippenverehrung und Krippenbrauchtum sind als Widerspiegelung des dahinterstehenden Heilsgeschehens eng mit dem Christentum sowie dessen Entwicklung und Entfaltung verbunden. Der Weg lässt sich weit ins Mittelalter zurückverfolgen. Die frühesten Anfänge liegen ebenso im Dunkeln, wie sich verschiedene Beweggründe und Wurzeln für die Entstehung annehmen lassen, die wiederum zur Ausbildung von ländler- oder landschaftsgebundenen Besonderheiten führten. So lag es nahe, diesen in Europa schwerpunktmäßig vertretenen Belegen von Volksfrömmigkeit und der Freude am bildnerischen Gestalten nachzugehen. Neben so wichtigen Krippenlandschaften wie dem neapolitanischen Raum, dem alpenländischen Verbreitungsgebiet oder dem nordböhmisches Krippenzentrum und dem Erzgebirge lässt sich das Auftreten zusammen mit der christlichen Lehre über die Grenzen Europas hinaus verfolgen.

Gerhard Bogner hat in einem umfangreichen Band<sup>1</sup> versucht, eine Übersicht über das Krippenschaffen zu geben. Doch ist das im Verlag Josef Fink zusammen mit dem Beuroner Kunstverlag in guter Ausstattung herausgebrachte neue Krippen-Lexikon wesentlich mehr als bloße Aufzählung. Ausgehend von Überlegungen zum Wesen der Krippe macht der Autor an der Darstellung des Krippenjahres von der Advents- und Weihnachtszeit über Praefiguration, Zwischen- und Fastenzeit bis zur Oster- und Sommerkrippe deutlich, dass es bei der Krippenverehrung um wesentlich mehr geht als nur um die Weihnachtszeit – wie vielfach angenommen wird. Allein diese Verteilung auf das gesamte Kirchenjahr macht es verständlich, dass damit verschiedene Inhalte mit ihrer eigenen Formenwelt auftauchen. In sorgfältiger Weise geht der Autor diesen Details bis zur Beschreibung der Figuren nach Namen, Herkunft und Bedeutung sowie dem landschaftlichen Umfeld und den unterschiedlichen Krippenformen nach, um mit einem Abschnitt über Sein und Sinn der Krippe eine Einordnung in größere Zusammenhänge vorzunehmen. Nach den Ausschnitten aus der Geschichte des Krippenwesens werden

---

<sup>1</sup> Gerhard Bogner: Das neue Krippen-Lexikon. Lindenberg, Kunstverlag Josef Fink, Beuroner Kunstverlag, 2003, 522 Seiten, 600 meist farbige Abbildungen.

schließlich die verschiedenen Krippenregionen in der christlichen Welt vorgestellt. Eine Krippengeschichte mit Zeittafel rundet die Veröffentlichung schließlich zusammen mit der Dokumentation zu einem inhaltsreichen Nachschlagewerk ab.

Die Darstellung der einzelnen Verbreitungsgebiete lässt allein aus Platzgründen nur eine knappe summarische Form zu. Doch hätte man sich gelegentlich etwas mehr Information gewünscht. Beispielsweise für Slowenien hätten die Forschungen Niko Kuret sicher umfangreicheren Stoff abgegeben.<sup>2</sup> Ebenso ist auf das Erzgebirge als der einzigen protestantischen Krippenlandschaft von Bedeutung hinzuweisen. Nach Gerhard Heilfurths Aufsatz »Wie Neustädter Weihnachtsberge und –krippen einst zum Vorbild im Erzgebirge wurden«<sup>3</sup> hatten dort die beiden Bergmannsschnitzer Heinrich Hölig und vor allem Gustav Rössel als Pioniere der Krippengestaltung in der erzgebirgischen Feierabendkunst wesentlichen Anteil, dass die Christgeburt in die von der Darstellung des Bergbaues geprägten Weihnachtsberge einbezogen wurde.

Eine Lücke stellt auch das Fehlen des Krippengebietes von Banská Štiavnica, dem einstigen Schemnitz in der Slowakei dar. In früherer Zeit zählte das Städtchen zu den bedeutendsten Zentren des mitteleuropäischen Bergbaues, von dem wesentliche Impulse für die technische Entwicklung im Montanwesen, aber auch auf kulturellem Gebiet ausgingen. Enge Verbindungen und ein reger Austausch bestanden mit den Bergbaugebieten des Alpenraumes und des Erzgebirges. Banská Štiavnica hatte mit der 1763 gegründeten Montanhochschule zusammen mit Freiberg in Sachsen die erste akademische Ausbildungsstätte dieser Art auf der gesamten Welt. Trotz der engen Beziehungen fällt auf, dass nach den Forschungen von Ester Plicková die bergmännische Welt in die Krippengestaltungen von Banská Štiavnica keinen Eingang gefunden hat. Diese werden in auffälliger Weise vom Hirtenwesen bestimmt. Dabei haben die bäuerlichen Dörfer längst den Krippenbau aufgegeben, während die Tradition bis in unsere Zeit ohne Unterbrechung im bergmännischen Bereich gepflegt wird. So stehen sich zwei miteinander verwandte Formen gegenüber. Neben der üblichen Ausführung mit Architektur und geschnitzten Figuren tritt dort eine gemalte Darstellung der Geburt Christi auf einem 2,5 bis 3 m langen und 30 cm breiten Papierstreifen auf, der vor der eigentlichen Krippe aufgespannt wird. Die dargestellten Figuren kommen alle aus der dörflichen Welt der Hirten als der einstigen ökonomischen Grundstruktur. Selbst die Hl. Drei Könige werden so der vertrauten Umwelt entnommen. Von diesen in erzählerischer Breite gestalteten Szenerien werden die eher »unauffälligen« Krippen mit dem Jesuskind umrahmt.<sup>4</sup>

Endlich wird es sicher noch näherer Untersuchungen bedürfen, wie weit sich die Krippe mit ihrer Gestaltung und Verehrung in den einstigen kommunistischen Ländern behaupten konnte, bzw. ob und wie weit sich formale Veränderungen in der Gestaltung, z. B. mit dem Einfügen neuer zeitgemäßer Typen, feststellen lassen – wie dies beispielsweise in der erzgebirgischen Volkskunst der Fall ist. Über den unmittelbaren Informationswert hinaus könnten so von dem Band sicher Anregungen zur weiteren

<sup>2</sup> Niko Kuret: Jaslice na Slovenskem (Krippen in Slowenien), Ljubljana 1981.

<sup>3</sup> Gerhard Heilfurth: Wie Neustädter Weihnachtsberge und –krippen einst zum Vorbild im Erzgebirge wurden. In: Erzgebirgisches Weihnachtsbüchlein 13. Folge, S. 8-10, Frankfurt/M. 1968.

<sup>4</sup> Ester Plicková, Das Montanwesen von Banská Štiavnica als Quelle und Gegenstand volkskünstlerischen Schaffens. In: Kontakte und Grenzen, Festschrift Gerhard Heilfurth, S. 509-519, Göttingen 1969;

– Friedbert Ficker: Krippendarstellung im Herzen Europas. In: Erzgebirgisches Weihnachtsbüchlein 8. Folge, S. 61, Frankfurt/M. 1968.

vertiefenden Beschäftigung mit der Krippenkunst samt ihrem geistes- und religionsgeschichtlichen Hintergrund ausgehen.

*Povzetek*

### **Novi leksikon o jaslicah**

Umetnost izdelovanja jaslic, čaščenje jaslic in z jaslicami povezane šege so odsev dogajanja, povezanega z Odrešenikom, s krščanstvom, njegovim razvojem in razmahom. Jaslice izvirajo iz daljnega srednjega veka. Zgodnji začetki so prav toliko nepojasnjeni, kakor so različni motivi in korenine njihovega nastanka, ki so privedli do oblikovanja tipičnih posebnosti posameznih dežel in pokrajin.

Gerhard Bogner je v obsežni knjigi *Novi leksikon o jaslicah* (Gerhard Bogner, *Das neue Krippen-Lexikon*, Lindenberg 2003) skušal podati pregled izdelovanja jaslic. Delo je veliko več kot le kakovostno opremljeno naštevanje podatkov. Izhajajoč iz razmišljanj o bistvu jaslic, je avtor na podlagi prikaza jasličnega leta, začenši z adventnim in božičnim časom, prek prefiguracije, vmesnega in postnega časa, do velikonočnih in poletnih jaslic jasno pokazal, da gre pri čaščenju jaslic za bistveno več kot le za božični čas – kakor večinoma domnevamo. Že sama razdelitev na celotno cerkveno leto daje vedeti, da so z jaslicami povezane različne vsebine z lastnim oblikovnim svetom. Avtor se je natančno lotil obravnave podrobnosti z opisom figur, njihovih imen, izvira, pomena, okolja in razno vrstnih oblik jaslic, da bi v poglavju o obstoju in pomenu jaslic utemeljil njihovo mesto v večjih pojmovnih sklopih. Poglavjem o zgodovini bistva jaslic sledi predstavitev različnih območij jaslic v krščanskem svetu. Novo izdajo sklenejo pregled zgodovine jaslic s časovno tabelo in dokumentacija k vsebinsko bogatemu priručniku.

Posamična območja razširjenosti so zaradi pomanjkanja prostora predstavljena le v kratkem povzetku. Na določenih mestih bi si želeli več informacij. Tako bi npr. lahko bile obširnejše predstavljene raziskave Nika Kureta za Slovenijo. Prav tako bi morali posebej poudariti pokrajino Erzgebirge kot edino protestantsko pokrajino z upodobitvami jaslic.

Pomanjkljivost knjige je tudi, da manjka obravnava znanega področja jaslic Banská Štiavnica na Slovaškem. Mestece je v svojem zgodnjem obdobju sodilo med najpomembnejša središča srednjeevropskega rudarstva, od koder so prišle bistvene spodbude za tehnični razvoj montanistike, pa tudi za razvoj kulturnega delovanja. Obstajali sta tesna povezava in redna izmenjava z rudarskimi področji alpskega prostora in s pokrajino Erzgebirge. V kmečkih vaseh so izdelovanje jaslic že zdavnaj opustili, medtem ko se v rudarskem svetu ta tradicija ohranja neprekinjeno do danes. Na tem mestu se srečujeta dve povezani obliki. Ob običajni izdelavi jaslic z arhitekturo in izrezljanimi figurami obstaja tudi naslikana podoba Kristusovega rojstva na 2,5 do 3 m dolgem in 30 cm širokem papirnatem traku, ki je razpet pred jaslicami. Vse upodobljene figure so prevzete iz vaškega življenja pastirjev, ki so bili nekoč osnovna ekonomska skupina.

V zvezi z izdelovanjem in čaščenjem jaslic v bivših komunističnih deželah bodo potrebne podrobnejše raziskave. Hkrati se poraja vprašanje, ali lahko v umetnost oblikovanja jaslic sploh postavimo formalne spremembe in v kakšni meri, npr. z uvedbo novih sodobnih tipov, kot je to primer v ljudski umetnosti pokrajine Erzgebirge. Neposredna vrednost te knjige je, da spodbuja k nadaljnjemu poglobljenemu raziskovanju umetnosti izdelovanja jaslic in njenega celotnega duhovnega in religiozno-zgodovinskega ozadja.





Jasna Simoneta

**Kraška ohcet kot fenomen folklorizma\***

Praznik *Kraška ohcet* ima na Tržaškem velik uspeh in takšen odmev, da sem se odločila raziskati razloge za takšno popularnost. Sama sem doma v t. i. zamejstvu, natančneje na tržaškem Krasu. Ob poslušanju predavanj na fakulteti sem se večkrat spraševala, kakšna je vloga etnologa pri takšnih prireditvah in kakšno držo naj sploh zavzame do teh pojavov. Za začetek sem se lotila razkriti vzroke za nastanek takšne prireditve na območju, kjer živi slovenska manjšina.

Najprej sem potrebovala širši razgled po dosedanji literaturi o folklorizmu. Te pa na žalost ni bilo na pretek, saj kaže, da je snov za etnologue nekakšna tabu tema. V preteklosti so bili namreč večkrat prav etnologi pobudniki takšnih prireditev; pogosto se primeri, da javnost za mnenje sprašuje etnologa kot strokovnjaka za folkloro (ponavadi gre v takšnih primerih za folklorizme). Kaže, da se etnologi izogibamo folklorizmov, ker vidimo, da so drugačni od preteklosti, ki jo želijo predstaviti; vendar pa so za sodobnega etnologa zanimive prav potrebe, iz katerih se »rojevajo« folklorizmi.

**FOLKLORIZEM**

Teorijo folklorizma je na Slovenskem do zdaj najtemeljiteje predstavila Marija Stanonik; o tem je napisala članka O folklorizmu na splošno (Stanonik 1990) in Slovstveni folklorizem (Stanonik 1991). To tematiko so, povezano s konkretnimi fenomeni, obravnavali še Niko Kuret, Marija Makarovič, Mirko Ramovš in Janez Bogataj.

Sam pojem folklorizem je uvedel Hans Moser leta 1964. Definiral ga je kot »*ljudsko kulturo iz druge roke*« (Stanonik 1990: 20). Podobno je menil Mirko Ramovš, da je folklorizem »*zunanjji poseg v izročilo, ki ga obudi v drugotno življenje, saj se ne razvija več po svojih zakonitostih*« (Ramovš 1988: 215). Hans Moser je folklorizem označil kot splošni interes za »ljudsko« v trenutku, ko s tem prilastkom označen način

\* Prispavek je nastal kot seminarska naloga pri predmetu Folkloristika na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani. Kakor napoveduje naslov, je predmet raziskave fenomen folklorizma, natančneje pa sem se osredotočila na primer Kraške ohceti, prireditve, ki se vsaki dve leti odvija na Tržaškem.

življenja zginja, vendar uporabniki teh sestavin preteklosti ne mislijo ohraniti nespremenjenih, temveč jih priredijo svojim potrebam. Folklorizem je torej hibrid, saj vsebuje naravne in umetne sestavine (Stanonik 1990: 20). Obenem ga obdaja sij izvirnega in spontanega. S tem se uvršča v kulturno industrijo, kjer dobijo sestavine preteklosti drugačno funkcijo kot v naravi. Hermann Bausinger omenja tudi manjšinski folklorizem, ko se manjšine z njim izkazujejo pred večino. Tak folklorizem pa ponavadi ni nevaren, saj ga večina lahko podpira kot ventil za sproščanje nacionalnih čustev in potreb (Bausinger 1969: 7).

Josef Burzsta je definiral razliko med folkloro in folklorizmom: »Folklor je nevtralni pojem, ... in so njeni nosilci hkrati ustvarjalci in prenašalci; zato se folklor preoblikuje skupaj in hkrati s spremembami v družbenem lokalnem življenju.«<sup>1</sup> Folklor je zato naravni pojav, medtem ko je folklorizem nekaj sekundarnega, nosilci pa neko sestavino dediščine prenašajo in poustvarjajo po pravilih, ki se razlikujejo od primarnih. »Folklorizem izbira iz zaloge tradicijske kulture, tako pretekle kot navzoče, le nekatere elemente, ki iz določenih vzrokov postajajo atraktivni zaradi svoje umetniške forme ali emocionalne vsebine« (Stanonik 1990). Zadovoljuje drugačne potrebe kot folklor. To je socialno-kulturno gibanje, ki povzema le nekatere sestavine, večkrat so to že izginule forme, ki so morda zapisane le še v arhivskem gradivu. Zgled so npr. srednjeveške tržnice, ki so se razvile v Sloveniji in tudi drugod po Evropi v zadnjem desetletju.

Bohuslav Beneš je pojav folklorizma definiral po strukturalističnih merilih in ugotovil, da gre za javno priobčevanje folklorne kot medija izdelave nove hierarhije pojavov. Folklor izgubi svojo primarno znakovnost in v okviru folklorizma nastane nova (Stanonik 1991: 673).

Maja Bošković - Stulli je pri folklorizmu ločila dve perspektivi: zunanjo in notranjo, obe pa sta med seboj tesno povezani. Zunanja je lahko propagandno-politična in tudi komercialno-turistična. Notranja pa ustreza potrebam po eksotiki, preprostosti in nostalgiji, nadaljevanju tradicije, nacionalnim čustvom in domoljubju. Folklorizem je v bistvu tako vpet v predstave sodobnega človeka o folkloru, da ga precej nekritično sprejema kot folkloro. Upoštevati pa je treba, da brez folklorizma tudi o folkloru ne bi vedeli veliko. Zato je potrebno, da se strokovnjaki spoprimejo s folklorizmi in jih skušajo usmerjati v korektno smeri. Ostaja pa vprašanje, ali bi to bilo ljudem všeč, saj so zasidrani v izrazito negativne ali pozitivne stereotipe o preteklosti in od folklorizma pričakujejo potrditev svojih predstav (Stanonik 1990: 26).

Janez Bogataj o folklorizmu meni, da je nadomestek (instant) dediščine, lahko bi ga označili tudi kot ponaredek, ljubiteljsko rekonstrukcijo, pogosto tudi kot banalizacijo dediščine. Vse takšne oblike spremlja priseganje na izvirnost, tipičnost, govori se o koreninah. Največkrat so povezane z romantično tradicijo 19. stoletja, ko je v takratnem duhu nastal pojem narod. Marsikod po Evropi je meščanstvo za svoj mit izbralo kmetstvo svoje države, in ga odelo v sij nespremenljivosti in svetosti. Sestavine kmečke kulture 19. stoletja so tako postale simbol naroda: praznične obleke so postale »narodne noše«, ljudska pesem »narodna pesem«, po kmečkih hišah pa se je navdihoval »narodni slog« (Bogataj 1992).

Richard Dorson je zato izumil pojem *fakelore*, ki označuje goljufivo izročilo. To velja predvsem za primere, kjer je folklorizem že tako uveljavljen, da ima resnica že vprašljivo konotacijo (Bausinger 1969: 4).

<sup>1</sup> Josef Burzsta, *Kultura ludowa – kultura naroda*. Warszawa 1974; nav. po Stanonik 1990.

S kritiko folklorizma se je večkrat zgodilo, da je postala identična folklorizmu, saj je to začaran krog (Bausinger 1966: 71). Folklorizem pač ni ljudska kultura in ima posebne zakonitosti. Strokovnjaki ali ljubitelji se ga lahko trudijo spreminjati, vendar bo to še vedno sestavina dediščine zunaj svojega primarnega konteksta. Možno pa jo je predstavljati v obliki, ki se bolj ali manj približuje podobi preteklosti.

Funkcije folklorizma so lahko različne – patriotsko-politična, stanovska, turistična, komercialna in kulturna funkcija – in se tudi prepletajo med seboj (Stanonik 1990: 26-29).

Folklorizem se v glavnem pojavlja v treh oblikah: glasbeni, likovni in scenski. V scenski se prepletata glasbena in likovna oblika, ponavadi gre za predstavitev ljudskih plesov in šeg letnega in življenjskega kroga. Šege so v glavnem popačene zaradi pretirane strnitve za potrebe spektakla. Del takšnih predstav so ponavadi tudi t. i. narodne noše, za katere Stanonikova opaža, da prihaja pri njih do razosebljenja človeka in posebljenja predmeta – večkrat slišimo, da so se narodne noše nekje pojavile, zaplesale, postavile v špalir itn (Stanonik 1990: 2934).

### ZGODOVINA KRAŠKE OHCETI

Prva izvedba Kraške ohceti je bila leta 1968 v Repnu, vasi, ki je nekaj kilometrov oddaljena od mejnega prehoda Fernetiči. Prireditve si je zamislila Zadruga Naš Kras, ki je nastala sredi 60. let, ustanovili pa so jo *»vidni predstavniki slovenske manjšine«*. Njihov namen je bil ponovno ovrednotenje pomena kulturne dediščine, ki je v tistem obdobju hitro zgubljala svojo vrednost. Takrat je prišlo do hitrega ekonomskega napredka, ljudje so si pospešeno zidali nove hiše in opuščali stare. Kras je bil radodaren teren za iskalce starin, saj so ljudje rade volje podarili ali za majhno ceno prodali svoje stare predmete. Zadruga se je odločila za odkup stare hiše revnejše družine v Repnu in jo obnovila v skladu s konservatorskimi načeli. Zdaj je spomenik bivalne kulture s konca 19. stoletja. Hiša je potrebovala tudi osmislitev, zato so se odločili za Kraško ohcet, tako da sta Kraška ohcet in Kraška hiša po besedah sedanje organizatorke Vesne Guštin *»neločljiv binom«*.

