

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
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

27



Ljubljana 1998

TRADITIONES

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

Izhaja enkrat letno - Quotannis semel editur
ISN ZRC SAZU, Gosposka 13, SLO, 1001 Ljubljana

Uredniški odbor - Consilium commentariis edendis
dr. Angelos Baš, dr. Tone Cevc,
mag. Jurij Fikfak, izredni član SAZU dr. Milko Matičetov,
dr. Monika Kropelj, mag. Helena Ložar-Podlogar (glavna urednica)
Mirko Ramovš, dr. Mojca Ravnik.
Lektorica slovenskih besedil: Marjeta Humar

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, Gosposka 13, Slovenija

Oblikoval: Peter Skalar
Grafična priprava: MIMARO d.o.o., Ljubljana
Natisnila: Tiskarna JB & S, Ljubljana

ISSN 0352-0447
TRADITIONES 27, 1998

241841

TRADITIONES



99905075

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
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

27



Ljubljana 1998

Uredila - redegit
mag. Helena Ložar-Podlogar

Sprejeto na korespondenčni seji
Razreda za filološke in literarne vede
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
dne 23. novembra 1998 in
na seji predsedstva 7. januarja 1999

Tiskano s subvencijo Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije
št. 415-01-137/94 je ta publikacija uvrščena med proizvode,
za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa.

RAZPRAVE/DISSERTATIONES

- 9 Tone **Cevc**: Planina Na stanu (1450 m) pod Kamniškim sedlom (1884 m) v antiki in srednjem veku (Prispevek k zgodovini planšarstva na kamniškem ozemlju) – *The Stan dairy mountain (1450 m) under Kamniško sedlo (1884 m) in Antiquity and in the Middle Ages (A Contribution to the History of Alpine Dairy-Farming in the Area around Kamnik)*
- 25 Maja **Godina-Golija**: Pomen uvajanja krompirja za spreminjanje prehrane na Slovenskem – *Changes in Slovene Food Culture as a Result of the Introduction of the Potato*
- 39 Zmaga **Kumer**: Od balade do ljubezenske pesmi (Posledice preselitve na drugo etnično območje) – *From Ballads to Love Songs*
- 47 Marko **Terseglav**: Podoba ženske v belokranjskem ljudskem pesništvu – *The Image of Woman in the Folk Poetry of Bela krajina*
- 61 Marjetka **Golež**: Slovenska ljudska pesem in njeni odsevi v poeziji Svetlane Makarovič – *Slovene Folk Songs and Their Reflections in the Poetry of Svetlana Makarovič*
- 79 Mirko **Ramovš**: Ples v slovenski ljudski pesmi – *Dances in Slovene Folk Songs*
- 97 Monika **Kropej**: Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu – *The Horse in Slovene Folk Heritage*
- 111 Zmago **Šmitek**: Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta – *Slovene Folk Notions about the Creation of the World*
- 125 Borut **Telban**: Duhovi v akciji: umiranje in smrt prvorojenca v papuanovogvinejski vasi – *Spirits in Action: Dying and Death of a Firstborn Son in a Papua New Guinean Village*

- 145 Polona **Šega**: Ribniški krošnjariji na Dunaju in širši okolici in njihovi medsebojni odnosi – *The Social Structure of the Ribnica Peddlers in Vienna and Its Vicinity and Their Interrelationship*

IZ ZGODOVINE NAŠE VEDE / HISTORICA VARIA

- 159 Helena **Ložar-Podlogar**: Ozadje nastanka »Narodopisja Slovencev« – *The Background behind the Genesis of »Narodopisje Slovencev«*
- 175 Drago **Kunej**: Nastajanje zvočnega arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta – *Beginnings of Sound Recordings of Folk Music and of the Institute of Ethnomusicology Sound Archives*
- 187 Robert **Vrčon**: Raziskovanje slovenskega ljudskega petja nekoč in danes – *Research into Slovene Folk Singing in the Past and Present*
- 205 Mihaela **Hudelja**: Dokumentacija in njeni »neznani« zakladi (Predstavitev in pomen fotografske zbirke prof. Vilka Novaka – *Documentation and Its Unknown Treasures (Presentation and Significance of Professor Vilko Novak's Collection of Photographs*

RAZGLEDI / CIRCUMSPECTUS

- 219 Jurij **Fikfak**: Teorija in praksa večpredstavnosti v etnologiji na konkretnih primerih – *The Theory and Practice of Multimedia*
- 239 Mojca **Ravnik**: Novosti v raziskovanju družine

GLOSA / DISPUTATIONES

- 247 Emilijan **Cevc**: Božji grob na Visokem

GRADIVO IN ZAPISKI / MATERIALIA ET MISCELLANEA

- 251 Emilijan **Cevc**: Kmečka lesena hiša iz srede 17. stoletja
- 255 Angelos **Baš**: Še o usodi slovenske ljudske pesmi

KRONIKA / CHRONICA

- 257 Helena **Ložar-Podlogar**: Mednarodno posvetovanje Ljudska kultura med državo in narodom
- 261 Rajko **Muršič**: Simpozij o etnoloških in antropoloških vidikih preučevanja smrti
- 265 Polona **Šega**: Mednarodni interdisciplinarni posvet o migracijah in mobilnosti v mediteranskem gorskem svetu
- 267 Marija **Stanonik**: Poročilo o obisku Pri Slovanskem inštitutu Akademije znanosti Češke republike v Pragi

OBLETNICE / ANNIVERSARIA

- 271 Marija **Stanonik**: Matija Valjavec

NEKROLOGI / IN MEMORIAM

- 275 Irene **Mislej**: Dr. Branislava Sušnik (Slovenska znanstvenica v tropskem Paragvaju)
- 283 Tone **Cevc**: Prof. dr. Oskar Moser
- 285 Tone **Cevc**: Prof. dr. Arnold Niederer

- 287 Anton Gričnik, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo (Milan Natek)
- 290 Helena Ložar-Podlogar, V adventu snubiti – o pustu ženiti. Svatbene šege Ziljanov (Polona Šega)
- 293 Zbornik soboškega muzeja 4 (Maja Godina-Golija)
- 295 Mirko Ramovš, Polka je ukazana (Marjeta Tekavec)
- 296 Maja Godina-Golija, Prehrana v Mariboru v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja (Marija Stanonik)
- 297 Mojca Ravnik, Bratje, sestre, strniči, zermeni: Družina in sorodstvo v vaseh v Slovenski Istri (Marija Stanonik)
- 298 Tone Cevc, Davne sledi človeka v Kamniških Alpah (Milan Natek)
- 300 Mojca Račič-Simončič, Slovenska etnološka bibliografija 1986–1990 (Nena Židov)
- 302 Marija Stanonik, Štiri matere – ena ljubezen. Zgodba neke družine (Mojca Ravnik)
- 304 »Spominčice«. Življenjske pripovedi iz Spodnje Savinjske doline (Milan Natek)
- 306 Ildikó Kríza, Mátyás, az igazságos (Júlia Bálint)
- 308 Sally Cole, Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community (Stanka Drnovšek)
- 311 Elfi Lukas, Heimatliches Bauen. Ein Fachwörterbuch (Mojca Ramšak)
- 312 Force of Habit. Exploring of Everydayculture. Lund Studies in European Ethnology (Mojca Ravnik)
- 315 Isabel Cardigos, In and out of Enchantment: Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales (Marija Stanonik)
- 316 Leopold Kretzenbacher, Bildgedanken der spätmittelalterlicher Hl.-Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südeuropäischen Volksüberlieferungen (Zmaga Kumer)
- 317 Antonio Carlini et al., Musica e canto popolare in Val di Fassa I. (Maša Komavec)
- 320 Bernard Fuchs, Freundlich lächelnde Litfaßsäulen: Zeitungskolporteur – Typisierung und Realität (Polona Šega)
- 321 Vitomir Belaj, Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja (Suzana Marjanić)
- 325 Renzo Rucli, Kozolec – monumento dell architettura rurale (Tone Cevc)
- 327 SODELAVCI TEGA ZBORNIKA / COLLABORATOIRES HUIUS VOLUMINIS
- 329 Navodila sodelavcem zbornika TRADITIONES

Tone Cevc

**Planina Na stanu (1450 m) pod Kamniškim sedlom (1884 m)
v antiki in srednjem veku**

Prispevek k zgodovini planšarstva na kamniškem ozemlju

V prispevku opisuje avtor arheološke najdbe, pridobljene v letih 1995–1997 s topografskimi arheološkimi sondiranjmi v planini »Na stanu« (1450 m) pod Kamniškim sedlom (1884 m) v Kamniško-Savinjskih Alpah. Glede na najdbe rimskih fibul, amuleta, fragmentov keramike in brusov iz konca 1. do druge polovice 4. stol. po Kr. je mogoče sklepati, da je bila planina poseljena v pašne namene že v času antike. Prav tako je bila poseljena od 14. stol naprej vse do srede tega stoletja, kar dokazujejo najdbe srednjeveške in novoveške keramike, prstana, škarij, žabljev, gumbov in drugih predmetov.

The author describes archeological artefacts found between 1995 and 1997. These artefacts were discovered during topographic archeological probes on the »Na stanu« dairy mountain (1450 m) under Kamniško sedlo (1884 m) in the Kamniško-Savinjske Alps. Based on the finds of Roman fibulas, an amulet, fragments of ceramics, and grindstones dated between the end of the 1st and the second half of the 4th century A. D. it can be concluded that this dairy mountain had been populated by shepherds already in antiquity. Finds of the Middle Age and modern-time ceramics, a ring, scissors, nails, buttons, and other items prove that it was also populated in the period between the 14th century and the middle of the 20th century.

Uvod

Za osvetlitev zgodovine planšarstva na Slovenskem je gotovo eno temeljnih vprašanj, kdaj so začeli gospodarsko izkoriščati planine. Starejših pisanih zgodovinskih virov je sorazmerno malo na voljo. Iz Kamniško-Savinjskih Alp je najstarejši šele iz konca 15. stol. Gre za prepis listine iz 18. stol., datirane 21. avgusta 1499, o razmejivni posesti med Gornjim Gradom in Kamnikom, kjer je omenjeno tudi Kamniško sedlo – Vsedli na Brani (slika 1). Pod njim leži planina Na stanu.¹ Pomanjkanje razpoložljivih

¹ T. Cevc, Vpliv zemljišča in družbeno-zgodovinskih razmer na življenje pastirjev v naravnih zavetiščih na planinah v Kamniških Alpah, Slovenski etnograf 30, 1977, str. 93–103.

zgodovinskih podatkov me je napolnilo k iskanju arheoloških virov za osvetlitev zgodovine poselitve planin v okolici Kamnika, posebno še, ker je starosvetna Velika planina vztrajno vabila, da spoznamo njeno bogato naseljitveno in kulturno preteklost. Naloga sem se lotil leta 1995 zunaj institucionalnih okvirov s sodelovanjem Franceta Steleta in Mirana Bremšaka. Pozneje se nam je pridružila v okviru raziskovalnega programa ISN dr. Jana Horvat z Inštituta za arheologijo ZRC SAZU.² Del zbranega gradiva smo objavili v samostojni monografiji, ki je opozorila na pomen arheoloških raziskav v visokogorju za osvetlitev naseljitvene podobe planin in tudi življenja ljudi, ki so občasno naseljevali gorski svet zaradi paše živine, pa tudi zaradi nabiranja rud in zelišč.³

Metodologija pridobivanja gradiva

Gradivo za pričujoči oris poselitve planine Na stanu je bilo pridobljeno večji del ob arheološkem sondiranju leta 1997. S predhodnimi krajšimi sondažnimi raziskavami smo že prej ugotovili mesta, kjer so bile v zemlji arheološke najdbe.⁴ Leta 1996 smo pri topografskih raziskavah odkrili na planini predmete iz rimske dobe, srednjega in novega veka. Nato je bil narejen geodetski posnetek terena, na katerem so bili vrisani večji kamni in skale, ograde in plastnice (slika 2). Od 9. do 12. septembra 1997 pa smo se lotili arheološkega sondiranja z ekipo, ki jo je vodila dr. Jana Horvat. Sondiranja, na površini 4 x 3 m, in vzporedna mikrosondiranja so potekala leta 1997. Izkopavanj smo se lotili po utečeni arheološki metodi. Vse posamične najdbe smo opremili z natančnimi podatki o legi v prostoru in v plasti. Arheološke plasti so bile dokumentirane fotografsko in s skicami v merilu (1 : 20). Lokacije so bile vnesene na geodetski posnetek v merilu 1 : 200. Tako pridobljeno gradivo je dalo natančen podatek o lokacijah najdb in s tem o razsežnosti selišča.⁵ Zbrano gradivo, ki ga hranijo v Inštitutu za arheologijo ZRC SAZU, mi je bilo prepuščeno v obdelavo za pričujoči prispevek, za kar se zahvaljujem dr. Jani Horvat, ki mi je dala na voljo tudi zapisnik izkopavanj, iz katerega sem povzel podatke o najdiščih in mestu najdb.⁶

Poselitev planine v antiki in poznem srednjem veku

Planina Na stanu leži v višini okoli 1450 m na ravnici (slika 3) pod zadnjim vzponom na Kamniško sedlo (Jermanova vrata, 1884 m). Na severni strani planine se nadaljujejo pašniki proti vrhu Kamniškega sedla. Na vzhodu zapirajo planino ostenja Planjave, na zahodu pa Brane. Dostop do planine je po gozdnatih strmih pobočjih iz doline Kamniške Bistrice. Zelo izpostavljen steza čez Kamniško sedlo na Okrešelj in v Logarsko dolino je bila v rabi verjetno le izjemoma.

² Raziskave potekajo v okviru Ciljnega raziskovalnega projekta (CRP) pod naslovom Naseljitvena podoba planin v Kamniško-Savinjskih Alpah od prazgodovine do novega veka. Finančno jih omogočajo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS, Ministrstvo za kulturo RS in SAZU.

³ T. Cevc s sodelovanjem Jane Horvat, Mirana Bremšaka in Franceta Steleta, *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah. Arheološke najdbe v planinah (1995–1996)*, Ljubljana 1997.

⁴ *Isti*, n. d., str. 7–10.

⁵ J. Horvat, Poročilo o raziskovanju planine Na stanu pod Kamniškim sedlom v letih 1996–1997, v rokopisu. Pri arheoloških sondiranjih so sodelovali F. Stele, M. Bremšak, T. Drčar, Ž. Šmit, A. Preložnik, A. Miškec, T. Cevc in A. Plestenjak. Sondiranja je vodila dr. Jana Horvat.

⁶ *Ista*, prav tam.

Planina je travnata. Današnja gozdna meja leži tik pod planino, posamični macesni pa rastejo še nad planino. Po njenem obrobju rastejo otoki ruševja. Velika melišča pod stenami Brane in Planjave segajo skoraj do planine. V planini je bil po izročilu nekoč tudi studenec, ki je izviral izpod melišča pod Brano. Pelodna analiza je pokazala, da je bilo v vzetih vzorcih zelo veliko enoletnih praproti (Polypodiaceae), ki so značilne za vlažnejša tla.⁷

Na osrednjem in vzhodnem delu ravnice so lepi, ravni travniki, primerni za pašo. Na zahodnem območju planine leži slikovita množica velikih in majhnih eratskih skal, ena od njih izstopa po velikosti. Zahodno območje je sicer preraščeno s travo, a zaradi skal neravno, grbinasto in kotanjasto, tako, da daje vtis kraškega površja. Kaže, da je skale prinesel ledenik ali pa so se pozneje prikotalile s pobočij Brane. Med balvani so iz velikih kamnov zložene ograde (slika 4). Tri se prislanjajo iz različnih smeri na največjo skalo, dolga ograda poteka polkrožno po bregu nad obravnavanim območjem. Ograde so vsaj deloma srednjeveškega oziroma novoveškega izvira, saj so bile na vsem območju, predvsem pa okoli ograd, najdene velike količine srednjeveške in novoveške keramike. V 19. stoletju je bilo ob največjo skalo prislonjeno preprosto pastirjevo zavetišče, ki ga v svojem opisu Savinjskih Alp omenja leta 1877 dr. J. Frischauf. Rimsko najdišče je na ožjem področju sredi kamnitega območja.

V prispevku se dotikam dveh vprašanj: kdaj je bila planina Na stanu naseljena in čemu je človek živel občasno v tem odročnem svetu, medtem ko za sedaj puščam ob strani druga vprašanja, npr.: kako je vplivala poselitve planine na floro in favno, kakšna je bila klima v času poselitve, na kateri višini je potekala gozdna meja itn. Vsa ta in druga vprašanja bo potrebno obravnavati s sodelovanjem biologov, palinologov, klimatologov in drugih specialistov, zato ostaja to naloga nadaljnjih raziskav.

Najpomembnejše spoznanje, ki so ga prinesla arheološka sondiranja v planini Na stanu je, da je bila nedvomno poseljena že v rimskem obdobju. To misel podpirajo številne drobne najdbe. Za datacijo so najpomembnejše *bronasta rimska fibula (sponka)* tipa Almgren 69 s konca 1. ali začetka 2. stoletja (slika 5) kakor tudi dve noriško–panonski *fibuli* tipa A 236 iz 2. stol.⁸ (slika 6). Planina je bila naseljena tudi v 4. stoletju, kakor smemo sklepati po najdbah dveh rimskih *novcev* (slika 7) iz časa cesarjev Konstansa (348–350) in Jovijana (363–364).⁹ Poleg teh, za datacijo pomembnih najdb, smo odkrili še druge. Izkopana je bila naravna kotanja, zatrpna s kamenjem in rimskodobnimi ostanki. V njej so ležale *osle*, brusi ter številni fragmenti grobe kuhinjske in malo boljše namizne *keramike* (slika 8), ki pa je ni mogoče nadrobneje časovno opredeliti.¹⁰ Tudi drugod v Alpah, npr. na vzhodni Dachsteinski planoti, so v istem času, od 2. do 4. stol. po Kr., intenzivneje poselili planine; vzrok za to pa naj bi bila ugodna klima, ki je bila primerna tudi za planšarstvo v visokogorju.¹¹

⁷ M. Culiberg, Palinološke analize vzorcev iz vrtnice na Pastircih pod Kamniškim sedlom (junij 1996), v: T. Cevc, *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah*, Ljubljana 1997, str. 52–53.

⁸ J. Horvat, *Vorgeschichtliche und römische Besiedlung der Kamniške Alpe (Slowenien)*, v: Ph. Della Casa (ured.), *Prehistoric Alpine Environment, Society, and Economy. Papers of the International Colloquium PAESE '97*, (Zürich 1998, v tisku).

⁹ *Ista*, prav tam.

¹⁰ T. Cevc, *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah*, Ljubljana 1997, str. 57.

¹¹ F. Mandl, *Die frühe Geschichte der Almwirtschaft auf dem östlichen Dachsteinplateau. Eine Einführung in die Quellenlage*, v: *Dachstein. Vier Jahrtausende Almen im Hochgebirge*, Bd. 1, Gröbming 1996, str. 54–62.

Preseneča nas nadaljnje življenje planine Na stanu. Pričakovali bi, da je ostala sezonsko naseljena od rimske poselitve naprej do današnjih dni, vendar za to misel ni potrditve v arheoloških najdbah. Vzrokov za to ne vemo. Zdi se, da so v planini začeli ponovno pasti šele v 14. stol., ko imamo na voljo spet najdbe, in sicer *lončene posode* z vtisnjenim križem na dnu posode¹² (slika 9). Od 16. stoletja naprej so najdbe pogostejše, zlasti fragmenti keramike. Območje srednjeveškega selišča je bilo v primerjavi z rimskim mnogo širše in sledovi zato občutno izrazitejši. S konca 16. ali začetka 17. stol. je bronast *prstan* z napisom IHS in vrezanimi tremi žebli¹³ (slika 10). Neugotovljene starosti so kovane železne *škarje* (slika 11). Vsaj od 15. stol. naprej so na Slovenskem že uporabljali škarje z držajema, ki sta imela obroča, rezili pa sta se premikali s pomočjo tečaja.¹⁴ Konec srednjega veka in tudi v novem veku pa so rabili tudi škarje starejšega tipa, ki niso imele ročajev in tečaja. V Evropi so s takšnimi škarjami strigli od mlajše železne dobe naprej. Do danes so se ohranile na Slovenskem za striženje ovc.¹⁵ Škarje s planine Na stanu so po obliki podobne škarjam, razstavljenim v Loškem muzeju v Škofji Loki. Lastniki škarij so bili iz družine Marije Rupar – Angelčkove v Škofji Loki (prijazno opozorilo kustodinje Loškega muzeja gospe Mojce Šiferer Bulovec), kjer so v začetku 19. stol. izdelovali umetne rože. Te hišne obrti so se izučili pri uršulinkah v nunskem samostanu, kjer so že v 18. stol. izdelovali umetne rože.¹⁶

Planina je ostala obljudena do srede 20. stol. Najdba *novca* iz leta 1894 na starem stanu, je morda pripadala pastirju (slika 12). Zadnji pastir je zapustil pastirsko kočjo, postavljeno na jaso nekaj metrov niže od srednjeveškega selišča, nekaj let po koncu druge svetovne vojske. S tem se je (začasno?) končala skoraj dvatisočletna zgodovina planine, ki jo varujejo mogočna ostenja skrivnostne Brane in razbrazdane Planjave do današnjih dni.

Človek v planini

Kot etnologa so me vedno znova vznemirile najdbe, ki so razkrivale kulturo človeka, ki je živel v planini v izjemnih klimatskih razmerah, oddaljen po več ur od stalnega naselja nekje v predgorju pri vstopu v dolino Bistrice, stalno ogrožen od divjadi v okolici. Kdo je bil ta človek, od kod je prihajal? Je bil mar lovec, pastir, nabiralec zelišč, popotnik, ki se je za čas ustavil v vzhodu pred zadnjim vzponom na gorski preval? Morda je bil vsakega nekaj. Dolgotrajna človekova prisotnost v rimskem času morda kaže, da se tu niso samo občasno zadrževali lovci in nabiralci zelišč ali popotniki. Prej bi domnevali, da je bila že v rimskem času tu pastirska postojanka. Na to morda opozarja najdba domnevno rimskega železnega *kembeljna* živinskega zvonca (slika 13), izkopanega v ogradi na območju z rimskimi najdbami. Tudi pozneje, v poznem

¹² T. Cevc, Davne sledi človeka v Kamniških Alpah, Ljubljana 1997, str. 59.

¹³ Ustni podatek dr. E. Cevca, ki je utemeljeval svojo oceno starosti prstana pečatnika po stilnih kriterijih in po uporabi motiva IHS s tremi žebli. Motiv naj bi se na Slovenskem začel uveljavljati v začetku 17. stol. V isto časovno obdobje je uvrstil prstan tudi dr. Gorazd Makarovič (SEM). Obema se zahvaljujem za njuni strokovni oceni.

¹⁴ Gotika v Sloveniji, Svet predmetov. Uredila Maja Lozar Štamcar, Narodni muzej, Ljubljana 1995, str. 333, slika 3.1.13.

¹⁵ I. Smerdel, Ovčarstvo na Pivki, Transhumanca od srede 19. do srede 20. stoletja ali trije -ovčarji-. Koper 1989, str. 97, slika 28.

¹⁶ Loški muzej, Vodnik po zbirkah. Uredil Franc Podnar, Škofja Loka 1995, str. 53.

srednjem veku so pasli Na stanu drobnico; to smemo sklepati po najdenem manjšem *kembeljnu*, tipične oblike (slika 14) z okroglim betom.¹⁷

Pričakovali bi, da so bili pastirji v odročnem, nemalokrat tudi surovem planinskem svetu, samo moški, ki so bili kos težavnim gorskim razmeram. O nasprotnem nas prepričujejo najdbe rimskih sponk dvogumbastega tipa, ki so jih uporabljale ženske, da so z njimi na ramenih spenjale zgornje obleke brez rokavov, izdelane iz težkega blaga (slika 15). Kakšne so bile ženske noriške obleke, lahko vidimo na upodobitvah na rimskih nagrobnikih v Vzhodnih Alpah.¹⁸

O ženskem okrasu v planini Na stanu pričata najdbi dveh preluknjanih modrih *steklenih kroglic*, iz kakršnih je bila sestavljena ogrlica (slika 16). Ta ni bila ženski samo v okras, pač pa je imela tudi magijski pomen. Po verovanjih rimskega časa naj bi imela ogrlica moč odvracati sovražne sile od človeka. Iz podobnih nagibov so obešali okrog vratu obeske, *amulette*. Enega takšnih magijskih predmetov smo našli v obliki falusa (slika 17), ki je značilen primerek *obeska* v obrambne namene. V rimskem kulturnem svetu so bili obeski te vrste zelo pogosto v rabi.¹⁹ Našli so ga v Emoni²⁰ in tudi drugod po Slovenskem. Pendant rimskodobnemu amuletu je novodobna kovinska *svetinja* s planine Na stanu. Na eni strani obeska je upodobljen sv. Benedikt (slika 18), na drugi pa križ, obe strani pa obrobljata latinska napisa²¹. Benediktov križ je imel, zlasti na Bavarskem, veljavo amuleta, ki je varoval človeka pred čarovnijami in hudobnimi duhovi.²² S svetinco sv. Benedikta je mogoče tudi zagovarjati in si izprositi zdravje.²³

Pogosta najdba v planini so *kovinski gumbi*. Uvrstimo jih lahko med izgubljene predmete. Najdemo jih v zemlji, raztresene daleč naokoli po pašnikih. So različnih velikosti. Navadno imajo zanko na eni strani, na drugi so gladki ali pa imajo površino pokrito z dekorirano prevleko (slika 19). Večina je izdelana iz nedragih kovin, redki so medeninasti. Gumbi s polkrožno površino so mlajši od ploskih gumbov (slika 20). Po starosti jih je težko opredeliti. Večina jih izvira iz 19. stoletja.²⁴ Vsi gumbi so okrogli, premera od 1 do 1,5 cm. Gumbi so bili namenjeni za okras telovnikov in suknjičev (slika 21), manj so jih v 19. stol. uporabljali za zapenjanje oblek in rokavov srajce.

Tako kot gumbje moramo uvrstiti med izgubljene predmete v planini tudi različne vrste ročno kovanih *žebljev*. Med najdbami kovinskih predmetov srečamo žeblje najbolj pogosto.

Ločijo se med seboj po namembnosti: za pribijanje podkve na kopito so uporabljali žeblje *konjake*; za okovanje podplatov *romarje* in za nabijanje podplatov cokol *lednike*.

¹⁷ Prim.: F. Mandl, Dachstein. Vier Jahrtausende Almen im Hochgebirge, Bd. 1, Gröbming 1996, str. 55–56 in str. 91.

¹⁸ L. Pauli, Die Alpen in Frühzeit und Mittelalter. Die archäologische Entdeckung einer Kulturlandschaft, München 1980, str. 153, slika 82; J. Garbsch, Die norisch-pannonische Frauentracht im 1. und 2. Jahrhundert. Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte, München 1965.

¹⁹ L. Pauli, Die Alpen in Frühzeit und Mittelalter, München 1980, str. 204–207.

²⁰ I. Sivec, Iz Vulkanove delavnice. Bronasti predmeti, bogastvo Emone, Ljubljana 1998, str. 37, risba 231.

²¹ Najdena svetinja v planini je slabo ohranjena in je njen likovni okras težko spoznaven. Zahvaljujem se dr. E. Čevcu, ki je razbral na svetinjici svetnikovo upodobitev in latinska napisa.

²² E. Grabner, Amulette, Wallfahrtsmedaillen und verschiedene profane Gegenstände als Bodenfunde im Dachsteingebiet, v: Dachstein. Vier Jahrtausende Almen im Hochgebirge, 22. Band, Haus i. E. 1998, str. 186–187.

²³ M. Matičetov, Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci, v: Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike 2, Ljubljana 1973, str. 79–80.

²⁴ Zahvaljujem se mag. Janji Žagar, sodelavki v Slovenskem etnografskem muzeju, ki mi je omogočila ogledati si Grebenčvo zbirko gumbov. Več kot 300 kosov zbranih kovinskih gumbov mi je omogočilo časovno ovrednotiti najdbe s planine Na stanu.

Z žebli konjaki so pribili podkve na konjsko kopito. Starejši žebli (9.–13.stol.) te vrste imajo glavo luničasto kovano; mlajši pa imajo podolgovato ali kratko glavo piramidaste oblike.²⁵ V planini Na stanu konjskih žebeljev starejšega tipa nismo našli. Značilno za najdbe žebeljev, s katerimi so pribijali podkve na kopito, je, da so stebila žebeljev na konceh skrajšana. Ker je bil žebelj, ko so ga pribili skozi luknjo podkve na kopito, navadno predolg, ga je bilo potrebno odščipniti, drugače bi štrlel iz kopita. Glede na številne najdbe žebeljev konjakov (slika 22) bi smeli sklepati, da so v planini pasli tudi konje, ali pa so jih rabili za prenašanje tovorov v planino.

Za obijanje podplatov usnjenih čevljev so kovali več vrst *žebeljev*. Ločijo se navadno po tem, ali so z njimi obili peto ali pa podplat. Žebli za obijanje pete so imeli večjo glavo in steblo, za obijanje podplata pa manjšo. Steblo je bilo dolgo povprečno 1–1,5 cm, na koncu priostreno.

Rimski žebli za obijanje podplatov so imeli piramidasto glavo in kratko, tenko steblo pravokotnega prereza. Med najdbami v planini Na stanu so nekateri podobni rimskim žebeljem, nimajo pa zanje značilnega križa in bunčic pod kapo. Večina jih je poznosrednjeveških in iz novega veka (slika 23).

V neznane namene so uporabljali žeblije s kratko glavo in 5 cm dolgim stebлом pravokotnega tlorisa (slika 24).