Scenarij prireditve je izdelala tedanja študentka Majda Guštin, ki je starejše prebivalce Repna in Cola povprašala, kako so se poročili in česa se v zvezi z ženitvami spominjajo iz svojega otroštva. To so bili ljudje, rojeni okoli leta 1870 ali 1880; tako je mogoče sklepati, da je na Kraški ohceti predstavljeno dogajanje od leta 1880 do začetka 20. stoletja.

Kraška ohcet se odvija zadnji konec tedna v avgustu, in sicer vsako drugo leto. Sprva so do srede 70. let ohcet prirejali vsako leto, kar pa se ni obneslo, ker je bilo prenaporno. Za nekaj let je prireditve obmirovala, dokler se ni zanjo zavzela Vesna Guštin, ki je znala navdušiti sokrajane, da so se znova začeli truditi za to prireditve. Odločili so se, da bo potekala na dve leti, da ne bi priprava zanjo postala prenaporna. V času med prireditvama tudi med udeleženci ponovno naraste navdušenje zanjo. Ta je navsezadnje po svoji obliki vedno enaka in bi bilo vsakoletno dogajanje že dolgočasno. Vesna Guštin je še zdaj ena glavnih organizatork.

Posebnost Kraške ohceti v primerjavi s podobnimi kmečkimi ohceti v Sloveniji in drugod je dejstvo, da se na njej par res poroči. Poročita se opravljena v narodno nošo, njune ohceti pa se lahko udeležijo vsi, ki se prav tako oblečejo v narodne noše. Ti imajo v določenih trenutkih prireditve prednost celo pred sorodniki, ki niso tako oblečeni. Edini zasebni trenutek mladoporočencev in njunega sorodstva je poročno kosilo.



Leto 1968: prva *Kraška ohcet* je pod streho (Foto: poklicni fotograf, »Foto Egon«)

Priljubljenost prireditve je razvidna že iz dejstva, da se je prve *Kraške ohceti* leta 1968 udeležilo 60 ali 70 »narodnih noš«, danes pa jih je že okoli 500. V tem času je prišlo tudi do nekaterih organizacijskih težav. Naj jih naštejemo le nekaj: težave pri iskanju vola za prevoz bale – danes zelo redke živali, ki jo morajo z velikimi napori pripeljati iz Slovenije; davčni vidiki pri obratovanju osmic in kioskov; higienski predpisi za osmice; množičnost prireditve – težave obiskovalcev pri opazovanju šeg in težave pri obvladovanju množice udeležencev.

### SCENARIJ PRIREDITVE

Sami organizatorji ne marajo imena scenarij, čeprav bomo videli, da gre prav za to. Organizacija se mora začeti že veliko mesecev pred avgustom in vse skupaj poteka nekako takole. Decembra objavijo oglas v Primorskem dnevniku, da iščejo par za *Kraško ohcet*; par se prijavi, sledi izdelava oblek in seznanjanje para s potekom dogodkov; avgusta dekleta repentaborske občine izdelajo papirnato cvetje za slavoloke; v drugi polovici avgusta v dnevniku objavljajo članke o *Kraški ohceti*, predstavijo par, odprejo seznam daril, ki jih darujejo bodočima mladoporočencema različna podjetja, organizacije, občina in posamezniki; teden pred ohcetjo vaščani postavijo tri slavoloke v Repnu in na Colu; na sredo pred ohcetjo odprejo *Kraško ohcet* s priložnostnim koncertom. V zadnjem desetletju prireditev spremlja razstava krajevnih umetnikov in obrtnikov oz. umetnostnih obrtnikov; na četrtek odprejo vse osmice in kioske, na trgu je ples z ansamblom, tam pa predstavijo tudi izbrane starejše obrti. Začne pa se tudi obredje ohceti, saj sta na ta večer tudi fantovska in dekliška: nevesta in ženin se vsak na svojem koncu poslovita od svojih prijateljev oz. prijateljic, potem se počakata na

plesišču, kjer odplešeta zadnji ples v samskem stanu; na petek je na vaškem trgu podoknica, bodoči ženin spleza k svoji zaročenki. Od tega dne naprej imata nevesta in ženin nove starše, ki bodo odigrali vse potrebne vloge v šegah; na soboto je prevoz bale z nevestinega doma na Colu v Kraško hišo v Repnu (bala je inventar Kraške hiše). Dogodek je v domeni vaških fantov.

Na nedeljo končno sledi ohcet. Zjutraj gre iz Kraške hiše ženin po nevesto na Col, skupaj gresta v cerkev na Repentabor in se tam poročita. Potem gresta v spremstvu narodnih noš na malico – *žvacet* (tj. telečja obara) v gostilno na Poklon. Nato gredo vsi proti Repnu, po poti plešejo in pojejo, pred Kraško hišo predajo nevesto na novi dom; pred tem nastavijo tri lažne neveste, nato pa končno nevesta prinese tASTU poročni kolač. Sledi poročno kosilo mladoporočencev s sorodniki, drugi pa se razpršijo po osmicah in gostilnah, kjer preživijo vse popoldne, vse dokler mladi par ob 17h ne odpre plesa. Ples se nadaljuje do polnoči, ko mladoporočenca odplešeta zadnji ples in s tem skleneta Kraško ohcet.

### Pogovor z organizatorko

Z Vesno Guštin, ki je že nekaj desetletij med glavnimi organizatorji, sem se pogovarjala o različnih vidikih te prireditve. Sama je mnenja, da je Kraška ohcet res pripomogla k ponovnemu ovrednotenju kulturne dediščine. Res je, da se je v zadnjih časih povečalo zanimanje za stare prehrabne navade, kraško arhitekturo, narodne noše in šege ob poroki. Zanimanje za tradicionalno kuhinjo je danes sicer že splošna težnja, podobno velja tudi za ponovno odkrivanje kraške arhitekture. Nedvomno pa je, da je bilo pred petnajstimi leti še skoraj nepojmljivo, da bi kdo popravil staro hišo, medtem ko je to danes zelo pogosto, lahko bi rekli modno. Prireditev je poleg tega gotovo vnovič odkrila



Odhod k poroki, avgust 1997 (Foto: Vojko Simoneta)

narodno nošo, povečala zanimanje zanjo in jo razširila. Tudi izročilne šege ob poroki oživljajo na sodobnih ohceti, vendar so ljudem večinoma nerazumljive in se ne znajo ravnati po njih. Posledica tega je precejšnja zmeda, saj nikomur ni jasno, kaj mora storiti. V zadnjih petnajstih letih znova postavljajo slavoloke – k'lune pred hišo novoporočencev. Pod njimi pride včasih do odkupovanja neveste, vendar pa tega dogajanja posebno na Tržaškem praktično nihče ne obvlada več: veliko je zmedenih prizorov in neustreznega razumevanja odkupovanja neveste, ki ga ne zna pojasniti nihče od akterjev. Bolj posrečene izvedbe teh šeg sem zasledila na slovenski strani meje.

Organizatorji so po mojem mnenju znali zaigrati na prave strune, na potrebo po izražanju identitete. Oprli so se na poznano izročilo narodne noše, kakor se je ohranila še iz časov narodnega prebudništva v 19. stoletju. To je obenem eden redkih praznikov, ki veliko pomeni vsem Slovencem na Tržaškem, saj so drugi prazniki bolj lokalnega značaja. Vesna Guštin je obžalovala, da se je od leta 1968 doživljanje Kraške ohceti močno spremenilo. Medtem ko je bila takrat v središču pozornosti res ohcet, je zdaj prireditev drugačna. Že zaradi množične udeležbe je nemogoče, da bi se ustvarilo tako intimno doživljanje kakor takrat. Tudi navadne ohceti niso bile takrat kako posebej drugačne od Kraške ohceti, če izvzamemo narodno nošo in bolj specifične šege. Ljudje so peli ob harmoniki in plesali, medtem ko so današnje ohceti v glavnem bolj umirjene. Poleg tega se je zvrstilo že več različnih generacij, današnja mladina je le redko seznanjena z načinom kmečkega življenja iz 19. ali tudi 20. stoletja. Medtem ko so mladi v 60. letih še lahko doživljali te pojave vsaj po pripovedih svojih bližnjih, so za današnje mlade zelo oddaljeni. Že pri mladoporočencih morajo organizatorji poskrbeti, da jih poučijo o okoliščinah predstavljenih dogodkov in načinu življenja v 19. stoletju. Tudi kmečka orodja in opravila so jim večinoma tuja. Brez predznanja bi lahko dialogi med velikimi starši in mladoporočencema kaj hitro zvodneli, saj ne bi več vedeli, o čem govorijo, kar se pogosto tudi že primeri. Zato bi bilo verjetno smiselno, da bi za vloge velikih staršev najeli poklicne igralce. Te vloge igrajo sedaj bolj ali manj spretni domačini. Mogoče je na prvi pogled rešitev z igralci sporna, vendar moramo ob tem pomisliti na ohceti v preteklosti, ko so poklicne vloge že poznali: to so bili tisti, ki so ohceti vodili, razporedili so svate in jih vodili skozi obrede. Za svoje delo so bili tudi plačani.

Organizatorji so zaskrbljeni ob vprašanju, kako danes mladi doživljajo prireditev. Večkrat se vedejo precej protislovno in imajo poseben odnos do kulturnih vrednot starejših. Zato organizatorji razmišljajo, da bi pred naslednjo izvedbo Kraške ohceti pripravili predavanja, s katerimi bi udeležence seznanili z vedenjskimi pravili in miselnostjo 19. stoletja. Dejstvo je namreč, da se nekateri, vključeni v prireditev, ki naj bi odsevala pretekle navade, ravnajo po današnjih pravilih: npr. v nošo oblečena ženska kaže noge, se preveč naliči, kadi ali celo napije. Želja organizatorjev pa je, da bi prišli vsaj do kompromisnih rešitev.

Pri izbiranju poročnega para je vsekakor prvi pogoj to, da je par slovenski, v primeru mešanega para pa, da italijanski član razume slovensko. Prevajanje ne pride v poštev. Nekateri so že menili, da se bo nekoč tukaj poročil italijanski par, vendar pa organizatorji odločno nasprotujejo tej možnosti. Menijo, da v takšnem primeru ohceti ne bodo priredili. Če se prijavi več parov, ima prednost tisti, ki je bolj angažiran v slovenskem okolju. Vendar pa je zelo pomemben tudi sam značaj para, npr. da sta bodoča zakonca odprta in živahna in se lažje vključita v dogajanje. Pomembno je tudi, da izpolnjujeta pogoje za cerkveno poroko; organizatorji namreč ne odstopajo od tega, saj so se pred sto leti ljudje praviloma poročali cerkveno.

## UDELEŽENCI

Z udeleženci sem se pogovorila, zakaj hodijo na Kraško ohcet, oziroma, zakaj jim je všeč. Dobila sem tri vrste odgovorov:

*«Grem za zabavo, za klapo, ker se združiš, ker vidiš stare prijatelje, ki jih drugače celo leto ne vidiš, greš za zaplesat, ker spada zraven, greš zato ker imaš itak nošo, in da jo daš gor vsaj tisto enkrat na dve leti, že ker jo imaš,»* je strnjeno povedala udeleženka z Opčin.

*«Jaz sem odkril Kraško ohcet zelo pozno, par let nazaj. Me je navdušila, ker je izrecno slovenska zadeva. Sam sem v Trstu, nisem več na vasi, sem itak v italijanskem okolju. In to me je navdušilo, ker so Italijani, ki pridejo, ki jih poznam, iz košarkarskega ambienta, me vidijo kot Slovenca. Je nekaj, kar me loči, medtem ko je recimo pust neka neumnost, ki nas ne loči od Italijanov,»* pravi pripovedovalec iz Trsta.

Zanimiva je tudi izjava informatorke, ki je ena redkih, ki prihaja iz Slovenije na Kraško ohcet kot udeleženka:

*«Prvič zato, ker se mi zdi to neko obujanje starih običajev... Drugič zato, ker vem, da je to mojemu možu, ki je iz Italije, strašno všeč in da mu naredim eno veliko veselje, če pridem zraven... No ja, počutim se dobro tam, ker drugače ne bi šla. Drugače je pa lepo, zato ker si tam, je tisto vzdušje, si drugače oblečen kakor si vsak dan,»* je povedala udeleženka prireditve iz Vrhovelj.

Družabnost in posebno ozračje sta v ospredju motivacij za udeležbo na Kraški ohceti. Posebno ozračje in razpoloženje se kaže v tem, da so ljudje v narodnih nošah nekako povezani, čeprav se ne poznajo. So odprtejši in radi zaplešejo ali zapojejo skupaj.



Veselo razpoloženje na borjaču Kraške hiše, avgust 1995 (Foto: poklicni fotograf, »Foto Loredana«, Opčine)

Mnenja o Kraški ohceti niso pasivna, moji sogovorniki so posredovali predloge in konstruktivne kritike. Do prireditve imajo živ odnos, torej jim je pri srcu. Eni bi radi, da bi bilo ravnanje udeležencev bolj predpisano, drugi so za popolno sprostitev dogajanja, tretji bi radi več predstavitev starih obrti. Na eni strani je želja po rekonstrukciji preteklosti, na drugi pa želja po zabavi. V navzkrižju motivov so organizatorji, ki očitno ne morejo ustreči vsem.

**Petje in ples** sta pomembni sestavini vsake ohceti, še bolj pa Kraške ohceti. Tu je veliko možnosti za spontano petje, saj so stalno na razpolago različni harmonikarji. Za ponazoritev okoliščin navajam mnenje udeleženca iz Trsta:

*«Ponavadi se tisti, ki rad poje, zbere v skupino s harmonikaši in zapojemo naše pesmi. Ma nas je pet, da znamo peti, ker drugi ne znajo.»* Spored slovenskih pesmi je na sploh precej omejen, zato se večkrat ponavljajo ene in iste pesmi. Kljub temu pa sem hotela odkriti, katere pesmi se udeležencem zdijo primerne za to priložnost, saj sem menila, da bom prek tega odkrila, kako dojemajo Kraško ohcet:

*«Domače stare, tudi bi jih bilo treba malo obudit, ker zdaj imaš ansambel, jih pojejo oni, manjkajo nekdanji liderji, ki so znali vse pesmice. Zdaj imaš ansamble, ki ti pomagajo, si pasiven v tem smislu... Primerne so tiste, ki opevajo take dogodke, na primer, Moje dekle je še mlado. Neprimerne so tiste, ki so povzete iz kakšnih tržaških, predusem pri ansamblih kakšne angleške, in take; ma tudi prav samo slovenske stare ne morejo biti, ker ljudje drugače ne bi hodili. Samo Trzinka ne more biti,»* pravi udeleženka z Opčin.

In Tržačan: *«Meni osebno je važno to, da imaš izrecno narodno-zabavno glasbo. Ker jaz sem navdušen nad tem, sem se rodil z narodno-zabavno, da ne bom rekel Avsenik, zame je to enkratno, je fešta, so valčki, polke, to je najlepše. Zame je narodno-zabavna prav pristno slovensko, tipično, kraško, ki nam ga ne more vzeti nobeden. To mi je najbolj všeč... Jaz se osredotočim na narodno-zabavne, ki so meni všeč in so prave narodno-zabavne, ne kakšne partizanske, tisto po mojem ne spada sem.»*

*«Domače, narodne pesmi. Take, kot so jih peli ob ohceti. Glavno, da pesem ni v italijanščini ali tržaščini,»* je povedala udeleženka iz Saleža.

Organizator pa o tem meni: *«Primerne so vse: narodne, slovenske, ljubezenske, fantovske, piske, prav res usake, ljudske ali neljudske. Kar pride, je prav. Recimo, za podoknice boš izbral primerno ljubezensko pesem. Drugače pa vse, hudomušne, karkoli. Seveda, glavno, da so v slovenščini. Poroka je bila vedno moment veselja, je lahko prišlo prav vse, si se najedel, napil, naplesal, imel rad, v bistvu imaš prav vse. Italijanskih pa res ne.»*

Organizator je torej zadovoljen z vsem, le da udeleženci pojejo. Glavno merilo je za vse vprašane absolutno to, da so pesmi slovenske. Nekateri bi radi pravo ljudsko – narodno pesem, drugi pa imajo o tem širše nazore. Tako lahko pri pesmih zasledimo naslednji repertoar: narodno-zabavne Slakove, Avsenikove (razne), pesmi Zamejskega kvinteta (mlad tržaški ansambel, ki je izredno priljubljen); ponarodele; ljudske Moje dekle je še mlado, Dekle zakaj tajiš, Mi se imamo radi, Kaj nam pa morejo, Al me boš kaj rada imela, Ko študent na rajžo gre, Jaz pa ti pa židana marela, Le vkup uboga gmajna (ta se pojavlja pri izvajanju partizanskih pesmi) itn.; ljudske-šaljive Trzinka zgodaj vstala, Stutavžent brvincev, Če bo sin bomo spili en kvrtin, Sem ju pelju, pa tudi številne erotične variante na te pesmi itd.; popularna glasba: A. Šifrer, Mlakarjeve pesmi, Agropop s konca 80. let itn.; partizanske pesmi (ali na to tematiko).

**Ples** je pri tej prireditvi bolj nedorečen. Naj to ponazorita nasprotujoči si izjavi: pri prvi gre za dokaj razširjeno mnenje, medtem ko je pri drugi razvidno razmišljanje nekoga, ki je že plesal pri folklorni skupini in je v plesnem pogledu izobražen:





Ples v krogu okoli mladoporočencev, avgust 1995 (Foto: poklicni fotograf, «Foto Loredana», Opčine)

*«Samo, da je valček in polka, da ni mešano, ali pa poskočna polka. Zato ker enkrat po mojem drugem ni bilo. Ne vem, jaz ne poznam,» je strnil splošno mnenje udeležencev iz Trsta.*

*«Primerno bi bilo plesati te naše tržaške plesse, npr. šetepaši. Ma to je težko, da bo več ljudi plesalo. Lepo bi blo, če bi recimo en večer predstavili tudi, kako so enkrat plesali z godbo, morda le za kratek čas, ker tudi godbe nimajo repertoarja za ples, imajo drugo. Drugače ostane samo valček in polka,» je povedala Saležanka.*

Nihče, razen tistih, ki so v tem pogledu bolj izobraženi, ne dvomi o primernosti valčka in polke na tej priložnosti. Organizator v zvezi s tem le obžaluje, da mladi ne znajo plesati niti teh osnovnih plesov, medtem ko so se še pred nekaj leti, recimo petnajstimi, mladi pri 14–15 letih kar sami med seboj naučili plesati. Obvladovanje polke in valčka je zato za današnjo mladino že več kot zadosten uspeh. Verjetno pa bi bilo res priporočljivo, da bi uvedli tudi predstavitev nekdanjih plesov, morda na kakšen večer pred samo ohceto. Tudi to bi prispevalo k boljšemu in manj stereotipiziranemu predstavljanju preteklosti.

## NARODNA NOŠA

«Narodna noša» je nastala v 19. stoletju med narodnim prebudništvom. Meščanstvo je takrat povzelo podeželsko praznično nošo in jo uporabilo kot uniformo za izražanje narodne pripadnosti. Na Tržaškem so to narodno nošo oz. praznična oblačila nosile predvsem kmetice oz. podeželanke. Oblekle so jo za prvi ples, poroko in se v njej dale tudi pokopati. Kljub temu, da se je na začetku 20. stoletja moda že spremenila, so mnoge ženske na tem območju še vedno dobile to obleko za prvi ples in jo uporabljale vse do pogreba. Tako je bilo ponekod še v 70. letih 20. stoletja. Nosile so jih pri procesijah in proslavah z nacionalnim poudarkom. V zadnjih desetletjih se je takšnim

priložnostim pridružila še Kraška ohcet, njena priljubljenost je narasla, v narodno nošo se opravijo še pri odprtih različnih objektov idr. prireditvah in manifestacijah. Zanimivo je, da oblečeni v narodne noše sprejemajo častne goste, kjer jim tako opravljene žene ponudijo kruh in sol, ki sta tudi prvini dediščine narodnega prebudništva in njegovega panslavizma oz. ilirizma.

Od 90. let pripravljajo različna društva tečaje za izdelavo narodne noše. S tem je noša postala tudi dosegljivejša, saj se lahko udeleženke same naučijo tega dela, ne da bi morale za pomoč nenehno prositi šivilje in vezilje.

Zanimalo me je, kako osmislijo svojo narodno nošo udeleženci sami; vprašala sem jih, kako bi se predstavili tujcu. Menila sem namreč, da lahko le s stvarnim vprašanjem dobim stvaren odgovor. Informatorji iz Italije so odgovorili dokaj enotno:

*«Da smo Slovenci, ki živimo v Italiji, in da predstavljamo eno manjšino. Se predstavim kakor Slovenec, da je tako in tako; potem večina ne razume, da je ta predel spadal od zmeraj k Avstriji. Potem dobiš tiste, ki razumejo, in tiste ki rečejo, da ni res,»* je povedala pripovedovalka z Opčin.

*«Predstavila bi se kot pripadnik slovenske manjšine tukaj v Trstu, kot Kraševka,»* je menila vprašanka iz Saleža.

*«Zame je narodna noša obleka, ki mi predstavlja neko narodno identiteto. Predstavim se kot Slovenka, kot Kraševka. Jo zelo globoko čutim, ne kot uniformo, ampak mi veliko pomeni, to se pravi, da ko bom jaz oblečena v eni narodni noši, se bom obnašala na en način, se bom držala na en določen način, iz spoštovanja do te obleke, iz narodnostnega in zgodovinskega vidika. Ima pač eno tradicijo in jo spoštujem tudi iz tega zornega kota,»* je razčlenjeno povedala Vesna Guštin.

Od organizatorke sem želela še mnenje o gorenjski narodni noši na tej prireditvi. Guštinova mi je pojasnila, da so takšno sodelovanje odklonili, saj menijo, da gre pri Kraški ohceti za predstavitev načina življenja na Krasu, ne pa za srečanje narodnih noš. Gorenjska narodna noša za Slovence v Italiji ni tako pomembna kakor tržaška narodna noša. Mislim, da se njihovo čutenje do nje razlikuje tudi od čutenja Slovencev do gorenjske narodne noše.

Zasledila sem tudi zanimivo in pomembno razliko med mnenji o Kraški ohceti na eni ali na drugi strani meje. Informatorka z Opčin je tako povedala o Kraški ohceti in narodni noši: *«Ohranja eno slovensko identiteto, mislim, da obuja skupnost vseh ki so iz manjšine, enkrat na leto se zberejo vsi, od mladih do starih, zaplešeš eno, je praznik kakor tak, ker poroka je resnična, je en način za se razlikovat od italijanske skupnosti.»* Udeleženka iz Slovenije je na vprašanje, koga predstavlja njena narodna noša, odgovorila tako: *«Predstavljam sebe, pred sto leti (sledí smeh). Nimam občutka, da koga posebej predstavljam. Meni je lepo biti oblečena v tistem krilu in sploh biti v noši. Samo, nisem stoprocentno prepričana, da so v Vrhovljah pred sto leti ali pa pred ne vem kolikimi leti v resnici imeli takšno nošo.»*

Slednji ni na prvem mestu to, da predstavlja Slovenko, saj ji tega ni treba pred nikomer dokazovati. Zato Slovenci iz Slovenije tudi težko dojemajo pomene tega praznika, ki je zanje predvsem predstavljanje preteklosti.

Zadnja leta se je primerilo, da so se Kraške ohceti v narodni noši udeležili tudi Italijani. Zbrala sem nekaj izjav o tem dogajanju, saj kažejo na njen narodnostni pomen: *«Zame ene narodne noše ne more obleči Italijan. Kakor ne bi mogla jaz obleči nemške, ker je ne bi čutila moje. Noša mi pomeni nekaj, kar pokaže mojo narodno identiteto, jaz gledam iz tega vidika. Če nisi tiste narodnosti, noše ne bi mogla obleči. To se bojim, da bo postal problem... Narodna noša ima za nas drugačen pomen kot za tiste v*

*Sloveniji. Pri nas se je bila vedno taka in se je razvila v 19. stoletju, nekje v drugi polovici tega stoletja. Takrat je zadobila ta nacionalni moment, in mislim da so tudi do časa fašizma in tudi med njim, kolikor se je dalo, naši narodni momenti podkrepjeni z narodno nošo. Logično, za enega Slovence (živečega v Sloveniji) bo pomenilo drugače. Je razumljivo. Pa tudi mladi ne čutijo tako. Ne rečem vsi, ampak generacije okoli 20-22 let ne čutijo tega. V določenih momentih je noša pomagala, te je bodrila, si se pokazal, ker ni bilo enostavno. Če si bil v tisti obleki, si se moral pokazati, kaj si. Lahko bi se sramoval. Recimo, je bil en določen način gledanja na tisto obleko, ki je bila pač kmečkega porekla. In potem te je markiralo, da si bil Slovenec. Zato pravim, da ne razumem enega Italijana, ki se obleče v nošo, očitno ne pozna zgodovine. Zato me to pač boli, po vsem tem, kar smo preživeli.»*

*«Ker imaš tiste ljudi, ki ne razumejo nič, da se ne bi sploh razširila ta moda, da se Italijani oblečejo v noše, je kakor na Tirolskem, kjer se oblečejo kot oni in rečejo 'kako lepo'. Bog ne daj, da bi videl kakšnega Italijana,»* pravi Tržačan.

Mislím, da se razmerja med Italijani in Slovenci ter odnosi Slovencev do svoje narodne noše pokažejo prav v takšnih mejnih situacijah, ko so izzvani in pokažejo svojo prizadetost, ko pride po njihovem občutku do pravega oskrunjenja. Po drugi strani pa se zgodi, da je kdo drug navdušen nad tem, da se kak Italijan obleče v slovensko narodno nošo, ker meni, da s takšnim dejanjem počasti Slovence.

Organizatorja sem tudi vprašala, kateri tipi narodne noše so bili »pripuščeni« k dogajanju. Na Kraški ohceti namreč ponavadi vidimo mandrjersko nošo (Tržaški Kras in nekdanje predmestne vasi okoli Trsta), brško nošo istrskega tipa (Breg, Škedenj), od leta 1999 pa še goriške noše. Takrat se je namreč poročil par z goriškega Krasa, organizatorji pa so s tem tudi želeli ovrednotiti goriško nošo. Na Goriškem je imela »narodna noša« šibkejšo izročilo kakor na Tržaškem. Sama oblačilna kultura na Goriškem je bila med Furlani in Slovenci zelo podobna. Zadnja leta so jo predstavljale predvsem furlanske folklorne skupine. Zato so organizatorji Kraške ohceti želeli spodbuditi Slovence, naj jo predstavijo tudi kot lastno dediščino.

Kraška ohcet je torej z vidika nastopov v narodni noši najprej zamejska stvar, širše gledano pa slovenska.

## POMEN V DUHOVNI KULTURI SLOVENCEV V ITALIJI

Prireditvev je pomembna za duhovno kulturo tu živečih Slovencev, saj je gotovo popredmeten dokaz njihovega večstoletnega življenja na tem območju. Njen pomen je mogoče predstaviti skozi »notranji pogled« na praznik.

Najprej ne gre pozabiti, da skuša agresivni italijanski nacionalizem prisotnost Slovencev na tem območju na različne prefinjene načine spodbijati s kvazi-znanstvenimi dokazi. Najbrž so prav zato narodna noša, slovenska pesem, harmonika in kamnita arhitektura Kraške hiše pridobili močne simbolne pomene za identiteto tu živečih Slovencev. Obenem so medij, s katerim se človek na zelo popredmeten način pokaže, kdo je in od kod je. Zato je gotovo pomemben dejavnik uspeha Kraške ohceti priložnost, da Slovenci navzven pokažejo, kdo so. Ni se mogoče izmakniti vprašanju, zakaj potrebujejo tak način, da potrjujejo svojo identiteto? Verjetno je vzrok v dejstvu, da čutijo, da tega v vsakdanjem življenju ne izražajo dovolj jasno. Nedvomno je zelo pomembna tudi množičnost prireditve: v množici je lažje izražati identiteto, ki je v vsakdanjosti pod pritiskom večine, podprte z množičnimi mediji. Videti je, da je Kraška ohcet nekakšen ventil, ko se identiteta izraža brez strahu ali bojzani pred zavrnitvijo (podobno meni tudi

Bausinger). To je priložnost za izliv čustev, ki jih verjetno manjšina doživlja, večinoma pa jih ne more izraziti v vsakdanjiku. Folklorizem takšnim čustvom pomaga z obliko samo in simbolno nabitostjo, pri čemer ne prikriva, da jih tudi spodbuja. Na uradni prireditvi se udeleženci počutijo varne in brez skrbi pokažejo svojo identiteto. Scenarij prireditve je podprt z zgodovinskimi dejstvi in mu ni moč oporekati, zato prinaša udeležencem tudi občutek varnosti in veljave, saj ta dejstva večinski mediji v vsakdanjem življenju večkrat izkrivljajo.

Zgodovinska podlaga predstavljenih šeg je udeležencem podlaga za ponos na svoje korenine. Ne smemo pozabiti, da je še danes v italijanskem časopisju mogoče prebrati kak članek o tem, kako so Slovenci prišli v Trst komaj med partizansko okupacijo mesta leta 1945. Tudi novinarji in pisci raznih brošur praktično nikoli ne omenjajo slovenske navzočnosti na tem ozemlju. Ponavadi omenjajo pojme, kot so »tipična arhitektura«, »tipična hrana«, »podeželske ali kmečke šege«, »tradicionalna noša«, ne govorijo pa narodnosti nosilcev. Na brošurah za turistično in gostinsko ponudbo na Krasu ne najdemo omemb o Slovencih, tudi v oddajah na nacionalni televiziji je le izjemoma zaslediti takšne podatke (premiki so opazni v zadnjih letih, ko so postale manjšine modna eksotika). Zato ni presenetljivo, da se Slovenci na tem območju zatekajo v takšno poenostavljeno izražanje identitete, saj bomo kljub kršitvam njihovih pravic le redko zasledili kakšno pomembnejšo reakcijo (ponavadi je že veliko, če napišejo pismo v *Primorski dnevnik*, ki ga tako ali tako berejo samo Slovenci). Zaradi takšne agresivnosti italijanskih medijev je za mnoge že veliko, če formalno pokažejo, da so bili Slovenci tu navzoči že pred sto petdesetimi leti (čeprav bi lahko tudi s čim drugim dokazali, da so bili tod že davno prej). Pomenljivo je dejstvo, da mnogi obiskovalci, ki so prišli pogledat Kraško ohcet, ker so o njej nekje slišali, do same prireditve, ki poteka samo v slovenščini, niso vedeli, da je to slovenski praznik in da v teh krajih živi slovenska manjšina. Ponavadi jih prav to še bolj navduši, saj je bolj eksotično od tistega, kar so pričakovali. Prav tako nekaterim ni jasno, kako so lahko noše slovenske, ne da bi bili njihovi nosilci iz Slovenije. Glede na tako skromno vednost Italijanov o Slovencih sploh ne preseneča dejstvo, da čutijo Slovenci v Italiji tolikšno potrebo po takšnem prazniku.

Omenjeni so že bili razločki v odnosu, ki ga imajo do Kraške ohceti Slovenci iz matične domovine in Slovenci v Italiji. Za matične<sup>2</sup> Slovence, zlasti za tiste blizu meje, Kraška ohcet sploh ni pomembna. Številni se udeležijo praznika, vendar ga čutijo kot nekaj tujega in se jih čustveno ne dotika. Tako je o tem menila udeleženka iz Slovenije:

*»Indiferentni so, ja. Ne čutijo. Ni jim pomembno. Ne vem, je kakor nekaj, kar se ne dogaja v resnici na našem Krasu, ampak v eni drugi državi. Problem je to, da je druga država. Ma to je v glavah ljudi. Dosti stvari bi bilo drugače, če ne bi bilo meje... Na tej strani ne čutijo potrebe po Kraški ohceti. Drugače bi se kaj premikalo. Se mi zdi, da edino, kar se na Krasu vrača, in še to dvajset let za tržaškim Krasom, je kamen. Da se bolj ceni, tudi da se ga uporablja pri novogradnji. In to komaj zadnjih pet let.»*

Iz njenega opažanja je tudi razvidno, kakšno je razmerje med obema skupnostima: kljub temu, da je tudi na italijanski strani Kras, se za ljudi s slovenske strani zaključí z mejo. Pomembno je dejstvo, da služi Kraška ohcet narodnostnim oz. identitetnim potrebam Slovencev v Italiji, teh potreb pa na drugi strani meje nimajo, saj jim ni treba nikomur dokazovati, da obstajajo. Širše dokazovanje regionalnosti bi lahko postalo

<sup>2</sup> Izraz sem izbrala namenoma, da bi pokazala na pogled na Slovenijo z italijanske strani.

aktualnejše z vstopom v Evropsko skupnost, vprašljivo pa je, ali bi se Kraševci v Sloveniji odzivali enako kot tržaški Slovenci s Kraško ohcetjo. Večkrat so namreč Kraševci iz Slovenije omalovaževali to zunanje poudarjanje slovenstva, saj so opazili, da se slovenstvo po Kraški ohceti potuhne neznano kam.

Zelo zanimivo je opažanje iste informatorke o tem, kakšne pesmi naj bi ljudje peli na prireditvi:

*»Prvič, da je v slovenščini, to je nedvomno. Ma v slovenščini takšni, kot so jo govorili tu pred sto leti, ne takšni, kot jo govorijo zdaj zamejski Slovenci. Čeprav verjetno tistih pesmi ni dosti, ki bi jih govorili zamejski Slovenci, da bi bile v tašnem jeziku. Vsaj jaz jih zdaj ne poznam.«*

No, takšne pesmi obstajajo. Zanimiv pa je poudarek, da bi morali peti v jeziku, kakršen je bil tod pred stoletjem. Slovenci na slovenski strani meje ne sprejemajo, da ljudje na drugi strani govorijo drugače in jih zato odklanjajo. V svojo govorico tudi sami vpletajo veliko angleških, srbskih, hrvaških in italijanskih besed, vendar se jim to ne zdi hudo narobe. Njihov jezik tudi ni takšen, kakršen je bil pred sto leti.

Obstaja pa tudi zelo tvorno gledanje z italijanske strani meje:

*»Negativno je, da čez mejo, in Repen je na meji, ne poznajo, nimajo pojma o Kraški ohceti. Po mojem tam niti ne poznajo, ker itak v Ljubljani nas ne poznajo, mislijo da smo eni Italijani, ki znajo malo slovensko. Nimajo jasnih pojmov, kaj smo. Ni rečeno, da v Sežani vejo, kje se dogaja kaj. Z malo reklame bi lahko privabili ogromno publike, Slovencev, bi prišli še naslednje leto in. Lahko bi razložili, zakaj je nam tako važno, meni je važno, ker na piazzzi Unità ne govorim slovensko,<sup>3</sup> mi je važno se pokazati. Če je za nas etnografska prireditev, zanje pa navadna šagra, pomeni, da nismo dovolj razširili, kaj nam pomeni. Je edinstvena, je vsake dve leti in je za nas velikega pomena,«* je povedal Slovenec iz Trsta.

Nekateri v zamejstvu se torej zavedajo, da so tudi sami »krivi« za podobo, ki jo imajo o Slovencih v Italiji na drugi strani meje. Vseeno pa se mi zdi pozitivno, da vidijo možnost v povezovanju s Slovenijo, in to zelo tvorno, s stvarnimi predlogi.

## SKLEPI

Kraška ohcet je izrazit folklorizem. Potrditev tega dejstva najdemo skoraj pri vsakem avtorju, ki se v svojih delih dotika folklorizma. Po Hansu Moserju je to gotovo »ljudska kultura iz druge roke«, saj je bila kot »ohcet« uvedena v 60. letih 20. stoletja po predhodni terenski raziskavi. Izročilo je bilo sicer še živo, vendar le v spominu starejših ljudi. Predstavljeno kmečko kulturo danes malokdo živi in pozna, za to so potrebni tečaji in podrobnejše seznanjanje. Gotovo bi brez tega posega obredje ohceti vsaj delno zamrlo in lahko pritrdimo Mirku Ramovšu, da je ohcet »zaživela drugotno življenje«. Organizatorji so vanj posegli prav z željo po ohranitvi izročila. Iz izginjajočega načina življenja so povzeli nekatere sestavine in jih pripravili potrebam sodobne družbe (Bausinger). Iz celotnega načina življenja so izbrali šege ob ohceti, kulinariko, stavbarstvo: vse to zadovoljuje emocionalne in estetske potrebe (Josef Burzsta). V

<sup>3</sup> Piazza Unità– Trg zedinjenja Italije je glavni trg v Trstu. Tam je bilo do pred nekaj leti prepovedano govoriti slovensko. Slovenci dejansko niso smeli prirejati svojih manifestacij. Slovensko govorico so omejevali tudi sami občani, ki so govorečega takoj opomnili. Vsekakor je to dejstvo znano večini Slovencev in ima močan simbolični pomen. Mislim pa, da je informator to navedel le kot zgled, saj je v zadnjem desetletju stanje bolj sproščeno.

preteklosti so poznali še marsikatero drugo šego in dejavnost, vendar je bil za prireditev samo opravljen izbor, pri čemer so se priprave lotili precej resno, saj so se vsi pari res poročili. Fikcija se torej zelo prefinjeno meša z resničnostjo. Tudi fantovščina in deključina sta »pravi«, medtem ko je podoknica bolj šaljiv dogodek, bala pa že igra (predstava) v domeni vaških fantov.

Po Beneševem strukturalističnem pogledu je folklor v Kraški ohceti gotovo zgubila svojo primarno znakovnost, saj jo danes malokdo sploh še pozna. Nove stvaritve imajo drugačno funkcijo. Ne služijo več utrjevanju družbenega reda na vaški ravni, temveč potrebam širše slovenske skupnosti v sodobni družbi. Zato lahko brez težav pritrdimo Bausingerju, ki omenja prikrita funkcije folklorizma v okviru »kulturne avtonomije« narodov, kadar jim je odvzeta politična enakopravnost. Nadomestni značaj folkloristične prireditve je popolnoma jasen, kjer gre za politično oškodovanost manjšine. S folklorizmom se tako izkazuje pred večino, ni pa nujno, da ga ta dojema kot nevarnost. Tudi na Tržaškem je očitno, da je Kraška ohceta za večinski narod udoben ventil slovenske manjšine in ga tudi podpira kot turistično popestritev. Prav nič pa ji ni do tega, da bi poudarila slovenski značaj prireditve. Kljub temu doseže, da se med manjšino brez posledic sprostijo nacionalna čustva. Slovenci so zadovoljni, da se oblečejo v narodno nošo in pred množičnim občinstvom uveljavljajo svojo identiteto; Italijani pomena oblačil sploh ne poznajo in jim je vseeno, kdo je vanjo oblečen.

Z Bausingerjem in Stroblom lahko soglašamo, ko pravita, da so šege kot gledališče podobne stiskanju naroda v rezervat (Bausinger 1966: 71). To nikakor ni bil namen organizatorjev Kraške ohceti, vendar je rezultat takšen. Šege tako niso več vitalne, se ne razvijajo po svojih zakonitostih, saj so podrejene scenariju in novim namenom. Pri Kraški ohceti je to vidno v več fazah: podoknica, npr., je dogodek, ki sam po sebi ni bil nujen in tudi ne ravno nekaj dni pred poroko. Podobno bi lahko ugotovili za vse faze ohceti in spremljajočih prireditev, saj so bile v preteklosti ohceti različne, tako po ekonomskem položaju mladoporodencev ali pa po njuni starosti. Navsezadnje se je do konca druge svetovne vojne in še po njej večina poročila pozimi, ne pa ob koncu poletja, ko je bilo na kmetiji še veliko dela.