Razen usnjenih čevljev so v planini imeli pastirji tudi lesene cokle. Verjetno je to obuvalo prevladovalo, kar bi bilo mogoče sklepati po večjem številu najdenih *lednikov*, žebeljev za obijanje cokel. Žebli ledniki imajo približno 1–2 cm dolgo, piramidasto glavo in do 3 cm dolgo, na koncu priostreno steblo.

Morda so starejši tisti ledniki z močnejšo glavo, mlajši pa s tanjšo in daljšo piramidasto glavo (slika 25). Največ je najdb odlomljenih lednikov. Cokle so »nabijali« s šestimi ali sedmimi ledniki; po tri so zabili v peto, štiri pa v podplat cokel.²⁶ Kaže, da so cokle, nabite z daljšimi žebli ledniki (sliki 26, 27), posebnost visokogorskega planinskega sveta.²⁷ Hoja s coklami, okovanimi z žebli ledniki, je bila za vajenega pastirja varna, zlasti primerna za skalnati svet, snežišča in travnate strmine, saj so v njih lahko stopali, kot bi imeli dereze na nogah. To kažejo ledniki z upognjenim stebлом, ki so bili očitno izpuljeni na silo pri hoji, prav tako pa dokazujejo odlomljene glave lednikov, da so hodili odločno, čeprav previdno.

Med najdbami železnih predmetov v planinah naletimo tudi na *noževa rezila*. Na stanu smo našli doslej eno nedoločljive starosti, dolgo 12 cm brez ročaja (slika 28). Neredko pa smo naleteli na *svinčene krogle*, premera 1 cm, ki so jih uporabljali za polnjenje pušk kremenjač (slika 29).

Ob koncu

Študija o poselitvi planine Na stanu je upoštevala večino doslej zbranega gradiva s te planine. Spoznanja so nova, vendar v marsičem nepopolna. Stavb, kjer so živeli pastirji v antiki in tudi v poznem srednjem veku, doslej nismo odkrili, zato manjkajo pomembni podatki o bivalnih razmerah v času poselitve. Popolnejša osvetlitev razmer pred

²⁵ W. Drack, Hufeisen—entdeckt in, auf und über der römische Strasse in Oberwinthur (Vitudurum). Ein Beitrag zur Geschichte des Hufeisens, Bayerische Vorgeschichtsblätter, Jhrg. 55, München 1990, str. 191–239.

²⁶ Diogene Penzi, Tradizioni artigiane comunitarie nel Pordenonese, Pordenone 1972, str. 115.

²⁷ Primerek cokel, obitih z ledniki, hranijo v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani. Zahvaljujem se mag. Janji Žagar za fotoposnetek teh lesenih cokel.

skoraj dva tisoč leti v planini Na stanu bi bila olajšana, ko bi bilo nadrobneje preučeno gradivo tudi s preostalimi raziskovanimi planinami v Kamniško-Savinjskih Alpah. Skupno smo do sedaj pregledali enajst planin: Veliko planino (1550 m), Konjščico (1505 m), Rzenik (1654 m), Čohavnico (1800 m), Vodotočnik (1800 m), Na stanu (1450 m), Ovčarijo pod Mokrico (1550 m), Ovčarijo v Kalcah (1700 m), Koren (1675 m), Dolga njiva (1688 m) in Osredok (1110 m). V raziskanih planinah smo odkrili na dveh od njih prazgodovinske najdbe (Velika planina, Koren), kar na osmih pa rimskodobne in srednjeveške (Velika planina, Rzenik, Vodotočnik, Čohavnica, Na stanu, Ovčarija v Kalcah, Koren, Dolga njiva)²⁸ (slika 30). S sistematičnimi arheološkimi sondiranjmi smo do sedaj še vedno bolj na začetku kot pa na koncu raziskovanj. Kljub še ne končanim arheološkim sondiranjem pa je mogoče povzeti temeljno spoznanje, da so bile v Kamniško-Savinjskih Alpah planine nad naravno gozdno mejo večinoma sezonsko naseljene že v antiki in da so jih izkoriščali s (nepravo) transhumantno obliko planinske paše tudi v poznem srednjem veku.²⁹

Zusammenfassung

DIE ALM NA STANU (1450 m) UNTERHALB DES KAMNIŠKO SEDLO (1884 m) IN DER ANTIKE UND IM MITTELALTER

Wie der Autor einleitend feststellt, gibt es für die Geschichte der Almwirtschaft in Slowenien keine älteren geschichtlichen Quellen. Die ältesten schriftlichen Quellen über die Almen in den Kamniker Alpen stammen aus dem Jahre 1499. Das Fehlen schriftlicher Quellen bewog den Autor, mit seinen Mitarbeitern (M. Bremšak, F. Stele und ein Jahr später auch Dr. J. Horvat) in den Jahren von 1995 - 1997 auf den »lebendigen« und verlassenen Almen der Kamniker Alpen Sondierungen durchzuführen. Mittels archäologischer Mikro-Sondierungen wurden elf Almen erforscht; auf zwei davon wurden Funde aus der Vorgeschichte entdeckt, auf acht dagegen römische und mittelalterliche. Im vorliegenden Beitrag beschreibt der Autor die Funde von der Alm »Na stanu« (1450 m) unterhalb des Sattels Kamniško sedlo (1884 m) und datiert auf der Grundlage der archäologischen Entdeckungen die Besiedlung der Almen in die Antike und ins Spätmittelalter (Abbildungen 1-4).

Die Alm wurde zum erstenmal zu Beginn des ersten Jahrtausends besiedelt. Für die Datierung sind die Fibelfunde vom Ende des 1. oder dem Beginn des 2. Jhs. von Bedeutung. Die Alm war auch im 4. Jh. besiedelt, wie man aus dem Fund zweier römischer Münzen aus der Zeit der Kaiser Constantius (348-350) und Jovianus (363-364) schließen kann; aus derselben Zeit stammen möglicherweise auch die römische Keramik und ein Schleifstein (Abbildungen 5-8).

Nach der römischen Zeit war die Alm fast tausend Jahre nicht besiedelt. Wie ein Keramikfragment mit einem Kreuz am Gefäßboden (Abbildung 9) beweist, wurde die Alm erneut im 14. Jh. »entdeckt«. Der Bereich der mittelalterlichen Fundstätte war im Vergleich zur römischen erheblich größer und die hinterlassenen Spuren waren um so deutlicher. Aus dem 16. Jh. stammen die Keramikfragmente, vom Beginn des 17. Jhs. der Siegelring mit der Inschrift IHS (Abbildung 10); die Schere stammt wahrscheinlich vom Beginn des 19. Jhs. (Abbildung 11). Häufige Funde auf der Alm sind verschiedene Nägel: zum Aufschlagen der Hufeisen auf die Hufen (Abbildung 22), zum Anschlagen von Schuhsohlen (Abbildung 23) und zum Beschlagen der Sohlen von

²⁸ Prim. opombo 8.

²⁹ Zahvaljujem se vsem, ki so z arheološkimi sondiranjmi v planini Na stanu omogočili pridobiti gradivo za pričujoči prispevek. Zlasti velja moja iskrena zahvala Miranu Bremšaku ter Francetu Steletu, ki sta od začetka sodelovala pri sondiranjih, prav tako tudi dr. Jani Horvat za mnoge strokovne nasvete.

Holzschuhen (Abbildung 25). Nicht weniger häufig sind auch die Funde von Schmuckknöpfen, die Mehrzahl davon stammt aus dem 19. Jh. (Abbildungen 19-21).

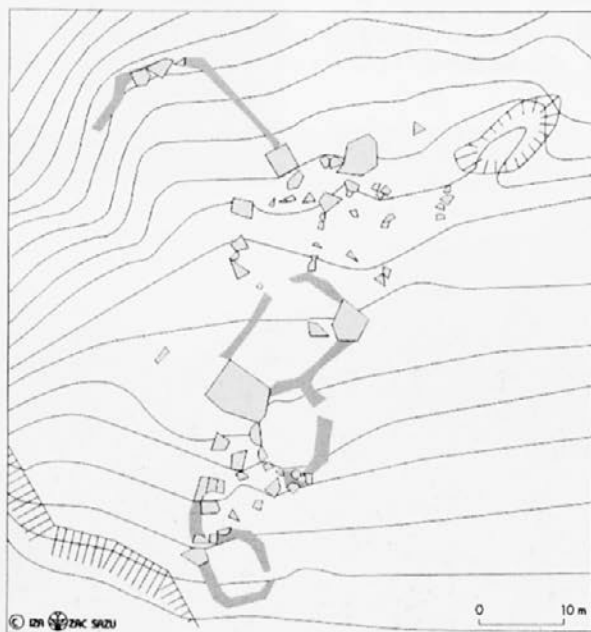
Die Funde zweier Bengel von Kleinviehlocken (Abbildungen 13, 14) würden darauf hindeuten, daß man dort schon in römischer Zeit wie auch im Mittelalter und in der Neuzeit das Vieh weidete. Die Annahme, daß auf der Alm überwiegend Männer gelebt haben, liegt zwar nahe, doch deuten die römischen Frauenfibeln zum Heften von schweren Gewändern und zwei Glasperlen einer Halskette auch auf weibliche Bewohner der Alm. Glasperlen sollen nach römischem Glauben eine magische Bedeutung haben, desgleichen auch die Anhänger, die Amulette. Auf der Alm wurde ein Anhänger in Form eines Phallus (Abbildung 17) ausgegraben. Demselben Zweck diene in der Neuzeit der Anhänger mit der Darstellung des hl. Benedikt (Abbildung 18). Im Schlußwort stellt der Autor fest, daß der Abriß über die Besiedlung der Alm Na stanu (1450 m) unvollständig ist, weil die Gebäude, wo die Hirten gelebt haben, nicht gefunden worden sind. Trotz der nicht zu Ende geführten archäologischen Sondierungen läßt sich schon jetzt zusammenfassen, daß die Almen in den Karniker Alpen oberhalb der natürlichen Waldgrenze (1500-1800 m) schon in der Antike besiedelt waren und daß man sie für eine (nicht richtige) Form der Transhumantweide auch im Spätmittelalter und in der Neuzeit nutzte.

Aus dem Slowenischen von Marija Javor Briški



Sl. 1: Slovenija z Alpami. Lega Kamniških Alp (izdelala Mateja Belak, Inštitut za arheologijo ZRC SAZU).

Abb. 1: Slowenien mit den Alpen. Lage der Kamniker Alpen (angefertigt von Mateja Belak, Institut für Archäologie des Zentrums für Wissenschaft und Forschung der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste).



Sl. 2: Geodetski posnetek poenostavljene situacije v planini Na stanu (Pri pastircih) z vrisanimi velikimi skalami in ogradami (v sivi barvi). Plastnice na 1 m (izdelala Mateja Belak, Inštitut za arheologijo ZRC SAZU).

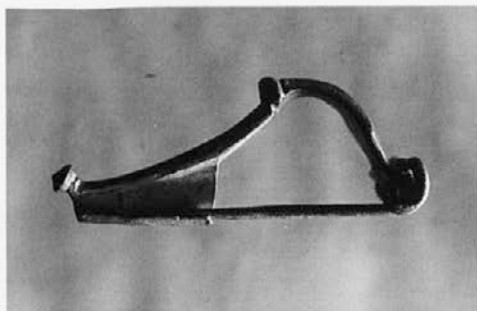
Abb. 2: Geodätische Aufnahme einer vereinfachten Situation auf der Planina Na stanu (Pri pastircih) mit eingezeichneten großen Felsen und Umzäunung (in grauer Farbe). Schichtlinien in einem Abstand von 1 m (angefertigt von Mateja Belak, Institut für Archäologie des Zentrums für Wissenschaft und Forschung der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste).



Sl. 3: Pogled na planino Na stanju (1450 m) z melišč pod Planjavo (foto: F. Stele, 1998).
 Abb. 3: Blick auf die Alm Na stanju (1450 m) mit den Schutthalden unterhalb der Planjava (Foto: F. Stele, 1998).

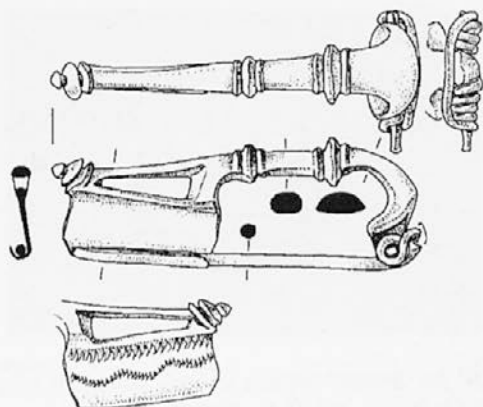


Sl. 4: Ob skalne balvane so prislonili kamnitne ograde za drobnico (foto: F. Stele, 1998).
 Abb. 4: An eratische Geschiebe angelehnte Steinumfriedung für Kleinvieh (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 5: Bronasta rimska fibula tipa Almgren 69 s konca 1. ali začetka 2. stol (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 5: Römische Bronzefibel vom Typ Almgren 69 vom Ende des 1. oder Beginn des 2. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).

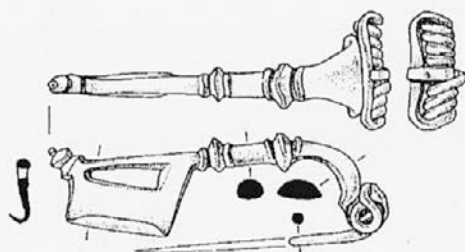


5 cm



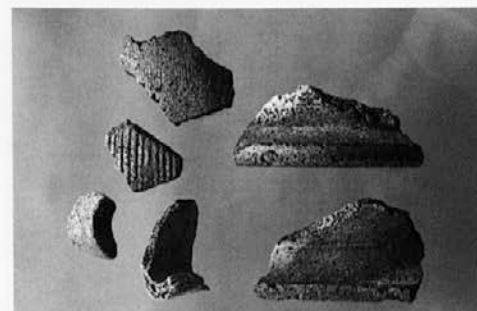
Sl. 7: Rimska novca iz časa cesarjev Konstanacija (348–350) in Jovijana (363–364) (foto: F. Stele, 1997).

Abb. 7: Römische Münzen aus der Zeit der Kaiser Constantius (348–350) und Jovianus (363–364) (Foto: F. Stele, 1997).



Sl. 6: Noriško-panonski rimski fibuli tipa A 236 iz 2. stol. (risala D. Lunder-Knific).

Abb. 6: Norisch-pannonische römische Fibeln vom Typ A 236 vom 2. Jh. (gezeichnet von D. Lunder-Knific).



Sl. 8: Ostanke lončenih grobih kuhinjskih loncev iz antičnega časa (foto: F. Stele, 1997).

Abb. 8: Überreste von antiken Töpfen aus Gebrauchskeramik (Foto: F. Stele, 1997).



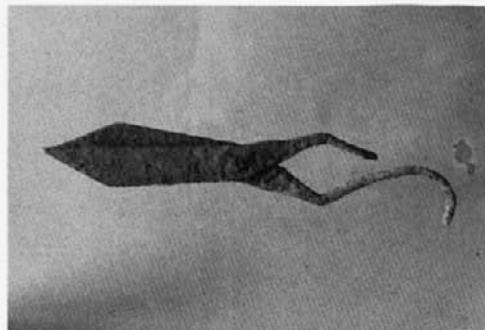
Sl. 9: Dno lončene posode s križem, 14. stol. (foto: F. Stele, 1997).

Abb. 9: Tongefäßboden mit Kreuz, 14. Jh. (Foto: F. Stele, 1997).



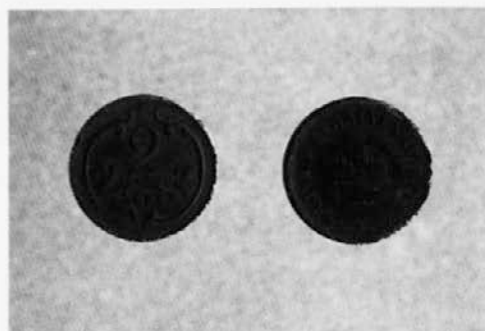
Sl. 10: Bronast pečatni prstan s konca 16. ali začetka 17. stol. (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 10: Bronzener Siegelring vom Ende des 16. oder dem Beginn des 17. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).



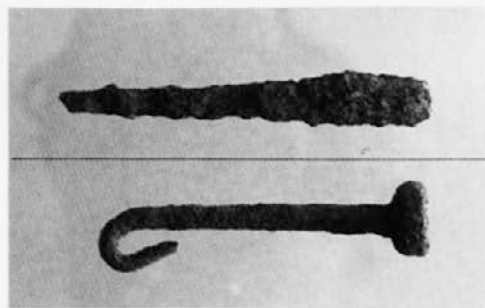
Sl. 11: Ročno kovane železne škarje, domnevno zač. 19. stol. (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 11: Handgeschmiedete Eisenschere, vermutlich Beginn 19. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 12: Avstrijska novca iz leta 1894 (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 12: Österreichische Münzen aus dem Jahre 1894 (Foto: F. Stele, 1998).

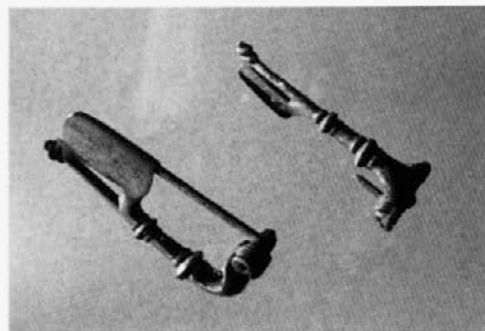


Sl. 13: Kembelj zvonca za drobnico, domnevno rimski (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 13: Bengel von Kleinviehlocken, vermutlich römisch (Foto: F. Stele, 1998).

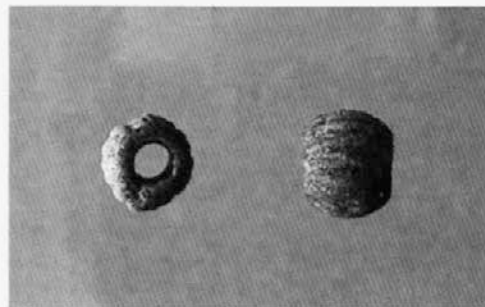
Sl. 14: Poznosrednjeveški kembelj živinskega zvonca z okroglim betom (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 14: Spätmittelalterliche Bengel einer Viehlocke mit rundem Stiel (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 15: Dvogumbasti noriško-panonski rimski fibuli iz 2. stol. (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 15: Norisch-pannonische römische Zweiknopffibeln aus dem 2. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).



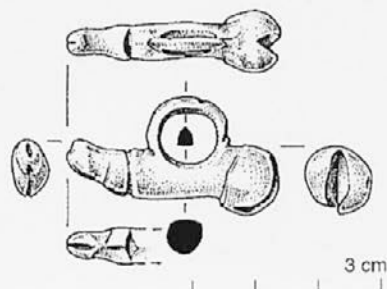
Sl. 16: Stekleni kroglici od rimskodobne ženske ogrlice (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 16: Glasperlen einer römischen Frauenhalskette (Foto: F. Stele, 1998).



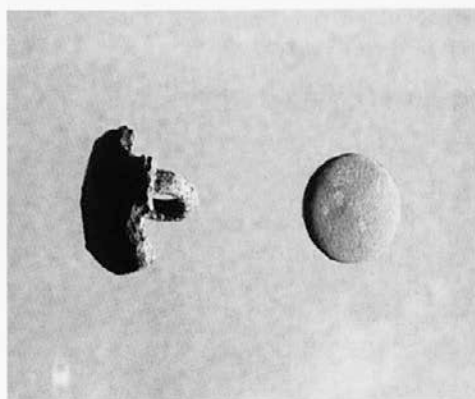
Sl. 17: Rimski amulet, obesek, v podobi falusa (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 17: Römisches Amulett, Anhänger in Phallusform (Foto: F. Stele, 1998).



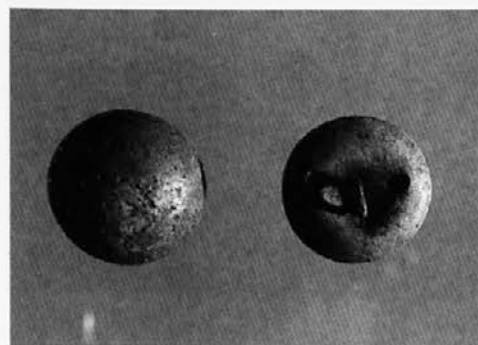
Sl. 18: Kovinska svetinjica iz novega veka, velikosti 1,8 cm, z upodobitvijo sv. Benedikta (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 18: Neuzeitliches Metallmedaillon, Größe 1,8 cm, mit der Abbildung des hl. Benedikt (Foto: F. Stele, 1998).



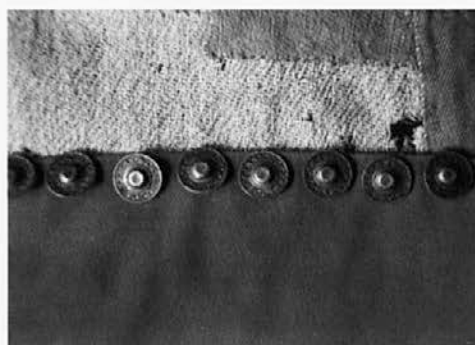
Sl. 19: Kovinska gumba z zanko, 19. stol. (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 19: Metallknöpfe mit Schlaufe, 19. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 20: Okrasna kovinska gumba polkrožne oblike, 19. stol. (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 20: Halbrunde Zierknöpfe aus Metall, 19. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).



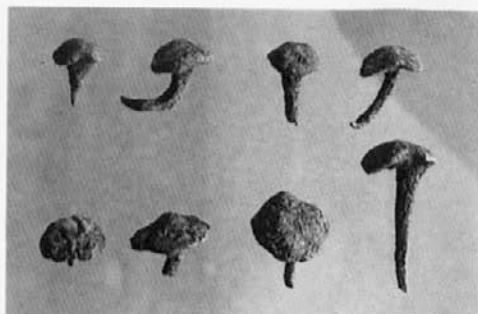
Sl. 21: Okrasni gumbi za telovnik (Slovenski etnografski muzej).

Abb. 21: Westenzierknöpfe (Slovenisches ethnographisches Museum).



Sl. 22: Ročno kovani žebelji za pribijanje železnih podkev na konjsko kopito, novi vek (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 22: Handgeschmiedete Nägel zum Aufschlagen der Hufeisen auf Pferdehufen, Neuzeit (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 23: Ročno kovani žebelji, »romarji«, za obijanje podplatoev čevljev (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 23: Handgeschmiedete Nägel, im Volksmund »romarji« genannt, zum Anschlagen von Schuhsohlen (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 24: Ročno kovan žebelj, dolžine 4,5 cm (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 24: Handgeschmiedeter Nagel, Länge 4,5 cm (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 25: Ročno kovani žebelji »ledniki« za nakovanje cokel (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 25: Handgeschmiedete Nägel, »ledniki« genannt, zum Beschlagen der Sohlen von Holzschuhen (Foto: F. Stele, 1998).



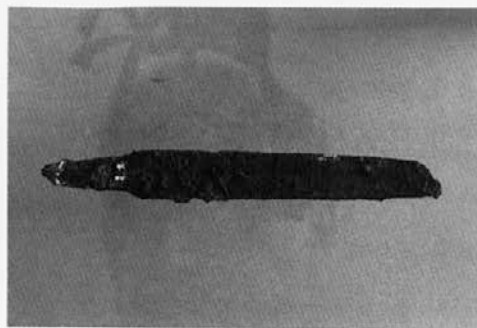
Sl. 26: Z žebelji »ledniki« nakovane cokle (Slovenski etnografski muzej).

Abb. 26: Mit den »ledniki«-Nägeln beschlagene Holzschuhe (Slowenisches ethnographisches Museum).



Sl. 27: Za košnjo v bregu so kosci uporabljali čevlje z nakovanimi podplati, Kneške Ravne, 20. stol. (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 27: Beim Mähen am Hang trug man Schuhe mit beschlagenen Sohlen, Kneške Ravne, 20. Jh. (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 28: Noževo rezilo neznane starosti (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 28: Messerschneide unbekanntes Alters (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 29: Svinčena krogla za puško kremenjačo (foto: F. Stele, 1998).

Abb. 29: Bleikugel für eine Flinte (Foto: F. Stele, 1998).



Sl. 30: Zemljevid planin v Kamniško-Savinjskih Alpah, ki so bile arheološko sondirane v letih 1995–1997 (izdelala Mateja Belak, Inštitut za arheologijo ZRC SAZU).

Abb. 30: Karte der Almen in den Kamniker Alpen, die in den Jahren von 1995–1997 archäologisch sondiert wurden (angefertigt von Mateja Belak, Institut für Archäologie des Zentrums für Wissenschaft und Forschung der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste).

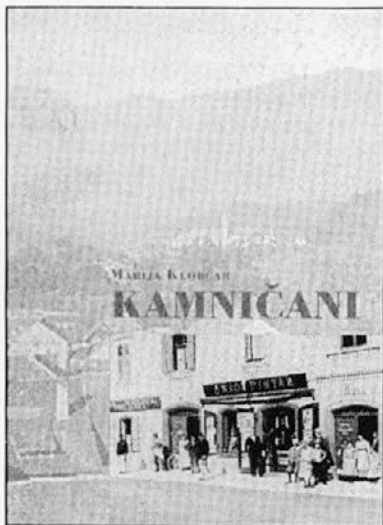
Novosti s področja narodopisja

Marija Klobčar

**KAMNIČANI MED IZROČILOM IN
SODOBNOSTJO**

*Življenje kamniških meščanov od leta
1880 do druge svetovne vojne*

Knjiga je večplastno pričevanje o življenju v Kamniku v obdobju od leta 1880 do druge svetovne vojne. Na podlagi obsežnega arhivskega gradiva, pričevanj informatorjev - starih Kamničanov, fotografij iz njihovih spominskih albumov in kot rezultat dolgoletnega ukvarjanja s problematiko Kamnika je nastala slikovita podoba o javni in zasebni plati tega življenja. Podoba o mestu samem in njegovih privilegijih, o mestnih postavah, o premoženjski in poklicni razplatenosti mesta, o vsakdanji borbi za kruh in o prizadevanjih za ohranitev posebnosti mesta. Knjiga je hkrati pripoved o praznovanjih, razpetih med ostanke nekdanjih cehovskih slovesnosti in sodobne promenade, pričevanje o šegah in navadah, splošnih in posebnih, o vrednotah, družbenih normah, odnosih med ljudmi in o individualnih doživljanjih Kamničanov. Vsakdanjik in praznik sta obravnavana v okviru temeljnega nasprotja med zavezanostjo izročilu in stremljenjem po napredku "velikega sveta". Doživetje obravnavanega časa omogočajo neposredne izjave informatorjev, prelite v lahko berljiv zapis. Delo je moč brati na dveh ravneh - kot poljudno branje, opremljeno s precejšnjo mero humornih pripovedi, in kot znanstveno besedilo. V knjigi je več kot sto barvnih in črno-belih reprodukcij starih fotografij.



1998, 265 str., 17,5 x 24,5 cm, trda vezava, ščitni ovitek, ISBN 961-6182-63-3.
Cena: 4.680 SIT

Založba ZRC

p.p. 306, 1001 Ljubljana

Faks: 061/125 52 53

E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

<http://www.zrc-sazu.si/zalozba>

Maja Godina - Golija
**Pomen uvajanja krompirja za spreminjanje prehrane
na Slovenskem**

Prehrana je področje človeškega življenja, ki je močno povezano z njegovim življenjskim okoljem in gospodarskimi razmerami. Že majhne gospodarske spremembe vplivajo tudi na prehrano, večje pa spremenijo njeno sestavo v temeljih. Med take sodi tudi uvajanje in uživanje nekaterih novih kulturnih rastlin, ki so povzročile popolnoma novo sestavo jedilnih obrokov prebivalcev v evropskih deželah, pa tako tudi pri nas. Pomen uvajanja ene izmed njih - krompirja - obravnava pričujoči članek.

Food culture is an aspect of man's life which is closely connected with his environment and his economic situation. Even almost insignificant economic changes can affect food culture, while greater ones alter it radically. Such a change is the introduction of a new staple which resulted in a wholly new meal structure of the European population, and also of Slovenes. The article deals with one of such staples, a plant named the potato.

Krompir je kulturna rastlina, ki je s svojo postopno uveljavitvijo pomembno spremenila sestavo obrokov in jedilne navade prebivalcev v evropskih deželah, tako tudi pri nas. V Evropo je, podobno kot koruza in tobak, prispel iz Amerike. Španci so to novo rastlino spoznali že leta 1539 v Peruju.¹ Po do sedaj znanih virih pa so prvi gomolji krompirja prispeli v Španijo v času konkvistadorjev Lopeza de Gomeza (1554) in Augusta Zarote (1555). Iz Španije se je krompir postopoma razširil po vsej Evropi, kjer so ga najprej gojili kot posebnost v botaničnih vrtovih. Španci so gomolje krompirja leta 1564 poslali tudi na papežev dvor, tu so ga zaradi njegove podobnosti z vrsto gob imenovali tartuffoli, iz česar izvira nemško poimenovanje krompirja Kartoffel. Nemci so namreč dobili krompir od Italijanov.² Poleg Špancev so krompir nekoliko kasneje

¹ F. Braudel, *Struktura vsakdanjega življenja: mogoče in nemogoče. Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem XV.-XVIII. stoletje, I. zv.*, Ljubljana 1988, str. 198.