Kraška ohceta je tudi edina priložnost, kjer se večina ljudi na Tržaškem lahko seznanijo s šegami iz preteklosti. Kot pravi Maja Bošković - Stulli, brez folklorizma moderni človek ne bi veliko vedel o folklori (Stanonik 1990: 35–36). Zato je kljub strokovni spornosti pomembno, da je izveden na čim bolj premišljen način – strokovno naj bi bil čim bolj korekten. Priredb naj bi bilo tako čim manj, preteklost pa naj bi predstavili čim zvesteje domnevno izvorni podobi. S Stanonikovo se lahko strinjam, da javnost verjetno ne bo zadovoljna s tako rekonstruirano preteklostjo, saj je romantiziranje mnogo prijetnejše. Že pri oblačilni podobi imajo organizatorji težave s prepričevanjem udeležencev, da sprejmejo določena pravila oblačenja iz preteklosti. Še težavneje pa jim je dopovedati, da je njihovo vedenje včasih neprimerno. Težave so povezane s spremenjeno znakovnostjo: v zavesti udeležencev je pri Kraški ohceti mnogo pomembnejši narodnostni vidik kot njena rekonstrukcija, zato se mora tudi »zgodovinska resničnost« prilagoditi tej funkciji. Nekateri udeleženci se zato pritožujejo nad strogostjo organizatorjev, ki zahtevajo urejenost v obleki in dogajanju.

Tudi narodno nošo bi lahko analizirali skozi Beneševu strukturalistično optiko, saj je prvina folklorizma prevzem in vključitev praznične noše tržaške okolice v popolnoma novo hierarhijo pojavov, pri čemer je dobila nov pomen: izražanje in poudarjanje slovenske identitete. *«Folklor izgubi svojo primarno znakovnost in v okviru folklorizma nastane nova.»* Praznična obleka se je od človeka do človeka seveda razlikovala, njeni

nosilci pa so znali »brati« te razločke. Ker je folklorizem pogosto edini stik občinstva s folkloro, lahko ta ustvarja nepravilno podobo preteklosti.

## VPRAŠANJA

Kaj naj torej etnolog počne pri folklorizmih? Sama sem se znašla v položaju, ko me po eni strani sprašujejo, kako naj se oblečejo na Kraški ohceti, po drugi pa nekateri odklanjajo posege v prireditve, katere namen je družabnost. Poleg tega se pojavlja vprašanje, ali ni kritika folklorizma že sama po sebi folklorizem: naj torej etnolog molči? Nekateri etnologi sodelujejo pri pripravi scenarijev za folkloristične prireditve; njihovo sodelovanje drugi kolegi pogosto komentirajo z nekakšnim prezirom. Dejstvo je, da šege v folklorizmih ne služijo več svojemu prvotnim namenom, temveč drugim. Ena od nalog etnologov je lahko tudi popularizacija dediščine, rekonstrukcija pa je eden od načinov zanjo. Ali je etnolog odgovoren, če se folklorizem razvije v neko drugo življenje? Ali ni to potrebno? O kaki šegi ali drugem področju kulture lahko napišemo odlično knjigo, z vsemi mogočimi objektivnimi opombami, še vedno pa je sprejemanje stvar interpretacije bralca. Rekonstrukcija oz. folklorizem je s svojo pojavnostjo še bolj podvržen prostim slušnim in vizualnim asociacijam gledalca in udeleženca. V tem smislu lahko etnolog oz. antropolog prevzame vlogo opazovalca, kako se dojemanje folklorizma udejanja in spreminja pri nosilcih. Je torej folklorizem za etnologa neogibno dvorezen meč?

Organizatorji Kraške ohceti vztrajajo pri rekonstrukciji preteklosti, saj jim je v oporo, da se prireditve preveč ne spreminja in ne postane podobna pustni maškaradi. Izrazili so namen, da bodo udeležence izobraževali s predavanji in sestanki, neprimerno oblečene pa bi radi izločili iz dogajanja. Ali so njihovi nameni v nasprotju z duhom, ki preveva prireditve, ali pa je morda to edini način, da ohranijo njen prvotni namen? Kakšno naj bo pri tem etnologovo stališče?

Če se etnolog odloči, da bo posegel v folklorizem, je neogibno vprašanje, v kakšni obliki je to možno. Glede na to, da je večina folklorizmov povezanih z romantiškim izročilom, torej z 19. stoletjem, je očitno, da je zdaj skoraj za vse to obdobje že precej oddaljeno. Ali je v primerih, kakršen je Kraška ohcet, ko v prireditvi nastopajo domačini, sporno uvajati profesionalne igralce? V ohceti pred sto leti so bile v navadi plačane vloge tistih, ki so morali vabiti in zabavati svate, kar pa ni veljalo za družinske člane mladoporočencev.

Veliko sem že napisala o razlikah v doživljanju tega praznika na slovenski in na italijanski strani. Sprašujem se, ali bo prišlo na slovenski strani do kakšne spremembe, ko bo Slovenija članica Evropske skupnosti. Prav mogoče je, da bodo tudi na slovenskem delu Krasa začutili potrebo po folklorizmu, morda le z željo po predstavitvi drobcev preteklosti ali regionalne kulture. Kar seveda ne pomeni, da bi se lahko poistili s Kraško ohceto. Z vstopom v Evropsko skupnost bo Slovenija sama postala manjšina med drugimi, večjimi državami. Tudi za etnologe je pomembno, kako bo reagirala na novo vlogo, ki navsezadnje sploh ni tako nova, saj so bili Slovenci že v Jugoslaviji manjšina z boljšim ekonomskim položajem od drugih narodov.

To je le nekaj vprašanj, ki so se mi vsilila med premisleki o tej prireditvi. Večinoma sprašujejo o dejavni vlogi etnologa/antropologa pri takšnih prireditvah. Pasivnost je v tem primeru manj sporna in ponuja vprašanja, na nekatera sem v pogovorih z udeleženci in organizatorji že iskala odgovore. Tu mislim predvsem na ključno vprašanje, zakaj ima ta prireditve pri slovenski skupnosti v Italiji vedno večji uspeh (verjetno je zdaj na

vrhuncu). Domnevam, da je prireditve odmevna med vsemi Slovenci v Italiji, ki jim ni vseeno, ali asimilacija napreduje. Tisti, ki so do tega brezbržnejši ali pa so se usmerili v bolj multikulturalistične vode, so ravnodušnejši do tega paznika ali pa ga odklanjajo. Verjetno je uspeh prireditve v nekakšnem obratnem sorazmerju s splošnim uveljavljanjem slovenske identitete. In prav mogoče je, da ima s tega vidika nekakšno kompenzacijsko vlogo. Bolj ko je manjšina majhna in šibka, bolj čuti potrebo po zunanjem poudarjanju svoje drugačnosti. Sklenem lahko z Bausingerjem, da je takšna prireditve ventil za sproščanje čustev, ki so pomembna razsežnost zavesti o kulturni avtonomiji manjšine. Škoda le, da je Kraška ohcet le enkrat na dve leti in da traja le en dan.

## LITERATURA

### Bausinger, Hermann

1966 Zur Kritik der Folklorismuskritik, v: *Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart* (ur. H. Bausinger, R. Schenda in H. Schwedt). Tübingen.

### Bogataj, Janez

1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana.

### Kuret, Niko

1962 Turizem in folklor, *Glasnik SED* 4, št. 1.

### Ramovš, Mirko

1988 Pojavi folklorizma v Beli krajini, v: *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije – 5* (ur. I. Slavec in T. Dolžan). Ljubljana.

### Stanonik, Marija

1990 O folklorizmu na splošno, *Glasnik SED* 30, št. 1–4.

1991 Slovstveni folklorizem, *Nova revija* 11, št. 121–122.

## Summary

### The Carst Wedding as a Folkloristic Phenomenon

Folklorism as part of the folkloristic and ethnological sciences, is an area that has been presenting researchers with numerous problems. There have been many instances of folkloristic events that only falsified Slovene heritage because their participants replaced genuinity with acting. When trying to reconstruct part of a long-forgotten life-style ethnologists themselves sometimes assumed the role of folklore creators. The most intriguing question for myself is why people need folklorism. I have tried to find an answer when researching the event called the Karst Wedding, which is organized in Monrupino (Repentabor in Slovene) every second year. Situated in the Trieste region, Monrupino is populated by many members of the Slovene national community who are the initiators and organizers of the event.

Two of my initial questions were: One, why is this event so important for the members of the Slovene community in Italy; and two, what is its function since this, once a mere local tourist event, has been transformed into an important event whose participants can wholeheartedly identify with it?

The Karst Wedding was initiated by the *Naš glas* (Our Voice) cooperative, which by restoring the so-called *Kraška hiša*, an old Karst house, wished to demonstrate the importance of Slovene heritage. In order to instill more life into the project, the cooperative started to organize the Wedding as well. It is based on a research of the past way of life between the older citizens of Monrupino. The customs depicted at the event are presumably from the last quarter of the 19<sup>th</sup> century.



My research has been based on interviews with the participants of the event. The main reason for their participation is the fact that dressed in their national costumes, they can thus demonstrate their identity to the majority nation, the Italians. The growing popularity of the event is namely in inverse proportion to the degree of assimilation, or acculturation, of the Slovene community in Italy. Bausinger's hypothesis that folklorism may represent a safe outlet for manifesting one's identity to the majority, which might even support it, has once again been verified. Viewed as a welcome additional tourist attraction, the Karst Wedding is supported by the authorities as well. A proof of this interest is the fact that the leaflets depicting this part of Italy do not contain any mention of the Wedding being a Slovene event. The fact that the area is populated by Slovenes has been omitted as well.

I have detected an important difference between the participants of the Wedding who come from Italy, or those from Slovenia. The ones who have come from Slovenia are by rule very rare, and come mainly as spectators. Those who do participate, do so in order to demonstrate «old customs.» Strengthening their national awareness, the event obviously has much more meaning for the Slovenes living in Italy. Slovenes living in Slovenia, on the other hand, do not need to prove their identity to anybody.

An interesting fact was the organizer's opinion that the essence of the event might not be properly understood by its younger participants. Their boisterous attitude manifests that their chief goal is to have fun. Heritage elements seem far less important. In order to avoid this in the future, the organizers plan special courses and a strict panel of judges who would curb improper behaviour and costumes of the participants. Since the event has been torn from its original context the custom is changing. By strictly reinforced rules the organizers hope to preserve its original meaning.

By analyzing songs and dances viewed by the participants as appropriate for the event I tried to discover their notions about entertainment in the 19<sup>th</sup> century, and how it is translated into the present. It has turned out that the most important characteristic of the songs seems to be the fact that they are Slovene, regardless of when they had originated. The dances performed at the Wedding have been taken from contemporary Slovene folk industry that favors polkas and waltzes.

It is therefore obvious that for its participants the ethnic aspect of the event is more important than its original intent – a reconstruction of the way of life in the 19<sup>th</sup> century. The Karst Wedding therefore develops along different lines than its original predecessor from the 19<sup>th</sup> century that was originally part of the «living» culture of that time. This «second-hand folk culture», according to Moser, is one of the principal characteristics of folklorism.



Alja Kotar  
**Branko Žnidarčič – izdelovalec mask**

---

Prispevek govori o Branku Žnidarčiču, izdelovalcu mask, ki s svojim delom in spretnimi rokami oživlja pustne šege in z njimi povezano tradicijo. Pri delu mu pomagajo družina, prijatelji in člani društva s svojo podporo. Besedilo je nastalo na podlagi krajšega terenskega dela in intervjuja z Brankom Žnidarčičem in želi opozoriti na posameznike, ki v domačem okolju skrbijo za ohranitev ljudskega izročila.

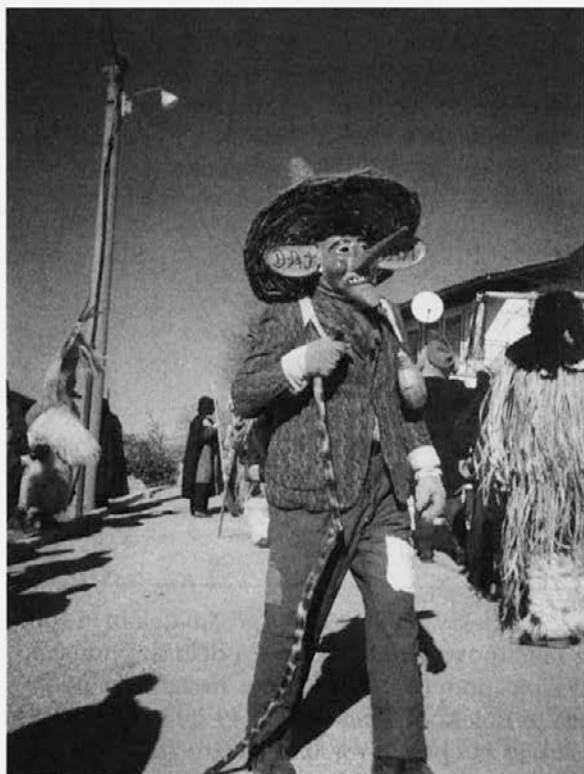
### Otroštvo in mladost

Branko Žnidarčič se je rodil leta 1948 v Markičih pri Ligu, kjer je že kot majhen otrok doživljal in spremljal pustovanja. Takrat je v vasi živel moški, ki je od časa do časa delal tudi maske; pri njem se je pogosto zadrževal in zvedavo opazoval njegovo delo. Potem je poskusil tudi sam in njegove spretno roke so že pri dvanajstih letih ustvarile prvo masko. »Pri dvanajstih sem naredil iz aluminija masko. To naj bi bil *Daj-Dam*,<sup>1</sup> sem mu naredil dolg nos. Meril sem kar z rokami. Ker maska ni bila dobra, je šla v smeti, na odlagališče ob potoku. Pred približno sedmimi leti, ko smo delali drva, sem jo našel. Je bilo, kot da bi dobil plačo,« se Branko Žnidarčič spominja izdelave prve maske.

Že s sedemnajstimi leti je bil Branko, kot nadarjen fant, sprejet v fantovsko skupnost, ki je organizirala pustovanje; odslej je tudi on lahko sodeloval pri obhodu liških šem oziroma pustov. Pomemben del pustovanja je bila *poberija*, ki je bila tedaj v navadi na pustni ponedeljek in torek, v šestdesetih letih 20. stoletja pa so imeli poberijo oziroma pobiranje darov po hišah na nedeljo, saj so se ljudje, predvsem moški, začeli zaposlovati. V pustni skupini so prvotno lahko sodelovali le mladi, neporočeni fantje. Zaposlovanje je bilo vzrok, da je v pustni skupini začelo primanjkovati fantov in tako so smela sodelovati tudi dekleta, ki so nosila maske *ta lepih*. Predvsem pa fantje niso radi nosili ženskih mask. Žnidarčičeva mlajša sestra je bila prva, ki se je pridružila fantovski skupini. Pozneje so se *ta lepim* pridružila še druga dekleta.

---

<sup>1</sup> Masko je poimenoval po enem izmed likov, ki predstavlja vaškega posebneža, krošnjarja.



Maska *Daj-Dama*,  
vaškega posebneža  
(foto: A. Kotar, 1997)

V fantovsko družbo so bili fantje v preteklosti<sup>2</sup> sprejeti s posebnim obredom, imenovanim *možjéta* (*možéta*). To se je zgodilo le enkrat na leto, trinajst dni pred pustom. Novinci so morali skozi tri stopnje sprejema, torej od *p'ha* (polha) prek *muša* (osla) do *petelina*, kar je pomenilo, da je že enakopraven član fantovske družčine. Vse tri faze so zahtevale dokaz fantove spretnosti in zdržljivosti, od katerih je bila najtežja prva: znebiti se je namreč bilo treba palice, ki so jo novincu potegnili skozi rokava in jih je ovirala pri hoji in pri obrambi pred udarci odraslih fantov. To naj bi bila nekakšna iniciacija, prehod iz otroškega v fantovski stan. Sledilo je veselje in ples vseh zbranih na eni od domačij in večerja, med katero se je zbrana fantovska družčina pogovarjala tudi o pripravah na pust. Družabnega dela možjete so se smeli udeležiti le moški, izjema so bile tiste ženske in dekleta, ki so fantom pripravile večerjo in jim stregle. (Medvešček 1995: 833–834)

Branko Žnidarčič se spominja<sup>3</sup> svojih mladostniških let in pustnega obdobja: »Na dan pusta so *pústje*<sup>4</sup> hodili naokrog po vaseh od hiše do hiše. Proti večeru, ko je bila

<sup>2</sup> Po zapiskih vestnega zbiralca, etnologa in slikarja Pavla Medveščka iz let 1953–1955 je razvidno, da je bila zadnja *možjéta* na samotni kmetiji na Rogu opravljena na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Kakor so mu povedali pripovedovalci, naj bi bil obred poznan tudi v drugih vaseh.

<sup>3</sup> Krajša raziskava na terenu je bila opravljena leta 1997, pogovor z Brankom Žnidarčičem leta 2000 in 2003. Življenjska zgodba Branka Žnidarčiča, vezana na pustovanje, je bila posneta na magnetofonski trak in jo hrani avtorica. V prispevku je besedišče navedenih pogovorov s transkripcijo približano knjižnemu jeziku, ohranjena pa je skladnja pripovedovalčevega govora.

<sup>4</sup> Pusti ali pustje: ime za našemljence, značilno za zahodno Slovenijo. Pogosto se uporablja množinska oblika *pustovi*, *pustje*, *psti*. (Kuret 1984:112).

poberija končana, so se našemljeni najprej preoblekli. Zelo pa so morali paziti, da nihče ni ugotovil, kdo se skriva pod kakšno masko. Temu je sledila večerja in ples v skednju. Še po drugi svetovni vojni so se uporabljale aluminijaste maske in take obleke, ki se jih je naredilo doma, saj denarja ni bilo. V šestdesetih letih so prišle plastične maske iz Italije in spomnim se, da so si nekateri fantje kupili take maske,« ter dodal: »Pustne šege so bile pri nas več ali manj skozi, ko sem bil še mlad jih je bilo več kot danes. Se je včasih več napravilo, kot danes. Fantje so predstavili – igrali svojo masko. Nekoč so se tudi po gnoju metali. Danes ni več tako, ni fantazije. Pa tudi v povorki karnevala je težje skakati, če nosiš zvonce težke 15 kilogramov.»

### Odrasla leta

Po poroki se je Branko Žnidarčič preselil v Kanal ob Soči, kjer živi s svojo družino. Kot pravi sam, je nekega dne, leta 1986 v roke vzel pokrov italijanske aluminijaste vojaške posode za hrano in po dolgih letih zopet oblikoval masko, ki so si jo mnogi hodili ogledovat. Leta 1987 in 1988 sta se skupini fantov odločili, da se udeležita pustovanja v Portorožu. Šlo je za pustno rajanje v nekem hotelu. »Občinstvo nas je lepo sprejelo, sodeč po gostih in njihovem ploskanju, smo videli, da so naše maske zanimive,« je povedal Branko.



Branko Žnidarčič – izdelovalec mask iz Kanala ob Soči (foto: A. Kotar, 2000)

V letih 1988–90 je Branko Žnidarčič začel načrtno izdelovati maske, imenovane *pústi* ali *pústje*. Vodila ga je želja, da bi razširil in dopolnil svojo *klapo*, s katero je v pustnem času hodil naokrog. Sledila so številna gostovanja po Sloveniji in Italiji (Kostanjevica na Krki, Ribnica, Ptuj, Markovci, Cerknica, Šempeter ob Nadiži idr.). Leta 1995, ko so šli kot udeleženci spreveda čez mejni prehod Britof, jih je posnela TV Primorka. Posnet je bil

tudi intervju z Brankom Žnidarčičem. »Nastal je širši prodor v javnost. So nas videli po televiziji v Sloveniji in čez mejo,« je povedal. Leto 1996 je bilo zelo pomembno za *liško pustovanje*. V režiji Darje Skrt in v produkciji TV Primorka je nastal videozapis *Liški pustje – tradicionalno pustovanje na Liškem območju*. Za svoje delo pri spodbujanju in oživljanju tradicije liškega pustovanja je Branko Žnidarčič istega leta prejel Murkovo listino Slovenskega etnološkega društva, ki mu je bila še večja spodbuda in motivacija za izdelovanje mask. »Ko dobiš priznanje, je nekaj nepozabnega. Sam sebi nisem mogel verjeti. So občutki, ki jih nikoli ne pozabiš,« se je podelitve priznanja za izdelovanje mask spomnil Branko.

Leta 1996 je dobil skice Pavla Medveščka, nastale leta 1950, ko je Medvešček v svojih študentskih letih veliko časa preživel na Liško-Kambreškem območju. Pustne like, tako naliče kakor tudi obleko, je narisal po pripovedovanju in opisih starejših domačinov. Posebno natančni so bili opisi *ramáuša* in treh *bájarjev*: (*ta*) *púšpanovega*, *pšeničnega* in *petelínjega*. Na notranji strani ene izmed starih mask pa je Pavel Medvešček odkril letnico 1888 in zato domneval, da je zadnje bakrene maske izdelal kotlar iz Velendola, vendar se njegovega imena nobeden od starejših, med seboj kilometre oddaljenih pripovedovalcev, ni več spominjal. Vsi pa so vedeli, da so na tem območju nekoč res delali maske iz bakra ali aluminija, ki naj bi veljale za krajevno posebnost. Zapisiki in skice Pavla Medveščka so redkost na Slovenskem in tudi v evropskem prostoru. Objavljene so v knjigah *Maske slovenskih pokrajin* (1984) Nika Kureta in v najnovejši *Pustovanja na Goriškem* (2002) Inge Miklavčič - Brezigar in Pavla Medveščka. Izrednega pomena pa so za Branka Žnidarčiča, saj z njihovo pomočjo lahko rekonstruira bakrene maske iz osemdesetih let 19. stoletja. Pred tem je izdeloval maske *pústov* (maske *ta grdih*) po spominu iz otroštva in ob materinem pripovedovanju. Z ilustracijami Pavla Medveščka so oživeli liki, katerih korenine segajo ob konec 19. stoletja.



Ta pšenični (levo), ramáuš (desno) (foto: A. Kotar, 2000)

## Izdelovanje mask

«Jaz sem se ob pustu rodil. Pri dvanajstih sem naredil svojo prvo masko. In če se spomnim na otroštvo, smo se že v šoli z mojo klapo napravili v maske. Že v drugem in tretjem razredu osnovne šole so otroci hodili po vaseh. Spomnim se, da se nismo smeli srečati s starejšimi fanti. Saj nam ne bi nič naredili, a smo se skrivali pred njimi, pa tudi hodili smo za njimi, da smo videli kako to gre. S sedemnajstimi leti sem s prijatelji prišel v pustno klapo. K izdelovanju mask me vleče tudi polno zadovoljnih ljudi, ki vidijo naše maske,» je povedal Branko o navdušenju za izdelovanje mask.

Preden masko oblikuje, se posvetuje s Pavlom Medveščkom. «Ko sem dobil skice Pavlovih mask, sem se lotil dela, naredil sem prvo obličje – masko. Potem sem poklical Pavla, da je prišel pogledat. Bil je vesel. Potem sem vzel deset dni dopusta in naredil še ostale maske. Kadar se lotim izdelave novih mask po zapiskih Pavla Medveščka, ga pokličem, da se posvetujem z njim,» je razložil. Materiali in sestavine za izdelovanje so se z leti spreminjali. Nekoč so za lepilo uporabljali moko in vodo, danes pa umetna lepila in druge materiale. Žnidarčič si je, na podlagi izkušenj, nekaj orodij za lažje in primernejše izdelovanje mask (različna kladiva, pile idr.) izdelal tudi sam. Za izdelavo mask in oblek uporablja zavržene predmete in gradivo, ki jih najde doma ali pri sosedih. «Kakšen del obleke pa je potrebno tudi kupiti, kot na primer ovčjo kožo.»

Najpomembnejši del rekonstrukcije je zunanja podoba posamičnega lika, ki naj bi bil tak oziroma podoben tistim na Medveščkovih skicah. Pri izdelavi mask in oblek Branku Žnidarčiču pomagata žena Marta in hčerka Nastja, ki šivata obleke, sin Dejan pa že pomaga pri naličjih (maskah). Pomagajo pa tudi nekateri člani društva. Delo se začne decembra in traja vse do predpustnega časa. Delajo v kletnih prostorih, kjer so si uredili delavnico in kjer imajo tudi zbirko mask. «Nekatere maske bo treba počasi obnoviti, ker se uničujejo. Tudi nekatere maske je potrebno pred pustnim časom popraviti.»

Ko je pust mimo, je treba maske in obleke očisti in spraviti za prihodnje leto. Vse so namreč last družine Žnidarčič, zato so v kleti uredili prostor, kjer so maske spravljene, hkrati pa je to tudi razstavni prostor. Nekaj mask je namreč namenjenih samo za zbirko, ki si jo obiskovalci lahko ogledajo v kletnih prostorih Žnidarčičeve hiše. Velikokrat se zgodi, da družino obiščejo ljudje, ki bi si jih radi ogledali. Še posebej pa so mikavne za otroke, ki jim Branko Žnidarčič tudi rad pokaže, kako se jih izdelava. Njegova želja je, da bi nekoč v Kanalu ob Soči uredil svoj muzej in s tem omogočil ogled mask širši javnosti, da bi lahko ljudje spoznali maske, značilne za Liško območje, in tako liško izročilo rešuje pred pozabo. Ta želja in spretno roke izdelovalca vodijo pri delu, deležen pa je tudi spodbude svoje družine in članov društva.

Poleg izdelovanja mask je bil Branko Žnidarčič vodja skupine Liški pusti, ki so se leta 1993 združili v Turistično društvo Kolovrat Lig. Leta 1998 so ustanovili Etnološko društvo Liški puste, njegov vodja pa je postal Branko Žnidarčič. Društvo ima 45 članov obeh spolov, z dovoljenjem staršev so med njimi tudi mladoletni otroci, ki vsako leto bolj radi sodelujejo. Z letno članarino omogočijo posamezniku sodelovanje na pustovanjih in na karnevalih po Sloveniji in v tujini, društvo pa dobi tudi nekaj denarja od občine. Delovanje društva je zelo pomembno, saj člane aktivno združuje in upošteva tudi mnenja in predloge posameznika. Tako so npr. leta 1998 dali pobudo za izdelavo prapora, ki je odslej razpoznavni znak Liškega pustovanja. Da bogata tradicija liškega pustovanja ne bo zamrla in se bo ohranila še naslednjim rodovom pa zagotavlja vedno več mladih članov, saj prav ti, po mnenju Branka Žnidarčiča, že več let omogočajo pustovanje. Pomembni dejavniki so druženje članov, njihova mnenja in zanimanje za to dejavnost. Leta 1997 je bilo pustovanje organizirano na Ligu, kjer so uprizorili *poberijo* in obiskali

sosednje vasi (Britof, Melniki, Strmec, Ukanje). Šlo je za t. i. petdesetletnico obnove pusta na Liškem. Ob tej priliki so povabili kurente iz Markovec in čarovnice in butalce iz Cerknice. Vsa leta so imeli poberijo po Liških vaseh na nedeljo. »V devdesetih letih 20. stoletja smo poberijo predstavili na eno nedeljo pred samo pustno nedeljo, saj v pustnem obdobju na pustno soboto in nedeljo gostujemo po drugih krajih. Tak je sedaj trend pustnih skupin tudi v nekaterih drugih krajih in vaseh,« je povedal Branko.

V mesecu juliju in avgustu že nekaj let zapored organizirajo srečanja pustnih skupin. Namen je medsebojno druženje teh skupin, saj v času pustovanj to ni mogoče. Srečanja s piknikom naj bi bila vsako leto v drugem kraju. Ko se zvečeri, si vsi nadenejo maske oz. se preoblečejo v pustne like in naredijo kratek obhod v gostujoči vasi ali mestu. Branko Žnidarčič je o srečanju pustnih skupin sredi poletja povedal: »Leta 1993 smo bili povabljeni v Kostanjevico na Krki. Oni so organizirali shod v njihovem kraju, in sicer julija, na dan sv. Jakoba. Leta 1994, avgusta, smo mi na Ligu organizirali srečanje pustnih skupin. Prišli so iz Kostanjevice na Krki, kurenti iz Markovec, lavfarji iz Cerknega in skupina iz Logatca. Leta 1997 so prišli zvončarji iz Viškova pri Reki. Srečanje smo organizirali tudi leta 2000.«

### Pomen medijev in promocija

Širši javnosti je bilo liško pustovanje predstavljeno leta 1995, ko jih je na mejnem prehodu Britof posnela TV Primorka.<sup>5</sup> O njih so začeli pisati novinarji različnih časopisov, saj so bili kot posebnost pustnih mask in šemljenja deležni velikega zanimanja. V pustnem času je bila razstava liških mask leta 1998 v Solkanu, leta 2001 pa v Novi Gorici. Leta 2002 je bila, s sodelovanjem Branka Žnidarčiča in Pavla Medveščka ter snemalcev Iva Saksida in Borisa Valentinčiča posnela *Možjeta*, marca 2003 pa še *Pokop pusta*. O pustu leta 2003 je Etnološko društvo Liški pustje izdalo zgbanko. V prihodnosti želijo, da bi bili izdani znanke in knjige, ki bi govorila o pustnih šegah na Liškem. To so želje Branka Žnidarčiča, ki jih želi uresničiti v okviru društva. Fotograf Rafael Podobnik je poskrbel za fotografiranje in dokumentiranje vseh pustnih likov.

Poleg tega si Žnidarčič želi pridobiti večji prostor, saj njegovi kletni prostori postajajo premajhni. Del prostora naj bi bil namenjen izdelavi in shranjevanju mask, medtem ko bi v drugem bil muzej. Zbirka mask in kostumov je iz leta v leto obsežnejša, želi pa jo dopolniti tudi z maskami, ki so bile značilne za Liško območje in so opisane in skicirane v zapiskih Pavla Medveščka. Zbirka mask izdelovalca Branka Žnidarčiča je značilna reprezentativna ljubiteljska zbirka.

### Pogled na tradicijo

V pogovoru z Brankom Žnidarčičem o tradiciji, kaj mu ta pomeni in kako gleda nanjo, je poudaril naslednje:

- nudi človeku, da se vživi v čas, ko so bile te šege žive;
- da se vidi kaj in kako je bilo nekoč;
- predstavlja zgodovino nekega kraja, saj človek in kraj brez zgodovine in tradicije ne moreta obstajati;

<sup>5</sup> Leta 1996 je v sodelovanju z lokalno televizijo TV Primorka in v režiji Darje Skrt nastal dokumentarni videofilm z naslovom *Liški pustje*.



- pomeni prepoznavnost – kar je bilo nekoč, lahko vidimo danes, posledica tega je, da so tako spoznali Lig, saj so mnogi prvič slišali za kraj prav ob Liškem pustovanju;
- na tradicijo lahko vplivajo mediji, ki jo lahko uničijo, če se šega postavi v mesto ali kraj, kjer nima svojih korenin, lahko pa imajo mediji pozitiven vpliv, če je šega dokumentirana v avtentičnem okolju;
- za ohranjanje tradicije ni potrebna reklama, vendar je potrebna pomoč občine; izrednega pomena je enotnost med člani društva, ker zagotavlja ohranjanje šege.

«S tradicijo sem se pobilže srečal leta 1986, ko smo šli kot skupina prijateljev oblečeni v puste v Portorož. Takrat smo šele izvedeli, da tradicija nekaj pomeni. Pečat k tradiciji je dala še Murkova listina. Prav dokončno pa tesno sodelovanje s Pavlom Medveščkom. Na podlagi njegovih skic sem začel delati maske, ki so stare čez 100 let,» je povedal Branko Žnidarčič v zvezi s tradicijo ter dodal: «Tradicija je del tebe. S tem živiš, vidiš kako se je živelo. Tradicija se mora ohranjati. Sem zato, da bi bila pristna. S tem, ko bi nastopili v domačem kraju, bi poskrbeli za ohranitev pustne šege in ohranjanje pustnih likov v avtentičnem okolju. A tega ne bo več, ker ljudje ne bodo prišli v kraj ali vas, od koder so maske. To lahko naredi Ptuj, Cerknica. Tradicija je doma, torej v Ligu.»

## Sklep

V pričujočem besedilu sem želela predstaviti življenjsko zgodbo izdelovalca mask Branka Žnidarčiča, njegove spomine, povezane s pustovanjem v mladosti, in izdelovanje mask. Branko Žnidarčič je zgled za posameznika, ki s svojim delom prevzame pomembno vlogo pri rekonstrukciji mask in same pustne šege. Pri oblikovanju mask se opira na ilustracije in nasvete Pavla Medveščka, ki je ob skicah zelo temeljito opisal posamične maske in oblačila (merila, izrezi, materiali itn.) Te maske so enkratne v slovenskem prostoru, saj so obličja narejena iz bakra in aluminija, materialov, ki ju pri drugih maskah ne zasledimo. Medveščkovi zapiski so izrednega pomena, saj brez njih nihče ne bi vedel, da so nekoč na Liškem res imeli takšne maske. Danes lahko izročilo pustovanja na Liškem štejemo od 80. let 19. stoletja. Na podlagi skic in ob posvetu z Medveščkom se je Branko Žnidarčič temeljito lotil rekonstrukcije bakrenih mask in oblačil. Zbirati je začel naravna gradiva in stara oblačila. Ob tem je zelo pozoren na podobo mask, saj si prizadeva čim bolj približati njihovem nekdanjemu videzu. Seveda ena maska oziroma obličje ne nastane v enem dnevu. Potrebno jo je najprej izoblikovati in nato prebarvati s čim bolj naravnimi barvili. Prav gotovo ne gre zanemariti zahtevnih začetkov s številnimi poskusi in učenjem, da so nastale liške maske, kakršne poznamo danes.

Etnološko društvo *Liški pustje* je bilo ustanovljeno leta 1998. Vodja in pobudnik je bil Branko Žnidarčič, brez katerega liškega pustovanja in nastopov članov na sprevodih in karnevalih ne bi bilo. Liški pustje so skupina, ki svoje krajevno izročilo predstavlja v domačem okolju in zunaj njega v bolj urbanih središčih (Ceggia, Cerknica, Kanal, Kostanjevica na Krki, Livek, Matulji, Mozirje, Nova Gorica, Opčine, Portorož, Ptuj, Ribnica in drugod).

Skupina Liški pustje gostuje torej tudi v povsem urbanih krajih in ni omejena na ruralne predele. Že ko so se predstavili v domačem okolju, so bili tam kmalu tudi novinarji, ki so o lepih, nenavadnih maskah poročali po televiziji in v časopisih. Tako je javnost zvedela zanje. Sledila so številna povabila na gostovanja po Sloveniji in v zamejstvu. Njihove maske so zaželeno tako s strani organizatorjev kot tudi obiskovalcev

pustnih prireditev. »V naši skupini nas je 26 različnih mask, imaš kaj videti, zato smo zaželeni. Kam vse nas kličejo, da bi prišli gostovat kot pustna skupina, a ne utegnemo,« je zaupal Branko Žnidarčič. Nastopi zunaj domačega okolja so za skupino neizbežni, saj je to ena od značilnosti sodobnega pustnega dogajanja. Gostovanja v drugih krajih so pomembna tudi zaradi navezovanja stikov in poznanstev z drugimi skupinami po Sloveniji in v zamejstvu.

Branko Žnidarčič je posameznik, ki z željo po obujanju starih pustnih šeg in ohranjanju pustne tradicije ter s spretnimi rokami izdelovalca skrbi, da pustno izročilo še živi, seveda s pomočjo svoje družine, članov društva in Pavla Medveščka, ki je z zapiski in skicami pripomogel k ohranitvi pustnih šeg in navad na Liško-Kambreškem območju.

Za vestno izdelovanje mask in vzdrževanje tradicije je Branko Žnidarčič leta 2002 dobil priznanje občine Kanal ob Soči, s katerim so mu izrazili zahvalo in spodbudo na njegovi ustvarjalni poti.

Kaj pravi Branko Žnidarčič o prihodnosti? »Maske bom izdeloval dokler bom živel. S tem je treba iti naprej, ker je bilo toliko dela že vloženo. Želel bi tudi, da izdelovanje mask ne bi šlo v pozabo. Pri nas je vsa družina vpletena v to. Tudi moja dva otroka zelo sodelujeta. Pavel Medvešček je veliko naredil s temi skicami, je ena bogata stvar. Marsikdo bi rad kaj naredil, a če ni zapiskov, ni nič. Kdor ima veselje delati maske, naj jih.«

#### Literatura:

##### **Huzjan - Gabrijelčič, Vanja**

2000 Kvalitativna analiza intervjuja v etnoloških raziskavah, *Traditiones* 29, št. 1, str. 209–226.

##### **Kuret, Niko**

1984 *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana.

##### **Medvešček, Pavel**

1995 Možjeta, *Primorska srečanja*, 833–834.

##### **Miklavčič-Brezigar, Inga in Pavel Medvešček**

2002 *Pustovanje na Goriškem*. Kromberk.

#### Summary

##### **Mask Maker Branko Žnidarčič**

My goal in this work was to portray the life story of the mask maker Branko Žnidarčič, his memories of carnivals in his youth and of mask making.

When he was a boy his parents told him that the carnival preparations used to be for men only. If one was to participate in these doings he had to go through an initiation called "možjéta". Those who went through this initiation became a part of a society, which was closed to women, and whose main concern were the carnival preparations. But alas came the 20<sup>th</sup> century and many young men began seeking employment in the city and as a result of this, women were admitted into this society, too. And little Branko Žnidarčič was there to witness all this.

He always loved to observe the mask makers at work and at the age of twelve he made his first mask. When he was older he took another shot at mask making. In 1987 he and his friends went to the carnival in Portorož where the crowd warmly accepted their interesting self-made masks. This was a big boost in his career.

The next crucial moment was when he met Pavel Medvešček, who made many sketches of carnival masks as a student in 1950. With the aid of these sketches Branko Žnidarčič reconstructed many then forgotten masks. In his work he was guided by his skilful hands and encouragement from the people around him. But he truly got involved in his work when he retired.

He plays an important part in the revival of the old masks and customs. In his work he is aided by the sketches made by Pavel Medvešček. The sketches are accompanied with detailed descriptions without which proved very helpful. The masks are made of copper and aluminium and that is quite unusual for Slovenian masks. Without the notes made by Pavel Medvešček nobody would know that these masks existed. For his work Branko Žnidarčič collects natural materials and old garments. He aims for a high level of authenticity in his masks. To accomplish such level of skill took him a long time and many masks.

He is a cofounder of the Ethnological society Liški pustje (Etnološko društvo Liški pustje). Their activities range from carnival preparations to fund raising. The members of society are not only adults but also children and that means that the carnival tradition has a bright future.

When the festivities end the masks are put away in the basement of the Žnidarčič house, which also serves as a workshop. There is also a mask collection on display there. In the basement Branko Žnidarčič likes to show to visitors how the masks are made. He wishes to open a museum in the town Kanal, so that the masks could be seen by a wider audience.

Branko Žnidarčič is an individual who keeps the tradition of the carnival alive. But all this wouldn't be possible without the help from his family, the members of the ethnological society and Pavel Medvešček. The notes and sketches of the latter represent a great step towards keeping the old customs alive.



---

Eva Krekovičová, *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Romov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic electronic press, 1999. 227 str., ilustr.

V času, ki je zaradi sodobnih procesov vse bolj naklonjen opazovanju medetničnih stikov in razmerij in razmišljanjem o sebi in drugih, o razmerju med večino in manjšino, o velikih in majhnih, o svojem in tujem, delo Eve Krekovičove o strpnosti in mejah v razmerju do Romov in Judov, kakor se kažejo v slovaški folklori, v tematskem pogledu sicer ni izjemno, pristop do obravnavane problematike pa odseva nova razmišljanja in nov odnos do tradicije in spomina.

Avtorica je v interpretativno zgoščenem uvodu razložila svoj odnos do problematike in svojo metodološko naravnost. Razreševanju zastavljenih vprašanj se je približala prek poglobljenega razgleda po literaturi, ki seže od francoske historične antropologije in del drugih avtorjev do del, ki odsevajo razmišljanje v njenem strokovnem okolju. V teh iskanjih ima osrednje mesto prav spomin, ki ga skuša tudi natančno opredeliti oziroma poiskati razmerje med socialnim spominom, tradicijo in individualnim spominom.

Raziskava, razdeljena na več poglavij, je pravzaprav iz dveh delov. Prvi del je kulturnozgodovinski in folkloristični in obravnava razmerja med večinskimi in manjšinskimi skupnostmi. Razdeljen je na pet poglavij: prvo poglavje, Etnocentrizem in podoba drugih etničnih skupnosti v slovaški folklori, spregovori o zgodovinskih in žanrskih okoliščinah, drugo poglavje pa skozi zgodovinsko perspektivo zgodovine predstavi Rome in Jude na Slovaškem. Tretje poglavje prek najrazličnejših motivov razčlenjuje podobo Romov v slovaški folklori, četrto poglavje na podoben način predstavi Jude, s petim poglavjem, z vprašanjem tolerance in meja, pa avtorica sklene bolj teoretsko naravnani del.