² B. Teplý, *Iz zgodovine krompirja*, v: *Koledar Mohorjeve družbe*, Ljubljana 1943, str. 105.

prinesli v Evropo tudi Angleži, ki so ga razširili po britanskem otoku in Irski. Zato je dolgo časa prevladovalo mnenje, da je bil prav Anglež Drake sploh prvi, ki je prinesel krompir v Evropo. Od začetnega obdobja njegove širitve sta v Evropi obstajali dve vrsti krompirja: španski rdeči krompir z vijoličnimi cvetovi in angleški krompir bele barve z belimi ali vijoličnimi cvetovi.

Medtem ko se je gojenje koruze in tobaka v evropskih deželah močno razmahnilo, se krompir v 17. stoletju kar ni mogel uveljaviti in so ga še naprej gojili kot okrasno rastlino ali v botaničnih vrtovih. Odpor do njegove gojitve in uživanja je bil povezan s predsodki in neznanjem. Krompir namreč spada v botanično družino rastlin Solanaceae, nekatere rastline iz te skupine pa vsebujejo alkaloidne in so zato strupene.³ Te lastnosti so nekateri pripisovali tudi krompirju in ga zato odsvetovali kot človeško hrano. Odpor do njegovega uživanja je bil povezan tudi z okusom njegovih gomoljev, saj so bili največkrat grenki in neprijetnega okusa. Šele v drugi polovici 18. stoletja so začeli gojiti vrste krompirja, ki so bile po okusu prijetnejše in podobne današnjim. Odklanjanje uživanja krompirja je povzročal tudi njegov videz, saj so bili gomolji za razliko od žit blatni, naključno oblikovani, prihajali so naravnost iz zemlje in so kot hranilo za človeka potrebovali le malo priprave. Nekateri nasprotniki krompirja v Angliji so trdili, da je krompir primitivna in umazana hrana, zato so kmetje, ki ga uživajo, umazani. Povezovali so ga z revščino, umazanijo in neciviliziranim obnašanjem.⁴

V Nemčiji so spoznali krompir v obdobju tridesetletne vojne (1618–1648), predvsem kot krmilno rastlino. V tem času se je pojavil tudi na Nizozemskem in Češkem. V prvi polovici 18. stoletja so oblasti, predvsem vladarji in plemiči, začele razširjati krompir med kmeti, vendar je nastal med njimi splošen odpor. Številni razsvetljeni pisci tedanjega časa so v svojih spisih hvalili njegove pridelovalne in prehranske prednosti. Vendar dekreti, kazni in nagrade za pridelovalce niso imeli odločujočega vpliva. Na dokončno uveljavitev krompirja kot pomembne človeške prehranske sestavine v sedemdesetih letih 18. stoletja so vplivale šele hude lakote.⁵ Lakote, ki so sledile dolgotrajnim vojnem in slabim žitnim letinam, so prisilile kmečko prebivalstvo, da je začelo pridelovati in uživati krompir tudi kot hrano za ljudi. Tako se je krompir ob koncu 18. stoletja uveljavil še na Švedskem, Norveškem, Poljskem in v Rusiji, avstrijska vojska ga je skušala razširiti in uveljaviti tudi na Balkanskem polotoku. Njegova razširitev je bila močno odvisna od človeških prizadevanj, toda še pomembnejši so bili v evropskih deželah različni naravni pogoji za poljedelstvo. Znani švicarski etnolog Richard Weiss je zapisal: »Zlasti pri materialni kulturi je potrebno močno upoštevati po eni strani človeško dejavnost, po drugi strani pa naravne pogoje ... O tem lepo priča uveljavitev krompirja. Tega so začeli najprej uživati in ceniti tam, kjer narava ni bila radodarna za pridelovanje drugih poljščin.«⁶ Krompir se je od vseh kulturnih rastlin, ki so jih prinesli v Evropo iz Novega sveta, najbolj počasi in najtežje uveljavil. Celu koruza je bila v 17. stoletju v Evropi že močno razširjena in pri tedanjih kmetih sprejeta kot uspešen nadomestek pšenice. Dolgoletno zavračanje krompirja kot človeku užitnega sadeža je zato moralo biti povezano tudi z jedilnimi navadami in poljedelskim delavnikom v posameznih deželah. Celu v Angliji, kjer so v Evropi krompir med prvimi

³ M. Toussaint - Samat, *A History of Food*, Oxford 1996, str. 720.

⁴ C. Gallagher, *Krompir in materialistična predstava*, v: *Historični seminar II*, Ljubljana 1997, str. 72.

⁵ M. Montanari, *The Culture of Food*, Oxford 1996, str. 138.

⁶ R. Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, Zürich 1946, str. 134.

spoznali, so kmetje še v devetdesetih letih 18. stoletja zavrnilo uživanje kuhanega krompirja, češ da so pomije, ki niso primerne za človeka. Ob grozeči lakoti so nasprotno tudi umirjenemu predlogu, da bi krompir dodajali doma pečenemu kruhu. To nas ponovno opozori, da ima tudi uživanje hrane svojo kulturo in zgodovino. Zato je potrebno natančno poznati in umestiti to, kar je veljalo v različnih časovnih obdobjih in na različnih področjih za človeku primerno hrano.⁷

V prvi polovici 19. stoletja se je krompir po evropskih deželah že zelo razširil in postal pomembna hrana revnejšega kmečkega in mestnega prebivalstva. Njegova gojitev je naraščala vse do srede preteklega stoletja, ko je krompir uničevala do tedaj neznana bolezen – krompirjeva plesen. V deželah, kjer je bil najpomembnejše živilo, na Irskem je na primer že v 18. stoletju poleg mleka in mlečnih izdelkov predstavljal osnovno hrano, je zaradi bolezni zavladala huda lakota, ki je terjala številna življenja in pospešila izseljevanje v Ameriko. Po letu 1850 pridelek krompirja ponovno narašča in krompir postane ena izmed najbolj pomembnih poljščin v Evropi. V novejšem času, zlasti po letu 1977, zaradi teženj evropskega in ameriškega prebivalstva po uživanju nizko kalorične hrane njegova pridelava nekoliko upada, vendar lahko zaradi zaostrenih gospodarskih razmer ponovno pričakujemo njeno naraščanje in večji pomen krompirja v prehrani, saj ga uvrščamo med najcenejša živila na svetu.⁸

Uvajanje krompirja na Slovenskem

Kdaj in kdo je prinesel prve plodove ali rastline krompirja na slovensko ozemlje, ni znano. Valvasor ga v Slavi vojvodine Kranjske ne omenja. Verjetno se je krompir podobno kot na drugih območjih srednje Evrope tudi pri nas pojavil sredi 18. stoletja. Viri pričajo, da se je krompir na Slovenskem pojavil v letih od 1730 do 1740, vendar v manjšem obsegu, uporabljali so ga le za živinsko krmo. V tem obdobju je še prevladovalo mnenje, da je uživanje krompirja škodljivo človeškemu zdravju. Poimenovali so ga z različnimi imeni, ki so pogosto izvirala iz jezikov sosednjih narodov, od katerih so sadež prejeli. Med najbolj razširjenimi imeni za krompir na Slovenskem naj omenimo: korun, krompir, podzemšče hrušče, podzemljica, laška repa ali repica, turška repa, čompe, krumpelni ali krumpiška, kartofel, bob, brnik ...⁹

Prva priporočila oblasti glede saditve krompirja izvirajo iz dobe Karla VI., ki je s patentom leta 1740 določil, naj dobi vsaka hiša od svoje gosposke po šest krompirjev za seme.¹⁰ Zaradi slabih žitnih letin so ga začeli sredi 18. stoletja saditi na poljih in srenjskih zemljiščih. Tedanji upravno-administrativni organi so si zelo prizadevali, da bi se nova kulturna rastlina na Kranjskem čim hitreje razširila. Leta 1767 je cesarica Marija Terezija s posebno okrožnico vsem okrajnim glavarstvom sporočila sklep o sajenju in gojenju krompirja. Namen akcije je bil, da bi pridelovanje krompirja preprečilo hude lakote med revnim prebivalstvom v času slabih žitnih letin. Leta 1770 je kmetijska družba izdala tudi posebno brošuro o gojitvi krompirja. Navodila so ga omenjala kot vsestransko rastlino, iz katere je moč pripraviti okusno človeško hrano, peči kruh, pripraviti živinsko in perut-

⁷ C. Gallagher, nav. delo, str. 83.

⁸ M. Toussaint - Samat, nav. delo, str. 722.

⁹ Več o tem v: J. Stabej, *Kruh ubogih. Kulturnozgodovinski in jezikovni načrt zgodovine krompirja na Slovenskem*. Ljubljana 1977.

¹⁰ M. Britovšek, *Razkroj fevdalne agrarne strukture na Kranjskem*, Ljubljana 1964, str. 189.

ninsko krmo, kuhati žganje, pridobivati škrob in puder za lase. Hkrati je razpisala denarno nagrado v višini 2 dukatov za tiste, ki bi s krompirjem po navodilih iz brošure zasadili svoje zemljišče. Kmeti so se v tem obdobju z rastlino že seznanili, zato je kmetijska družba menila, da niso potrebni prisilni ukrepi. Na večini slovenskega ozemlja so v tej dobi že gojili krompir, ponekod (Pohorje, okolica Ribnice, Notranjsko) pa ga tudi vključevali v svojo vsakodnevno prehrano.¹¹ O tem govori tudi zapis iz Kmetijskih in rokodelskih novic leta 1845: »Pred pet in sedemdeset leti, za eno leto ne bo ne sem ne tje navkriž, je v Logaški fari tako grozno ljudem polje toča poklestila, da so prihodnjo spomlad nezričeno stradali, in posiljeni biti s trebuhom za kruham. Ravno takrat se je bilo tudi okrog po Krajskem razglasilo, da je nov sadež prišel v deželo, kterega krompir imenujemo. Moja rajna babica je zvedela, da ga farmani sv. Mihela v Rovtah Verhniške tehantije že obilno imajo, sade in s pridom uživajo, in ravno s tem revšini in lakoti figo kažejo. – De bi pa tudi babica s svojimi otročiči vred se prihodnjemu gladi v bran stavila, in ga v svojo zemljo zasadila, teče po zaslišani povedki natrgoma v Rovte. Pride v neko hišo, kjer so šivarja imeli, in poprosi za sadež. Ker ga pa še imenovati ni znala, je nihče umeti ni mogel... Naposled se z velikim tuhtanjem in belenjem glave šivar zbudi in zakliče: koruna prosi, koruna! Hišna gospodinja teče potem v svojo klet, in pernese ji četrtnico krompirja v velikem peharju... Kako pa to, de so Rovtarji, ki so bolj v stran in od ceste, kakor Logačanje, popred korun imeli, sadili in uživali? Jez bi djal in ne bom deleč od cila zadel, de od tod: ker so Rovtarji jadra za barke in tudi znabiti živo srebro v Terst vozili, in potem takim popred, kakor Logačanje korunovega semena dobili, ki je iz Amerike v naše dežele prišel.«¹²

Za osemdeseta leta 18. stoletja so značilne stalne slabe žitne letine, ki so še pospešile uvajanje in razširitev krompirja. Vplivale so tudi na podražitev kruha, zato so okrožni uradi skušali omiliti položaj s tem, da so priporočali peko kruha iz krompirjeve moke.¹³

O pomenu krompirja v prehrani prebivalstva v obdobju slabih žitnih letin pričajo tudi poročila zemljiških gospostev okrožnim uradom. Tako je npr. zemljiška gosposka Krupa leta 1787 poročala, da se v okolici Ribnice preživlja s krompirjem okoli 510 družin, ki so nekoč heračile za kruh, hkrati pa je priporočala podložnikom, naj ga sadijo v večjih količinah.¹⁴ Vendar so na nekaterih slovenskih območjih, posebno v Beli krajini, še zavračali sajenje krompirja in njegovo uporabo v prehrani. Šele slabe žitne letine v letih od 1815 do 1817 in katastrofalna lakota, ki jim je sledila, so povzročile dokončno uveljavitev krompirja kot človeške hrane.

K njegovi večji priljubljenosti je prispevala tudi nova okusnejša vrsta krompirja (»ribničan«), ki je na slovensko ozemlje prispela iz hrvaškega Primorja in je kmalu popolnoma izpodrinila prejšnjo rdečo vrsto.

Od leta 1820 lahko sledimo najintenzivnejšemu procesu uvajanja nove vrste krompirja, predvsem na hribovitih in slabše rodnihih ozemljih. Sredi 19. stoletja je postal krompir med nežitnimi kulturami najpomembnejši pridelek. Največ so ga gojili na Kranjskem (10 % njivske površine), na Štajerskem (2,4 % njivske površine), na Koroškem in Goriškem pa občutno manj.¹⁵

¹¹ Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog, 1. zv., Ljubljana 1970, str. 262.

¹² Kmetijske in rokodelske novice III/1845, št. 48, str. 191 do 192.

¹³ M. Britovšek, nav. delo, str. 194.

¹⁴ M. Britovšek, nav. delo str. 190.

¹⁵ Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev, op. cit., str. 262.

V letih od 1845 do 1855 je krompir na Slovenskem, podobno kot drugod v Evropi, prizadela do tedaj neznana krompirjeva bolezen – krompirjeva plesen. Pravi vzrok obolevanja krompirja so odkrili šele leta 1877.¹⁶ Povzročila je zmanjšan donos krompirja in draginjo hrane za ljudi in krme za živino, ponekod celo veliko pomanjkanje živeža in lakoto, saj je bil krompir v tem obdobju na Slovenskem že zelo udomačen in priljubljen in je bil med najpomembnejšimi kmetijskimi pridelki. Kmetijski strokovnjaki in družbe so skušale z nasveti pomagati kmetovalcem, da ohranijo vsaj del pridelka. Številne zapise o načinih preprečevanja širitve krompirjeve plesni in gnilobe najdemo tudi v Kmetijskih in rokodelskih novicah. Že leta 1845 so objavile zapis Kako z gnjilim korunam ravnati, v katerem svetujejo, da je potrebno krompir hraniti v zračnih kletih, ga vsak teden ali štirinajst dni pregledati in gnilega odstraniti. Gnile gomolje je potrebno obrezati, saj je tako očiščen krompir zdravju neškodljiv in ga ljudje lahko uporabijo za prehrano.¹⁷ Novice so priporočale tudi gojitev krompirja iz semena, ki ga je kmetovalcem zastonj delila kmetijska družba.¹⁸ Toda spremenjeni način pridelovanja krompirja ni obrodil zdravih plodov in pisci v Novicah so z žalostjo ugotavljali, da so vzroki za bolezen in z njo povezano nesrečo, ki je prizadela ljudstvo, druge. Nekateri so iskali vzrok celo v nevhvaležnem odnosu ljudstva do tega božjega sadeža, ki je rešil lakote številne evropske prebivalce. »Zakaj zoperno je bilo kristjanskim ušesam slišati, ko so enoglasno terdili, da se nam v Evropi ni več lakote bati, ker smo velik dar krompirja od božje previdnosti prejeli, ker on povsod obilno rodi, ker mu gosence ne nagajajo, ker ga toča ne pobije, in ga tudi druge nadloge ne poškodovajo! i.t.d. Obmolnilo bo zdaj takošno ošabno bahanje, ker letas je Bog očitno pokazal, da je stradež v njegovi roki, de ga on oberne, kamur hoče, kjerkoli se mu pokorjenja potrebno zdi. In de so bile ljudstva že zavoljo krompirja pokorjenja vredne, je očitno, zakaj koliko dobrega krompirja je človeška lakomnost le v nesrečno žganje pokončala...Tudi so ga nekateri že silo preobilo sadili, in tako desetnikom, katerim od zemljiš desetina po pravici gre, krivico delali, ker so jim po več krajih krompirjevo desetino gladko odrekli. Ali je bilo to prav?« beremo v Novicah leta 1847.¹⁹ Znani škocjanski župnik in kmetijski strokovnjak Janez Zalokar pa je leta 1847 o krompirjevi bolezni napisal: »Vlani je bilo tako leto, da je rado vse gnilo, kaže, de je v podnebji nekaj taciga strupenega bilo: Je upati, de bo Bog letos od nas tako nesrečo odvernil in nas pred lakoto obvaroval, za kar je tudi treba Boga prositi in pa ga z grehami ne žaliti.«²⁰

Leta 1845 je bil pridelek krompirja zaradi bolezni na Slovenskem za tretjino manjši kot navadno, leta 1848 pa na nekaterih področjih (npr. na Dolenjskem) celo za polovico. Od leta 1850 do 1882 lahko ponovno sledimo naraščanju pridelka krompirja, ki je postal skoraj glavna hrana podeželskega in mestnega prebivalstva.²¹ V obdobju po prvi svetovni vojni je postal najpomembnejša kultura pri nas, kar velja še danes. Njegova pridelava se je sicer v primerjavi z rekordno pridelavo leta 1957 (983135 t) v zadnjih letih zmanjšala skoraj za dve tretjini, kljub temu pa ostaja krompir najpomembnejša poljščina na Slovenskem.²²

¹⁶ M. Britovšek, nav. delo, str. 203.

¹⁷ Kmetijske in rokodelske novice III/1845, št. 47, str. 190.

¹⁸ Kmetijske in rokodelske novice V/1847, št. 2, str. 5.

¹⁹ Kmetijske in rokodelske novice, V/1847, št. 2, str. 6.

²⁰ S. Granda, Dolenjska v revolucionarnem letu 1848/49, Novo mesto 1995, str. 39.

²¹ M. Britovšek, nav. delo, str. 203.

²² Letni pregled kmetijstva. Ljubljana 1989, str. 17.

Znanje o pripravi krompirja

Krompir je kulturna rastlina, ki s svojimi plodovi dopušča obilico najrazličnejših načinov priprave, vendar je bilo sprva znanje o tem na Slovenskem zelo skromno. Za človeško hrano so ga pripravljali le kuhanega v oblicah ali pa kot dodatek k raznim zelenjavnim prikuham. Prva navodila v slovenskem jeziku za pripravo krompirja je z dovoljenjem združene dvorne pisarne izdal celovski okrožni urad leta 1788. Gre za navodila, kako peči iz krompirjeve moke kruh po posebnih navodilih, ki jih je zapisal župnik Roy. To je bilo namreč obdobje, ko so podložniki zaradi pogostih slabih letin trpeli hudo lakoto.²³ Leto kasneje je navodila o načinih priprave krompirja zapisal slovenski razsvetljski pisec Marko Pohlin. V knjigi *Kmetam*, za potrebo inu pomoč (1789) Pohlin hvali krompirjevo vsestransko uporabo. Po zapisu navodil za pripravo kruha in škroba iz krompirja in uporabnosti krompirja za živinsko krmo sledi opozorilo, ki morda najlepše ponazarja pomisleke in strahove tedanjih ljudi pri uživanju krompirja. Meni namreč, da je njegovo prepogosto uživanje zdravju škodljivo, zlasti če raste na vlažnih legah ali je bilo zelo mokrotno leto. Zato bralcem priporoča, naj ga jedo le dvakrat na teden, sicer utegne škoditi.²⁴

V prvi kuharski knjigi v slovenskem jeziku – Kuharskih bukvalah Valentina Vodnika, ki je izšla leta 1799, zasledimo le dva recepta za pripravo krompirja. Vodnik je kuharske bukve napisal po do sedaj še neznanem nemški predlogi, zato ne moremo ugotoviti, koliko je recepte prilagajal slovenski kuhinji. V tem delu je zapisal recept za pripravo krompirja s sirom (-krompir s'siram-) in krompirjevih cmokov (-krompirjeve cmoke ali gnedelne-). Zanimivo je, da Vodnik navaja številne recepte za pripravo zelenjavnih juh, katerih sestavina ni nikoli krompir, prav tako ne omenja priprave krompirjeve juhe.²⁵

Kuharske bukve so na Slovenskem naleteli na ugoden odmev in veliko zanimanje bralcev. Zato so bile ponatisnjene še leta 1834, 1842. leta pa so bile Kuharske bukve že popravljene in dopolnjene. V tej izdaji najdemo med 318 recepti za pripravo različnih vsakodnevnih in prazničnih jedi že tudi sedem receptov za pripravo krompirja. Poleg receptov iz prvih dveh izdaj najdemo še navodila za pripravo krompirja kot priloge k mesu, kot sestavine jajčne jedi in kot osnove za pripravo pogače ali torte.²⁶

V šestdesetih letih 19. stoletja je bila po »dunajskih kuharskih bukvalah« natisnjena v slovenskem jeziku kuharska knjiga z naslovom *Nove kuharske bukve ali nauk nar boljši in nar imenitniši jedila brez posebnih stroškov pripraviti*. Knjiga vsebuje deset receptov za pripravo krompirja, med drugim se kot novost pojavljajo tudi navodila za pripravo krompirjeve juhe in krompirjeve solate.²⁷

Prva kuharska knjiga v slovenskem jeziku, ki ni nastala po tuji predlogi, ampak jo je napisala slovenska avtorica z dolgoletno kuharsko prakso v meščanskih gospodinjstvih, je delo Magdalene Pleiweisove *Slovenska kuharica ali Navod okusno kuhati navadna in imenitna jedila*, izdana v Ljubljani 1868. leta. Knjiga dobro odraža kuharsko znanje in tedaj prevladujoči kulinarčni okus v meščanskih krogih na Slovenskem. Njena druga izdaja iz leta 1878 vsebuje kar 933 receptov, od tega tudi

²³ M. Britovšek, nav. delo, str. 194.

²⁴ B. Teplý, nav. delo, str. 109.

²⁵ V. Vodnik, *Kuharske bukve* (faksimilirana izdaja), Ljubljana 1981, str. 169.

²⁶ V. Vodnik, *Kuharske bukve*, Ljubljana 1842.

²⁷ *Nove kuharske bukve ali nauk nar boljši in nar imenitniši jedila brez posebnih stroškov pripraviti*, Ljubljana 1861.

sedem receptov za pripravo krompirja. Pleiweisova navaja recepte za pripravo krompirjeve juhe, krompirjevih cmokcev ali klobasic za jušno zakuho, krompirjeve omake, polnjenega krompirja, krompir je tudi sestavina laške solate in krompirjevih ter češpljevih cmokov.²⁸

Šolska sestra in učiteljica gospodinjstva Felicita Kalinšek je leta 1921 to knjigo popolnoma preuredila in ji dodala številne nove recepte. S to preureditvijo je knjiga postala najpomembnejša in najbolj priljubljena kuharska knjiga na Slovenskem, ki je bila z nekaterimi dopolnitvami in spremembami več kot dvajsetkrat ponatisnjena.

V izdaji Slovenske kuharice Felicite Kalinšek iz leta 1923 lahko najdemo že 35 receptov za pripravo različnih krompirjevih jedi, kar priča o njegovi veliki priljubljenosti v slovenski kuhinji.²⁹ Največ receptov opisuje pripravo krompirjeve juhe, krompirjevih cmokov in krompirja kot priloge k mesnim in zelenjavnim jedem. Knjiga vsebuje tudi recept za pripravo krompirjevega kruha in kar tri recepte za pripravo krompirjeve torte. Novejša izdaja opozarja na spremembe, ki so se ustalile v pripravi hrane na Slovenskem v dolgih desetletjih, odkar ta knjiga obstaja kot najbolj priljubljen priročnik za kuho na Slovenskem. V novejših izdajah tega dela je opazen predvsem odmik od dunajske kuhinje in vključevanje italijanskih, francoskih, madžarskih in srbskih jedi. Krompir je popolnoma izgubil vlogo nadomestnega živila za jedi, pripravljene iz žit, in je postal priljubljena priloga ali samostojna jed. Za tovrstno pripravo najdemo v knjigi kar 62 receptov. Izginili pa so recepti za peko krompirjevega kruha in tort, jedi, ki so bile značilne za obdobja pomanjkanja.³⁰

Nepogrešljiv vir so za obravnavo vprašanja o znanju in načinih priprave krompirja rokopisne kuharske knjige ali domače zbirke receptov. Pogosto so se predajale po ženski liniji iz roda v rod, saj so vsebovale že preizkušene recepte za jedi, ki so jih v družinah pripravljali ob delavnikih, še večkrat pa za praznične dni. Rokopisne kuharske knjige so zanimive predvsem zaradi dejstva, da vsebujejo zapise za pripravo jedi, ki so jih gospodinje v posameznih okoljih zagotovo kuhale, kar pri natisnjenih knjigah ni izpričano. Pomembne so tudi kot pričevanje o družbeni razslojenosti in regionalnih značilnostih prehranjevanja. Tako je npr. v kuharski knjigi z Gorenjske iz let 1916 in 1917 zbranih precej receptov za pripravo krompirjevih jedi. Naj omenim le nekatere: krompirjevi žganci, krompirjevi cmoki, krompirjeva juha, krompir s koruznim zdrobom, krompirjev kipnik, nadevan z marmelado, krompirjevi svaljki, krompir v prežganju, krompirjevi hlebčki z mesom, krompirjeva torta, krompirjevi cmoki z ocvirki, krompirjev hren in krompirjev sir. V kuharski knjigi iz Svetin v Prlekiji pa najdemo recepte tudi za krompirjevo juho z mlekom, krompirjev golaž in krompirjeve upognjence.³¹ Kuharske knjige premožnih gospodinj iz meščanskih krogov vsebujejo tudi recepte nekaterih zahtevnejših in dražjih krompirjevih jedi. V zbirki receptov žene mariborskega tovarnarja iz dvajsetih let tega stoletja tako lahko preberemo recepte za nekatere krompirjeve predjedi, npr. krompirjev masleni kipnik, krompirjev puding in krompirjeve krapce, za pripravo glavne jedi pa se pojavi nov recept – krompir s sardelami. V zbirki receptov nekdanje blejske hotelske kuharice iz leta 1913 zasledimo tudi navodila za pripravo ocvrtega francoskega krompirja, danes tako priljubljenega

²⁸ M. Pleiweis, Slovenska kuharica, Ljubljana 1878.

²⁹ F. Kalinšek, Slovenska kuharica, Ljubljana 1923.

³⁰ F. Kalinšek, Slovenska kuharica, Ljubljana 1991.

³¹ Kuharski knjigi mi je podarila Zdenka Primožič iz Škofje Loke, ki se ji ob tej priložnosti iskreno zahvaljujem.

pomfrita. Ta krompirjeva jed je bila v tedanjih razmerah draga in za pripravo zahtevna jed. Za njo so potrebovali veliko maščobe, ki je bila večini prebivalstva zaradi visoke cene nedostopna, zato so ocvrte jedi le redko pripravljali. Le nekatere gospodinje so cvrle pomfrit po domovih, to se je bolj razširilo šele konec šestdesetih in začetku sedemdesetih let tega stoletja. Cvrli pa so ga predvsem v boljših restavracijah in hotelih, o čemer pričajo tedanji jedilni listi, npr. jedilni list restavracije hotela Nadvojvode Janeza iz Maribora. Ta je imel v letu 1915 poleg številnih mesnih in brezmesnih jedi v svoji ponudbi zapisano tudi »Pommes de terre frites«, tako pripravljen krompir je bil poleg belušev z maslom najdražja priloga. Naj za primerjavo navedem, da je bil kar štirikrat dražji od zelo cenjenega in priljubljenega ter revnejšemu prebivalstvu le redko dostopnega praženega krompirja.³²

Znanje o uporabnosti krompirja in njegovi pripravi za človeško hrano se je na Slovenskem širilo vzporedno z razširjenostjo pridelovanja krompirja na kmetijskih površinah. V dobrih sto letih je znanje o njegovi pripravi doseglo današnjo raven, saj so bili v začetku 20. stoletja v gospodinjstvih poznani že načini njegove priprave, ki so uveljavljeni še danes. Poznali so celo nekatere krompirjeve jedi, ki so danes že skoraj popolnoma neznane, npr. krompirjev sir, krompirjev puding, krompirjevi hlebčki z mesom ali krompirjevi upognjenci. Pozabljeni pa so tudi načini predelave krompirja v moko in peka krompirjevega kruha in tort, ki so bili razširjeni v obdobjih pomanjkanj in med vojnami.

Krompirjeve jedi v vsakodnevni in praznični prehrani na Slovenskem

Krompir se je kljub široko zasnovanim državnim akcijam za pospešitev sajenja krompirja na Slovenskem le postopoma uveljavil. Konec 18. in v začetku 19. stoletja je nadomeščal zlasti različne jedi, pripravljene iz žit, ki jih je ob slabih letinah primanjkovalo, a so v prehrani slovenskega vaškega in mestnega prebivalstva zavzemale pomemben delež in bile zelo cenjene. V spominih na svoja dijaška leta je Janez Trdina o tem zapisal: »Najbolj sem se veselil petka in sobote, to je z maslom zabeljenih žgancev in pa sirovih štrukljev, katere je imela naša 'Marie' res prav izvrstno pripraviti. Štruklji sirovi so bili edina jed, ki se je mogla skušati s kuho moje matere. Čudno se mi zdi, da smo sovražili krompir skoraj vsi, ko je bil vendar tako sipčen, rumen in sladak pred boleznijo! Nismo mu rekli nikoli drugače, kakor 'kurji Marka'; vsa čela so se nagrbila, ko je prikorakal ta 'Marka' na mizo. Ko je gospodinja odšla, smo se jeli velikokrat z njim bombardirati, ali pa smo si z njim natlačili žepe in malhe in smo se kepali grede v šolo na cesti.«³³

Namesto žgancev, kaše in močnika so ljudje ob slabših letinah (zlasti od leta 1815 naprej), na manj rodovitnih območjih Slovenije (Dolenjskem, v Beli krajini, Notranjskem, v manjši meri pa na Gorenjskem, Štajerskem, Primorskem in v Prekmurju) in v revnejših mestnih gospodinjstvih uživali k zelju, fižolu in repi, poleti pa k solatam, predvsem krompir v oblicah in krompirjeve žgance. Izpričana je njegova priprava za vse tri jedilne obroke.³⁴ Zjutraj so ga v oblicah uživali k močniku ali kislemu mleku, opoldan in zvečer pa zlasti kot prilogo k zelenjavnim jedem in okopavinam. Za

³² Jedilni list in cenik hotela Erzherzog Johann iz leta 1915, Pokrajinski arhiv Maribor, MOM 33910.