Podobe v tem delu so torej oblikovane s stališča »socialnega spomina«. v ospredju so oblikovanje samopodobe v odnosu do tujega, slovaški etnocentrizem, stereotipi, predvsem pa odsev podobe Romov in Judov v slovaški folklori, in sicer kot podoba

«drugega» v ljudski pesmi in v posamičnih pojavih ljudske proze. Ob tem avtorica ugotavlja, da sta multikulturalnost in multietničnost, značilni za slovaško območje, deležni razmeroma šibkega razmisleka.

Drugi del knjige vsebuje 163 tipov pesmi in njihovih variant s komentarji. Tej problematiki se približuje z obravnavo etnonimov, jezikovnih stereotipov oziroma samega jezika, s predstavitvijo načina življenja, ki posebej poudarja tudi vrednote in moralne norme, z razkrivanjem oblik njihovega združevanja in njihovega odnosa do večinskega prebivalstva, pri obravnavi pesmi pa se avtorica ni mogla ogniti tudi presoji romantično obarvane predstave Romov.

Avtorica je v tem delu tako s svojim opazovanjem kot z analizo gradiva dokazala, da mnoge, na videz fiktivne in poenostavljene podobe koreninijo v konkretni zgodovinski resničnosti, po drugi strani pa predstavljena podoba ni resničnost, je le njena refleksija, ki vključuje tudi elemente mitizacije. Ta spoznanja vodijo k razmisleku o drugih življenjskih vprašanjih in skupnostih, vključno z avtoričino ugotovitvijo, da refleksijo omejujejo različne meje strpnosti in omejitve, katerih del so tudi stereotipi in predsodki.

Marija Klobčar

Jay Ruby, *Picturing Culture. Exploration of Film and Anthropology*.  
Chicago: University Press, 2000. 339 str.

Jay Ruby, priznani in mednarodno uveljavljeni strokovnjak za vizualno antropologijo, je tudi profesor na univerzi Temple v ameriški zvezni državi Philadelphia, kjer predava antropologijo vizualnih komunikacij. Je avtor številnih razprav, člankov in knjigo vizualnih fenomenih v širšem ali ožjem raziskovalnem spektru, od filma, televizije, fotografije, popularne glasbe in tudi arheologije. Je tudi avtor nekaj etnografskih filmov.

V knjigi *Picturing Culture* je avtor objavil v glavnem ponatise svojih pomembnih razprav in člankov, ki so bila objavljena v različnih zbornikih, strokovnih revijah ali predstavljena na mednarodnih konferencah in simpozijih v obdobju 1979 do 1995; večina ponatisov je razširjena z dopolnitvami ali popravki. Članke je avtor razvrstil kot samostojna poglavja, ki si sledijo tako, da se po tematiki navezujejo drug na drugega in hkrati odstirajo kronologijo razvoja antropologije vizualnih komunikacij. Tako tudi dobimo vpogled v avtorjevo plodovito, nekajdesetletno raziskovalno delo, hkrati pa tudi v nastanek in nadaljnji razvoj vizualne antropologije, predvsem na ameriški celini, s prevladujočimi metodološkimi smernicami v posamičnih desetletjih in nekaterimi najpomembnejšimi avtorji. Čeprav gre za zgodovinski, teoretični pregled, avtor v večini poglavij argumentirano in kritično podaja svoje stališče o etnografskem filmu in o posameznih etnografskih/antropoloških ustvarjalcih vizualnih zapisov.

Jay Ruby v predgovoru pravi, da je nameraval napisati knjigo, v kateri bi predstavil zgodovinski pregled, zlasti razmerja in povezanosti etnografskega filma in antropologije, razložil pomen različnih oblik slikovnih pojavov – zapisov, njihovo produkcijo in uporabo/uporabnost slikovnih (s)poročil kot bistveni in sestavni del kulturne antropologije, hkrati pa tudi opozoriti na možnosti filmskega zapisa kot nosilca informacij, ki tudi prenaša in sporoča znanja s področja antropologije. Ob tem poudari, da mu gre predvsem za to, da so vizualni fenomeni postavljeni v razmerje s kulturo/kulturami v kontekstu, kakor to razume antropološka veda. Čeprav je besedni pojem vizualna antropologija že povsem udomačen v antropološki znanosti, se zavzema za

uporabo poimenovanja, ki ga je vpeljal Sol Worth, in sicer antropologija vizualne komunikacije.

V uvodnem delu nas avtor seznani z zgodovino etnografskega filma oziroma tistim družbenim obdobjem, ko se je pojavilo pojmovanje, da je bil za etnografski film označen vsak dokumentarni film, ki je prikazoval nezahodne kulture oziroma samo t. i. eksotične kulture. Produkcija dokumentarnih/etnografskih filmov je bila v rokah snemalcev, ki niso imeli nikakršne etnografske ali antropološke izobrazbe. Tem dokumentarcem (tako filmu kot avtorjem) očita nerefleksivnost, neetičnost, kritično razmišlja o objektivnosti dokumentarnega filmskega gradiva itn. Ima negativen odnos zlasti do tistih začetnikov, ki so ustvarjali etnografske filme kot dokumentarce. Zelo podrobno razčleni terminologijo izrazov in predstavi razlike na konkretnih primerih: kaj pomeni kamera v rokah neprofesionalcev in kaj je kamera kot antropološki raziskovalni pripomoček. Pri tem meni, da je ta povezan s tradicijo s koreninami v rabi fotografije oz. vključevanju fotografije kot medija pri etnografskem raziskovalnem delu. Kljub temu da so ti dokumentarni-etnografski in etnografsko-dokumentarni filmi potencialno uporabni za pedagoške ali študijske namene, pa ostajajo zunaj vsakega kritičnega diskurza, povezanega z antropologijo.

Vse do 70. let 20. stoletja se rezultatom vizualnih raziskav ni posvečalo dovolj pozornosti v smislu teoretičnih obravnav in analiz, bodisi z vsebinskega vidika ali pa predvsem z vidika same strukture filmskega prikaza. Vse do takrat naj bi prevladovalo neko splošno mnenje, da etnografski ali/in dokumentarni filmi prinašajo dovolj objektivne predstavitve in sporočila. S podrobnim analitičnim pristopom predstavi nekaj najpomembnejših začetnikov in njihove najpomembnejše filme. V nadaljevanju nas seznani s »prvimi« vizualnimi antropologi (od Franza Boasa in nekaterih njegovih študentov), govori o raziskovalnem filmu, kar pomeni, da bi antropologi lahko uporabljali za svoje raziskave arhivske filme oziroma jih vključevali v samem procesu raziskave (to je poudarjala že M. Mead); spoznamo nekaj najpomembnejših avtorjev s konca 70. let, ki so prinesli nov premik na antropološko vizualno področje. Postavlja zanimivo vprašanje, zakaj teorije o kulturi, ki logično ustvarjajo metodološko potrebo po zbiranju podatkov s kamero, ne predvidijo ali omogočijo položaja, v katerem bi s kamero ustvarjeni podatki-informacije ponujali nova razumevanja kulture?

Nadalje spregovori o infrastrukturi etnografskega filma – od tehnologije, financiranja, distribucije, izobraževanja, razstav in nastajanja poklicnih filmskih organizacij, centrov.

Posebno poglavje je posvečeno snemalcu dokumentarnih filmov z začetka stoletja Robertu Flahertyju in njegovemu mestu v zgodovini etnografskega filma, o njegovem najbolj komercialno uspešnem etnografsko-dokumentarnem filmu *Nanook of the North*, posnetem 1922. Film predstavi preprosto zgodbo o vsakdanjem življenju neke eskimske družine v boju za preživetje – iskanje hrane. Kljub številnim kritičnim pripombam in pomanjkljivostim, ki jih Ruby prikaže v podrobni analizi filma, npr. uporabo narativne forme, zvezo med umetniškim in komercialnim v Flahertyjevi karieri in njegove terenske metode dela, pa poudari, da je Flahertyjevo ustvarjalno delo pomemben prispevek k nadaljnjemu razvoju etnografskega filma

Naslednji pomembni avtor, ki ga spoznamo v tej knjigi, je Robert Gardner, izredno ploden ustvarjalec etnografskih filmov v 50. in 60. letih 20. stoletja. Slovi kot avtor filmov o eksotičnih kulturah (Indonezija, Nova Gvineja). Ruby analizira tri Gardnerjeve filme in sklene svoja razmišljanja o pomenu Gardnerjevega dela, saj njegovi filmi izražajo težnje k novi dimenziji v vizualnem svetu – tj. antropološki kino. Gardner je v svojih filmih uporabljal umetniško stran izražanja, s čimer je filmu približal umetnost oz.

umetniškost. Gardner je uporabljal metode, s katerimi je želel predstaviti kulture z ekološko-ekonomskega vidika. Metoda dela, ki jo je pri tem praktical, je bila posneti čim več bazičnih kultur in na osnovi filmskih posnetkov ustvariti sistematično tipov kultur. Kljub njegovemu pomembnemu prispevku na področju vizualnih medijev velja za romantičnega umetnika z umetniškimi vizijami filma, ki pa so tudi etnografsko pomembni.

Tudi Tim Asch je vpeljal nekaj novosti in se tako zapisal med avtorje, ki so s svojim načinom dela prispevali k razvoju etnografskega filma. Asch je v nekajdesetletni poklicni karieri nenehoma iskal poti in pristope za kolektivni način dela. Pri tem je šlo za najrazličnejše poklicne skupine sodelavcev, ki so sodelovali pri nastajanju oz. snemanju filmov v različnih terenskih situacijah. Zlasti pa si je prizadeval za sodelovanje z drugimi antropologi, iskal je načine sekvenčnih metod snemanja, ki rezultirajo v kadrih, namenjenih raziskavam, raziskoval je načine kako združiti ali pa pridobiti čim več iz različnih opazovalnih stilov snemanja. Pisal je tudi priročnike o filmu in antropologiji za študijsko uporabo študentom. Asch je uvedel nov prijem, namreč, da družbene skupine, skupnosti ali njihovi pripadniki sami posnamejo film o sebi, o svoji kulturi. V Avstraliji je npr. imel takšen projekt pri staroselcih. S tem načinom je hotel pokazati, kako aplikativna vizualna antropologija lahko informira, nadgrajuje antropološko znanje. Poudarjal je tudi uporabo filmskih arhivov za nadaljnje antropološke raziskave.

V poglavju o etiki nas avtor na osnovi nekaj primerov seznanja s problemi (ne)upoštevanja etičnih kodeksov pri snemanju tako komercialnih filmov (filmska industrija) kakor tudi etnografskih filmov. Govori o etiki realizma, o povezavi etike, dokumentarnosti in estetike, o današnjem globalizacijskem razvoju družbe in tehnologij, ki terjajo nove etične paradigme. Etičnost se dotika tudi filmske iluzije o realnosti, ki zna biti zelo sporna, saj imajo ljudje, ki upravljajo filmsko industrijo, preveč proste roke pri svojem delu in zato lahko pride izkrivljanje realnosti, ki je posredovana širšim množicam.

Verodostojnost in refleksivnost sta moralni kategoriji, s katerima se avtor ukvarja v povezavi antropologije in etnografskega, dokumentarnega filma. Verodostojnost teh filmov je odvisna predvsem od izobrazbe snemalcev. Pri tem Ruby zagovarja stališče, da mora imeti snemalec antropološko izobrazbo, ne pa izobrazbo s področja katere druge discipline, npr. režije ali pa samo znanje s kakega formalnega tečaja iz etnografije. Kritično argumentira delo poklicnega snemalca z antropologom na terenu in je prepričan, da pri takšnem sodelovanju pride do napačnih klasifikacij filma; v tem primeru se mu zdi zelo sporno uporabljati izraz etnografski film. Vizualne metode dela so lastne le vizualnim antropologom, ki bi morali preseči površinske plasti v procesu snemanja. Njihova vloga je ravno v tem, da uporabijo in utemeljijo etnografsko adekvatnost vizualnega in vlogo vizualnega v etnografskem raziskovanju. Zagovarja, da je vizualni material slikovno izražena antropološka razlaga znanja. Vizualni antropologi bi morali imeti najprej znanje, npr. kako in na kakšne načine je mogoče analizirati slikovni medij in kulturno strukturirano komunikacijo in šele potem se lahko lotijo snemanja oziroma dela z vizualnimi pripomočki. Kritizira na eni strani »poplavo« etnografskih in dokumentarnih filmov, na drugi strani pa pomanjkanje teorije za antropologijo filma. Sodobne metodologije in tehnologije vabijo vizualne antropologe, da razširjajo svoje polje raziskav in reprezentacij čez meje, ki veljajo za dokumentarno filmsko ustvarjanje.

Glavni sklep knjige je vodilo – iskati nove poti. Treba je preseči definicijo, da je film kulturno konstruiran medij, ki določa/omogoča sporočila in podaja ugotovitve o svetu.



Zato je potrebno najti nove poti za raziskave moči filma. Avtorjev namen v tej knjigi je, da seznanimo antropologe, ki jih zanima uporaba filma kot medija za predstavitev rezultatov terenskega dela, z analitičnim pogledom, ki presega okvire konvencionalnosti etnografskega in dokumentarnega filma kot modelov, ki prinašajo antropologijo v sliki. Potrebno je raziskati tisto filmsko formo, ki je primerna svojemu namenu.

Knjiga je bogata z navedki, intervjuji, izseki iz dnevnikov in drugih objavljenih del.

Mihaela Hudelja

Gian Paolo Gri, *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*. Trieste-Montereale Valcellina: Edizioni Università di Trieste-Circolo culturale Menocchio, 2001. 212 str.

Delo ponuja novo etnološko interpretacijo simbolnih sistemov, ki jih avtor skuša razkriti skozi nepretrgano preverjanje in primerjanje podatkov iz inkvizicijskih dokumentov in virov, kakor so bili razgrnjeni v novejših etnološko-antropoloških raziskavah. V tej luči obravnava različna kulturna konteksta v poznem 16. in zgodnjem 17. stoletju: ljudske četrti v Vidnu in predalpske doline. Da bi temeljito preučil kulturno različnost, značilno pravzaprav za vsak sistem, torej tudi za sistem na furlanskem območju, kjer je avtor rojen, dela in živi, Gri raziskuje posamične odločilne vidike v procesih upodobitve nesreče, ko so odnosi med inkvizitorjem in obsojencem dramatično v navzkrižju.

Gian Paolo Gri predlaga transverzalno interpretacijo tistih faz, v katerih se uveljavljajo nove kulturne oblike, in ponuja dodaten antropološki prispevek k že desetletnim razpravam z zgodovinarji v zvezi z vprašanji o t. i. kategorijah, kot so čarovništvo in magija, pa tudi vera in medicina. Raziskave, ki so nastale v takšnem interdisciplinarnem dialogu in so se začele s prvimi deli Carla Ginzburga o *benandantih (sorodnih likih slovenskim kr(e)snikom oz. vedomcem)*, so prispevale nedvoumno kritično kakovost v pretresu simbolično-ritualnih vidikov, kakor jih hkrati ponujajo inkvizicijski in etnološki viri. Tudi Grijevo delo *Altri Modi (Drugi načini. Etnografija simboličnega ravnanja v furlanskih inkvizicijskih razpravah)* je nastalo kot produkt teh povezav; tudi sam naslov potrjuje metodološki pristop. *Videnje, pred-videnje, delovanje in vědenje* so naslovi posamičnih poglavij in namigujejo na dobro poznane sposobnosti, pripisane čarovnicam in drugim podobnim simboličnim likom.

Knjigo sestavljajo Predgovor, štiri osrednja poglavja, Dodatek, Kazalo krajev in Kazalo imen.

Prvo poglavje nosi naslov *Vedere. Donna Aquilina di borgo Grazzano* [Videnje. Gospa Aquilina v mestni četrti Grazzano]. Z likom Aquiline, zdraviteljice beneškega rodu, ki je delovala v urbanem okolju mesta Viden, je predstavljen poseben primer simbolnega delovanja. Predstavitev je dobro strukturirana in upodobljena v slogu, s pomočjo katerega postane njen lik narativno dokaj privlačen, medtem ko iz etnološkega zornega kota avtor skuša opredeliti zanimivo in kompleksno podobo zdraviteljice iz poznega 16. stoletja v Furlaniji.

V njenem ritualnem delovanju prepoznamo ravnanje z oblačili oseb, ki so prizadete zaradi bolezni ali nesreče. Takšno delovanje simbolično zrcali letno oz. kozmično cikličnost, kar je razvidno tudi iz besedil zagovorov, ki jih uporablja Aquilina; bistvo

rituala je postopek zvezanja-odvezanja, namenjen nevtralizaciji čaranja; označitev in tolčenje obleke, ki po izvršenem dejanju prisili stvaritelja čaranja, naj se oglasi; videnje in delovanje, ki omogočata umestitev čaranja v sklop medosebnih konfliktov, posledica katerih je sum o začaranosti v pomenu, ki mu ga je pripisovala videmska zdraviteljica.

V primeru Aquiline se izrišejo vprašanja, povezana s sporom med navadno versko in inkvizicijsko oblastjo zaradi primerov, kakršna sta »čarovništvo in vraževerje«. Prav tako so poudarjeni različni položaji duhovništva, ki je bilo do neke mere blizu ljudski stvarnosti. Razviden je tudi zdraviteljičin konflikt v doživljanju položaja, ko so njene izjave o ritualni učinkovitosti delovanja nenadoma vključene v področje hudičevega čarovništva, apostazije in herezije. Poleg tega lahko iz tega primera naštejemo še nekaj drugih zanimivih vidikov, na primer:

- razmerje ali, bolje, trk med uradno vero in verovanjem v učinkovitost terapevtskega delovanja, ki omogoča, da se opraviči 'umetnost' zdraviteljev;

- vprašanja o sposobnosti videnja in torej tudi zdravljenja; to so simbolična dejanja, uresničena v besedah in dejanjih, v katerih so razvidne prvine, ki se nanašajo na kozmične in kozmološke pojme;

- razmerje med likom zdraviteljev in likom benandantov (gl. deli C. Ginzburga, *Benandanti (Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento)*, Torino 1974 in *La storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, in novejšo delo F. Nardona, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste 1999) ali čarovnic; v podobo o njih so želeli inkvizitorji posrkati primer Aquiline;

- številna vprašanja, povezana z onstranstvom.

V interpretaciji delovanja videnske zdraviteljice, kakor je opisano v inkvizicijskih virih (posebno zanimiva so navedena besedila iz zasliševanja na inkvizicijskem sodišču, predvsem pa besedila zagovorov, predstavljena ne le v tem poglavju, temveč skoz celo knjigo), znikajo različna vprašanja, ki sodijo v okvir furlanskega izročila. Pogosto gre za prvine, ki so ohranjene v sodobnem ustnem izročilu ali pa v sistemih nekaterih izpričanih verovanj.

Prvo poglavje se konča z ugotovitvijo, da je sposobnost videnja vse bolj pripisana duhovništvu. V sodobnem ustnem izročilu se namreč ohranja verovanje, po katerem je mogoče videti čarovnico, če se le stopi z desno nogo na levo nogo duhovnika. Tudi to po svoje podpira sklepno ugotovitev. V zvezi s tem sem pred kratkim v Reziji (Učja/Uccea) zabeležil verovanje, da je mogoče ob stisku roke 'tako rojenih' oseb videti podobe iz onstranstva.

V drugem poglavju z naslovom *Appendice: Pre-vedere. Pratiche di divinazione per San Giovanni Battista nell'area di interferenza fra cultura popolare friulana e slovena* [Dodatek: Pred-videnje. Prakse vedeževanja ob sv. Janezu na območju stičišč med furlansko in slovensko ljudsko kulturo] se avtor osredotoči na področje Čente/Tarcento, stičišča med terskim slovenskim in furlanskim svetom, kjer so v enakih razmerah prepletanja pojavov izrazitejša kot drugod v Furlaniji. Tamkajšnje navade v zvezi z vedeževanjem imajo ponekod enkratne značilnosti in omogočajo interpretacije, ki presega koncept nihanja med solidarnostjo in konfliktnostjo v ruralni družbi. V tem primeru se Gri pogloblja v vprašanja, ki zadevajo ritualizacijo skupnosti v razmerju med človeškim in kozmičnim, v uravnavanje in prevrednotenje ženske podrejenosti in sporov, ki izvirajo iz izjemno obsežne navzočnosti žensk v kmečko-pastirskem sistemu zaradi gospodarskega izseljevanja moških.

V vedeževalni praksi, tudi vaški, avtor prepozna proces ustvarjanja pomena prav v zmožnosti simboličnega prevoda dejstev ali naključnih dogodkov v »komunikativne

dogodke» z izborom kategorij časa, prostora, bitij in predmetov, ki pridobijo različne kakovosti. V iskanju sogovornikov pomenijo takšne ritualne prakse komunikacijo z entitetami nadnaravne vrste. Na koncu poglavja avtor poudarja dokaj nezaveden odnos, pretežno ženski, do onstranstva, ki naj bi postal sredstvo, ki je omogočilo preživljanje skupnosti. Inkvizitorji so ga najprej do neke mere dopuščali, pozneje so ga duhovniki in laiki imeli za 'prazne navade'. Avtorjeva sklepna ugotovitev pripoveduje prav o relativni naklonjenosti inkvizitorjev, ki so take navade po eni strani sodno preiskovali, po drugi pa tudi raziskovali kot nenavadne pojave. Sklep je v bistvu namenjen predvsem folkloristom, ki so iz konteksta izločali le določene prvine ljudske kulture, ne da bi dojeli, kakor v tem primeru, ustvarjalne in alternativne, navsezadnje tudi funkcionalne moči ritualnih praks.

*Fare. L'uso rituale degli strumenti di lavoro* [Delovanje. Ritualna raba delavnih orodij] je naslov tretjega poglavja, ki se razvija okrog bogastva in dvoumnosti v zvezi z delovanjem, čaranjem in predstavami o *delati/narediti dobro* in *delati/narediti slábo*. Z obravnavo pojmov *delovanje/delati* in *uničenje/uničiti* avtor ugotovi, da je plug najboljši zgled za zrcalno povezanost tehničnega in simbolično-ritualnega vidika orodja, ki ga podnevi moški uporabljajo za oranje, ponoči pa ga ženske spravijo pod posteljo, da bi znova priklicale moško plodnost, ali v vodo, da bi priklicale dež. Ritualno oranje se še danes eksplicitno izvaja npr. v določenih pustnih šegah v vzhodni Sloveniji, ko skupina mladeničev, im. orači, vleče obredni plug.

Poglavje se nadaljuje s pregledom raznih orodij, ki odsevajo simbolično-ritualno rabo in so sestavina precej obsežne tipologije. Naj omenimo zapah pri peči, ki so se ga dotaknili, da bi se ubranili uroka, ali raženj pri obredih, ki omogočajo, da se človek reši statusa benandanta ali čarovnika. Obredom, osredotočenim na ognjišče, ustrezajo tisti, ki so namenjeni obrambi prebivališča. Prag in strešni kap sta povezana z obrambnimi in škodljivimi obredi; hišno posodje ima simbolično vrednost mogoče zaradi tega, ker so bile posode bakrene ali pa so bile merske enote. Omenjen je tudi iniciacijski obred (potapljanje nog v posodo) istrskega gršnjaka (po znani študiji M. Bošković - Stulli) za primerjavo s simboličnim orožjem furlanskih benandantov, tako podobnim opravi slovenskih in hrvaških kr(e)snikov.

Rezalna in koničasta orodja (noži, škarje, kose, sekire) so običajni pripomočki proti čaranju in slabemu vremenu. Ljudsko izročilo še danes ponuja številna pričevanja o takšnih simboličnih dejanjih. V Reziji npr. proti mori v ključavnico porinejo nož, v Furlaniji proti slabemu vremenu uporabljajo srp v obredu, ki pogosto predvideva tudi zagovor. Nekateri še v 20. stoletju izpričani obredi povežejo simbolično in delavno prakso oz. žetev in srp.

Ključni, zatiči in ključavnice so orodja za *vezanje* in *odvezovanje*, ki simbolizirajo moško spolno nemoč. Metla »nastopa« v različnih obredih. V nemško govoreči vasi Sauris v Karniji je lik z metlo na začetku pustnega spreveda. Metla predstavlja tudi tabu čiščenja za praznik vseh svetih, ko se popoldne ali čez dan v hiši ne sme pometati (to prepoved sem dokumentiral v Reziji). Na Cresu pa, v Zbičini, kjer sem snemal postopke pri peki kruha, mi je Giorgia Vodarić povedala, da je treba pometati tla pred pečjo, da ne bi teptali božjega telesa oz. krušnih drobtinic. Metla kot pripomoček čarovnic je Grijevemu mnenju v furlanskem izročilu novejša prvina.

Izredno zanimiva je tudi raba orodij v zvezi s pojavi z onstranstva: v bistvu gre za predstave o nočni dejavnosti duhov ali strahov. Zelo številna so pričevanja tudi v sodobnem ustnem izročilu, govorijo, kako delo strahov v hlevu ali na planinah zrcalno odseva trud živih. V tem pogledu je spet zelo bogato rezijansko izročilo: v

Učji, kraju izrazite planšarske dejavnosti, človek ponoči sliši, da delajo z vilami v listju ali gnoju, da se verige živine odvežejo, ko pa gre pogledat, je vse na mestu, nedotaknjeno.

Obravnavan je tudi simboličen pomen drugih predmetov (ogledalo, igle, žebli in magnet). V odstavku *Mentalita magica* [Magična mentaliteta] se avtor loti občutljivega razmerja med praktično in simbolično plastjo in poudarja, da naj bi navedeni primeri večfunkcijskosti orodij kazali, da sta v bistvu ti območji bolj povezani kakor pa nasprotni. Gri upošteva dejstvo, da orodja v določenem kulturnem kontekstu funkcionirajo na več ravneh: praktično delovanje ni ločeno od ritualne in komunikativne namembnosti, temveč je z njima povezano.

Zavest o tem razmerju naj bi bila živa v obravnavani kulturi; v njej ni zarisanih ostrih mej med različnimi sestavnimi segmenti kakor tudi ne med njo in drugačnostjo (*alterità*). Tema drugačnosti, ki prežema vse delo, se spontano povezuje s temo meja, ki jo Gri obravnava iz različnih vidikov tudi v zanimivi študij (*S)confini* (Udine-Montereale Valcellina, 2000) [it. *confine*, meja; *sconfinare*, prekoračiti meje]. Avtor nenehno razgalja vnaprej predpostavljeno drugačnost, tako da najprej išče stike in ne nasprotja, ki so navsezadnje razvidnejša. Prav s poudarkom o dvoumnosti meja se razdelek konča in poudarjena je v tem pogledu najznačilnejša tema, tj. odsotnost dualizma, po katerem si duhovno načelo (duša) in stvarno/materialno načelo (telo) nista v nasprotju.

V zadnjem razdelku *I soldi del diavolo* [Hudičev denar] je vprašanje simboličnih meja v zvezi z *delovanjem* obravnavano še enkrat, tokrat na ravni medsebojne komunikacije, ki povzroča dobro ali slabo človekovo počutje. Učinkovitost, povezana z ritualno prakso, je izhodišče zadnjega dela razprave: upoštewane so številne izjave o učinkovitosti terapevtskih obredov, ki so temelj razprave (o terapevtski učinkovitosti je avtor z R. Lionettijem že predlagal interpretacijsko mrežo v članku *La medicina Popolare / Friuli-Venezia Giulia* [Ljudska medicina / Furlanija – Julijska krajina] (obj. v *Medicine e magie*, Milano 1989). Dokumentirani pa so tudi primeri neučinkovitosti, kakor je razvidno iz poznejših inkvizicijskih listin, ki vsebujejo pričevanja o pogodbi s hudičem. Primeri spadajo v družbeno-gospodarski sistem revščine, v katerem je glavni namen lahko pridobivanje denarja, tj. *delovanje*, ki je v takšnih primerih popolnoma neučinkovito.

*Sapere. Mattia di Frisanco* [Védenje. Matija iz Frisanca]. Matija iz Frisanca je svojevrsten in izredno zanimiv primer, predstavljen v zadnjem poglavju. Frisanco je vas, ki leži v gorah Doline Colvera v severozahodni Furlaniji. Doživljaji devetletnega Matije omogočajo, da se sistem verovanj oriše tako, kakor se je izoblikoval v majhni skupnosti, ki se je sredi 17. stoletja srečevala z uradnim pojmom diaboličnega čarovništva. Skoz ta primer se znova izrazi navzkrižje, ki je bilo poudarjeno že pri drugih primerih v knjigi. Ozadje razvoja dogodka je položaj majhne, gospodarsko revne gorske vasi, ki je prizorišče zapletenih medosebnih sporov in nesreč.

Izredno zanimiva je Matijeva pripoved, ko priča pred inkvizicijskim sodnikom, in zelo živahno pripoveduje o svojem védenju. Pripovedno jedro so Matijeve nočne poti: ob četrtkih ponoči na babičino povabilo in v njenem spremstvu v obliki duha zahaja na pašnik. On na pšeničnem klasju, ona pa na rdečem kozlu se skoz ključavnico podata na zbirališče čarovnic, na pašnik Malgustát, kjer se babica pridruži drugim čarovnicam, medtem ko mladenič ostane na robu travnika in v družbi drugih ljudi le opazuje.

V Matijevi pripovedi so elementi čarovniškega sabata z ustreznimi stereotipi tako določni in razvidni, da jih je mogoče dobro primerjati z drugimi furlanskimi inkvizicijskimi listinami o benandantih. Vsekakor avtor v tem primeru poudarja izrazito nepravilnost,

ker je v istem sklopu opozicija v simboliki med pozitivnim znamenjem klasja Matije in negativnim rdečega kozla babice. Med obravnavo primera avtor najde številne motive in teme, ki so pritegnile zanimanje tudi slovenskih etnologov, ki jih avtor citira. Naj omenim le motiv zamenjave rebra z bezgovim, ki je predmet študije Milka Matičetovega (*La costola di legno. Di un tema narrativo diffuso nel territorio alpino orientale, Alpes Orientales* 1, Ljubljana, 1959).

V Matijevih pričevanjih so imena oseb, ki izvirajo tudi iz Posočja (Ronke, Tržič). Tako naj bi neki Piero di Luisa iz Ronk kot pastir obiskoval pašnik Malgustât. Po Grijevem mnenju to nakazuje hipotetične stike med različnimi kulturnimi področji in posebej proces priseljevanja v te alpske doline, kjer je bilo drugače značilno moško izseljevanje, tudi na istrski polotok. Matijev primer naj bi med drugim podpiral vprašanja, ki jih je razgrnil Ginzburg, ko je predpostavil nekatere povezave med sistemi verovanj, ki so razširjeni v Furlaniji, v Sloveniji in na Hrvaškem. V zvezi s tem Gri navede študije hrvaških in slovenskih strokovnjakov (M. Bošković - Štulli, M. Kropej, Z. Šmitek).

V odstavku *Malgustât: tradizione scritta e tradizione orale* [Malgustât: pisno izročilo in ustno izročilo] so obravnavane primerjave med pisnimi viri oz. inkvizicijskimi listinami in sodobnim ustnim izročilom o verovanju v bajna bitja, posebej o liku *maçaroula* oz. škrapa. To je kompleksno bitje, navadno postavljeno v pastirsko okolje, in, vendar, -lik obroba- med udomačenim in divjim, med človeškim in živalskim. Kakor nam avtor dokazuje s številnimi ugotovljenimi povezavami, se danes dokumentirane ljudske pripovedi in verovanja v bistvu skladajo z Matijevo pripovedjo. Dejstvo, ki izhaja iz te ugotovitve, je avtor že poudaril v članku «Le fonti orali di oggi per la storia di ieri? Livelli di cultura e persistenze folkloriche nell'arco alpino orientale. Il caso dei 'benandanti'» [Današnji ustni viri za včerajšnjo zgodovino? Kulturne ravni in folklorne vztrajnosti v vzhodnih Alpah. Primer 'benandantov'] (obj. v *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel, Boston, Berlin 1995); v njej so predstavljena sodobna pričevanja o benandantih v Istri in se ujemajo s tistimi, ki segajo 350 let v preteklost.

V razdelku *Il paese, «nido particolare delle streghe»* [Vas, -posebno gnezdo čarovnic-] je jedro z nesrečo povezanih verovanj pojasnjeno kot razkroj ravnovesja v medosebnih in meddružinskih odnosih manjše skupnosti, ki izhajajo iz dednih ali poročnih zadev oz. iz konflikta interesov. Gre za izrazito nasprotje med notranjim doživetjem, ko čarovnice, čarovníki in protičarovníki živijo skupaj v nenehnem uravnavanju ravnovesja, in zunanjo demonizacijo, ki se razvija skoz interpretacijo slabega v okviru čarovništva.

V listinah iz Frisanca se oblikuje lik meniha eksorcista, ki se bo pozneje vse bolj uveljavljal. Vsekakor se ob tem zariše nova interpretacija nesreče: urok je zdaj neposredno aktiviranje hudiča na ukaz čarovnice, ki pošlje zle duhove, da obsedejo žrtvino telo. Fenomen 'epidemij' obsedenosti po furlanskih gorskih vaseh se podaljša od druge polovice 17. do začetka 20. stoletja in v tem okviru nastanejo kulturna središča, kakršna je cerkev v vasi Clauzetto, namenjena obsedenim. Cerkev so obiskovali romarji z vsega območja severno-vzhodne Furlanije, tudi iz bližnjih slovenskih dolin.

Avtor za primer Frisanca uporablja termin 'družbena drama'. Sproži jo mladenič s pripovedjo, ki poveže elemente iz še danes dokumentiranega krajevnega imaginarija z drugimi, ki spadajo v kompleksen simbolični sistem benandantov, in še s tistimi o diabolčnem sabatu. Med drugim je poudarjen pojem 'dvojnosti' v smislu, da Matijevo onirično doživetje nekako ustreza stvarnemu stanju: v sanjskih prizorih vidi, da postanejo otroci predmet zelo grdih ravnanj s strani čarovnic in v stvarnih okoliščinah po vaških hišah otroci v bistvu trpijo.

Knjiga se konča z omembo značilnosti pričevanj o čarovništvu. Glede na to da razprava lahko ostane samo na ravni nedoločnosti, vsi vpleteni subjekti ponavljajo stereotipen pripovedni okvir (omenjeno je nekakšno »maskiranje«), ki pa ga uporabljajo, da bi razložili notranja doživetja ali pojave, ki bi drugače ostali nerazumljeni. Navsezadnje gre za izkušnje, ki jih je mogoče posredovati le s simboličnimi izraznimi sredstvi.

*Appendice: Procedura sommaria contro Mattia di Osvaldo Bernardone e informazioni contro gli altri imputati. (AAUD, S. Officio, b. 31, fasc. 28)* [Dodatek: Skrajšan postopek proti Matiji Osvalda Bernardoneja in podatki proti drugim obtožencem. Nadškofijski arhiv Viden, Sveti oficij, k. 31, fasc. 28]. V dodatku je objavljenih 12 besedil, ki jih hrani Nadškofijski arhiv v Vidnu in so nastala med junijem 1648 in 19. septembrom 1650.

*Altri modi* je prvo delo, ki obravnava omenjene kulturne pojave z izredno poglobljeno raziskavo, z dragocenim kritičnim aparatom, ki zasluži posebno ovrednotenje, morda s pomočjo kazala navedene literature. Grijeve raziskave, ki povezujejo zgodovinsko-dokumentarno razsežnost s sodobnim ustnim izročilom vse furlanske regije, ponujajo pomembne rezultate tudi s tem, da nenehno postavljajo v ospredje zglede kulturne interakcije, posebno slovensko-furlanske. Visok delež sorodnih pojavov vabi k širitvi primerjalnih preučitev predvsem proti vzhodu, najprej pa na slovensko in hrvaško področje.

Roberto Dapit

Inga Miklavčič - Brezigar in Pavel Medvešček, *Pustovanja na Goriškem*.  
Nova Gorica: Goriški muzej Kromberk, 2002. 184 str., ilustr.

Knjiga, ki naj bi bila katalog k razstavi Goriškega muzeja *Pustovanja na Goriškem*, je seveda mnogo več in je na Slovenskem druga monografija o maskah in pustovanjih na ožjem kulturnem območju (za knjigo A. Gačnika *Moč tradicije. Kurentovanje in karneval na Ptuj*). Nastala je na podlagi raziskave v okviru čezmejnega projekta *Pustovanja na stičišču evropskih narodov in kultur nekoč in danes*, s tem pa je vključena tudi v sistematično raziskavo pustovanja v slovenskem etničnem prostoru.

Po tradicionalnem pustovanju in karnevalskem praznovanju nas avtorja vodita vsak s svojim poglavjem: Miklavčič - Brezigarjeva predstavi Pustovanja na Goriškem s poudarkom na izvoru in tradiciji (str. 9–118), Medvešček pa se v poglavju Fantovščina in pustovanja (str. 119–174) naslanja na svoje etnografske zapiske.

Praznovanja ob menjavi letnih časov in prehodu enega leta v drugega, ki jih spremljajo t. i. »obredi prehoda«, označuje avtorica kot »živ muzej tradicionalnih obredov«. Da bi regionalna pustovanja lahko postavila v širši geografski in zgodovinski okvir, je bila potrebna obsežna raziskava, za razkrivanje njihovega pomena v današnjem času pa temeljita analiza in primerjava tako samega maskiranja in poteka pustovanja kakor tudi njegovih nosilcev (vaške in fantovske skupnosti, ki pripravljajo »pust«, ter kulturna in turistična društva, ki organizirajo »karneval«) in vseh sprememb, ki so povezane z družbeno strukturo.

Avtorica razmišlja o pustovanjih kot prežitkih, o maskiranju, ki človeka začasno s preobleko, masko in drugačnim obnašanjem preobrazi v »drugi jaz«, o potrebi po zabavi in sprostitvi in o posebnem občutku, ki ga doživi mladostnik ob sprejemu v *fantovščino* ali *fantovsko*, saj poslej lahko sooblikuje in se udeležuje pustovanj, ki so vedno bila, za

razložek od mestnih karnevalov, domena fantovske skupnosti. Uvodnemu poglavju o pojavu mask in maskiranja sledi *Umestitev v zgodovinski okvir*, v katerem avtorica išče izvir mask naspluh in se s pomočjo slovenske in tuje strokovne literature in s povednim slikovnim gradivom sprehodi od predzgodovinskih časov (jamske slikarije paleolitskih lovcev) prek bronaste in haltštatske dobe, antike in Keltov, srednjega veka, vse do pustnega obredja in maskiranja danes. V poglavju *Slovenske maske in evropski okvir* razmišlja o posamičnih pustnih likih in šegah, ki lahko izvirajo iz tradicije skupnega indoevropskega prostora, s podobno simboliko, preplet kulturnih plasti pa išče v izviri poimenovanj za like ali dejanja, v besednih zvezah in etimološki razlagi (ob pomoči A. Šivic - Dular), ki naj bi pomagala osvetliti razmišljanja in razumevanja kulturnih pojavov, čeprav večkrat ostajajo le na ravni domnev. Posebno pozornost nameni imenu »pust« za pustni čas in za sam lik in »karneval«, govori o različnih, še vedno le domnevnih razlagah besed *maska*, *maškara*, *škoromat*, *kurent*. Prav v zvezi z zadnjim se v knjigi tam, kjer se avtorica sklicuje na prevod knjige M. Eliadeja *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, pojavlja kot ime maske (pustnega lika) *kuret* namesto pri nas poznanega *kurenta*, *koranta*, kar je seveda krivda prevajalca, ki se verjetno ni posvetoval, pa bi vseeno bilo koristno avtoričino opozorilo na to napako.