³³ J. Trdina, Spomini, 1. del, Ljubljana 1946, str. 68.

³⁴ G. Makarovič, Prehrana v 19. stoletju na Slovenskem, v: Slovenski etnograf 33–34 (1988–1990), str. 134.

praznike in ob nedeljah so uživali pečen krompir, pa tudi okisan, zabeljen s slanino, ocvirki ali prežganjem. Ribniški graščak Jožef Rudež je o pomenu krompirja v prehrani svojih podložnikov leta 1822 zapisal: »Krompir je zdaj glavni pridelek in najbolj priljubljena jed Ribničanov, ki jo imajo dnevno trikrat na mizi. Krompir uspeva na tukajšnjih tleh tako dobro, da je znan zaradi izbranega okusa; na tedenskem sejmu v Ljubljani ga prodajajo vedno dražje ko krompir od drugod.«³⁵

Večina bolj premožnega meščanstva na Slovenskem je uživala krompir tako vsakodnevno kot za praznike šele od srede 19. stoletja naprej. Največkrat so ga pripravljali praženega, pečenega, kot krompirjevo kašo – pire, cmoke ali solato.³⁶

Na Slovenskem so krompir uporabljali tudi kot nadomestek žit, predvsem pšenične moke, pri pripravi nekaterih vrst testenin, npr. svaljkov, cmokov, njokov, in peki kolačev in tort.³⁷ Peka krompirjevega kruha, ki so ga propagirale tako oblasti s svojimi navodili, npr. leta 1806 Nauk iz krompira kruh pezhi, kot tudi razsvetljeni kmetijski strokovnjaki v tedanjem časopisju (npr. v Kmetijskih in rokodelskih novicah), se na Slovenskem ni uveljavila.³⁸ Le ob najhujših lakotah in obdobjih pomanjkanja (npr. med prvo svetovno vojno) so iz krompirja pekli tudi kruh. Bolj razširjeno je bilo dodajanje krompirja nekaterim drugim vrstam kruha. Tako omenja Trdina v svojih spominih, da je mati dodajala testu za ajdov kruh nekaj najlepšega krompirja, ki mu je dal posebno slast in izdatnost.³⁹ Dodajanje krompirja ajdovi ali koruzni moki za peko kruha se je ohranilo pri bajtarjih in manjših kmetih do srede 20. stoletja.⁴⁰

Šele druga polovica 19. stoletja, zlasti pa 20. stoletje, pomeni obdobje, ko postane krompir najpomembnejša sestavina jedilnih obrokov pri nas. Njegovo priljubljenost so povzročile predvsem bolj okusne in odpornejše krompirjeve sorte in večje znanje o njegovi pripravi. Natančen opazovalec in pisec o tedanjem življenju Janez Trdina je zapisal: »Kranjska dežela je imela nekdanj močne stebre: dobro zabeljene ajdove žgance, poštengano kašo, mleko in mlečne jedi. Dandanašnji jo podpira edino krompirček, ki se je zdel našim dedom tako prazen in netečen, da ga še saditi niso hoteli. Bog ne zadene, da bi hotel ta božji dar kaj zaničevati, saj ga jem sam prav rad; kuha se mi do malega vsak dan.«⁴¹

Z naglim naraščanjem pridelave krompirja je rastle tudi število receptov za pripravo krompirja v kuharskih knjigah in časopisnih prispevkih. Med kmečkim prebivalstvom in delavstvom so bile še zmeraj priljubljene krompirjeve jedi, ki niso zahtevale dolgotrajne priprave, kot je npr. kuhan ali pečen krompir v olupku, krompir v oblicah in krompirjevi žganci, pojavljale pa so se tudi nekatere nove, npr. krompirjeva omaka in različne krompirjeve juhe.⁴² Krompir je v tem času v številnih gospodinjstvih nadomestil uživanje kruha, saj so kmeti skušali čim več žit prodati. Janez Evangelist Krek je v prvem letniku vestnika slovenske krščansko socialne zveze kmetom napotil naslednje

³⁵ J. Stabej, Kruh ubogih. Kulturnozgodovinski in jezikovni načrt zgodovine krompirja na Slovenskem, Ljubljana 1977, str. 24–25.

³⁶ M. Sterle, Prehrana na Loškem, v: Loški razgledi 34 (1987), str. 127.

³⁷ Prim. o tem tudi R. Stoličnà, Zemiakové jedlá v ľudovej strave, v: Slovenský národopis 3, 1978, str. 476.

³⁸ B. Teplý, nav. delo, str. 110.

³⁹ J. Trdina, Spomini, 1. del, Ljubljana 1946, str. 10.

⁴⁰ B. Kuhar, Odmirajoči stari svet vasi, Ljubljana 1972, str. 162.

⁴¹ J. Trdine zbrani spisi VII., Ljubljana 1910, str. 9.

⁴² Prim. A. Baš, Gozdni in žagarski delavci na južnem Pohorju, Maribor 1967, str. 180–194; S. Kremenšek, Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem, Ljubljana 1970, str. 77–79; V. Novak; Ljudska prehrana v Prekmurju, Ljubljana 1947.

misli: »Krompir in zelje, krompir in mleko sta marsikje zelo navadni jedi, ki se pri njih kruh sploh ne uživa ... Za celo deželo pa velja splošno: Varčujmo z žitom! Krompir, fižol in mleko naj nadomesti del kruha: tam kjer je letos dobro uspelo sadje, tudi to mnogo odvrne.«⁴³

Na meščanskih mizah je bil ob koncu 19. in začetku 20. stoletja krompir pogosto postrežen kot priloga k mesnim, ribjim in zelenjavnim jedem, predvsem pečeni in praženi krompir, krompirjev pire ter krompirjeva solata. Za nedelje in praznike je bil med preprostim prebivalstvom priljubljen praženi ali pečeni krompir, med meščani pa nekatere dražje in za pripravo zahtevnejše jedi iz krompirja, kot so npr. polnjeni in ocvrti krompirjevi cmoki, krompirjevi svaljki in kroketi, nadevani krompir.⁴⁴

Pred drugo svetovno vojno je bil krompir med najpomembnejšimi živili v prehrani tedanjih družin. Uživali so ga tako v podeželskih kot mestnih gospodinjstvih ne glede na njihov gmotni položaj in regionalni izvor. Krompirjeve jedi so pripravljali za vse jedilne obroke (zajtrk, kosilo, večerjo in malico) ob delavnikih in praznikih. Zaužili so jih kot samostojne jedi z mlekom, kruhom, solatami ali drugo zelenjavo ali kot prilogo k mesnim in zelenjavnim jedem.

Njegovo vlogo v jedilnih obrokih je informatorka G. Z. iz Gaberij pri Celju opisala: »Najpomembnejši del kosila je bil krompir, pripravljen na različne načine (v kosih, na maslu, pražen ali samo kuhan) ... Za večerjo smo radi jedli krompir v oblicah s soljo in maslom, krompirjevo solato, ki sem jo za moža pripravljala z bučnim oljem, s čebulo in kisom, zase pa z majonezo.«⁴⁵ Tonca Ponediščak pa je o pomenu krompirja v prehrani Benečanov zapisal, da je bil za večerjo velikokrat kuhani krompir v oblicah, zabeljen z ocvirki. Pripravljali so ga še na številne druge načine: krompir kuhan ali pečen v olupku, pražen na masti in s čebulo, krompir z rožmarinom ali s slanino. Jedli so ga tudi v solati s česnom, oljem in kisom, pripravljenega kot pire z domačo mastjo ali kot krompirjevo torto s čebulo. Bil je priljubljena in pogosta jed.⁴⁶

Čeprav je za hrano na Primorskem značilna polenta kot glavna jed, so tukajšnji prebivalci pripravljali tudi različne krompirjeve jedi. Za tržaško zaledje in osrednji Kras lahko preberemo, da so krompir postregli kot prilogo pa tudi kot glavno jed k različnim solatam. Krompir so pražili na masti s čebulo, z jajci ali s slanino, kuhanega so pretlačili in naredili krompirjeve žgance ali krompirjevo kašo s čebulo in slanino, ga pekli v pekaču s kraško slanino – panceto, kuhanega so pripravljali tudi v solati z oljem in kisom ali s koromačevim cvetjem. Krompir je bil sestavina juh, npr. minešter in jote.⁴⁷

Za severovzhodno Slovenijo je značilno, da so krompir pekli in kuhali z dodatki, ki so bili razširjeni tudi pri pripravi drugih jedi. Na podeželju so še pred drugo svetovno vojno uživali krompir poleg kislega mleka, v mlečni juhi ali juhi s skuto pa tudi v omaki s kumarami ali z rumeno kolerabo. Priljubljen je bil kuhani in zabeljeni krompir z ocvirki, praženi ali pečeni krompir. Pekli so tudi krompirjeve torte in pogače.⁴⁸ Mestno prebivalstvo je zaužilo največ krompirja v oblicah, praženega, pečenega ali pripravlje-

⁴³ I. Pirc, Prehrana prebivalstva, v: Socialni problemi slovenske vasi, Ljubljana, str. 84.

⁴⁴ M. Godina-Golja, Prehrana v Mariboru v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja, Maribor 1996, str. 68 in 70.

⁴⁵ M. Godina-Golja, Terenski zapiski Gaberje, julij 1997.

⁴⁶ T. Ponediščak, Domače ricete, v: Dom XXXII/1997, št. 21, str. 2.

⁴⁷ Prim. V. Guštin Grilanc, Je več dnevou ku klobas, Trst 1997.

⁴⁸ Prim. V. Novak, Ljudska prehrana v Prekmurju, Ljubljana 1947, in M. Godina, Terenski zapiski, Svetinje v Prlekiji, julij 1992.

nega kot pire, pa tudi kot krompirjevo juho. Cenjena jed za malice in večerje je bila krompirjeva solata.⁴⁹

V osrednji Sloveniji, predvsem na nekaterih področjih Dolenjske in Gorenjske, kjer se je krompir uveljavil že zelo zgodaj in je zavzemala njegova pridelava med poljščinami velik obseg, so uživali krompir za vse jedilne obroke. Za zajtrk so jedli krompirjeve žgance z zabeljenim kropom ali mlekom in tudi cel krompir, za kosilo koruzni močnik s celim krompirjem ali žganci, pečeno kašo s krompirjem, mešani krompir s kuhanimi jabolki in krompir v oblicah z repo ali kislim zeljem, za večerjo pa ješprenj s krompirjem, krompirjevo juho, solato ali žgance. Za nedeljska in praznična kosila so gospodinjne pripravile največkrat praženi krompir. Ta osnovna hrana: krompir, zelje, repa, kaša, mleko in fižol je ostala najpomembnejša v prehrani tukajšnjega prebivalstva do konca šestdesetih let 20. stoletja.⁵⁰

V svoji raziskavi o prehrani prebivalstva na Slovenskem pred drugo svetovno vojno je dr. Ivo Pirc ugotovil, da je podobno kot v drugih deželah srednje Evrope krompir tudi pri nas eno najpomembnejših živil vaškega in mestnega prebivalstva. Nemški raziskovalci prehrane so ugotovili, da je kmečko in delavsko prebivalstvo v tem obdobju v Nemčiji pojedlo na dan okrog 600 g krompirja, kar je bila največja količina dnevno zaužitih živil, zato je bil krompir njihova najpomembnejša hrana.⁵¹ Podobne ugotovitve je navajal za slovensko kmečko prebivalstvo tudi dr. Pirc, ko je zapisal, da je zaužil prebivalec iz okolice Ljubljane letno 180 kg krompirja. To je bilo največ med vsemi navedenimi živili, ki so sestavljala njegovo prehrano. Zelo pomemben je bil krompir v prehrani najrevnejšega prebivalstva na Slovenskem, npr. viničarjev. Dr. Pirc zapiše, da je bil krompir viničarjem v občini Gornja Radgona in na območju Haloz glavna hrana. Še posebej je bilo hudo, če je bila njegova letina slaba, kot npr. v občini Kog, o kateri zapiše: »da je nastalo vsled slabe letine pomanjkanje krompirja, ki je glavna hrana ljudstva. Ogromna večina viničarjev, ki jim manjka živeža že preko zime, pa tudi mali posestniki gladujejo.«⁵² Ob natančnejšem opisu pridelave živil na nekaterih slovenskih kmetijah navaja primer družine iz Drašičev v Beli krajini in seznam pridelkov, ki jih je pridelala. Posestnik s 4 ha posestva je v letu 1936/37 pridelal 40 mernikov koruze, 15 mernikov pšenice, 12 mernikov ječmena, 6 mernikov prosa, 6 mernikov ajde, 3 mernike fižola in kar 70 mernikov krompirja.

Družino je sestavljalo 7 oseb, med njimi 2 otroka do 7 let. Na osebo so zaužili dnevno 635 g kruha in 666 g krompirja, kar je v skladu z objavljenimi rezultati nemške raziskovalke prehrane kmečkega prebivalstva Elisabeth Dulong.⁵³

Po drugi svetovni vojni je krompir ostal najbolj razširjena in priljubljena priloga k zelenjavnim in mesnim jedem na Slovenskem. Veliko ga pojemo praženega s čebulo, pečenega, v oblicah, s peteršiljem ali pripravljenega kot pire. Od konca šestdesetih, še bolj pa v sedemdesetih letih tega stoletja, se je v nedeljskih in prazničnih jedilnikih zelo uveljavil ocvrti krompir – pomfrit, ki je bil pred drugo svetovno vojno zelo redka in draga jed. Z enostavnejšim načinom njegove priprave in z njegovo vsesplošno razširjenostjo, ki je temu sledila, pa je tako pripravljeni krompir izgubil pridih redke – boljše jedi.

⁴⁹ M. Godina, Iz mariborskih predmestij. Maribor 1992, str. 72–74.

⁵⁰ Prim. B. Kuhar, Odmirajoči stari svet vasi, Ljubljana 1972, str. 154–155, in A. Novak, Hrana v Šenčurju, v: Tradiciones 15/1986, str. 156–157.

⁵¹ I. Pirc, Socialni problemi slovenske vasi, 1. zvezek, Ljubljana 1938, str. 84–85.

⁵² I. Pirc, nav. delo, str. 102.

⁵³ I. Pirc, nav. delo, str. 86.

V zadnjih dveh desetletjih narašča tudi uživanje industrijsko predelanega krompirja, predvsem jedi iz krompirjevega testa, npr. krompirjevih cmokov, svaljkov in njokov, krompirjevega pireja in ocvrtih lističev krompirja t. i. čipsa.

* * *

Uvajanje krompirja na Slovenskem je bil podobno kot v večini srednjeevropskih dežel dolgotrajen proces, ki so mu nasprotovali ne le kmetje in revnejše prebivalstvo na podeželju in v mestih, ampak tudi nekateri kmetijski, medicinski in ekonomski strokovnjaki. Posebej to velja za njegovo uveljavitev kot človeške hrane. Krompir je namreč ena izmed redkih inovacij, ki ni bila vpeljana in uvrščena v kulturni sistem po najbolj razširjeni in uveljavljeni poti, to je, da je bila najprej sprejeta med najvišjo premožno plastjo prebivalstva in se je nato postopoma širila tudi med revnejše skupine, ampak so jo s pomočjo različnih državnih akcij razširili najprej kot krmo za živali, nato pa kot hrano še za revno kmečko in mestno prebivalstvo. Šele boljše sorte krompirja in zahtevnejši ter dražji načini njegove priprave so povzročili večjo priljubljenost te gomoljnice tudi pri višjih družbenih skupinah prebivalstva. Zato je krompir ena izmed redkih inovacij v kulturi evropskega človeka, ki predstavlja t. i. vzpenjajočo se kulturno dobrino, ki se je razširila postopoma od nižjih družbenih plasti med višje.⁵⁴

Krompir se je najprej uveljavil v krajih, ki so bili za gojitev žit manj primerni. To so bila višje ležeča območja z ostro klimo in slabo prstjo. Njegovo večjo razširitev na Slovenskem so povzročile še slabe žitne letine, ki so sledile poletnim neurjem, in dolgoletne vojne. Pomemben dejavnik uveljavitve je bila njegova lastnost, da ga je bilo mogoče pridelovati v primerjavi z žiti na manjših zemljiščih s preprostim orodjem, npr. motiko. Zato so se njegove gojitve oprijele predvsem najrevnejše skupine prebivalstva, npr. bajtarji in viničarji na podeželju in delavstvo na primestnih vrtovih ali njivah. Krompir je bil torej idealna kulturna rastlina za domačo pridelavo in samooskrbo z živili tudi na majhnih površinah.⁵⁵ Potrebno je upoštevati, da je krompir izredno izdaten in hranljiv, zato mnogi demografski in socialni zgodovinarji v svojih študijah o nagli rasti prebivalstva v 19. stoletju v evropskih deželah (npr. na Irskem, v Nemčiji ...) trdijo, da je ta povezana predvsem z uveljavitvijo krompirja kot osnovne sestavine jedilnih obrokov pri večini prebivalstva. Pri nas take študije žal še nimamo.

Po do sedaj opravljenih raziskavah pa se lahko strinjamo z ugotovitvijo nemškega etnologa Günterja Wiegelmanna, da je krompir bazična inovacija⁵⁶ v kulturnem sistemu številnih narodov, saj je tudi na Slovenskem večini prebivalstva zelo spremenil dotedanjo prehrano in ji pripravil popolnoma novo osnovo.

Od konca 18. stoletja naprej je prodiral v številne jedilne obroke in revolucioniral srednjeevropske prehranjevalne sisteme. Pri nas je zelo uspešno nadomestil predvsem nekatere jedi iz stročnic, njihovo gojitev so začeli na Slovenskem zaradi krompirja opuščati. Ob hudi krompirjevi boleznii sredi 19. stoletja je skušala kmetijska družba njihovo saditev sicer ponovno pospešiti, vendar ji to kljub zapisom in pozivom v Novicah ni uspelo. Krompir je uspešno nadomestil tudi nekatere jedi, ki so jih pred

⁵⁴ G. Wiegelmann, *Kartoffelspeisen des 19. Jahrhunderts in Norddeutschland*, v: *Die Kartoffel: Geschichte und Zukunft einer Kulturpflanze*, Cloppenburg 1992, str. 82.

⁵⁵ K. H. Ziessow: *Kolumbus'spätes Erbe: Dreihundert Jahre Entdeckungsreisen der Kartoffel in Europa*, v: *Die Kartoffel. Geschichte und Zukunft einer Kulturpflanze*, Cloppenburg 1992, str. 40.

⁵⁶ G. Wiegelmann, nav. delo, str. 79.

njegovo uveljavitvijo pripravljali zgolj iz žit, npr. žgance, cmoke in pogače. V sestavi jedilnih obrokov so ga pogosto uživali namesto kruha, npr. k sladkemu ali kislemu mleku in solatam. Ni pa se mogel uveljaviti kot osnova za pripravo moke in peko kruha. To je bilo verjetno povezano predvsem z vrednostnim sistemom večine evropskega prebivalstva, saj jim je kruh, pripravljen iz žit, predstavljal tisto jed, ki so se ji tudi ob najhujših lakotah in pomanjkanjih zelo težko odpovedali. Kruh je bil namreč, podobno kot danes, sinonim za hrano. Bil je tisto osnovno živilo, ki ga naj ne bi primanjkovalo, kajti če ni kruha, zavlada lakota.

Krompir je sprva veljal kot slaba hrana, zato so ga uživali le za vsakodnevne obroke, za nedelje in praznike so morale gospodinje pripraviti kaj boljšega. Okusnejše krompirjeve sorte, predvsem pa vedno novi recepti za njegovo pripravo, zlasti dražji za pečenje in cvrtje krompirjevih jedi, npr. krompirjevih kroketov, kipnikov, pomfrita, so povzročili, da je tako pripravljen krompir postal prestižna jed, ki je bila večini prebivalstva za vsakodnevno uživanje nedostopna. Zato so jo lahko uživali le poredko. Te jedi so se začele sčasoma uveljavljati kot sestavine prazničnih jedilnih obrokov. Njihova pot širitve – difuzija – je bila takšna, kot je za inovacije v kulturnem sistemu najbolj pogosta: iz kulture najbolj premožne družbene plasti so se nato širile med meščanstvom in na nekatera področja javnega življenja, npr. po boljših gostinskih lokalih in restavracijah, dokler niso postale tudi sestavine življenja in kulture revnejšega prebivalstva, pa čeprav le redko – ob praznikih.

Regionalne razlike v pripravi krompirja na Slovenskem so bile majhne, močnejše so vse do šestdesetih let 20. stoletja prihajale do izraza socialne. Revnejše prebivalstvo je uživalo predvsem preproste krompirjeve jedi, ki za pripravo niso zahtevale veliko kuharskega znanja in časa, saj ga je bilo ob obilici dela na kmetiji, v tovarnah in obrtniških delavnicah malo. Premožnejši pa so uživali zahtevnejše in dražje krompirjeve jedi, ki se praviloma niso mogle vnaprej pripravljati ali pogrevati. Podobno, kot je bilo že ugotovljeno za pripravo mesa,⁵⁷ lahko tudi za krompir zapišemo, da je premožnejše prebivalstvo uživalo predvsem različne oblike praženega, pečenega in ocvrtega krompirja in krompirjevega testa, kuhan je veljal zaradi svoje cenenosti in enostavne priprave za preprosto – plebejsko jed.

Krompir je s svojimi lastnostmi ves čas uveljavljanja omogočal številne načine priprave, ki so bili pogojeni predvsem z različnimi časovnimi, krajevnimi in družbenimi dejavniki. To, njegov prijetni okus in izdatnost so povzročili, da ga na Slovenskem še danes uvrščamo med najbolj priljubljene jedi.

Summary

Changes in Slovene Food Culture as a Result of the Introduction of the Potato

The potato is a staple food which has completely changed the structure of meals in Europe. The first potatoes arrived during the middle of the 16th century in Spain from where they were introduced in other European countries as a botanical curiosity. It is unknown who first brought the potato to Slovenia, but according to sources it was used as fodder in the decade between 1730 and 1740. Since the prevailing opinion was that the potato could harm one's health, people

⁵⁷ C. L. Strauss, Mitologike, Beograd 1983, str. 366.

did not eat it themselves. Extremely bad grain harvests at the end of the 18th century accelerated its consumption. It was mainly cultivated in mountainous and less fertile areas. It became widely popular and incorporated into all the daily meals of villagers and townspeople alike when bad grain harvests resulted in the catastrophic famine between 1815 and 1817. Even the potato mildew, which strongly reduced potato harvests between 1845 and 1855, did not affect its popularity. At first it was consumed in less affluent families, either boiled, or with butter. Aside from cabbage, beans, turnips, and various salads Slovenes also ate potato mush. In town families it became more popular only in the middle of the 19th century. They baked or roasted it, or prepared mashed potatoes and potato salad. Such dishes supplemented meat, fish, and vegetable dishes. The more widely it was planted, the more knowledge about its preparation people acquired. Certain recipes of that time were so complicated and expensive (e.g. French fries, potato patties, quality salads, etc.) that only the rich could afford to follow them. Such dishes were a matter of prestige and only gradually became accessible to less wealthier families. Because of its characteristics and pleasant taste the potato enabled the preparation of a number of different dishes which replaced more traditional dishes made of cereals and legumes. But it could not replace wheat flour and bread, which have a special, very cherished place in the heart of an European.

Zmaga Kumer
Od balade do ljubezenske pesmi
(Posledice preselitve na drugo etnično območje)

Ob štirih baladah iz evropskega izročila pokaže avtorica, da pri preselitvi na drugo etnično območje nastanejo v besedilu spremembe, ki omogočajo podomačenje vsebine in zato uvrstitev balade tujega izvora v domače izročilo.

Based on four ballads of European origin, the author analyzes the changes occurring in a song text when the song has been transplanted to a different ethnic territory. These changes result in an adaptation which the singer feels is closer to his own heritage, and such a ballad, although originally from a different cultural environment, can thus become part of the singer's own heritage.

V slovenski ljudski kulturi zavzema posebno vidno mesto bogato pesemsko izročilo in v njem zlasti veliko pripovednih pesmi.¹ Po obravnavi snovi in po oblikovni zgradbi ne sodijo med epske pesmi, ampak jih uvrščamo med balade, ker ustrezajo mednarodno sprejeti opredelitvi za to pesemsko vrst. V nasprotju z literarno-zgodovinsko teorijo, po kateri je za balado značilen tragičen izid, je ljudska balada pesem, ki pripoveduje dramatično poudarjeno zgodbo.² Se pravi, da se dogajanje sproži z nekim nasprotjem, razplet zgodbe pa ni nujno tragičen, marveč lahko šaljiv ali zabavljiv.

Med slovenskimi ljudskimi baladami so nekatere izvirno domače (npr. o desetnici, o obsojeni detomorilki³), nekatere izhajajo iz skupne slovanske dediščine (npr. o smrti razbojnikove žene⁴), mnoge pa obravnavajo snovi, ki so znane tudi pri drugih evropskih narodih in torej pripadajo splošneevropskemu baladnemu izročilu.

¹ Prim. Z. Kumer, Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi. Typenindex der slowenischen Erzähllieder. Ljubljana 1974.

² Prav tam str. 1: »Eine Ballade ist ein Lied, das eine Geschichte erzählt, die dramatisch pointiert ist« (Mednarodno posvetovanje o snovanju indeksa evropskih ljudskih balad, Freiburg i. Br., sept. 1966).

³ Z. Kumer, Dichtung und Wahrheit in einer slowenischen Volksballade, v: Jahrbuch für Volksliedforschung 33, Berlin 1988, 52-58.

⁴ Z. Kumer, Skladnosti in razlike v južnoslovanskih variantah balade o razbojnikovi ženi, v: Narodno stvaralaštvo 7, sv. 25, Beograd 1968, 52-60.

Prav ob teh pa se zastavlja vrsta vprašanj, npr. kdaj se je ta ali ona pri nas pojavila ali kdo je mogel biti posrednik, zlasti pa, ali ima priselitev na novo etnično območje kakšne posledice? Na to vprašanje skušamo najti odgovor na podlagi obravnave nekaterih značilnih balad našega izročila.

Vzemimo najprej balado, v kateri nastopa Kralj Matjaž, vendar v drugačni vlogi kakor v drugih znanih »matjaževskih«. Balada je ohranjena v enem samem posnetku iz l. 1960 in jo je zapela takrat 61-letna Beljanova Mica v vasi Jakšiči, ki je po mnenju domačinov na Kostelskem uskoškega izvora. Toda pesmi s tako vsebino ni v doslej objavljenih zbirkah pesmi s srbsko-hrvaškega jezikovnega območja. Pač pa se je izkazalo, da izvira iz nemške balade »Die Geburt im Walde«, in ta po dognanju E. Seemanna iz ene od epizod v srednjeveškem epu o Wolfdietrichu. Če primerjamo besedilo najstarejšega zapisa balade (nastalega šele v 19. stol. in objavljenega 1852) s slovenskim, je podobnost med obema tolikšna, da ne more biti naključje.

V nemškem primeru dekle prizna materi, da je noseča. Mati jo zato prekolne, dekle pa pokliče ljubega, ki jo posadi k sebi na konja in odjezdi do studenca. Dekle ga od tam pošlje v vas po žene, ki bi ji pomagale pri porodu, kajti njegovo pomoč odkloni. Ljubi pa se umakne in ko se čez nekaj časa približa, najde dekle mrtvo in v njenem naročju dva dečka. Zavije ju v dekletov predpasnik, njo pa pokoplje.

V slovenski baladi lepa Margetica pere ob Ljubljani, ko prijezdi mimo Kralj Matjaž in jo vpraša, zakaj je žalostna. Margetica pove, da jo je mati karala, ker je noseča. Kralj Matjaž jo posadi k sebi na konja in odjezdi. Margetica ga prosi, naj gre po »modre žene« (babico), toda preden pridejo, je že mrtva in v njenem krilu deček.

Balado s tako vsebino najdemo v kočevsko-nemškem pesemskem izročilu in smemo domnevati, da so jo prav Kočevjarji posredovali Kostelcem. Ker ogrski kralj Matija Korvin (1458–1490) ni mogel postati Kralj Matjaž našega izročila prej kakor ob koncu 15. stol., moremo prevzem nemške balade postaviti nekako v ta čas. Kočevski Nemci so morali balado prinesiti s seboj že ob naselitvi na ozemlje grofa Otona VI. Ortenburškega v 14. stol. A. Hauffen domneva, da so jo v stiku s slovenskimi sosedi sčasoma preoblikovali, kakor kažejo variante iz treh kočevskih vasi, zapisane v letih 1894, 1907 in 1908. Medsebojni vplivi kočevskega in slovenskega izročila so dokazani za mnoge pesmi. Da nemška balada ni bila samo prevedena v slovenščino, ampak podomačena, kaže razen imena Kralja Matjaža tudi začetek z Ljubljano. Na zgodnji prevzem v slovensko izročilo sklepamo zaradi oblikovne zgradbe: besedilo še ni kitično, marveč se slovenski verzi – trohejski sedmerci z anakruzo – zvrščajo drug za drugim, dvovrstična melodija pa terja ponovitev vsakega.⁵

Naslednji zgled je balada o zapeljivcu–morilcu deklet, ki izhaja domnevno iz Nizozemske, kjer je bila natisnjena 1540. Zapeljivec je Heer Halewijn, dekle pa kraljeva hči, ki bi postala njegova deseta žrtev, če se ji ne bi bilo posrečilo izmakniti mu meča in ga usmrtiti. Balada se je razširila domala po vsej Evropi in doživela razne spremembe. Na Slovensko je prišla z Nemškega, saj je zapeljivec pri nas dobil ime Jelengar, kar je nedvomno iz Ulinger, kakor ga imenuje nemško besedilo. Kdaj se je balada priselila k nam, ne vemo, vsekakor po 1550, ko je bila v nemščini prvič objavljena, in pred 1838, ker je iz tega časa prvi zapis v slovenščini. Kdo ga je zapisal in kje, ni znano. Ohranil se je v Korytkovi zbirki (Ms. 478 v NUK) in je objavljen v 4. knj. Slovenske pesmi krajnskega naroda, 1841, str. 32–33.