Morda je za ta namen, ko pričakujemo poglobljeni zgodovinski oris goriškega pustovanja, iskanja njegovih korenin v prepletanju romanskih in slovanskih kulturnih prvin, vzrokov in pobud za zginjanje in ponovno oživljanje maskiranja itn., kar nekoliko preobsežnih 81 uvodnih strani vsesplošnega in hipotetičnega poglobljanja v razne kulte, legende in teorije, ki niso vedno neposredno povezane z obravnavano snovjo. Glede na naslov knjige bi morda bilo primernejše to preiščanje uvrstiti na konec, potem, ko smo že spoznali pustovanje na Goriškem. Tako pa šele za obsežnim uvodnim delom na samo 26 straneh beremo *Pustovanje na Goriškem danes*. Kaj pa je bilo pred »danes« in kaj je sploh ta »danes«, če nismo izvedeli, kako je bilo »včeraj«? Tudi sama avtorica se ob opori na dela Nika Kureta sprašuje o tem. Zdi se ji, da je bil Kuret pri »nekoč« in »danes« ohlapen, in vendar je razbrala, da so zanj ločnice obe svetovni vojni in čas po drugi. S povzemanjem iz Kuretovih del tako avtorica predstavi tisto, kar je Kuret zbral z obsežnimi, naključnim informatorjem (župnikom, učiteljem, študentom) poslanimi anketami (leta 1957, 1973, 1982) in poiskal v skromnih pisnih virih in med gradivom inštitutskega arhiva ter predstavil v obeh svojih temeljnih delih in nekaterih razpravah. Avtorica nato kratko, vendar zanimivo predstavi obujanje pustne tradicije na Ligu in izdelovalca pločevinastih mask Branka Žnidarčiča, ki s svojo ustvarjalnostjo, spretnostjo, po dveh še ohranjenih starih maskah (hranijo jih v Goriškem muzeju) in po eni, ki jo je našel v smeteh, predvsem pa po lastnem spominu oživlja že pozabljene like in ustvarja svoj muzej *liških maškaronov*. Sledila je tudi potem tradicionalnega pustovanja na Banjški planoti, kjer smo pred petintridesetimi leti še posneli film o banjškem pustu, in lahko ugotovila, da starih mačkar ni več, udomačili pa so se novi liki, *Kremenčkovi*, povzeti po televizijski nadaljevanki. Na Kobariškem so se obdržale *sovre* in *pustovi*, vedno bolj živi so tudi *drežniški pustovi*, tudi zaradi Kuretove knjige, ker fantom ni bilo vseeno, da so pod tem imenom združeni vsi: tisti iz Raven, Jezerc in Magozda, ki so se pripravljene predstaviti tudi zunaj svojega kraja, s tistimi iz same Drežnice, ki želijo ohraniti tradicionalne prvine samo doma. Take primere bi v Sloveniji lahko še našli in prav zaradi tega danes odkrivamo še nekaj skupin (npr. v Ponikvah, Vrbici), kjer so se obnašali »skrivnostno« in jih zato (kako bi mu bilo danes žal) Kuret ni mogel predstaviti v svoji knjigi. Del krivde pa lahko nosijo tudi tisti, ki so se ob izpolnjevanju

obsežno zastavljene vprašalnice premalo potrudili, da bi pogledali ali povprašali tudi v sosednji vasi. Nekaj strani v knjigi posveti avtorica tudi *Družbenemu pomenu pustovanja* predvsem v povezavi s fantovsko in dekliško skupnostjo in seveda s šolo, vrtci in družbenimi organizacijami ter na koncu navede še zelo obsežno strokovno literaturo, ki jo je uporabljala pri svoji raziskavi. Naj mi bo, ob navajanju literature, dovoljeno še eno opozorilo: avtorica je za svojo razpravo uporabljala delo *Slava vojvodine Kranjske* v izdaji Mladinske knjige iz leta 1977. V oklepaju navaja leto 1689 kot prvo izdajo tega dela in vendar gre le za Mirka Rupla prevod nekaterih odlomkov iz posamičnih knjig »Slave«, prvotno naslovljen kot *Valvasorjevo berilo* (izšlo 1936, 1951 in 1969), pozneje pa isti odlomki v posodobljenem jeziku kot *Slava vojvodine Kranjske* (1977, 1984, 1994; vse pri založbi Mladinska knjiga, če ne omenjamo še krajših izdaj v zbirkah Kondor in Naša beseda). To pa je vsekakor nekaj drugega kakor celotno Valvasorjevo monumentalno delo *Die Ehre des Herzogthums Krain*, ki je v štirih debelih knjigah (1. del knjige 1–4; 2. del 5–8, III. del 9–11, IV. del 12–15) res prvič izšlo 1689 (Ljubljana, Nürnberg), drugič pa v Krajčevi tiskarni v Rudolfswerthu (= Novo mesto) leta 1877.

Etnolog *Pavel Medvešček* se je po dolgih letih vrnil k svojim etnološkim zapiskom, h gradivu, ki ga je zbiral že od leta 1950. Tedaj so se fantje z Gorenjega Polja pri Anhovem odločili tradicionalni vaški pust »posodobiti« in mu vdihniti satirično oz. kritično naravnano vsebino aktualnih dogodkov – lahko bi rekli, da so pustno praznovanje želeli spremeniti v karneval. V predgovoru pove, kako se je stari nono, ko je zvedel za namero fantov, »namrščil in zasmejal, rekoč, da to ni tisti pravi pust, ampak cirkus«, in mu potem pripovedoval o pustu, kakor ga je sam doživljal. Pripoved je Medveščka tako prevzela, da se je resno lotil raziskave. In ker je imel dar, da je znal like po pripovedovanju tudi upodobiti, je njegovo gradivo še posej dragoceno, saj z njim lahko pomaga snovalcu danes izdelanih mask. Narisal je *bruljerja, frodljarja, braja, ramaštona, ramauša, makinca, mahošarja*, na skicah označil njihove rekvizite, jih narečno poimenoval, nekatera naličja še posebej izrisal. Živo, z besedami samih pripovedovalcev, ki so odgovori na zvedavost mladega etnologa in na spretno postavljena vprašanja, opisuje obred sprejema fantov v *možjeto* do prve svetovne vojne, občutke fantov po sprejemu, odnose med posameznimi *fantarijami*, izkušnje s prvim pustovanjem. Pove, kako so ljudje sprejemali pustne šege in kako je bilo s prepovedjo sodelovanja deklet, govori o izdelovanju mask in oprave, ozira se nazaj v čas prve svetovne vojne in težav po njej, omenja tudi »jugoslovansko obdobje« in še mnogo zanimivih pripovedi, ki približajo podobo življenja na tem območju in bralca naravnost prevzamejo. Avtor je pozneje pripovedi svojega prvega informatorja Jerneja Laščaka primerjal še z drugimi in s tem dopolnil zapiske. Tako še več zveemo o pustu na Kamberškem in o pustovanju na Trččakah, o likih, imenovanih *mahošarji*, nekakšni gozdni možje, o *makincih, cudrinu*, o izdelavi *kambreča*, o *rajšpu* ali pustu v Dolenjem Lokavcu. Pred nami je cela vrsta narečnih imen za maske in žal nam je lahko samo, da ni nikjer označeno mesto naglasa, kar se je pri delu za Leksikon etnologije Slovencev pokazalo kot pomanjkljivost v stroki nasploh. Včasih se pač zdi, da imamo poseben »talent« za poudarjanje napačnega zloga v besedi.

Knjigo sklene *Katalog fotografij* Alenke Pavšič - Zavavdlav in Metoda Zavavdlava.

Naj mi bo za konec dovoljeno navesti zanimiv odgovor na vprašanje, kaj informator Valentin Perkon misli o tem, da so stare bakrene maske skupaj s starimi navadami



zginile: »Stare navade se zdijo mladim kot železne srajce, v katerih se ne počutijo dobro... stara pravila jim zamorijo načrte in želje. Zato se uprejo tako, da naredijo nekaj novega, kar bo razjelo stare norce, ki ne morejo iz svojega sveta... Seveda je meni žal za tistim, kar sem kot fant doživel in tudi delal. A čas teče in neusmiljeno melje vse pred seboj. Ali je to dobro ali slabo pri teh letih niti ne razmišljam. Čudim pa se vam, ki ste mlad, da se tako zavzeto zanimate za svet in čas, ki je samo še v naših starih glavah.« Koliko časa še imamo, da bo nas, predvsem raziskovalce šeg, kdo od današnjih priletnih informatorjev počastil s takim, kar nekoliko otožnim vprašanjem?

Helena Ložar - Podlogar

Valens Vodušek, *Etnomuzikološki članki in razprave* (uredila: Marko Terseglav in Robert Vrčon). Ljubljana: Založba ZRC, 2003. 312 str., notne transkripcije, fotografije (Zbirka Folkloristika).

Zbornik o življenju in delu Valensa Voduška naj bi izšel že leta 2002, ko naj bi leta 1989 preminuli Valens Vodušek praznoval 90 let rojstva. Leto 2002 je bilo tudi dvajsetletnica njegove upokojitve in, žal, s tem povezanega konca njegovega strokovnega dela. Zaradi časovne stiske je publikacija izšla letos, z njo pa so strokovnemu in tudi širšemu krogu bralcev dosegljivejši Voduškovo življenjsko delo, predvsem pa etnomuzikološki spisi. Knjiga tudi nekoliko zapolnjuje opazna vrzel, tj. pomanjkanje takšne literature v domačem jeziku, tako spod rok tujih, sploh pa domačih strokovnjakov. Zbornik je tudi prva publikacija novo nastale zbirke Folkloristika, ki jo je pri Založbi ZRC pod svoje okrilje vzel Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU. Kot je zapisala urednica zbirke, dr. Marija Klobčar, je zbirka *namenjena objavam znanstvenih monografij in zbornikov s področja etnomuzikologije, etnokoreologije, tekstologije in z drugih področij, povezanih z ljudsko duhovno kulturo. Odstira podobo spreminjajočega se izročila pesmi, glasbe in plesa v različnih časovnih in prostorskih okvirih in na raznih spoznavnih ravneh.*

Valens Vodušek, sicer doktor prava po poklicu, je bil velik glasbeni ljubitelj, ki kljub veliki želji ni mogel študirati glasbe. Kot je sam omenil v objavljenem intervjuju, tudi zaradi, danes nam nerazumljivih, plehkkih vzrokov, kakršno je bilo v njegovi mladosti zanj življenjsko pomembno pisanje glasbenih »poročil« (tako je sam označeval časopisne kritike), kar pa očitno takrat ni bilo pogodu glasbenim veljakom (teh kritik se spominja in jih opisuje v spominskem članku dr. Valensu Vodušku tudi dr. Henrik Neubauer). Povojni čas in njegova nazorska naravnost sta vplivala na to, da je pravniški poklic popolnoma opustil in se poslej v svojem življenju ukvarjal samo še z glasbo različnih zvrsti. Slovenskemu javnemu prostoru je postal poznan predvsem kot vsestranski glasbeni delavec, pred vojno kot mladi publicist, od leta 1945 do leta 1951 je služboval kot dirigent radijskega in filharmoničnega zbora, do leta 1957 je bil direktor ljubljanske Opere. V letih 1956–1972 je vodil Slovenski oktet, ki je od ustanovitve slovit glasnik slovenske ljudske pesmi in s celo vrsto turnej po tujini tudi nekakšen slovenski ambasador. Verjetno je širšemu občinstvu ostal še najmanj poznan Voduškov pomemben prispevek etnomuzikološki vedi, čeprav je v času svojega delovanja užival ugled tako med domačo kot mednarodno strokovno javnostjo, kar je razvidno tudi iz citiranosti v mednarodnih objavah. Pravzaprav si je slovenska etnomuzikologija prav prek Voduška

utirala pot v svet, hkrati pa je tudi sam Slovenijo seznanjal s tujimi etnomuzikološkimi in glasbeno-antropološkimi strokovnjaki, katerih misli in teze so se prav z njegovo pomočjo zasidrle tudi na naših tleh. Sam je vedno postavljaj slovensko ljudsko glasbo v evropski in celo svetovni okvir, kar mu je tudi omogočalo neizmerljivo znanje in poznavanje vseh »glasb« in njenih okolij, v katerem živijo, in glasbeno življenje ljudi.

Z upokojitvijo se je povsem umaknil, zadnjič se je v stroki pojavil leta 1990, ko je njegove zapise za objavo v reviji *Traditiones* zbrala in uredila dr. Zmaga Kumer. Njegova dela pa so živila v citiranosti v raznih strokovnih in znanstvenih člankih ali, kot je zapisano v zborniku, »Danes ni v Sloveniji skorajda nobene folkloristične razprave, ki se ne bi sklicevala na Vodušкова dela in ugotovitve, saj je bil temeljni duh in gibalo naše moderne folkloristične misli.« Vendar so njegova dela ostala raztresena v zbornikih, na listkih in v arhivih, največ v Glasbenonarodopisnem inštitutu. Skrajni čas je bil, da se na enem mestu zberejo vsa dosegljiva dela, etnomuzikološke razprave, članki, zapiski in fragmenti ter s tem predstavijo tega prenicljivega raziskovalca in široko razgledanega znanstvenika.

S svojimi pogledi in besedami sta »knjigi na pot« dodatno osvetlila pomen in vsebino Voduškovega dela urednika knjige dr. Marko Terseglav v *Predgovoru* in v *Pomen Voduškovega dela za slovensko folkloristiko* in mag. Robert Vrčon v prispevku *Valens Vodušek – začetnik slovenske etnomuzikologije*. V njih je predstavljeno, s čim vse se je ukvarjal Valens Vodušek, ki je največjo težo svojega dela posvetil razmerjem med napevom in melodijo v ljudski pesmi, vprašanjem in odgovorom, povezanimi s to temo. Dotikal pa se je tudi aktualnih debat v njegovem času, iskal natančna pojasnila na vsakovrstna vprašanja o glasbi in okolju, v katerem živi.

Članki in razprave so razdeljeni po tematskih sklopih, in sicer: o splošni problematiki etnomuzikologije in folkloristike ter o njenih metodoloških in teoretičnih vprašanjih govorijo: *Ali in kako definiramo »ljudsko« kulturo kot predmet etnologije; O sodobnih nalogah folkloristike; O evropski etnomuzikologiji*. Sledijo spisi o slovenski ljudski pesmi, tudi v evropski perspektivi: *Kaj je slovenska ljudska pesem; Neka zapažanja o baladnim napevima na področju Slovenije; Alpske poskočne pesmi v Sloveniji; Koreografska oblika pomladno-obredne igre »most« v Sloveniji in njene variante v Jugoslaviji; Značilnosti slovenske ljudske glasbe in njenega razvoja*. V naslednjem razdelku so članki o slovenskem glasbenem izročilu, njegovih posebnosti in primerjavah z drugimi vplivi in kulturami: *Slovenska ljudska glasba v stiku s sosednjimi kulturami; Slovenska koroška ljudska pesem; Pentatonika – izhodišče razvoja slovenske ljudske glasbe; Arhaični slovenski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi; Tridelni osmerec v slovenskih in drugih slovanskih ljudskih pesmih; Razmerje med besedilom in napevom v ljudski pesmi* in v nemškem jeziku *Über den Ursprung eines Charakteristischen Slowenischen Volksliedrhythmus* (dodan je tudi povzetek v slovenskem jeziku – *O izviru nekega karakterističnega ritma v slovenski ljudski pesmi*). Za tem so v zborniku kratki članki in fragmenti: *Ljudska pesem; povzetek v angleškem jeziku The Correlation between Metrical Verse Structure, Rhythmical and Melodic Structure in Folk Songs; povzetek v nemškem jeziku; Wichtige archaische Funde in den Alpen*; ter poljudnejši deli Valensa Voduška, ki ju je pripravil kot komentar k LP plošči: *Slovenska ljudska pesem in Slovenska ljudska pesem iz Sel na Koroškem*. V tem razdelku je nazadnje še dodano angleško geslo *Folk Music: Slovenia*, ki ga je konec sedemdesetih let pripravil za svetovni glasbeni slovar »The New Grove Dictionary of Music and Musicians«.

V poglavju Radijske oddaje in fragmenti se lahko razgledamo po mojstrovinah, ki jih je prav tako ustvarjal za širšo, tudi laično javnost. Nanizane so radijska oddaja *Balade*;

Predavanje *Starejše od epike in balad?*; sklop štirih radijskih oddaj *Rezija – neodkrit zaklad slovenske folklore*; oddaja *Slovenska glasbena narečja ter Ljudska pesem – kažipot v prazgodovino glasbe*. Sledijo oddaje, ki jih je avtor sestavil pod skupnim poglavjem *O značilnostih slovenskih ljudskih melodij*. Bolj osebno obarvano pa je Valens Vodušek objavil zadnje zapisano radijsko oddajo, ki jo je naslovil *Iz življenja in dela raziskovalca*.

Voduškove objave na koncu zbornika lepo zaokrožujejo še spominski drobci, ki so jih prispevali dr. Henrik Neubauer, ki opisuje spomine na Voduškovo operno obdobje, njegov nekajletni sodelavec, skladatelj Uroš Krek, in pevca Slovenskega okteta Danilo Čadež in Marjan Štefančič. Dodan je tudi intervju, ki sta ga leta 1985 posnela Julijan Strajnar in Naško Križnar. V njem se Vodušek predstavi kot prijeten sogovornik in razkrije nekaj drobcev iz svojega polnega življenja. Knjiga nam predstavi tudi druge poteze in življenja Valensa Voduška – velikega ljubitelja narave, gozdov, gora in rožic, ki jim je ob svojem terenskem delu tudi nabiral tako uradna kot domača imena, z zrelostjo pa velikega občudovalca Bacha, ki mu je pripisoval neizmerne glasbene kvalitete.

Tako je sklenjen poklon raziskovalcu in inovativnemu znanstveniku. Zbornik pa naj prispeva premisleke v slovenski strokovni javnosti, čeprav je namenjena tudi ljubiteljskim radovednežem, ki bi se želeli bolje seznaniti z ljudskim izročilom in z enim od mejnikov slovenske sodobne etnomuzikologije. Odstrl nam je marsikatero dilemo, ki je še potrebna raziskave in obravnave, tako v ponovnem preučevanju daljne preteklosti našega prostora in naroda, kot tudi poti za njegovimi kažipoti k tej veji humanistične znanosti. Pri tem je zanimivo, da se je sam imel za realista in s tem kar nekako pesimistično napovedoval skorajšnji konec ljudske glasbe, ki naj bi z vedno novimi oblikami in spremenjenim načinom življenja ne našla več prostora v kulturi sodobnega človeka.

Žal knjige ni dodatno okrasila zgoščenka s posnetimi radijskimi oddajami in morebitnimi terenskimi dokumentarnimi posnetki, vendar se ta dodatek z nekaj dobre volje lahko priloži tudi pozneje. Celotnega etnomuzikološkega opusa, z nakazanim -testamentom- vred, pa žal publikacija ni mogla zaobseči, saj, kakor je zapisal urednik Marko Terseglav: *«V nekaterih člankih se Vodušek v opombah sklicuje na svoje članke in navaja, da so v tisku ali v pripravi. A žal, teh del v njegovi zapuščini ni bilo najti. To kaže na tisto Voduškovo posebnost, da je večino neobjavljenih del imel v glavi, manjši del pa po točkah na različnih listkih.»*

Maša Komavec

---

## **SODELAVCI TEGA ZBORNIKA - Collaboratores huius voluminis**

Angelo BAŠ, dr., red. univ. prof., znanstveni svetnik v pok., Smoletova 18, 1000 Ljubljana

Tone CEVC, dr., znanstveni svetnik v pok., Kajuhova 13, 1235 Radomlje

Roberto DAPIT, mag., Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Friedbert FICKER, prof. dr. h. c., August-Bebel-Str. 1A, 08058 Zwickau, Nemčija

Mihaela HUDELJA, dipl. etnologinja, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana

Barbara IVANČIČ KUTIN, mlada raziskovalka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Marija KLOBČAR, dr. znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Maša KOMAVEC, asistentka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Alja KOTAR, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja in sociologinja kulture, Potrčeva 12, 1000 Ljubljana

Monika KROPEJ, dr., znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Zmaga KUMER, dr., znanstvena svetnica v pok., Kristanova 10, 1000 Ljubljana

Helena LOŽAR – PODLOGAR, mag., raziskovalna-razvojnja sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Mojca RAVNIK, dr., docentka, višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Jasna SIMONETA, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Zgonik 28/A, 34010 Zgonik, Italija

Ingrid SLAVEC GRADIŠNIK, dr., doc., znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Marija STANONIK, dr., izr. univ. prof., znanstvena svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Urša ŠIVIC, asistentka z magisterijem, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Prevodi izvlečkov in povzetkov v angleščino: Nives SULIČ in Franc SMRKE

Prevod izvlečka in povzetka v nemščino: Marija JAVOR BRIŠKI

Prevod povzetka iz nemščine: Ksenija VIDIC

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.