⁵ Z. Kumer, »Lepa vodla Ljubljančica«, v: Traditiones 16. Ljubljana 1987, 247–254 in tam navedena literatura.

Okolje dogajanja je tu še vedno fevdalno: zapeljivec Jelengar je pevec, najbrž trubadur, čigar petje premami kraljevo hčer, da se kljub svarilom *mojškre* (osebne služabnice) odloči iti z njim. Ko prideta na *gmajnico*, zagleda obešenih sedemnajst deklet in ona naj bi bila osemnajsta. V stiski pokliče na pomoč brata, ki je ravno na lovu, da prihiti in obesi Jelengarja.

Skoraj iz istega časa kakor ta zapis je še eden, pisan z roko Mihe Kastelica, morda od nekod z Gorenjskega, ohranjen v Ms. 434 (NUK) in objavljen prvič v zbirki Jože Glonarja, *Stare žalostne* (Ljubljana 1939, str. 151).

Toda tu je okolje dogajanja drugačno: pod lipo sredi Dolene vasi sedijo trije cigani in najstarejši naroči vina. Trikrat mora napiti Alenčici (krčmarjevi hčeri?), da se odloči iti s ciganom, ki ji obljublja *štacune tri*. Mati jo sicer svari, češ da ima devetnajst drugih snubcev, Alenčica pa si samo izprosi platna za *mavhe* in odide s ciganom. Ko prideta na zeleno *gmajnico*, ni nikjer *treh štacun*, marveč ji cigan vrže tri *mavhe*, s katerimi bo kot njegova žena beračila pri kmetih.

V taki predelavi se je balada o zapeljivcu–morilcu deklet razširila po vsem Slovenskem, se udomačila in se ohranila do danes v mnogih variantah, ki pa jim je jedro skupno: Zapeljivec je cigan, deklet krčmarjeva hči, ki se dá premamiti s trikratno zdravico. Konec pogosto izzveni v primerjanje po obrazcu »doslej to – poslej ono«,⁶ npr. dozdej si nosila litrčke,/ zdaj boš nosila *punklčke*, dozdej si *po gank špancirala*,/ zdaj boš pa po *gmajnci* jokala ipd.

Preselitev na slovensko etnično območje je imela pri baladi o zapeljivcu za posledico spremembo družbenega okolja: zapeljivec je iz viteškega trubadurja postal cigan, njegova žrtev iz kraljeve hčere le krčmarjeva hči, rešitelj pa ni bil potreben, saj dekletu ni šlo za glavo, le obubožala je in kot ciganova žena izgubila vso prejšnjo družbeno veljavo.

Do predelave je moralo priti najkasneje ob koncu 18. stol., da je mogla biti nova oblika zapisana v 30. letih 19. stol., skoraj hkrati s prvo poslovenjeno obliko.

Preoblikovanje pa je šlo še dalje: primerjanje bodočega življenja ciganove žene z življenjem, kakršno je imela kot krčmarjeva hči, je balado povežalo s pesmijo o kvartopircih, ki igrajo za *kelnarico*. V najstarejšem znanem primeru te pesmi, ki ga je zapisal Gašper Križnik 1874 v Motniku (Š 911⁷), si *kelnarico* priigra *stari ded*, v zapisih iz začetka 20. stol. pa jo pri tretjem poskusu dobi cigan in besedilo izzveni v zgoraj omenjeno primerjanje, ki se v nekaterih variantah kar nesorazmerno razraste.

Tako se je nemška oblika balade o zapeljivcu–morilcu deklet na Slovenskem najprej preoblikovala v balado o Jelengarju, ki s petjem zapelje kraljevo hčer, se podomačila v balado o ciganu, ki s trikratno zdravico zapelje krčmarjevo hčer, nazadnje pa postala balada o ciganu, ki si *kelnarico* prikvarva za ženo.

Zdi se, da se balada o Jelengarju pri nas ni mogla ukoreniniti in pognati variant, sicer se ne bi ohranil le en zapis ob skoraj hkratnem razraščanju predelave v balado o ciganu. Toda v SLP 1⁸ je bil pod št. 64/2 za zapisom iz Korytkove zbirke kot varianta balade o Jelengarju še brez pomisleka naveden zapis Matije Valjavca, objavljen v Janežičevem Cvetju slovenskega naroda 1852, str. 21–23. Zdej pa se glede pristnosti zapisa zbuja pomisleki, ki jih ne kaže pustiti v nemar, ampak poskusiti dognati resnico.

⁶ Glede izražanja v obrazcih gl. Z. Kumer, *Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi*, Ljubljana 1996.

⁷ Š = K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, 1–4., Ljubljana 1895–1923 (s pripadajočo tek. številko).

⁸ SLP = Slovenske ljudske pesmi, 1. Slovenska matica, Ljubljana 1970.

Valjavec naj bi balado zapisal pred 1852 v Gozdu na Gorenjskem. V Štrekljevi zbirki je iz kraja s tem imenom samo pet pesmi, vse pripovedne. Pri štirih je kot zapisovalec označen M. Valjavec (Š 84, 137, 201 in 778), pri peti (Š 521) pa Sebastijan Žepič, Valjavčev prijatelj, doma iz Gozda nad Trzičem (gl. SBL). Štrekelj je pri tej pesmi (Sv. družina in razbojnik) pravilno navedel, da je iz Gozda, medtem ko jo je Valjavec v Kresu (1. 4. 1884, str. 386) uvrstil kar med svoje zapise »Iz preddvorske fare«. Sicer je priznal, da jo je zapisal Žepič, toda pripomnil, da se v Gozdu »govori kakor na Beli in Pred Dvorom«. S tem je hotel opravičiti uvrstitev med preddvorske pesmi. Štrekelj je Žepičev zapis objavil kot »redakcijo I«, za »redakcijo II« pa povedal, da je »iz Valjavčevega rokopisa, ki ga je hranil Miklošič«.

Podobno je s pesmijo Š 84 (Pekova hči), pri kateri je Valjavec v Kresu spet navedel »Gozd« kot kraj zapisa, Štrekelj ta zapis objavil kot »redakcijo II«, Valjavčev rokopis, ki ga je dobil od Miklošiča, pa kot »redakcijo I«.

V opombi k Š 778 (varianti balade Zvesta deklica), ki naj bi jo bil tudi zapisal Valjavec, pove Štrekelj, da je »redakcijo I« vzel iz Janežičevega Cvetja, kjer jo je Valjavec objavil kot zapis iz »Gozda«, »redakcijo II« pa dobil v Kresu med Valjavčevimi zapisi »Iz preddvorske fare«.

Spričo tega se sprašujemo, ali ne bi morali pri vseh zapisih »iz Gozda« kot zapisovalca navajati Žepiča in ne Valjavca? Pozornost zbuja tudi dejstvo, da se pri pesmih iz »Gozda« vselej pojavljata »redakciji«. Samo po sebi to ni nič nenavadnega v času, ko so bili zapisovalci prepričani, da imajo pravico zapise »popravljati«, bodisi jezikovno ali slogovno, da bi bile ljudske pesmi vsebinsko boljše, bolj slovenske in bolj umetniško dognane. Spomnimo se samo na Prešernove popravke! Štrekelj pa je v svoji vestnosti vse upošteval kot »redakcije«.

Valjavčev zapis iz Gozda naj bi bila tudi pesem Š 201 (Sv. Urh in papeževa žena), kjer je spet razen Valjavčevega samo še en zapis iz Korytkove zbirke, Š 202. Ali ob tem ne postane tudi Valjavčev zapis variante Jelengarja nekoliko sumljiv?

Kaj če bi primerjali besedilo o Jelengarju z Valjavčevim o *lajnarju* (Š 138 in 137):

Medtem ko Jelengar, verjetno trubadur, s petjem očara kraljevo hčer, je *lajnar* beraški godec, saj ima *suknjo strgano*.

Kraljeva hči se kljub svarilom *mojškre* odloči iti z njim, *lajnar* pa vabi Alenko in ji celo obljublja gradove.

Jelengar in kraljeva hči sta po odhodu neutegoma na *gmajnici*, kjer visi 17 prejšnjih žrtev. Alenka pa hoče počakati noči, da bo *peljala starše spat* (?), potem se obotavlja s pripravljanjem prtljage in dveh konj za pot.

Medtem ko kraljeva hči ob pogledu na žrtve takoj pokliče brata, ki je na lovu, Alenka najprej z *lajnarjem* prešteva *zlate* in ko on že *vije trte* (?), da jo bo obesil, hoče odloga, da bo *zapiskala na prstan zlat* (?) bratu, ki je s tovariši na lovu.

Brat kraljeve hčere pride takoj in obesi Jelengarja, Alenkin brat pa se obotavlja in ko pride, z mečem obglavi *lajnarja*, ker je zapeljal devet žena, deseto Alenčico.

Primerjava obeh besedil pokaže, da je zapis iz Korytkove zbirke baladno redkobeseden, nasprotno je v Valjavčevem polno nepotrebnega besedičenja, ki ne ustreza slogu naše ljudske pesmi.

Po vsem povedanem se zdi več kakor verjetno, da si je Valjavec, – ki je skušal tudi svoje pesmi zlagati »v ljudskem duhu« – tukaj dovolil več kakor redakcijo in je njegov »zapis« iz Gozda v resnici prepesnitev, ki je ni mogoče upoštevati, enako kakor ni bil upoštevan domnevni Maroltov zapis (gl. opombo k št. 64 v SLP).

Tretji zgled je balada o prešuštnici, ki postavi tri stražarje, da bi je mož ob prihodu domov ne zalotil z ljubimcem. Mož pa vendar spozna, da ga je varala in ženo kaznuje s smrtjo ali ubije ljubimca.

Balado zastopajo štiri variante s Štajerskega (Š 146, 147, 149 in 150) in ena iz Korytkove zbirke, označena kot »Kranjska« (Š 148). Ali je ta res iz osrednje Slovenije, ni mogoče z gotovostjo reči, ker je v tistem času »kranjsko« lahko pomenilo kar »slovensko«. Glede na odsotnost variant z drugih slovenskih območij se ponuja domneva, da je balada vsaj po snovi, če ne v celoti, prišla s hrvaškega območja, čeprav ji je v doslej objavljenih hrvaških zbirkah po snovi soroden samo zapis iz Vratišincev v Medjimurju.⁹ Toda prav Vrazov zapis (Š 146) je »z meje medjimurske« in prevaranemu možu je ime Ivanjkovič, edinkrat v slovenskih pesmih. V Trstenjakovem zapisu iz Sv. Jurija nad Ščavnico (Š 147) je možu ime Eva, kar je mogoče napak slišano namesto Iva, kakor je ime ljubimcu v navedeni hrvaški baladi.

Dogajanje v baladi je postavljeno v grajsko okolje, saj je prešuštnica *žlahтна gospa* in njen mož *žlahtni gospod*, ljubimec pa *šribar*, v Trstenjakovem zapisu celo *vajvoda*. Stražarji so posebej omenjeni le v »kranjski« varianti, in sicer *štarar*, *kuhar*, *ferboltar*. V dveh variantah (Š 146, 147) ima gospa osebno služabnico, ker se možu izgovarja, da jo je *dekla* česala oz. razpletala in je zato skuštrana. V Š 148 vrže mož ženo *za beli grad*, potem ko ji je za kazen *zavil vrat*.

Morda je dejstvo, da je bila večina grajske gospode pri nas tujega rodu, vsekakor pa po družbeni veljavi daleč nad večinskim kmečkim prebivalstvom, eden od vzrokov, da ji ljudska pesem ni naklonjena. Prikazuje jo namreč v slabi luči kot neusmiljeno do podložnikov in nemoralno v osebni življenju. Tudi v obravnavani baladi je prešuštnica *žlahtna gospa*.

Nenaklonjenost do grajske gospode je nemara pripomogla, da se balada v prvotni obliki ni ohranila, ampak je bila že ob koncu 19. stol. presajena v vaško okolje. Se pravi, da je priselitvi s tujega etničnega okolja sledila preselitev v drugačno družbeno okolje. Od prvotnega je ostal le grad v sicer drugačnem besedilu:

Tam dol na ravnem polju
stoji en beli grad ...

Namesto *žlahtne gospe* je zdaj dekla (*jungfrava*), ki vabi fanta k sebi, namesto treh stražarjev pa ima tri petelinčke. Ker ne gre več za prešuštvo, je naloga petelinčkov zbuditi fanta, ki se boji, da bi zaspal in zato okleva sprejeti povabilo.

V taki obliki je pesem napisal 1895 Janko Barle v Suhorju v Beli krajini in je v Štrekljevi zbirki samo ta zapis (Š 151), čeprav jih je moralo takrat obstajati še nekaj. Saj je bila že v času načrtnega zbiranja ljudskih pesmi pred prvo svetovno vojno pesem zapisana z melodijo na tako različnih krajih, da so jo morali peti kar širom Slovenije. Priljubljena je še danes.¹⁰

⁹ V. Žganec, Hrvatske pučke popijevke iz Medimurja. 1. sv., 3. izd., Zagreb 1971, št. 36.

¹⁰ Z. Kumer, Drei Hähne als Wächter in der slowenischen Balladenüberlieferung, v: Studia ethnographica in honorem Herman Strobach. Hrsg. von Siegfried Neumann. Rostock 1992, 53-60.

Posebno zanimiv je četrti zgleđ, saj bi na prvi pogled pesmi ne prisodili, da ima kaj opraviti z balado. V Štrekljevi zbirki je spet samo en zapis, in sicer med vojaškimi (Š 7005). O njem je Joža Glonar domneval, da izhaja iz nemške pesmi z začetkom *Wenn mir der Sommer anfängt, / da blühen die Rosen im Garten*. Pesem je Glonar našel v rokopisni pesmarici Franca Scheidta iz Grlove pri Ljutomeru, spisane v letih 1863–68.¹¹

V resnici je Scheidtov zapis ena od variant nemške balade »Der eifersüchtige Knabe«, ki je bila najprej zapisana v 18. stol., izhajala pa naj bi – po mnenju nemških folkloristov – iz neke viteške pesmi 16. stol., ki je imela za vsebino umor iz ljubosumja. Balada je bila razširjena po vseh nemških deželah in se je ohranila vsaj do srede 20. stol. v mnogih, zelo različnih variantah. Ena, zapisana verjetno v pokrajini Hessen in objavljena 1808, pripoveduje, da gredo v maju, ko rože cveto, fantje na vojsko in dekle obžaluje, da mora tudi njen z njimi. Ko se iz vojske vrnejo in fant pozdravi dekle, češ da mu je všeč, ga ona zavrne, da ima že drugega moža. Fant potegne meč in jo zabode.

Kdaj in kako je prišla ta nemška balada na Slovensko, je težko reči. V 19. stol. je skoraj gotovo morala biti znana in Scheidtov zapis ne bo izjema. Vsekakor se je priselila najbrž ena od variant z začetkom:

Es blühen drei Rosen im Garten,
ja, ja, wohl im Garten,
Soldaten ziehen ins Feld.

Zapis Marka Bajuka, objavljen v njegovi zbirki Slovenske narodne pesmi, 1. zv., 1904, št. 29, se namreč začne podobno:

Že rožce po polju cvetejo,
oja, cvetejo,
že fantje na vojsko gredo.

Pred prvo svetovno vojno je bila pesem že razširjena po Slovenskem in imamo iz časa vseslovenskega zbiranja v letih 1906–1913 vrsto zapisov. Posredniki bi mogli biti vojaki, ki so pesem slišali od nemških tovarišev med služenjem vojaščine. Mogla pa bi se priseliti tudi s posredovanjem Slovencev v dvojezičnih krajih iz okolice Lipnice (Leibnitz) na avstrijskem Štajerskem.

Tokrat je bila prevzeta tudi melodija in njej ustrezna kitična oblika, pa besedilo bolj prevedeno kakor prirejeno, kar bi kazalo na pozen prevzem, ne prej kakor v 19. stol. Pri tem je pomembno, da je v slovenskem besedilu izostal tragični konec z umorom. Konča se namreč s fantovim lahkoživim nasvetom nekdanji ljubici, češ da naj pusti svojega moža in ljubi njega oz. *Ljubezen po možu ne vpraša, / ljubezen le srce pozna*.

S to spremembo je balada ob preselitvi na drugo etnično območje postala navadna ljubezenska pesem, se slovenskim pevcem priljubila, ohranila do danes in ponekod utrpela tudi začetek, tako da se katerikrat začne šele s kitico:

Kako se ti meni dopadeš,
oja, dopadeš,
življenje za tebe bi dal.¹²

¹¹ Gl. uvod v 4. knj. Štrekljeve zbirke, str. *62.

¹² Podrobnosti gl. Z. Kumer, »Po polju že rože cvetejo ...« Prispavek k raziskovanju interetničnih vplivov v ljudski pesmi, v: Muzikološki zbornik III, Ljubljana 1967, 113–121.

Če bi na podoben način raziskali še druge slovenske balade, ki izvirajo iz evropskega izročila, bi se potrdilo, kar so pokazali obravnavani štirje zgledi: priselitev pripovedne pesmi na drugo etnično območje nikoli ne ostane brez posledic. Kakšne in kolikšne so posledice, za to ni pravila. Vsekakor lahko pri baladah, ki so bile prevzete v času, ko je bila pri nas ljudska ustvarjalnost še bolj živa – recimo nekako do konca 18. stol. – pričakujemo večje spremembe. Med njimi se zdi značilna presaditev iz grajskega okolja v vaško, saj je to prineslo izrazito udomačenje in priseljenka se je zlahka enakovredno uvrstila v pristno slovensko izročilo.

Zusammenfassung

Von der Ballade zum Liebeslied

(Folgen der Übersiedlung an ein anderes ethnisches Gebiet)

Nach der Feststellung, dass in der slowenischen Volksliedüberlieferung neben autochtonen und aus dem slawischen Erbe stammenden Balladen auch solche bestehen, die zur allgemeinen europäischen Balladenüberlieferung gehören, stellt sich die Frage, ob der Übergang an ein anderes ethnisches Gebiet irgendwelche Änderungen zur Folge hat.

Die Antwort darauf soll an hand folgenden vier Beispielen gesucht werden. Als erstes ist die deutsche Ballade »Die Geburt im Walde«, welche zu den Slowenen aus der Überlieferung der Gottscheer gekommen ist und dann im slowenischen Text der ursprüngliche Ritter durch den König Matjaž ersetzt wurde.

Das zweite Beispiel ist die Ballade vom Mädchenmörder Heer Halewijn, übermittelt durch eine deutsche Version, was durch den Namen Jelengar (aus dt. Ulinger) in der ältesten slowenischen Fassung erwiesen ist. In dieser Fassung konnte die Ballade nicht erhalten werden. Das Geschehen wurde aus der feudalen Umgebung in die dörfliche versetzt. Nun ist ein Zigeuner, dem durch das Trinklied gelingt, die Töchter des Gastwirtes für sich zu gewinnen.

Das dritte Beispiel, vermutlich kroatischen Ursprungs, erzählt von der Freifrau, welche drei Wächter aufstellt um nicht zusammen mit dem Liebhaber vom heimkehrenden Manne überrascht zu werden. Auch diese Ballade wurde in die dörfliche Umgebung versetzt: Ein Mädchen lockt den Burschen zu sich und weil er fürchtet einzuschlafen, gibt sie an drei Hähne zu haben, welche zur bestimmten Zeit krähen werden.

Als letztes Beispiel ist die deutsche Ballade »Der eifersüchtige Knabe«, deren Variante wahrscheinlich im 19. Jh. unter den Slowenen bekannt und in freier Übersetzung samt Melodie, doch ohne tragischen Ende, übernommen wurde. Die ursprüngliche Balladenvariante wird heute als ein übermütiges Liebeslied gesungen.

Diese vier Beispiele, denen noch mehrere folgen könnten, zeigen, dass die Übernahme an ein anderes ethnisches Gebiet niemals ohne Folgen bleiben kann, weil die Änderungen ein besseres Einreihen in die neue Umgebung ermöglichen.

Marko Terseglav
Podoba ženske v belokranjskem ljudskem pesništvu

Autor predstavlja žensko v belokranjskem ljudskem pesništvu, saj se na tem področju prepletajo tri različne kulture: slovenska, hrvaška in srbska. Južnoslovanska socialna kultura se v marsičem razlikuje od slovenske, zato je tudi podoba ženske nekoliko drugačna. Poleg tega pa avtor sledi še splošnim stereotipom o ženski, ki so značilni za celotno evropsko civilizacijo.

The author writes about women in the folk poetry of Bela krajina, a territory on which three different cultures intertwine and cohabit: Slovene, Croatian, and Serbian. Since the social culture of South Slavs differs in many aspects from that of Slovenia, the image of woman there is somewhat different. The author deals with the general stereotypes about women which are typical of the entire European civilization.

Uvodne opombe in zamejitve: prva zamejitev je geografska, saj je obravnavana le Bela krajina oz. njeno ljudsko pesništvo. Za tako široko temo, kot je vloga ženske v družbi, je omejevanje na eno samo pokrajino mogoče nesmiselno, vendar pa lahko služi kot reprezentativen vzorec, saj se v Beli krajini prepletajo vsaj tri različne kulture, ki se medsebojno prežemajo, lahko pa se tudi izključujejo. Gre sicer za geografsko majhen prostor, toda v njem se slovensko (večinsko) kulturno okolje prepleta z mediteranskim in dinarskim oz. s hrvaškim, srbskim in deloma tudi z bosanskim. V vseh teh okoljih pa je pogled na žensko nekoliko drugačen, a Bela krajina na nek način združuje različne vidike. Če v osrednjeslovenskem kulturnem in družbenem prostoru, ki zaznamuje tudi Belo krajino vsaj od začetka 20. stoletja naprej, opazamo vsaj rahljanje patriarhalnega sistema in z njim povezanega pogleda na žensko, ostaja Bela krajina nekje na sredi poti. Po eni strani jo zaznamuje osrednjeslovenska naravnost v evropski način mišljenja, po drugi pa jo še močno opredeljuje južnoslovanski tip združne skupnosti oz. družine, v kateri ima ženska svojo posebno, največkrat podrejeno vlogo.

Drugo zamejitev predstavlja gradivo – torej pesmi, ki so bile povečini zapisane v 19. in v 20. stoletju, a niso takrat nastale, so po svojem nastanku starejše. Zato vse danes dokumentirane pesmi ne morejo slediti novejšim družbenim spremembam, ampak odražajo le neko preteklo stanje, kar moramo pri današnjem raziskovanju seveda upoštevati. Še posebej v etnologiji naj bi torej veljal princip zgodovinskega načina mišljenja, zato vloge ženske v preteklosti ne moremo gledati zgolj z današnjimi očmi in jo ocenjevati z današnjim družbenim razvojem in spoznanjem. Zato želim pokazati le nekaj splošnih stereotipov o ženski, kakršno kaže celota belokranjskega ljudskega pesništva, ki je bilo zbrano v 19. in 20. stoletju. Danes se je npr. položaj ženske bistveno spremenil, a tega še ne kažejo niti danes zapisane ljudske pesmi.

Tretja opomba oz. zamejitev velja poudarku nekaterih stereotipov, ki so jih ustvarili večinoma moški. Če je torej izpostavljen problem moške nezvestobe, patriarhalne samopašnosti, nedovzetnosti za čustva itd., to ne pomeni, da v ljudskih pesmih niso tudi drugačni in so oni lahko žrtev nezvestobe, so pa tudi plemeniti in so pač taki, kot smo ljudje v svojem vsakdanjem življenju. Poudarjeni so tisti motivi, v katerih je ženska žrtev ljubezenskih, zakonskih ali družbenih odnosov, zato lahko govorimo, da gre v pričujočem delu za selektivni izbor, ki kaže stereotipni pogled na žensko.

I.

Stereotip je pravzaprav pravilo ljudskega pesništva, še posebej, kadar obravnava žensko in njeno vlogo v družbi. Stereotipi o ženski v belokranjskem ljudskem pesništvu niso le ostanek mediteranske ali dinarske kulture, ampak so splošni, so evropski, celo planetarni. Tudi časovno niso omejeni, saj jih odkrivamo v besedni umetnosti od antike do danes. Ljudsko pesništvo je nekatere stereotipe sprejelo iz t. i. visoke književnosti, zato je ljudska pesem včasih le odsev visoke kulture in s tem seveda tudi družbenega okolja, ki je določene stereotipe tudi uresničevalo v vsakdanji družbeni praksi.

Stereotipi o ženskah niso vezani le na osebo samo oz. na značaj, ampak tudi na vedenje oz. na reakcijo v določeni situaciji, pri čemer gre za razlikovanje moške in ženske reakcije, kar navadno vodi k posploševanju, saj tudi način reakcije določajo moški in mora biti žensko vedenje pričakovano, pač v skladu z moškim pogledom na svet in na dogajanje.

Najprej je potrebno vsaj na kratko prikazati, kakšni stereotipi o ženskah se sploh pojavljajo v belokranjskem ljudskem pesništvu in če morda kateri prevladujejo, če morda ne sodijo v fond splošnih stereotipov, ki so znani tudi drugod. Ljudsko pesništvo v celoti, kakor tudi belokranjsko, posega na različna življenjska področja, v katerih se osebe različno odzivajo, pač v skladu z dejanji in situacijami. Ljudsko pesništvo se kljub množici različnih psiholoških stanj ne odziva s potankostmi na človekov duševni profil niti se ne spušča v natančno karakterno upodabljanje, s čimer nekoliko ali pa v celoti zabriše prepletanje dobrega in slabega v posamezniku. Junak ali junakinja ljudske pesmi sta le nosilca neke zgodbe in so zato bolj poudarjena njuna zunanja dejanja in kvečjemu še njegove osnovne značajske posebnosti, kar še zlasti velja za ljudsko pripovedno pesništvo. Pri značajskem opredeljevanju ljudsko pesništvo najraje uporablja črno-belo tehniko, saj je za ustvarjalce, poustvarjalce in poslušalce najbolj razvidna, najbolj nezapletena in neproblematična, zato tudi najbolj priljubljena. Celotno delovanje junakov je zoženo le na dobro in slabo. Tudi ženska v belokranjskih ljudskih pesmih je umeščena v ta dva nasprotna pola, zato je lahko enkrat nadnaravno

dobra, usmiljena, čuteča, zvesta, požrtvovalna ali pa peklensko zlobna, usodno uničevalska ipd. Ker pa je ženska tudi predmet erotičnega poželenja, je kot taka spet deležna »presoje«. Ta jo postavlja bodisi na najvišji piedestal občudovanja in hrepeneja ali pa je izenačena s predmetnostjo tega sveta. Splošna evropska matrica ženske je seveda znana in uveljavljena v slovenskem, hrvaškem in srbskem ljudskem pesništvu, zato je živa tudi v belokranjskem. Kljub temu pa lahko belokranjski ženski sledimo prek ljudskega pesništva od peklenskih brezen do nebeških višin, vmes pa je še njena čista življenjska prvinskost. Tak razpon ženskega življenja in značaja logično predpostavlja, da je podoba ženske v belokranjskem ljudskem pesništvu izredno razvejana in s tem tudi dokaj objektivna. Vendar ni tako, na kar ne vplivajo samo stilistika, poenostavljen psihološki vidik ali celotna poetika ljudskega pesništva, ampak izhaja zožena črno-bela podoba ženske tudi iz dejstva, da so ženski lik v pesmih skoraj izključno klesali moški in mora biti ženska po njihovi podobi in se obnašati po njihovih pričakovanjih. Ženskam je vsiljen tudi način razmišljanja in čustvovanja. Ljudsko pesništvo kaže, da so ženske v različnih zgodovinskih obdobjih sprejemale to – po moških merilih narejeno – podobo in jo tudi same razširjale kot edino pravilno. Iz današnjega zornega kota sta lahko podoba ženske in njena vloga ponižujoči in vsiljeni, a so ju ženske vseeno sprejele, čeprav so lahko subjektivno tako podobo odklanjale ali pa se ji celo uprle, za kar imamo precej primerov v celotnem ljudskem pesništvu. Tak upor pa je seveda tragičen oz. se konča usodno za žensko, saj so posamezna zgodovinska okolja ali pa družbene skupine razumele žensko individualnost za nedopusten upor proti vzpostavljenim normam. Te norme so večinoma postavljali le moški. Neprestano so se postavljala pisana ali nepisana pravila primernega vedenja, ki so tudi v splošnem pojmovanju postala norma, od katere ne sme biti odstopanj, če hočeta npr. družina ali družba normalno delovati. Zlasti za ženske so se razvili posebni življenjski vzorci, dolgo pa se tudi ni vedelo, kaj ženska sploh je, če ima sploh dušo. Krščanstvo je nekatere stvari sicer omililo, a družbena in življenjska praksa sta bili drugačni. Že od Eve naprej velja, da vse njene potomke rušijo življenjski red z napuhom, zapeljivostjo in »nenačrtovano« ambicioznostjo. Seveda vsi vsiljeni življenjski vzorci vodijo k stereotipom, ki so jih zaradi vsakokratne družbene norme sprejemale tudi ženske, k čemur so svoje prispevala tudi svetopisemska besedila, ki so točno določala vlogo ženske. Ta pač mora biti pokorna svojemu možu, rojevati v bolečinah ipd. Potrebno je poudariti, da se je v dveh tisočletjih zelo spreminjala vloga ženske in se je tudi izboljševala. Spremenil se je tudi moški pogled na žensko, ni pa izginil stereotip o ženski zapeljivi naravi in z njo povezani pogubnost in zlobnost. Prav tako še vedno živi stereotip o nujnosti ženske podrejenosti. Vse to pa je seveda zaznamovalo ljudsko pesništvo, ki na svojstven način odslikava družbeno resničnost.

Kljub moški vodilni vlogi tudi pri ustvarjanju ljudskega pesništva in s tem tudi nekega vzorca pa vemo, da so bile v vseh časih prav ženske med najpogostejšimi poustvarjalkami, prenašalkami in posrednicami duhovne kulture in s tem tudi pesmi. Zato se vedno postavi vprašanje, koliko so, če so, ženske lahko vplivale na svojo samopodobo, saj bi bila lahko njihova vloga pri spreminjanju stereotipov velika, seveda v ljudski pesemski in prozni ustvarjalnosti, kjer so takorekoč imele »glavno besedo«. Zaradi objektivnih družbenih razmer ta ni bila velika.

Tudi kadar je ženska prikazana v pesmih pozitivno, kot n.pr. modra, potrpežljiva in lepa, v besedilu vedno privre na dan njena podrejena vloga. Pri tem seveda ustvarjalec ali poustvarjalec ne predstavlja takega položaja kot problem, ampak je le odsev družbenega dejstva v pesmi. O tem je obširno pisala zagrebška folkloristka Maja

Bošković – Stulli (3:51–70). Čeprav Stullijeva analizira ljudsko prozo, lahko njeno analizo prenesemo tudi na pesmi, še posebej na pripovedne, šaljive in stanovske. V teh pesmih velja ženska za hudobno, če se ne podredi moškemu videnju njene vloge, v šaljivih pesmih pa dobi neprijazne epitete, iz katerih se ustvari splošni stereotip ali topos. In ta prehaja v pesmi tudi takrat, ko se ve, da pesem ne govori resnice in da ne odlikuje realnega stanja. Topos ostane v funkciji prenosnika vrednostne sodbe in mišljenja. (4:57).

II.

V ljudskem pesemskem in proznem izročilu se zgodi manjša sprememba, ali bolje nekoliko se spremeni optika o vlogi ženske, ko te prevzamejo večjo poustvarjalno vlogo oz. ko pesmi začnejo živeti pretežno med žensko publiko in jih one pojejo. Splošne, negativne konotacije in stereotipi se nekoliko zrahljajo. Maja Bošković (3:55) celo trdi, da se v tem trenutku pojavi samosvoja ženska estetika. Danes postajajo razprave o ženski literaturi, o ženski estetiki vprašljive, vendar pa je treba vedeti, da gre v ljudskem pesništvu za povsem drugačne zakonitosti ustvarjanja, življenja, sprejemanja in da gre tudi za drugačen družbeni kontekst kot pri t. i. visokem pesništvu. Zato je Stullijevi treba pritrditi, še posebej zato, ker na žensko estetiko gleda širše od etimološkega pomena besede. Trdi namreč, da ženske poustvarjalke vnašajo v stare teme ljudskega slovstva nove motive, s svojim osebnim stilom in s subjektivnostjo pa prispevajo k nastanku variant, v katere vključijo izrazito ženske izkušnje in intencije. S tem posamezno delo obogatijo, mu vključijo svoje premise (3:55) in mu dajo nekatere svoje tematske naglase, ustvarjajo tudi svoj repertoar, v katerega vnašajo svoje jezikovne kvalitete (metafore, stileme). Ustvarjalke in poustvarjalke vnašajo v pesmi še svoja videnja, čustvovanja in mišljenja, s čimer začnejo rahljati moški stereotip o ženski. Vendar to spreminjanje ni revolucionarno, zato v pesmih in pripovedih ženske same prenašajo in utrjujejo stereotipe o sebi. Ženske so se nekako sprijaznile s svojo »določeno« usodo. Kljub temu pa so se stereotipi vsaj spreminjali, ker so pevke in poustvarjalke vedno dajale različen smisel in pomen posameznim vsebinam. Ti pomeni so bili lahko po eni strani zelo splošni, planetarni, po drugi strani pa so bili prilagojeni mišljenju in čustvovanju posamezne etnije in njihovem kulturnemu razvoju. Zato tudi belokranjsko ljudsko pesništvo pozna evropske in planetarne stereotipe žensk, hkrati pa ustvarja še svoje ali pa univerzalne presaja v svoje kulturno okolje in jih s tem prilagaja družbeni in kulturni ravni pokrajine.

Ženski lik seveda ni le družbeno ali zgodovinsko zaznamovan, ampak tudi žanrsko. V južnoslovanski ljudski epiki ima ženska popolnoma drugačno vlogo kot npr. v lirskem pesništvu. V epiki je nosilka najvišjih vrednot: je ljubeča in skrbna mati, ženska, ki podpira tri hišne vogale, je močna, pametna, tudi junakinja, neredko zvitejša in uspešnejša kot moški, je pa še prilagodljiva in je nosilka vseh tradicionalnih vrednot. Tudi v ta pozitivni stereotip sta bila vpeta moško videnje in vsakokratna družbena norma.

Južnoslovanska ljudska epika se je v preteklosti vsaj nekoliko dotaknila belokranjske kulture, ki je nekatere epske like vsaj deloma ohranila v pripovednih pesmih oz. v baladah. Vendar pa pripovedno pesništvo nudi zaradi svoje motivne raznolikosti zelo heterogeno podobo ženske, ki ni več le pozitivna junakinja, ampak je njen značaj vpet v različne vsebinske tipe pripovednega pesništva, bodisi da gre za družinske, ljubezenske, socialne ali legendarne pesmi, v katerih je ženska devica, zvesta Jezusova

učenka, umaknjena vsemu posvetnemu življenju ali pa je preganjana zaradi svojih idej, obenem pa je tudi priprošnjica, čudodelka in zmagovalka nad zlim. Seveda gre za izredne svetniške osebnosti, ki jih pozna tudi moška »stran«¹ bogoiskateljev. Vendar ti pozitivni liki v legendarnih pesmih niso nastali v vsakdanjem okolju ljudskega razmišljanja, ampak so bili v to okolje prevzeti iz krščanske teologije. V legendarnih pesmih, predvsem v tistih, ki govorijo o poslednjih stvareh, najdemo še drugačne like oz. stereotip razuzdane ženske, plesalke, prevzetnice, erotične živahnice, ki se še na smrtni postelji noče spreobrniti, zato je seveda pogubljen. Lahkoživost, prevzetnost in ljubezen do plesa so po tradicionalni logiki izključno ženske lastnosti, saj so ženske že od Eve naprej nagnjene k prevzetnosti, napuhu in so nestalne, priliznjene, zahtevne, včasih tudi neobvladljive. Kot take so bile ali so še večna moška skrb, celo travma in moška nesreča. Skratka, že iz raja ven je ženska satanovo seme, ki ga mora moški svet prenašati kot nujno zlo.

Pripovedne pesmi s svojo dramatično poudarjeno zgodbo najbolj posegajo v življenjsko dogajanje, zato je ženska v njih upodobljena v celotnem karakternem obsegu, čeprav prevladujejo negativni stereotipi. V belokranjskih junaških pesmih prevladujejo klišeji junaške, iznajdljive in zveste deklice, ki so vse tudi lepe (prelepa mlada devojčica, lepa bela lilija, lepa roža rumena). V nekaterih ljubezenskih in družinskih baladah še najdemo iznajdljive, modre in zveste ženske, a prav tu dominirajo negativni ženski liki: nezvesta žena, detomorilka, spletkarka, ubijalka, trdosrčnica, čarovnica, hudobna tašča ali neusmiljena snaha, grešnica, lakomnica, prevarantka, prevzetnica ali pa usodna in prebrisana zapeljivka. Dva nasprotna stereotipa ženske v epskem in pripovednem pesništvu izhajata iz družbenega položaja ženske, ki ga imata v teh dveh zvrsteh. V epskem pesništvu, kjer je ženska lahko glavna junakinja ali nosilka junaškega dejanja, je lahko zato le pozitivna in nosilka vseh tradicionalnih vrednot in kot taka je v ospredju in je deležna spoštovanja. V pripovednih pesmih o ljubezenskih in družinskih usodah je ženska prikazana v vsakdanjem življenju, zato je največkrat v podrejeni vlogi. Evropsko, slovensko in s tem tudi belokranjsko pripovedno pesništvo ustvarja stereotip usodne ženske, ki kljub morebitni plemenitosti nosi v sebi izredno usodne, za moške in za celotno družbo negativne prvine, ki življenjsko harmonijo spreminjajo v tragedijo. Slovenska visoka literatura pozna popolnoma nasproten tip ženske, cankarjansko mater – mučenico, ki je do skrajnosti požrtvovalna in razdajajoča se ženska, kar je spet kliše. Idealizirana podoba matere se v ljudskem pesništvu izgubi, saj je mati, predvsem v družinskih baladah, tudi gospodovalna in pomeni nesrečo za otroke, zlasti za hčere, ker jih omoži daleč od doma in jih sili v t. i. ekonomske poroke, s čimer za celo življenje onesreči otroke. Tudi v patriarhalni družbi ima mati glavno besedo pri poroki otrok. Mati je lahko tudi spletkarska tašča, ki velikokrat razdre zakonsko zvezo otrok z intrigami, lahko pa je še snahina ali pa sinova morilka. Seveda pa so intrigantske tudi hčere in snahe.

Kar polovica belokranjskih slovenskih, hrvaških in srbskih pripovednih pesmi z družinsko tematiko se ukvarja z odnosom tašče in snahe. To razmerje je največkrat negativno, saj avtoritarna tašča nasilno posega v življenje mladih zakoncev. Največkrat hoče sinu očrtniti njegovo ženo. Sin oz. mož hoče pri tem odigrati vlogo pravičnega razsodnika, a največkrat še sam postane žrtev materinih spletk. Lahko postane ubijalec svoje žene. Negativnost matere ali tašče je v belokranjskih ljudskih pesmih tako izrazita, da postane moteča za vso okolico ali najbližjim. Zato nekatere pesmi poznajo izredno ostre, mater obtožujoče verze, ki niso v skladu z družbenimi in moralnimi normami:

... da prokleti vsak junak bio,
ki vjeruje svoji stari majki.

Mati je dobrohotna svetovalka hčeri, a velikokrat svetuje napačno, zaradi česar hčerin zakon zaide v hude težave ali pa celo privede do smrti mladih zaljubljenec. V takšnih primerih so ljudske pesmi vedno na strani mladih.

Za razliko od osrednjeslovenskega ljudskega pesništva moramo pri belokranjskem upoštevati še posebne družinske skupnosti – zadruge, ki so se tu in tam ohranile vse do 60-tih let tega stoletja. Zadržni način življenja namreč ni omogočil posamezniku popolne svobode odločanja niti v intimnih, ljubezenskih zadevah. Zato je bilo v takem okolju več možnosti interesnih, čustvenih in socialnih konfliktov. V eni hiši je poleg staršev živelo še več poročenih otrok z družinami. Takšno življenje je zahtevalo popolno podrejenost članov zadružnemu voditelju, ki je bila nemalokrat tudi najstarejša ženska. Najbolj podrejeno vlogo v zadružni hierarhiji je vedno imela najmlajša ženska oz. snaha, ki je morala opravljati najtežja dela, kar je vodilo v konflikte. Šlo je tudi za značajske razlike in za ljubosumje, s katerim so zlasti tašče gledale na snahe, le-te pa so poleg žrtve tudi spletkarske nevoščljivke in škodoželjnice. Heterogena zadružna skupnost je morala skrbeti za trdnost in neoporečnost sorodstvene skupnosti, zato je včasih zadružni voditelj tudi s silo reševal medsebojne odnose in tudi določal merila za zakonce, pri čemer je bilo treba še posebej paziti na ženske, ki so pokazale preveliko subjektivnost. Znotraj velike zadružne družine se je utrjevala povezanost le med ožjimi sorodniki, torej v družini. Načelno je zato brat bolj verjel bratu kot pa ženi ali svakinji, kar je lahko privedlo tudi do usodnih pomot in celo do tragedij. V belokranjskem ljudskem pesništvu se južnoslovanski vpliv kaže tudi v odnosih med bratom in sestro. Odnos je idealen, če se sestra popolnoma podredi bratu, ki postane njen zaščitnik, spremljevalec in svetovalc. Vendar je bilo tudi to razmerje idealizirano, saj se je v življenju izkazalo, da gre velikokrat le za bratovo posesivnost, ki postane nepremagljiva ovira sestrinim hotenjem ali osebnim odločitvam v čustvenem oz. v ljubezenskem življenju. Bratova posesivnost lahko privede do tragedij, bodisi do incesta ali do umora, ko se sestra hoče rešiti bratove nadvlade in ugajati ljubimcu. Vendar ubijalko zapusti tudi ljubimec:

»Uzmi mene, Juri, gospodinjo!
»Nečem, borme, imaš bratca zlega!»

»Jez sim bratca, bratca jagodila.«
»Kak si bratca, tako bi tud mene!«

»Zdaj, oh, sim brez bratca in ljubavca,
zdaj, oh, sim brez bratca in ljubavca!« (Š I/156)

V ljubezenskih baladah z motivom nezvestobe spet odseva patriarhalna logika. Na načelni ravni ljudska pesem obsoja nezvestobo, ne glede na to, kdo je krivec, moški ali ženska. Ljudski pevec se postavi na stran trpečega. V pripovednih pesmih, zlasti o družinskih usodah, je moška nezvestoba opravičljiva, če gre za ženino resnično ali le navidezno neplodnost, ali pa celo zato, če je žena preveč molčeča. Neplodnost in molčečnost sta lahko znamenje temnih sil, ki so povezane z žensko. Poleg tega pa je neplodnost še družinska sramota in tudi eksistencialno-družbeni problem, za katerega

nekoč ni bil odgovoren moški, ampak izključno ženska. Po ljudskem prepričanju je bilo opravičljivo, če je mož imel priležnico, ki mu lahko rodi otroka. V belokranjskih pripovednih pesmih je priležnica lahko vila. Vila pa prinaša dvojno opravičilo: bodisi da bo rodila nadnaravno močnega otroka ali pa je zakonskega moža začarala in je njegova nazvestoba torej spet opravičljiva. Nezvesta ženska je vedno obsojena, največkrat moralno, po nepisanem ljudskem pravu pa je mož lahko kaznoval nezvesto ženo tudi s smrtjo, četudi je s tem prišel v navzkriž z veljavnimi državnimi zakoni. Moževa oprostitev ženine nezvestobe bi namreč veljala v očeh okolice kot nevarno popuščanje. Takšen mož je bil zlasti v očeh drugih slabič, reva, celo copata. Karkoli se že zgodi, vedno mora biti razvidno, kdo odloča in da ne sme biti odstopanj od družbenih in podedovanih družinskih norm.

Ženska nezvestoba je nekoliko drugače obravnavana v stanovskih in v šaljivih pesmih. Tu se ustvarjalec največkrat ponorčuje iz blagega, mirnega moža, še posebej, če ima temperamentno ali pretkano ženo. Če taka žena prevara moža, je kriv moški. Tudi v tem primeru tradicionalna etika obsodi nezvestobo, vendar večji del krivde pripiše možu, ker je slabič, ker žene ni znal »vzgojiti«, jo obrzdati. Rogonoscec si je sam kriv, ker že od samega začetka ni uporabil svoje nadmoči in moških pravic. Vendar je bil izvorni greh storjen že pri izbiri ženske. Ženska, ki skoči čez plot, je premetena, le-to pa mora moški opaziti že pred zakonom in se s tako žensko ne sme poročiti, saj premetenost pomeni, da je ženska pametnejša. Pametna ženska pa je možu nevarna, saj se velikokrat obnaša drugače, kot družba od nje pričakuje. Ljudska pesem zato ne obsoja le rogonosceve, ampak vsakega moškega, ki krši splošnoveljavno načelo in si izbere pametno žensko. Seveda pa tu obstaja past: moški kot krona stvarstva se seveda ne more zadovoljiti z neumno žensko, ampak se mora z njo tudi postaviti. Vendar je dovolj že to, če je »neumnica« vsaj lepa. Pameti pa je treba le toliko, kot je potrebno. V nobenem primeru ne sme presegati moškega obzorja. Ženska mora biti delovna in ustvarjalna, ne sme pa biti ambiciozna, saj je ambicija v prepletu s stereotipom o ženski omejeni pameti lahko največja nesreča, ki se kaže tudi v domačem gospodarstvu. Na to opozarja tudi belokranjski pregovor (Šašelj), ki pravi, da kjer žena gospodari – volk mesari. Ženska je lahko le zapravljava, negospodarna in ker ji je to dano že od Boga, je ni dobro pripustiti k družinski ekonomiji, če se takšna ženska po naključju znajde v zakonu. V vsakem primeru je žensko nespametnost treba nadzorovati in jo preprečevati s tem, da se ženska ukloni moškemu vodenju. Brez nadzora ne more ostati niti pametna ženska, saj je takšna lahko še bolj škodljiva. Moški pri izbiri nima alternative, saj je večina žensk nespametnih, zato ne more preprečiti, da bi stopila v zakon. Zato pa je nanjo treba paziti, posebno še na njeno pretkanost. Pametna ženska je redkost, zato se ji je možno izogniti in je nedopustno, da je moški ni spregledal že pred zakonom.

V družinskih in ljubezenskih pripovednih pesmih Bele krajine je večkrat nevarna tudi ženska lepota. Le-ta je v ljubezenski liriki obvezna, je predpogoj za zaljubljenost. Lepota je postavljena na piedestal, lepa ženska pa povzdignjena skoraj v polbožanstvo. Ko pa takšna lepotica stopi v zakon – o čemer pripovedujejo predvsem družinske pesmi – lepota pomeni le še nevarnost, saj je poleg bogastva tisti atribut, ki žensko »spremeni« v gospodovalno Ksantipo. Lepa žena namreč ne misli na nič drugega kot na ljubimce, je prevzetna in se rada lepotiči. Iz moškega zornega kota je to nesreča, ki prizadene celotno družino. Vendar pa so lene lepoticke in nimfomanke bolj tema šaljivih in nekaterih stanovskih pesmi. V pripovednih pesmih dobi tema drugačen predznak, saj je lepota lahko usodna, tudi tragična, ruši notranji mir ostalim družinskim članom. V eni od belokranjskih družinskih balad lepotica celo naredi samomor,

ker nima več miru in se zaradi njene lepote sprejo snubci, ker se dekleta ne more odločiti za nikogar izmed njih.

«Ovo, Kate, dete moje drago,
ja bi rajši, da si na pol mrtva,
nego kaj si jer odviše lepa!»

«Al vi mučte, moja stara majko!
Vse to ne bode dolgo trpelo:
Sava, Drava! tebi moja glava
i Morava tebi duša moja!
To izusti i dušico pusti ... (ŠI/863)

Ženska lepota vzbuja tudi ljubosumje, drugim pa dvome v dekletovo poštenost, saj lepota in poštenost ne sodita skupaj, zato se pojavijo tudi dvomi v dekletovo človečnost. Ženska lepota je lahko rezultat nadnaravnih, temnih sil, zato je lepota večkrat obsojena čarovništva, čaranja, saj je hote ali nehote očarala nepoklicanega. Moški se seveda ne more upreti očaranju oz. ženskemu čaranju, zato je v takih primerih vendno le nedolžna in tragična žrtev lepotičine zveze z vragom. Vsak moški greh je torej le satanovo delo, ženska pa je že od Eve naprej satanova zemeljska služabnica.

V lirskih ljubezenskih pesmih pa je ženska lepota božji dar. Lepota in zapeljivost postaneta vrlini in moteč element je naenkrat le preveč zadržana in sramežljiva ženska. Zadržanost pristoji poročeni ženski in materi, neporočenim pa se bolj poda strastnost, namenjena meni in ne komu drugemu. Če se strastna lepotička odloči za drugega, je seveda cipica. Ljudske pesmi kažejo, da je moški normativizem v Beli krajini še močnejši kot v osrednji Sloveniji, povsod pa je moški pogled na žensko ambivalenten: ljubica mora biti drugačna, kot je poročena ženska, vendar je zaželjeno, da vsaka ženska nosi v sebi dva nezdržljiva pola – Marijo in Magdaleno. To pomeni, da bo žena skrbna in neupadljiva mati, zvesta sopotnica blagega značaja, pokorna žena in možev drugi jaz. Medtem pa si jo lirika želi kot polnokrvno, strastno, upadljivo lepotico, brez velikih erotičnih zadržkov. Vendar je ženska lahko »osvobodjena« le do mere, ki jo ljubimci še lahko obvladajo. Moška »svobodomiselnost« pri razumevanju (ne)zvestobe se kaže le v šaljivih pesmih, za katere je jasno, da moška tolerantnost ni mišljena resno, kot npr. v bečarcu (deseterskem dvostišju) iz Marindola:

Mala moja, poštena mi budi,
ko naiska, ti mu je ponudi.

Kot večina drugih bečarcev tudi to dvostišje temelji na preobratu oz. antitezi, saj drugi verz zanika prvega. S tem ustvarjalec namerno poudari tematski absurd. Ta je v ljudskem pesništvu lahko že sam na sebi smešen, tako kot v vicih, kjer šaljivost velikokrat temelji na nepričakovanem obratu oz. na nelogičnosti.

Moteč element je ženska zavrnitev moškega, saj je zavrnitev za žensko lahko usodna. Belokranjska pesem (Š I/1341) pravi, da se fantje lahko ženijo, kadar se hočejo, dekleta pa le »kad junaki dojdejo«. Ta moška »prednost« pa se izkaže kot paradoks. Zlasti v ljubezenski pesmih je dekletova »trdosrčnost« v nasprotju z gornjim motivom, saj moški reagirajo na dekletovo odklonitev tako močno, kot da ne bi imeli možnosti izbire druge ženske, čeprav so moški tisti, ki izbirajo in zaradi česar veliko deklet ostane samih. Prav ženska je največkrat odvisna od volje oz. moške izbire. Če pa se po

naključju obrne drugače, je ogrožena tradicionalna norma. V naših ljudskih pesmih poznamo primer, ko se mora ženska odločiti, koga ima raje – brata ali ljubčka. Dekle v tem ne vidi alternativne, saj je krvna zveza močnejša, brat je le en sam, ljubimec pa je povsod dovolj. Tak ženski pragmatizem je udarec moški nečimrnosti, zato ljubimec tako »nezvesto« žensko ubije. Toliko huje je, če se med več občudovalci odloči za nekoga drugega ali pa se vsem izmakne. Ženska odločitev v tem primeru ni razumljena kot logična svobodna izbira, ki sledi čustvom, ampak je sprejeta kot nekakšen revolt, ki je obsojanja vreden. Ženska, ki si dovoli možnost izbire, je z moške strani zaznamovana vsaj kot pokvarjenka. Družbena norma je jasna: le moškemu je dana možnost izbire, ženska sreča pa je v tem, da si jo moški sploh izbere. Ženska izbira, odločanje ali celo izbirčnost pa so prekršek zoper moško normo, je prekršek zoper samo na sebi umevni mačizem. Poskus rušenja mačizma je podlo rušenje moškega dostojanstva in popolno nerazumevanje vloge moškega.

«Konkurenčna ponudba» žensk je moškim samoumevna. Razumljivo je tudi, da si lahko fant, npr. zaradi daljše odsotnosti – izbere drugo dekle (Š I/1514). Če pa isto pravico terja zase dekle, ji fant zagrozi z umorom (Š I/1461). Izjemoma se tudi zgodi, da fant ob slovesu dovoli ljubici, da si izbere drugega.

Žensko čustvovanje se najlepše kaže med drugim tudi v tistih ljubezenskih pesmih, ki govorijo o kratki ljubezni, o taki, ki traja le eno noč. Jutranje slovo je za fante ponavadi dokončno. Ženska se s tem noče sprijazniti, saj so uničena njena pričakovanja, ker verjame, da je bila erotična noč le začetek trajne ljubezni. Fantom je večinoma to le »dogodek«, večkrat tudi tedaj, ko se iz kratkotrajnega erotičnega srečanja rodi otrok. Otrok ni fantov problem, ampak dekletov in tudi njo zadene sramota nezakonkega materinstva.

Življenjska in razumljiva je fantova želja, da ga dekle ne bi pozabilo, če se iz objektivnih vzrokov ne moreta poročiti ali pa se zaljubljenca ločita. Malce sadistična pa je taka fantova želja takrat, ko sam zapusti dekle zaradi druge, a hoče, da kot ljubimec ostane pri prvi v trajnem spominu. Ponavadi fant res ni pozabljen, čeprav je ženska ranjena, prizadeta v svojih čustvih.

Ljubezenske pesmi moških ustvarjalcev so zelo jasne v zahtevah, kakšna mora biti kandidatka za poroko: ne sme biti stara, ne debela, ne presuha, mora biti delovna, mlada in vesela. Podobne zahteve imajo sicer tudi dekleta, le da ima moški več možnosti, da svoje želje lahko uresniči. Ženska pa je s svojimi željami vedno v nevarnosti, da trči v neke norme ali pa jih celo prekorači, ko sledi svojim čustvom in ne normativizmu okolja. Čeprav okolje določene ženske želje sprejme ali jim vsaj ostro ne nasprotuje, pa je uresničitev želja kljub temu težavna. Ženska mora vedno računati, da bodo njene želje in odločitve skoraj brez izjem spremljale težave.

Močno poudarjen stereotip tudi v belokranjskih pesmih so morebitne skrbi, ki se po družbenem obrazcu in po nepisanih pravilih delijo na moške in ženske. Moški imajo edini na tem svetu prave skrbi in v njihovi nejevolji je ženska le breme ali ovira, zelo redko tudi partnerica ali pomočnica. Ženske frustracije zaradi neuresničenih želja in skrbi pa so hitro in zlahka rešljive, ker so le umišljene, navidezne. Vse je rešeno s tem, da si ženska dobi moškega, ki jo bo odrešil vseh skrbi.

III.

Iz belokranjskih ljudskih pesmi je razvidno, da ženski v njeni stiski lahko pomaga le Bog, še posebej v duševnih stiskah, ki jih moški ali ne razumejo ali pa jih celo sami

povzročajo, npr. ko gre za moško prelomitev dane besede oz. obljubljeni zvestobe dekletu. V belokranjskih pesmih je dekletova reakcija na prelomljeno obljubo nekoliko drugačna kot v osrednjeslovenskih. Dekletovo prekletstvo nezvestega fanta pozna sicer tudi druge slovenske ljudske pesmi, a se zdi, da je v belokranjskih pogostejše in »močnejše«. Močnejše zato, ker prekletstvo tu ni občuteno le kot verbalni izbruh z moralnim poudarkom, ampak je prekletstvo za moškega konkretna kazen z nepredvidljivimi posledicami. V Beli krajini je fantovo verolomništvo izenačeno z bogoskruntvom in je težko odpustljiv greh, ki ni nujno, da bo zbrisan niti takrat, če bo fant za pokoro sezidal novo cerkev. Fant se dekletovega prekletstva boji, ker v svoji prizadetosti in jezi ženska ni nikoli sama, saj njeno prekletstvo sliši Bog: »Tiho kune, do Boga se čuje!» (Š II/2347). Prekleti fant zato ne najde več miru, ali pa se mu zgodi še kaj usodnejšega. Usodnost dekletovega prekletstva v belokranjskem pesništvu močno zaznamujejo južnoslovanski, predvsem hrvaški in srbski vplivi. Zdi se, da ima v takih primerih pomembno vlogo t. i. ženska »estetika« oz. žensko čustvovanje, ki so ga v pesem najbrž vnesle ženske poustvarjalke:

Težke ti so divojačke kletve:
kadar zdahne, list in trava sahne,
kad zakune, do neba se čuje,
kad zaplaka, vsa se zemlja trese.
Bolje bi bilo cerkvo razgraditi,
nek divojko na vero ljubiti:
cerkva bi se zopet zagradila,
a divojka vere ne dobila,
niti vere nit poštenja svojega. (Š II/ 2332)

Seveda pa moški vračajo z isto mero, saj so tudi sami žrtve praznih ženskih obljub in njihove navidezne ljubezni:

Ona njemu jaboko je dala,
izvan sladko, sladko i medeno,
al iznoter žuhko i čemerno:
takva ti je vera u divojki! (Š II/ 2337)

Gotovo je, da največ stereotipov o ženski prinašajo t. i. pesmi o zakonskem stanu in šaljive pesmi. Razlika je morda le v tem, da ta dva razdelka stereotip še stopnjujeta, zakon in ženska postaneta celo hvaležna tema črnega humorja, ko se vdovec veseli ženine smrti. Sumarični pregled tovrstnih pesmi kaže naslednje stereotipe: mož v zakonu le trpi, ker je zakonska žena jezikava, hudobna, gospodovalna, lena ali pa je pijanka in slaba gospodinja ali pa je gizdava. Zato je verz pesmi Oženil sem se, se kesam (Š III/3882) tudi vodilni motiv pesmi o zakonu. Po moškem prepričanju se zakonu ne da izogniti zaradi naravnih in družbenih norm, pa tudi zato, ker so ženske agresivne in na vso moč silijo v zakon, so možaželjne. Iz vseh slovenskih pokrajin poznamo dialoške pesmi, kjer izkušena mati svari hčerko pred zakonom, ta pa sili vanj in dokazuje, da bo v njenem zakonu vse drugače, ker bo znala obvladati moža. V drugih pesmih pa najdemo še poveličevanje samskega stanu iz višjih, krščanskih razlogov, čemur se pridružuje še poveličevanje devištva.

IV.

Podrobnejši pregled Štrekljevih šaljivih in zakonskih pesmi nam belokranjsko pesništvo pokaže kot izrazit antipod osrednjeslovenskemu. Osrednja Slovenija pozna pesmi in tudi šege, ki se norčujejo iz »ostarelega«, še samskega dekleta. Bela krajina ne pozna v tako drastični obliki niti pesmi, kjer mati svari hčerko pred zakonom. Poleg tega je v Beli krajini najmanj pesmi, ki bi poveličevale samski stan kot vrednoto, sploh je med zakonskimi pesmimi najmanj belokranjskih. Slednje najbrž zato, ker belokranjske govorijo o problematiki zakona največ v družinskih baladah, kjer se omenjajo tudi napačna izbira zakonskega partnerja ali nesoglasja v zakonu in v družini. Vse to pa nikoli ni prikazano v humorni obliki ali celo s črnim humorjem, kot je to npr. v nekaterih štajerskih pesmih o zakonu. Belokranjske pesmi ohranjajo zakonsko problematiko s tisto resnostjo, kot pritiče zakonski usodnosti in konfliktom.

V vsem je videti, da sta družbeno okolje in način življenja vplivala na belokranjsko ljudsko pesem tudi v tem, da v samskem stanu in devištvu ne vidi prave vrednote, ki v trdem življenju za vsakdanji kruh nista niti praktična in zato tudi ne zaželena. Seveda ob tem ostaja nedotaknjen krščanski smisel devištva in samskega stanu. V njun krščanski pomen se belokranjske pesmi sploh ne spuščajo.

Za zdaj pa lahko le ugibamo, zakaj v belokranjskem gradivu skoraj ni šaljivih, malce ironičnih in zafrkljivih pesmi, kakršne pozna osrednja Slovenija v Štrekljevem razdelku Dekleta po farah, v katerih se kar prerivajo slabšalni domisleki o dekletih različnih krajev.

Pač pa je iz drugih slovenskih pokrajin prišla v Belo krajino varianta znane pesmi o ukročni zakonski ženi (Š 8457, 8458), vendar v skrčeni obliki, saj sta belokranjski varianti krajši in tudi ne poznata več dialoške oblike med materjo in hčerjo. Mladi, nevešči mož dobi od starejšega, izkušenejšega »sotrpin« recept, kako spreobrniti leno ženo. Recept je seveda dobro znan tudi drugod po Sloveniji:

-Ne goni voli u pazar,
neg ti pojdi u leskar
i ti vreži ščapič mlad
i po mumi izozad!
Unda ti bo proseno jela,
prtenga prela,
po letu delala
i pozimi vodo nosila.» (Š IV/8458)

Če nekaterih drastičnih »protiženskih« pesmi oz. stereotipov v Beli krajini ni zaslediti, to še ne pomeni, da je belokranjsko ljudsko pesništvo manj stereotipno. Odgovor na vprašanje, zakaj nekaterih stereotipov v Beli krajini ni, lahko iščemo že v sami Štrekljevi zbirki, v kateri je gradivo, ki je bilo zapisano večinoma v 19. stoletju. Sklepati smemo, da je v tem času drugod po Sloveniji že prihajalo do rahlih, komaj zaznavnih premikov v patriarhalnem življenjskem modelu in da so ženske dobivale ali pa so že imele v življenju nekoliko opaznejšo vlogo, čeprav so bile še vedno podrejene. Na vsak ženski premik v smeri osebnega in družbenega osvobajanja pa je moška stran takoj silovito reagirala, kar se odraža tudi v ljudskih pesmih, ki to reakcijo kažejo bodisi na šaljiv oz. podcenjujoč ali pa na grob način. Bela krajina pa je bila veliko bolj ukoreninjena v patriarhalni način življenja, kjer žensko »osvobajanje« ni doseglo tiste

stopnje kot v osrednji Sloveniji, zato razumljivo ni bilo tako močnih moških reakcij. To nam potrjujejo nekatere usodne, včasih celo krvave pesmi o družinskih usodah, ki po svoji tragičnosti in brutalnosti izstopajo iz slovenskega okvira. Kažejo namreč, da se je v Beli krajini usoda ženske oz. »žensko vprašanje« na trd način reševalo v ozkem družinskem oz. rodbinskem krogu. Družinske pesmi kažejo še, da »ženski pogled« ni bil tuj Belokranjcem, bil pa je bolj »kontroliran«, saj je bil tudi veliko bolj brutalno prekinjen z moške strani. Zato belokranjske pesmi kažejo po eni strani žensko, ki je bolj »udomačena« oz. ukročena in pokorna kot njena vrstnica v osrednji Sloveniji, zato bi lahko v moškem svetu predstavljala Belokranjka idealno žensko oz. ženo, miroljubno in vdano sopotnico, ki je delovna in skromna. Po drugi strani pa nam belokranjske pesmi kažejo tragično usodnost revoltne, a ukročené ženske. Še drugačna podoba ženske, ki jo razberemo iz belokranjskega gradiva, govori o večji družabni, erotični, socialni in človeški odprtosti Belokranjke, ki ji ni blizu cmeravi patos ali celo neke vrste moralizem, ki sta, po pesmih sodeč, veliko pogostejši spremljevalki Črnih Kranjic oz. sosednjih Dolenjk. Pri tem ne gre za različni družbeni kontekst, ampak je treba še upoštevati sila različne značaje in tudi nekatere biološke determinante, saj v Beli krajini ne moremo zanemariti uskoškega vpliva, ki ni prisoten le v prinesenih kulturnih elementih, ampak je živ tudi v družbenem in biološkem oz. antropološkem okviru.

V socialni kulturi se med drugim kaže uskoški vpliv tudi na relacije znotraj belokranjske družine, bodisi da gre za odnos sestre in brata, bodisi za medsestrski odnos. V osrednjeslovenskem ljudskem pesništvu je znan napet, celo slab odnos med sestrami, v belokranjskem okolju pa je ta odnos še krutejši ali vsaj bolj potenciran, kar si lahko razlagamo z večjo izpovedno odprtostjo belokranjskih ljudskih ustvarjalcev, kar prihaja do izraza tudi pri drugih motivih ali »razlagah«, ki so prostodušnejše in manj racionalno kontrolirane kot drugod po Sloveniji. Ta neposrednost je spet povezana z mediteranskimi in dinarskimi vplivi in bolj razgalja pretekli belokranjski tip družine, v kateri so sestrski odnosi, napetosti, rivalstva ali ljubosumje bolj poudarjeni kot v ljudskih pesmih drugih predelov Slovenije. Poleg pesmi nam sestrski odnos kažejo tudi belokranjski reki. Šašelj je zapisal, da »kodi so žene sestre, tam se jim robače na plotu karajo« (2:4) ali »sestrine robače se i na plotu karajo« (1:12).

Prav pregovori in vraže dopolnjujejo belokranjski stereotip o ženskah. Kot drugod po Sloveniji tudi v Beli krajini velja, da mora na novo leto v hišo stopiti najprej moški (1:183). Če ženska, bo nesreča. Drugače pa je za pusta. Takrat mora priti v hišo najprej ženska, ker bo le tako repa debela. Ženska je v Beli krajini usodna tudi za duhovnike, saj po Šašlju (1:183) Belokranjci verjamejo, če se v novem letu v neki fari rodi najprej deklica, bo župnik še tisto leto umrl. Belokranjci, spet po Šašlju (1:205), celo dneve v tednu delijo na moške in ženske. Toda proti vsem pričakovanjem so moški dnevi (torek, četrtek, petek) nesrečni, vsi drugi – ženski dnevi pa prinašajo srečo. Kaže torej, da je stereotip o usodnosti ženske starejši od krščanske civilizacije in sodi še v čas, ko so svet in družbo poleg moških urejali še različni bogovi in polbogovi, in v čas, ko je poleg mačizma imela vidno vlogo še mitologija.

Odnosnice

1. Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada I. V Adlešičih nabral Ivan Šašelj. Novo mesto 1906
2. Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada II. V Adlešičih nabral Ivan Šašelj. Novo mesto 1909

3. Maja Bošković-Stulli, O mizoginim pričama. Narodna umjetnost, 33/2, Zagreb 1996, str. 51-70.

4. Elfriede Moser-Rath, Lustige Gesellschaft. Stuttgart 1984, str. 117. Citirano po Stullijevi, št. 3, str. 57.

Summary

The Image of a Woman in Folk Poetry of Bela krajina

Due to specific historic events the folk spiritual culture of Bela krajina, the southernmost area of Slovenia which borders on Croatia, is somewhat different from the rest of Slovenia. In the 15th and 16th century this area was populated by Croatian and Serbian refugees who fled from the Turks. The author endeavours to establish how these South Slavic influences influenced the image of woman in folk poetry. Bela krajina is the area in which the patriarchal life-style persisted for the longest time. The destinies of women are best reflected in family and love ballads which at the same time reveal the most numerous conflicts and personal tragedies. Yet Bela krajina exhibits the same stereotypes about women as elsewhere in Slovenia and in Europe. These stereotypes are present in narrative songs as well as humorous, love and rank songs. The image of woman can be positive in some epic and narrative songs, and woman can be the heroine, a good mother and a wise wife, but in family ballads she is most often negative. In love lyrics, however, she is once again placed on a pedestal. Yet folk songs are created or, even more often, transmitted also by women who contribute new elements and their own female point of view. These viewpoints, however, do not cause any radical changes in the stereotypes, but only loosen them and infuse new elements into the explicitly male view of women. As far as concerns the most frequent stereotypes created by men about women, the folk poetry of Bela krajina is no different from that of central Slovenia. Yet Bela krajina differs from other Slovene areas in that there are fewer so-called marital songs, very few songs - or none at all - which make fun of single girls, and the smallest number of songs which glorify singlehood or virginity. Since central Slovenia contains more songs (by male authors) which relate to each female act not in accordance with the norms of the patriarchal society, the author assumes that women in central Slovenia freed themselves earlier than in Bela krajina. Folk songs in Bela krajina do not contain as many male reactions because - due to the influence of the South Slavic patriarchal environment and a special, isolated type of South Slavic family - women's 'liberation' was much more infrequent there.

Marjetka Golež
**Slovenska ljudska pesem in njeni odsevi v poeziji
Svetlane Makarovič**

Razprava želi prikazati združevanje ljudskega in umetnega v pesniškem ustvarjanju Svetlane Makarovič. Predvsem se loteva odnosov med ljudskim in umetnim v sodobnem, poskuša pa najti tudi razloge za to, da je avtorica posegala ne samo v ljudsko pesem, pač pa tudi širše v ljudsko izročilo. Poskuša razložiti uporabo ljudskih prvin za novo pomensko ozadje posameznih pesmi ter njihovo zavestno uporabo in vedenje o izvornem pomenu in njihovem kontekstu, ki ga imajo v izvornem ljudskem kodu.

The treatise aims to illustrate the intertwining of the folk and the art elements in the poetry of Svetlana Makarovič. It is centered on the relationship between the folk and the art elements in the present, but also tries to find the reasons for the fact that Makarovič borrowed not only from folk songs, but also from folk heritage in general. An explanation is given of use of the folk elements in order to achieve new meanings in poems, their premeditated use and knowledge about their original meaning and context which they have in the original folk poetry.

Uvod

Slovenska ljudska pesem v današnjem času živi v treh oblikah: v živem ljudskem ustvarjanju, petju ljudskih pesmi, v poustvarjanju ljudskega na sodoben način in v literarizaciji ljudskega, kot se kaže v jemanju ljudskih odnosnic v sodobno slovensko poezijo.¹ Prav tretje nas zanima, saj se jasno kaže, da ljudska pesem tudi tako v svojem

¹ Marjetka Golež, Poustvarjanje ljudskih balad – posamezni odsevi v sodobni literaturi in v sodobnem življenju/ Re-creation of Ballads – Individual Reflection in Contemporary Literature and Contemporary Life in Slovenia (v angleščini s slovenskim povzetkom), v: Zborniku referatov 27. Mednarodnega posvetovanja raziskovalcev balad, Gozd Martuljek 1997 – Ljudske balade med izročilom in sodobnostjo/ Ballads between Tradition and Modern Times, Založba ZRC, Ljubljana 1998, str. 43–56.

vsebinskem in formalnem smislu zaznamuje pesniško ustvarjanje, kar kaže na globoko navezanost slovenskega ustvarjalca na ljudsko izročilo. Zato je tako pomembno, da ljudsko izročilo znamo izluščiti tudi iz literarnega ustvarjanja. Bralec, ki ima nekje v zavesti spomin na ljudsko izročilo v celoti ali na ljudsko pesem, tako lahko spozna tudi elemente ljudskega v novem pesniškem organizmu, kar ima za posledico dvojje: ljudski drobci, ki ga bralec prepozna, mu zbudi asociacijo na ljudsko pesem, ljudsko duhovno ali materialno kulturo, elemente iz slovenske folklorne in mitologije idr., po drugi strani pa ga novi pomeni, ki jih je ustvaril posamezni pesnik, odnesejo v nov pomenski svet. Tako spoznava ljudsko in sodobno, sodobno mu na nov način predstavi ljudsko, ljudsko pa osvetli sodobno. Na enem mestu prepozna in spozna dva sveta, svet ljudskega in svet literarnega.

Slovenska ljudska pesem je v vseh časovnih obdobjih prežemala tudi literarno ustvarjanje, nanj je vplivala tako s svojo vsebinsko kot tudi z oblikovno strukturo. Od klasicizma prek romantike in realizma ter moderne pa do novega ekspresionizma, celo postmodernizma prihaja v različnih fazah do tesnega spajanja s folklorno poetiko in to na najrazličnejše načine. Ob primerjavah del sodobnih pesnikov, ki so nastala na podlagi posamezne ljudske pesmi, se nam odkrije celoten preplet etnoloških in folklornih prvin s prvinami individualnih literarnih interpretacij. V posameznih delih sodobnih pesnikov, ki so posegali v ljudsko pesniško ustvarjanje in iz njega jemali najrazličnejše odnosnice, lahko »preberemo«, kako so pesniki poznali ljudsko pesniško ustvarjanje, specifični način izražanja, koliko so razumeli obliko in vsebino, pomen ljudskega pesništva ter kako iz posameznih ljudskih elementov odseva celotni kontekst, ob katerem je neka ljudska pesem nastala.² Opazujemo lahko, kako je pesnik razumel in zajel duha časa, v katerem je pesem nastala, njeno idejo, njen ritem ali glasbeno podobo oziroma teksturo ljudske pesmi. Opazujemo najrazličnejše transformacije ljudskih prvin v novih okoljih sodobnih besedil. Tako nam lahko prav tako komparativno raziskovanje, ki vključuje folkloristično, etnološko in literarnoteoretsko ter literarnozgodovinsko raziskavo, na interdisciplinarni način odgovori na vprašanja, ki si jih folklorist zastavi, pa ne more odgovoriti brez pomoči drugih sorodnih ved. Fenomen ljudskega pesništva, ki močno zaznamuje sodobno slovensko poezijo, nam lahko razsvetli tudi vprašanja o pomenu ljudske duhovne kulture, ki lahko prek ljudskega prodira v sodobno poezijo in na nov način sporoča o bogastvu ljudske ustvarjalnosti in o naši pretekli ljudski dediščini, ki tudi na ta način doseže sodobnega človeka.

Pesmi Svetlane Makarovič se prepletajo s svetom mitologije in ljudske pesmi, so pesmi, ki jih lahko beremo ali pojemo, so pesmi, v katerih se ljudske prvine tako organsko združujejo z njenimi lastnimi mitološkimi in drugimi predstavami in razmišljanji, da so videti kot naravni podaljšek ljudskega pesništva v sodobnem svetu literature. So kot »sodobne ljudske pesmi«, saj odsevajo tiste skrite in skrivnostne plasti sodobnega človeka, mračne in strastne plasti, ki jih sodobni človek odkrito ne prizna, človek ljudske pesmi pa jih je imel za del svojega vsakdanjega sveta. Liki, kot so pehtra, krvavec, mračnik, Jelengar idr., so mitološke osebe, so pa tudi skriti del nas, saj Makarovičeva odkriva skrite, zatrite, zlobne plasti v človekovem življenju in jih vnaša v svoje pesmi s pomočjo ljudskega izročila.

² Marjetka Golež, Slovenska ljudska pesem in sodobna slovenska poezija. Doktorska disertacija. Ljubljana 1993, strani 322 + 200 str. priloge.

Ljudsko izročilo bomo v pesmih Svetlane Makarovič opazovali v njenih formalnih, vsebinskih in idejnih realizacijah: gledali ga bomo iz etnološko-folkloristične smeri, pa tudi iz literarne.

Uporabljena je metodologija folkloristike in etnologije poleg literarno-teoretskih načel. Način raziskovanja smo podvojili s pomočjo dveh ved – interdisciplinarno – in aplicirali ljudsko pesem na kasnejše umetniško besedilo. Ljudska pesem je tako žarišče in krožišče, iz katerega je jemala pesnica posamezne elemente in jih prilagajala svojemu idejnemu, filozofskemu obzorju in umetniškim postopkom. Vedno pa je ljudska pesem tisti prototekst, ki je sicer postal podlaga za nov pesniški organizem – meta-tekst, vendar je tudi samostojno živeč organizem, ki se v celoti lahko palimpsestno³ zasveti pod novim pesniškim besedilom, če s primernimi postopki odkrivamo skrite plasti ljudskega pod umetnim. Ljudsko pesem opazujemo in raziskujemo kot celovit organizem, iz katerega odsevajo zgodovinske, družbene in socialne razmere, način življenja v določeni skupnosti, šege in navade, pa tudi individualne zgodbe. Iz njih je vidno mišljenje in čustvovanje ljudi. Ko pa se ljudska pesem z vsemi prej naštetimi elementi prenese v nov pesniški organizem, postane stara konotacija že obogatena z novimi pomeni, v katere se strne, ko vstopi v nov poetološki prostor, ki tudi vsebuje elemente določenega literarnega stila in zgodovinskega obdobja, pa še individualno realizacijo teh dejavnikov, ki jo prispeva posamezni avtor. Zato bomo na primerih pesmi Svetlane Makarovič poskušali predstaviti dve ozadji: ozadje in cel kontekst ljudske pesmi (tekst-tekstura-kontekst) ter nov kontekst sodobne pesmi, ki je poznala stari pomen, a mu je dodala novega ali pa starega popolnoma spremenila. Analizo bomo začeli pri formalni strani ljudske in sodobne pesmi. Obrazci in verzi, ki jih prepoznamo kot ljudske in so značilni za ljudsko pesem, se na poseben način prenašajo v novo »pesniško maso«. Najpogostejše teme njene poezije so eksistencialne: ljubezen, zvestoba, izdajstvo, smrt, umor, odtujenost, absurdnost sveta in bivanja. Metrika je v območju imitacije ljudskih verzov in shem, ki jih literarno oblikuje, vendar so tako blizu ljudskemu, da bi mnogo njenih pesmi lahko zapeli na ljudski napev. Svetlana Makarovič je od svoje pesniške zbirke *Volčje jagode* stopila na pot umetniškega ustvarjanja, neločljivo povezanega z ljudsko dediščino.

Makarovičeva vnaša v pesmi svojo osebno in časovno inverzijo, zato ustvarja živ stik z ljudsko pesmijo. Medbesedilni elementi so citati struktur (verza in kitic, ritma, rime), aluzije, empirični citati in preoblikovani citati. V njeni poeziji je vključena mreža ljudskih balad, poskočnic, izštevanek in urokov, igrice in celo molitev. Zgroženost nad svetom skuša preseči z uporabo ljudskih elementov, kot da bi želela s preprostimi ljudskimi obrazci zarotiti temne vsebine, ki jih ubeseduje, ali pa te vsebine še bolj izpostaviti. Vendar tudi ljudska pesem ni preprosta. Njena poezija je poezija podob, imaginacij, ljudska topika zastopa avtoričina čustva, domišljijo, njeno razmišljanje o sodobnem svetu.

A) Oblika 1 > Oblika 2

V pesniški zbirki *Srčevac* (1973), v pesmi *Kdor je truden*, opazimo uvodni verz »Kdor je truden, naj gre spat«, ki je eden od značilnih ljudskih uvajalnih obrazcev, npr. dveh pesmi: ljubezenska lirska Komur se dremlje, naj gre spat A, B (Š 1759 – 60)

³ Gerard Genette, *Palimpsestes* (la littérature au second degré), Paris, Seul, 1982.

– GNI M 31.486 ali pripovedna ljubezenska Zapuščena uroči nezvestega – A (SŽ 110, SLP I/ 61) – GNI M 24.097. Taka uvajalna formula ali uvodni verz je sredstvo za melodični ritem v ljudski pesmi, pa tudi kot uvod v zaplet, zgodbeno dogajanje.⁴ Ljudska lirski ljubezenska pesem se nadaljuje: *«Hodmo spat, hodmo spat! / Jaz pa bom budila, / ljubega bom čakala, pri okni sedela»* in nato poje o tem, da dekle ljubega čaka do polnoči in če ga ne bo, da bo jokala. Pripovedna pa: *«Kermu se dremle, naj gre spat/ kakor je storil Anzel mlad.»*, ki pa v nadaljnjem besedilu govori o tem, kako si je Anzel zbral drugo dekle za svojo ženo in kako se zapuščena ljubica maščuje z urokom in kuhanjem korenčka brez ognja in brez milosti, tako mu pričara bolezen.⁵ Fantič kmalu umre. Makarovičeva je verjetno poznala ti dve pesmi, saj nadaljuje svojo pesem s tretjo kitico z verzom *«Kdor je mrtev, naj gre spat»*, ki pa je pomenski kontrast prvega verza in brez oklevanja zadane v bistvo stvari. Četrta kitica razloži soobstojanje smrti: *«... pa zakaj, pa zato, / ker je vso noč gledalo/ okostnjakovo oko/ mi v kamrico.»* Čakanje na ljubega je v pesmi Makarovičeve mnogo bolj grozljivo, srhljivo kot v ljudski pesmi.

V pesmi Zibelka (Srčevac 1973) je vnesla ponavljalni obrazec: *«Le tiho, tiho fantič ti»*, ki izhaja iz načina ljudskega izražanja. Ljudski ustvarjalec ponavljanje uporablja kot mnemotehnično sredstvo ali pa sredstvo za polnitev melodične vrstice. Kontrastno uporabi to ljudsko prvino, saj ne govori o vasovanju ali ljubezenskem dvorjenju, pač pa o tragični smrti nerojenega otroka, o abortusu, ki težko lega na srce dekleta, ki se je iz ljubezni zbudila v realnost in ugotovila, da ji je od nje ostal le mrtvi otrok. V poeziji Makarovičeve ne manjka umrlih nerojenih ali pa nezakonskih otrok, zato se zdi čudno, da ni posegla tudi v sklop tipov pesmi z naslovom Nevesta detomorilka⁶, ki razgaljajo ta problem. Verjetno je, da te pesmi ni poznala, saj se zdi, da je avtorica poznala pesmi v ustnem izročilu, še več pa je črpala iz Štreklja ali Slovenskih ljudskih pesmi (SLP). V kiticah večkrat uporabi ponavljanje kot stilno in pomensko sredstvo: *«... prazno je, prazno ... vrni se, vrni»*, da bi še bolj poudarila neizprosni in tragični položaj dekleta, ki je ostalo samo. Podobno je v pesmi Božja volja (Vojskin čas – Pesniški list/ M4, 1974), kjer je ponavljanje ponovno v vlogi poudarjanja določenega pomena. *«Mi po svetu vandramo/ eden drugemu hudo delamo, / eden drugemu hudo delamo/ je že božja volja tako.»* Presenečenje, ki sledi, ko beremo kitico, pri kateri smo vajeni drugačnega smisla, pa je tisto, kar je želela avtorica. S pomočjo ljudskega doseči, da se nov pomen še bolj vtisne v spomin. Nekaj podobnega se zgodi pri pesmi Urok (Vojskin čas – Pesniški list/K6, 1974): *«Kličem te, kličem, hudi urok/ hudi urok mimo leti ...»*, kjer avtorica uporablja še urok kot skrivnostni, magični obrazec in ritem iz ljudskega pesništva zato, da bi vzbudila spomin na preteklost, kjer je bil to del življenja in poudarila, da so spremenjeni uroki sodobnega sveta še vedno vsakdanjost. V Utopljenki (Srčevac 1973) in tudi v Lenori (Srčevac 1973) uporabi paralelizem nasprotja oziroma izražanje v nasprotjih, ki so določena s časovnimi, prostorskimi ali številčnimi določili, z vprašanji ali odgovori, z zanikanjem idr. Zdi se, da so taki obrazci (po mnenju Voduška in Kumrove) stilne posebnosti izražanja v ljudski pesmi.⁷ V Lenori (Srčevac 1973) neposredno uporabi

⁴ Zmaga Kumer, Pesem slovenske dežele, Maribor 1975, str. 71.

⁵ Zmaga Kumer, Boris Merhar, Milko Matičetov, Valens Vodušek, Slovenske ljudske pesmi I, Ljubljana 1970, str. 328–335; Glej še: Zmaga Kumer, Balada o maščevanju zapuščene ljubice, SE XV/1962, str. 167–198.

⁶ Zmaga Kumer, Balada o nevesti detomorilki, Ljubljana 1963 (SAZU, razred II, Dela 17, ISN 6).

⁷ Kumer, nav. delo, op. 4, str. 75, 76.

obrazec: *«... z levico bom odpirala,/ ko udari polnoči/ z desnico bom objemala / lobanjo brez oči»*. Obrazec s prostorskimi določili, ki ga najdemo v ljudskih lirskih ljubezenskih pesmih, npr. *«Z eno rokó odpirala,/ z to drugo me objemala»* (Š II/1777), je pri Makarovičevi spremenjen v nekaj popolnoma novega, v inverzijo in kontrast, ki pomensko dopolni že prej znano misel ljudske pesmi o mrtvem ljubem, še več, vasovanje, dvorjenje živega iz ljudske ljubezenske pesmi zamenja dvorjenje mrtvega. V Utopljenki (Srčevac 1973) že prej znani obrazec še enkrat pomensko spremeni: *«... s kostmi te bom objemala/ z zobmi te bom poljubljala»*. Utopljenka ne da miru svojemu »ljubemu« tudi ne po smrti, saj si razmerje želi še po njej. V ljudski pesmi take srhljivosti in groze ne poznamo, saj so stilna sredstva drugačna kot v sodobnem, literarnem izražanju. V Odštevanki (Vojskin čas – Pesniški list, R 7, 1974) znano ljudsko otroško plesno-rajalno igro spremeni v vsakdanjo realnost, saj prešteva stvari, ljudi, življenja in mrličje. Namesto lahkotne vsebine ljudske otroške igrice se Makarovičeva poigra z nami, saj skozi lahkoten trohejski ritem vnese srhljiv pomen vsakdanjosti: *«Rdeče češnje rada jem/ rada grem s poti ljudem, vsako leto rajši. So na pragu stali,/ so češnje preštevali:/ te so moje, te so tvoje, te so pa njegove»*. Seveda to ni več izštevanka, pač pa odštevanka, saj prešteva življenja in mrličje. Ljudska pesem pa poje takole: *«Rdeče češnje rada jem, / črne pa še rajši,/ v šolo tudi rada grem,/ vsako leto rajši. / Tu nam prostor dajte/ za naše mlade dame,/kuharca na sred sedi/ in si eno izvoli. Ti si lepa, ti si lepa/, ti si pa najlepša»*. Za to pesem meni etnokoreolog Mirko Ramovš, da je izrazito dekliška igra, saj se fantje v njo niso vključevali. Spada med igre z odvzemanjem in privzemanjem.⁸ Makarovičeva je prevzela simbolična oblika kroga, kola ali kolesa, ki pomeni nenehno in stalno ponavljanje istega v drugačnih časovnih in družbenih razmerah. Po njenem je naš čas najhujši čas. Tudi pesem Vrč (Tisti čas 1993) ima za uvod prvi verz iz ljudske ljubezenske lirske pesmi *Dekle je po vodo šla*, ki je (GNI M 21.129) znana lahkotna novejša ljubezenska pesem brez eksistencialnih sporočil. Makarovičeva ohrani citat iz ljudske pesmi, kot spomin na svet ljudske pesmi, ki pa se v jedru spremeni v čisto nekaj novega. *«Dekle je po vodo šla,/ k sebi vrč privijala,/ vrč poslikan prelepo./ žarki se love v vodo»*. Vrč se razbije in postane simbol za družino, črepinje pa simbol za otroke. Makarovičeva s pesmijo sporoča, da je vrč enost, črepinje pa mnogoterost, vendar je ta mnogoterost v tem svetu potrošništva nesmisel, otroci so kot črepinje vrženi v svet. Iz harmonije ljudske pesmi prehaja v disharmonijo lastnega smisla. V pesmi Pelin (Srčevac 1973) sta prva verza spet iz ljudskega pesništva, iz ljubezenske pesmi Z rožami hoče fante goljufati (Š 2233 – 40, npr. GNI M 26.376), kjer ljudska pesem govori o dekletu, ki z nasajanjem rožic (nagelj, rožmarin) goljufa fante. Naslov pesmi Makarovičeve kaže na pomensko inverzijo ljudskega oblikovnega elementa, vsebina je drugačna kot pri ljudski pesmi, obliko ohrani v štirivrstičnicah enako ljudski, vendar to ni nežna tožba dekleta iz ljudske pesmi, je bridko spoznanje dekleta danes, ki se zaveda, kako je človek vržen v svet in mu ni nič prihranjeno. Namesto nageljna in rožmarina pa sadi pelin: *«Sem si vrtec ogradila,/ vanj pelina nasadila,/ suhe solze, pelin bled/, žarka usta, pelin svet»*. Makarovičeva ljubezni ne simbolizira z ljudskimi cveticami radosti, pač pa z ljudskim zeliščem, ki ima konotacijo grenkobe, saj je tisti, ki daje okus ljubezenskemu življenju. V pesmi Tretji (Sosed gora 1980) je uvajalna formula ljube-

⁸ Mirko Ramovš, *Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem*. Traditiones 20, Ljubljana 1991, str. 137–138.

zenske ljudske pesmi Tebi se na očeh pozna, da si se jokala (Š 1498): *»Teče mi, teče vodica/ tukaj od mosta zidanega/ gé se je dekle umivala,/ ko se je jokala.«* Ta formula služi za to, da je pomenski kontrast drugega verza še bolj poudarjen: *»Teče mi, teče vodica/preko lepega sveta/končno so ga le ujeli,/ vse mogoče z njim počeli.«* Pesem Pogreb (Pelín žena 1974) se navezuje na sklop ljudskih pesmi o Narobe svetu. V pesmi vključi cel citat ljudske pesmi *»... sonce sije, dežek gre,/ mlinar melje brez vode,/ pesem pa na svoj srhljivi način nadaljuje s pomensko inverzijo, ko človeško razmerje dveh prenese iz življenja v zagrobje. Izrazit medbesedilni postopek v stikanju z ljudskim na način pomenske inverzije, s stilizacijo verznega obrazca in ohranjanjem načina ljudskega izražanja vidimo še v pesmi Krvavec in Mati. Pesem Pogreb: »Sonček sije, dežek gre/ mlinar melje brez vode,/ melje, melje hudi sen,/ nikdar več ne najdem ven...« (Glej Š 7763), Krvavec: *Nocoj je ena lepa noč,/ nocoj je ena bridka noč,/ nikdar me ni nihče imel,/ nocoj me bo krvavec vzel* (ljudska Š 2063-76) in Mati: *»Kam pa to pride, kam to gre,/ to moje lansko ljubljenje?«* (Bom zapustil Libuč: GNI M 26.878). Dekle ljudske pesmi toži nad usodo, a drugače kot dekle v pesmi Svetlane Makarovič, ki doživlja to usodo, jo realno izkuša, kajti rezultat tega lanskega ljubljenja je nezakonski otrok, ki je v svet vržen, nepremišljeno, zaradi kratke ljubezni. Zato Makarovičeva uporabi kar dva verza iz ljudske pesmi, da podkrepi svojo misel o tem, kako se kar tako rojevajo otroci. Empirični citati iz ljudskega pesništva so navadno združeni s pomensko inverzijo, močnejše pa je citirana verzna struktura, ki pa riše nasprotje med navidezno lahkotnostjo ritma in resnostjo vsebine. V pesmi Romanje (Pelín žena 1974) je vnesena ljudska pesem kot molitev: *»Oj kam pa greš, Marija ti,/ Marija sedem žalosti, al boš ti z nami romala?/ Jaz bom z vami romala.«* Na romanju se je molil rožni venec, pri Makarovičevi pa se moli rožni venec vsakdanjega trpljenja. Gre za molitev in tudi ljudsko nabožno pesem (Š III, 6480): *»Lepa Roža Mati božja,/ oh Marija sedem žalosti!// »Ljubi Jezus, kje si hodil, kje si bil?// »Tam sem hodil, tam sem bil,/ kjer sem krvavi pot potil!«.* Makarovičeva jo zapiše v obliki litanij: *»Ki je krvavi pot potil,/ mi pa za njim nič kolikokrat,/ ki je po krivem obsojen bil,/ mi pa za njim nič kolikokrat.«* Avtorica združi religiozno s profanim, saj želi poudariti, da tudi v današnjem času ljudje trpijo. Zelo zanimiva je tudi pesem Rožmarin (Srčevac 1973), kjer najdemo ljudsko pesem v svoji formalni strukturi štirih vrstic. Če v pesmi Rožmarin pričakujemo ljubko ljubezensko pesem, se zelo motimo, ljudska pesem pri Makarovičevi vstopa vsa naivna v mlako krvi, strasti, nasilja, sovraštva in zavisti ter priklicuje preteklost kot nekaj naivnega in iluzornega, na način opozicije z današnjim svetom. Pesem pa se konča z otroško rajalno igro: *»1. Rožmarin sadila bom/ grenko vince pila bom/ za otroka brez glave,/ ki roditi se ne sme. 2. Med žuželkami živi/ bela muha brez oči./ Rasti, rasti, rožmarin, /ti devištva lep spomin 3. Lepa bela lilija,/ notri pleše deklica,/ deklica se okrog vrtil/ svoje dete umori.«* Gre za profanacijo ljudske pesmi obsmrtnice z naslovom Kadar jaz umrla bom – prvi verz te ljudske pesmi je prevzela Makarovičeva. *»Rasti, rasti, rožmarin, ti deviški drag spomin, rožmarin ima svoj duh,/ naj bo zelen al pa suh,/ al pa suh. 2. Kadar jast umrla bom/ venček lep imela bom, z rožmarina zelenga, z nagelna rudečiga,/ rudečiga-«* (Š 6259 - GNI M 21.329). V njej dekle poje o svojem videnju smrti in pogreba, pri Makarovičevi pa poje o dekletu, ki ima videnje o lastnem umoru svojega otroka, ki naj se ne bi rodil. Ritem ljudske pesmi, znameniti tridelni osmerek je v pesem Pasla je pehtra: *»Pasla je pehtra/ gade tri, gade tri,/ varijo gadje kaplje tri.«* (Izštevanja 1984) preslikan v celoti. Pesem pa je razen ritma in bajnega bitja pehtra njena lastna realizacija odnosa med dekletom in fantom, ki dekletu laže in jo goljufa. Njena uporaba*

ljudskega verznege vzorca in potem še magičnost in fantastika, ki jo sama doda, je zanimiva kombinacija, kako prepesniti ljudsko, da ohrani svojo strukturo, da morda postane še bolj vidna v novem poetičnem organizmu, ki ga še podkrepi.

B) Mitologija 1, Šege 1, Verovanja 1 > Mitologija 2, Šege 2, Verovanja 2

Preden bomo pogledali motivni in tematski slovar ter vsa druga medbesedilna stikanja, ki jih zasledimo v poeziji Svetlane Makarovič, se lotimo še prenosa ljudskega izročila, predvsem mitološkega sveta, ki ga je Makarovičeva zavestno vključevala v svoje pesmi, da bi z njimi oblikovala posebno arhaično vzdušje pesmi in tako prekrila ostre robove vsakdanjih tem oziroma vse tisto, kar jo muči, prikazala na posreden način. Poleg motivnega slovarja iz ljudskega izročila avtorica v svojih postopkih tudi oblikuje nov mitološki svet, ki je odslikava ljudske mitologije z avtoričinimi lastnimi invencijami, ki spominjajo na ljudsko mitologijo, a niso del nje. Tako lahko vidimo, kako je ljudsko tudi v svoji materialni, duhovni in socialni kulturi vplivalo na ustvarjanje novih sodobnih pesmi. Makarovičeva združuje mitologijo, verovanja iz ljudskega izročila s svojimi predstavami o svetu, hkrati pa svoja verovanja še ustvarja, združuje obredno z vsakdanjim in folklorne elemente s sodobnimi. Zanimajo jo arhaične, vraževerne predstave iz ljudskega izročila, ki se prenašajo v nov čas, v njem pa zažarijo s še bolj strašljivimi pomeni. V pesmih Makarovičeve ljudska bajeslovna oz. mitološka bitja nadzorujejo človeka, človek ni svoboden, vedno je pod vplivom zunanjih sil, narave, drugega človeka ali celo lastnih skrivnostnih sil v sebi. Človek je v njenih pesmih prav s pomočjo uporabe mitoloških bitij odslikan s posebno miselno in oblikovno strukturo, ki se navezuje na ljudsko pesništvo. Včasih se zdi, da Makarovičeva operira z elementi mitologije kot s prvinami sanj ali pravljic, ljudska pesem sama in s pomočjo mitološkega ozadja še bolj nazorno poudari kontrast med pomenom ljudske pesmi in pomenom sodobne. In ne samo to, shrljivo je, ko beremo oz. celo lahko zapojemo pesmi Makarovičeve na vesel in znan ljudski napev, njena osnovna vsebina pa se pred našimi očmi zlomi in preoblikuje v popolnoma novo idejno in tematsko strukturo pesmi, navadno temno in mračno. Svet njenih pesmi je svet noči, zato se lahko v njih podijo bitja teme, ki so odsev vsakdanjega življenja. Pomensko nasprotje ostro zareže v našo misel o tem, da poznamo ljudski lik, ljudski kontekst, zgodovinsko ozadje idr., nasprotja pa nas kmalu postavijo v sedanost. Uporabila je fantastiko v besedah in opisovanju ter posegla po tistih pesniških podobah, ki prihajajo iz že danega ljudskega bajeslovnega sveta.⁹ Njen upor proti izrabljanju človeka v svetu in izrabljanju narave se torej kaže tudi v uporabi bajnih bitij iz ljudskega izročila, poleg njih pa si je avtorica izmislila še svoja lastna bitja. Bajna bitja iz ljudskega izročila so: škopnik, vešča, sojenice, rojenice, mračnik, kresnik, torklja, zavdana deklica, žalik žena. Bitja, ki si jih je Makarovičeva izmislila pa so krvavec, srčevac, Lunina žival idr. Tudi besedoslovje je iz ljudskega načina izražanja, vendar s svojimi lastnimi pomenskimi obrati in spremembami. V pesmi z naslovom Škopnik (Srčevac 1973) najdemo tri štirivrstične kitice v ritmu ljubezenskih poskočnic, ki pa so vsebinsko popolnoma spremenjene. Toda zanima nas predvsem škopnik, bajeslovno bitje, ki ima človeško ali ptičjo podobo. V ljudskem izročilu se pojavlja pojem ozvezdja: Škopnikovo (Škopnjekovo) gnezdo.¹⁰ Za

⁹ Boris Paternu, Eseg o treh lirskih naših dni, v: Svetlana Makarovič, Niko Grafenauer, Tomaž Šalamun, Pesmi, Ljubljana 1979, str. 157.

¹⁰ Damjan Ovsec, Slovanska mitologija in verovanja, Ljubljana 1991, str. 301, 384.

kakšno ozvezdje gre, ni jasno, morda so to Plejade. Škopnik je povezan z nebesnimi telesi in prikaznimi. V zvezi s škopnikom je predstava o goreči metli, kar kaže tako na komet-repatico, kakor na utrinek. To naj bi bilo bajno bitje kot nočna prikazen, ki se nenadoma izlušči iz noči, podoben je škopu slame, ki ga postaviš pokonci in zažgeš. Je v obliki goreče metle, ptiča, sove idr. To so predstave tega bitja iz ljudskega ustnega izročila. Po Matičetovu pa je na slovenskem ozemlju predvsem znana beseda škopnik kot del materialne kulture: kot otep slame, pripravljene za kritje.¹¹

Da je Makarovičeva poznala vsaj eno od razlag za to bitje, lahko vidimo v drugi kitici te pesmi:

ŠKOPNIK

Že čriček prepeva
že drami se strah,
in vrata so tenka
in trhel zapah.

Med smrekami plove,
ognjeno oko,
prihaja vse bliže
skovika glasno.

Bi legla, bi vstala,
prižgala bi luč,
bi škopniku dala
od kamrice ključ.

Za Makarovičevo je to bajeslovno bitje potencialni ljubimec, to srhljivo bitje si v fantaziji predstavlja kot vasovalca.

Škopnik se pojavi še v pesmi V tem mrazu (Pesniški list, T 5, 1974): *«Škopnik vsem dobro jutro želi,/ prelepo piska na človeško kost,/ v tem mrazu.»* V tem mrazu je refren, ki se ponavlja skozi celotno pesem. Nato se škopnik še dvakrat, skoraj avtocitatno ponovi v pesniški zbirki: brez naslova, samo: Svetlana Makarovič, France Mihelič, Ljubljana 1987, v pesmi Škopnik: *«Bo prišla, bo prišla zelena vigred,/ pa bo pelin ozelenel,/ škopnik bo po zraku plaval.»* ter v pesmi Škopnik v njeni zadnji pesniški zbirki Tisti čas (1993), kjer na kvatni večer spet razsaja škopnik v času divje jage.¹² Kvatre so posti letnih časov. Takrat so prepovedana posamezna dela, preja idr., v kvatrnih nočeh imajo oblast sploh vse hudobne pošasti: duhovi, coprnice, vrag, zato je to res čas divje jage čarovnic. V kvatrnih nočeh straši in je prepovedano vasovanje. O kvatni noči in o prepovedi vsakršnega dela govori Makarovičeva tudi v pesmi Kvatna (Svetlana Makarovič, France Mihelič): *«O kvatni noči ne šivaj, ne pleti, / ne predi,/ ne vezi,/ ne puščaj luči,/ o kvatni noči so čudne moči,/ o kvatni noči se čuvaj ljudi.»* V

¹¹ Milko Matičetov, Koroško zvezdno ime «Škopnjekovo gnezdo», Traditiones 1, Ljubljana 1972, str. 50, 60.

¹² Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, III, Celje 1970, str. 201–205. Kuret pravi: «Štirikrat na leto se pojavijo kvatre kot štirje kvatni tedni, ko je bil zapovedan post v sredo, petek in soboto. Presti ob kvatrnih večerih ni bilo dovoljeno. Te prepovedi zagotovo ni izdala Cerkev. Ta prepoved je veljala po nekem izročilu, ki ni bilo krščansko, a se je vztrajno obdržalo tudi po pokristjanjenju. Preseneča nas vrhu tega, da je prepoved preje ob kvatrnih večerih veljala samo na našem ozemlju. Ohranjen je pregovor: 'Vse leto predi, kvatni petek doma sedi!'

tej pesmi se kvatrna noč združuje z ljubljajem, ki bo zaradi prepovedi nesrečno: *«uso noč se vijeva v kupu črepinj,/ zadajava si zmeraj več bolečin. In že se zdani. In že me več ni./ Iz mojega trupla se torklja rodi.»* Velikokrat uporablja torkljo: torklja je tudi bajno bitje, ki je dobilo tako ime zato, ker je moralo na kvatrni večer paziti, da predice niso predle.¹³ Torkljo uporabi še v pesmi Kolovrat (Pelin žena 1974), ki pa jo bomo analizirali pozneje. Tudi žalik ženo uporablja velikokrat: to je vila, bajno bitje, ponavadi deklice, ponekod menijo, da je duša umrlih, večinoma so to dobra bitja, včasih pa tudi hudobna. Jakob Kelemina omenja, da se je na Koroškem po odmrtnju besede vila začelo pojavljati poimenovanje žalik žena, v rabi so tudi imena divje deklice, zavdane deklice, saj je bila ljudska vera, da so ta bitja duše ukletih devic, so lahko tudi ženska demonska bitja.¹⁴ Kako jih vidi pesnica? V dveh pesmih: V tihem mlinu in Pelin žena sta to res ukleti duši, ki sta se zaradi nesrečne ljubezni ali nesrečne izkušnje v življenju spremenili v vili. (V tihem mlinu – Srčevac 1973): *«Pa ta mrliška srajčica/ je zame narejena,/ nič več ne bom, kot sem bila/ odslej sem žalik žena.»* V pesmi Pelin žena (Izštevanja, 1984) pa beremo: *«Žalik žena pelin bere,/ komu ga bo dala/ grenko vino vari,/ komu bo zavdala.»* V pesmi Žalik žena (Volčje jagode 1972) je to demonsko bitje, ki ni prav prijazno do ljudi. 1. *«Kdor je poklical žalik ženo,/ temu ne gre več iz srca* 2. *Pride žalik žena do človeških bivališč./ Nikjer ne potrka, v zastrto okno strmi./ Daj mi, žena toplo telo svojega moža.»* Žalik žena postane lahko tudi vila, ki zahteva od ljudi žrtve. Po Kuretu so v Savinjskih planinah pripovedovali, da hodijo žal žene ljudem pravit, kdaj bodo umrli.¹⁵ Sojenice in rojenice se po mnenju Ovsa¹⁶ mešajo z vilami, so ženski demoni, ki napovedujejo usodo, so v vsakem pogledu arhaična bitja, nekaj podobnega so tudi veščice (nočni metulji v resničnem svetu). V pesniški zbirki Volčje jagode je v dveh pesmih vnesla sojenice in veščice: Veščica (Volčje jagode 1972): *«Letajo v prasketajočih rojih/ skozi sanje ljudi,/ da ljudje kot voda vztrepetavajo.»* in Sojenice (Volčje jagode 1972): *«Tisto noč, ko si se rodila,/ niso zasadili noža v prag,/ zato so priletele sojenice./ Lebdele so, bolščale in sodile kazen:/ gledati s suhimi očmi/ in videti skozi stvari./ Sodile so te v prežečo samoto,/ storile so ti same predsmrtne dni.»* Tudi mračnika je uporabila v pesmi Mračnina (Sosed gora 1980). Mračnik (netopir – vampir?) pa je demon, ki se pojavlja v skupinah. Ti letijo ponoči, bljuvajo ogenj in zastrupljajo vodo.¹⁷ V pesmi Kresnik (Tisti čas 1993) je vključila bajno bitje kresnika, ki je izpričano na Slovenskem in je nedvomno dobro bitje. Kresnike so imenovali zato, ker so jih čakale težke naloge, bitke s sovražniki človeškega rodu.¹⁸ Po mnenju Kelemina in Kureta je kresnik sončno bitje, sončni junak. Makarovičeva pa kresnika vključi kot bitje kresne noči, takrat se lahko nadejamo resnice. Tudi pehtra je del njenega sveta: to je posebno demonsko bitje, ki nastopa v že znanih in skrivnostnih dvanajste-

¹³ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, IV, Celje 1970, 270–280: *«V Kamni Gorici in okoli Železnikov je šel glas o torklji, ki da mori ženske, če ob torkih peko ali žehtajo. Na kolovratu ni smela nobena predica pustiti vrvice čez noč, sicer je prišla Torklja ali Torka in je vso noč predla in nič napredla; hlapca, ki jo je opazoval, je baje raztrgala. V komendski okolici je Torka v takem primeru predla in uničila predivo in prejo. Na Notranjskem je veljalo pravilo, da se ob torkih ne sme presti; žensko, ki bi se pregrešila zoper to pravilo, bi bila Torka skuhala.»* Glej še: Damjan Ovsec, nav. delo, op. 10, str. 477, in še: Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva (z mitološkim uvodom), Celje, 1930, str. 266.

¹⁴ Damjan Ovsec, Nav. delo, op. 10, str. 373–375.

¹⁵ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, IV, Celje 1970, str. 292, in II, Celje 1967, str. 161.

¹⁶ Damjan Ovsec, Nav. delo, op. 10, str. 380–381.

¹⁷ isti, nav. delo, op. 10, str. 415.

¹⁸ isti, nav. delo, op. 10, str. 469.

rih (volčjih) nočeh. Bitje je vezano na naše alpske kraje.¹⁹ Pehtra baba je po mnenju Kureta ženska pošast, ki se za konec skrivnostnih dvanajstih (volčjih) noči podi v naših alpskih krajih in v njihovi nemški soseščini. V pesmi Pasla je pehtra babe tri (Pesmi 1979) je pehtra bitje, ki pase gade, strupeno bitje, ki živi od laži. Vsa ta bitja se gibajo v nočeh, polnih groze in strahu, praznoverja in laži in vplivajo na ljudi, jim škodijo ali pa iz njih izvabijo tiste stvari, ki jih skrivajo globoko v sebi.

Poleg teh ustvari svoja bajna bitja, ki na prvi pogled spominjajo na mitološka bitja, pa so izmišljena: krvavec, srčevac, mračnina idr. Avtorica si je izmislila še nekaj lastnih bajnih bitij: smrtnik, krvavec, srčevac (Smrtnik, Vojskin čas – Pesniški list, S 8) in Krvavec (Srčevac 1973) in Srčevac (Srčevac 1973): »Smrtnik se v somrak spreleta,/ smrtnik je, smrtnika ni,/ jaz pa ga otrplo čakam,/ pesek čutim za očmi.-; »Nocoj je ena lepa noč,/ nocoj je ena bridka noč,/ nikdar me ni nihče imel,/ nocoj me bo krvavec vzel.« Ta pesem je navezava na ljubezensko ljudsko s tovarišem gre k ljubici po prstan. (Nocoj je ena svetla noč – Š 2063 – 76: »Nocoj je pa ena luštna noč,/ oj luštna noč nocoj!«) Sodobna pesem: »Srčevac razkoplje rušo,/ prvič beli dan uzre./ Gre po svetu, v vsakem kraju/ svoje umori dekle.« Zakaj je torej pomembno poznati ljudsko izročilo tudi ob branju pesmi Svetlane Makarovič? Če npr. vemo, da je škopnik v obliki ognjenega snopa, da ima lahko podobo ptiča, nam tudi pesem postane pomensko bolj odprta. In ne samo to, ljudske prvine, prenesene v drugačno pomensko okolje sodobne pesmi, ponovno dobijo svoj prostor v drugačnem, za drugačen krog bralcev. Ti pa nato vedenje o ljudskem obnavljajo in nadaljujejo.

Avtorica uporablja način izražanja, ki je blizu ljudskemu, vendar mu dodaja popolnoma nove pomene, besede, smisle. Njen svet je na prvi pogled svet bajeslovnih bitij, svet narave in preprostega bivanja, a že takoj nas preseneti s prenosom v sodobnost, kjer pa ta svet razlepoti, podre realizem ljudskega in vanj začne vdirati sodobnost z mračno, sivo pa tudi rdečo, krvavo barvo. Svet ljudskega je le kontrastivni element za prikaz sodobnega sveta, »kjer so znamenja izgubila pomen.« Bitja, ki jih Makarovičeva vključuje v pesmi, imajo enako vlogo kot v ljudskem izročilu, le da delujejo na drugi ravni in v drugem svetu. Zato se zdi, da je Makarovičeva z izjemno premišljenostjo in poznavanjem ljudskega izročila izbirala like, ki jih je vključila v svojo realizacijo besedil. Skrivnostnost, mračnost, bajeslovnost je povezala z vsakdanjim življenjem in ju združila v organizem, kjer se spajata ljudsko in umetno v snop, ki je literarno bogat tudi po zaslugi prvin ljudske pesmi.

Svetlana Makarovič tako sodi v vrh raziskovanja razmerij med ljudskim in sodobnim. Njeno jemanje ljudskih odnosnic je resda najštevilnejše, pesniški postopki pa raznoliki. Njeno poetološko iskanje se ne začenja kar takoj v ljudski poetiki, pač pa zunaj nje, ujema se s »tokom povojne intimistične lirike ter njenih romantično ubranih disonanc med hrepenenjsko in razlepoteno podobo sveta.«²⁰ Šele njena pesniška zbirka *Volčje jagode* (1972) prinaša temeljit obrat na področje ljudskega izročila. Makarovičeva tako ne ostaja samo pri ljudski pesmi, pač pa se loteva vseh skrivnostnih in magičnih razmerij v ljudskem izročilu ter jih obrača, združuje nasprotje med svetlim in temnim, ljudsko pesem vključuje kot kontrativni element ob svoji lastni pomenski

¹⁹ isti, nav. delo, op. 10, str. 475, in Kuret IV, str. 267–280: »Ponekod jo imenujejo Pehtra ali Pehtra baba, Pehta na Kranjskem, Pirto ali Perto v Soški dolini Beneški Slovenci so jih imenovali tudi divje žene, Tolminci pa duge babe. Kakor druge vile so svetovale kmetom v dolini, toda lovile so si otroke in jih jedle.«

Glej še: Niko Kuret, Beseda »baba« v narodopisju, Traditiones 23, Ljubljana 1994, str. 15–18.

²⁰ Boris Paternu, nav. delo, op. 9, str. 151, 152.

razširitvi. Tako v zbirkah *Srčevac* (1973), *Vojskin čas* (1974) *Pelin žena* (1974) razvije svoje osnovno poetično načelo: inverzno kontrastnost med zunanjo in notranjo obliko (vsebinno) pesmi.²¹

C) Motiv 1, Tema 1, Ideja 1 > Motiv 2, Tema 2, Ideja 2

Seznam motivov, tem, verzni shem in stilizacij ljudskih struktur se zdi najboljšežnejši prav pri njej (Sosed gora 1980). Kaj je značilno za preplet ljudskega z avtoričinim vide-njem sveta? Njen motivni slovar je poln likov iz ljudskega izročila: Zeleni Jurij, Jelengar, Lenora, Desetnica, Deveti kralj itd. Narava je človeku vedno nadrejena in če se spopade z njo, je izgubljen. Zunanji svet kaže človeku teman obraz in človek je človeku sovražen. Njen način ustvarjanja pa bi lahko z intertekstualnim izrazjem opredelili kot stilizacijo ljudskih oblikovnih struktur: verza, kompozicije, besedišča, načina izražanja, ritma, rime. To pomeni, da z ohranjanjem tako verzni kot ritmični elementov ljudske pesmi v spojitvi z moderno in individualno vsebinno, ki je navadno pomensko nasprotna ljudski pesmi, bralca šokira in mu obenem odslika dva miselna svetova: svet človeka ljudske pesmi in svet sodobnega človeka, kot ga vidi pesnica. Začne z Desetnico (Volčje jagode, str. 28 – 30), ki jo na različne načine transformira v kar 10 pesmi. (Desetnica, Pesniški list, P 10; Pot (Tisti čas, str. 60/61), Ogledalo (30/31), Vas (32/33), Kukavica (16/17), Kresnik (18/19), Škopnik (20 – 23), Deseta (28/19), Kresna (10/11) in konča z motivom desetnice, ki je lahko ona sama - pesnica, venomer tavajoča po svetu, toda nihče ji ne da strehe nad glavo - je ne razume, vzame za svojo. Družba drugačnost kaznuje in zavrača. V pesmi Svetlane Makarovič je desetništvo povezano z našim vedenjem o desetnici, ki jo poznamo iz ljudske pesmi. Ženska je žrtev ljudskega verovanja, ko mora deseta hči po neki višji sili od doma. Motiv o desetništvu izhaja iz poganstva, ko je bila deseta hči za spravo z boginjo rodovitnosti. Pozneje, na višji kulturni stopnji, pa se je stvar omilila z izgnanstvom oz. po uveljavitvi krščanstva z oddajo teh otrok cerkvi. Ljudsko izročilo obravnava desetega otroka kot posebnost, ki lahko škoduje družini, zlasti če gre za desetnico, torej za žensko.²² Desetnica je pri Makarovičevi simbol za pisateljico ali za drugačno, iščočo žensko, ki je družba ne sprejme. Poglejmo si samo dve pesmi, ki nosita v sebi motiv desetnice. Pesem Desetnica iz zbirke *Volčje jagode* (1972) je drugačna od Desetnice v zbirki *Vojskin čas – Pesniški list* 1974, ki ohranja nekaj elementov svoje predloge (navazuje se tudi na Milčinskega). V prvi Desetnici začenja pesem podobno kot v ljudski, le da dodaja pridevnike, ki so zanikanje predloge, npr.: *«Gospod je zaplodil žlahtni gospe/ devet debelih hčera/ Zmeraj so hodili objeti/ Desetnica je prišla po hodniku/ v dvorano do sveže pogrnjene mize/ Na belem prtju jo je čakal kozarec, do roba nalit s katranom/ Stresla si je lase z obraza/ in odšla, kamor so kazale sončnice.»* Makarovičeva je ironična, hkrati pa z uporabo metafore - kozarec s katranom - grenkoba, ki jo bo morala spiti deseta hči, izpoveduje svoj pogled na desetnico. Navezuje se na ljudsko in na Milčinskega, v prvi Desetnici se v motiviki približuje, v formi pa oddaljuje od ljudske pesmi, v drugi pa se v formi približa ljudskemu, v načinu izražanja ter tudi v drobcih ljudske pesmi. Avtorica je iz ljudske pesmi ohranila motiv zapuščenosti dekleta, ki nima doma in je mati ne prepozna, ko se vrne: *«Pojdi spred mene desetnica,/ zate ne*

²¹ Tine Hribar, *Sodobna slovenska poezija*, Maribor 1984, str. 222.

²² Dušan Ludvik, *Izvor desetništva*, SE XII, Ljubljana 1970, in Erich Seemann, *DVM* 1965. Glej še: Marjetka Golež, *Podoba ženske v slovenski ljudski pripovedni pesmi*, Zbornik predavanj XXXIII. seminarja slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana 1997, str. 225–234.

bom kruha rezala./ odreži si dolgi kiti dve./ pa pojdi kamor te neso noge», vendar je ta srednjeveški motiv že zelo razširjen ter preoblikovan. V zadnjem verzcu te pesmi se palimpsestno zasveti še ljudska pesem Zarika in Sončica (Š 71). Verz, ki ga vidimo, je bolj aluzija kot preoblikovani citat in namiguje na predlogo: »Je kamen pokopavala/vsa lažja je postajala.« Verz iz ljudske pesmi Zarika in Sončica: »Sonca stopnje ometala./ zmeraj gorš prihajala.«

DESETNICA

(ljudska) Devica Marija v Puščavi, Štajersko, Pela: Roza Nemeč, zps.: Alojzij Krajnc, v letih 1908-1910, GNI O 6263, obj.: SLP I - 51/8.

51.118
26. Deset sester. (Roza Nemeč)

1) Gostojaj - stojaj beli grom. Mater sta - nije gospod mladi
On je zmiraj Bogja prosil. Da bi mi porodnika kobil.

2. Ho večkrat promje pomori. Je enkrat ali ml irpolni. Ročila je me hčerka. Zimeno bla Margeticar.

3. Seletje je en. pisan prvi. Vrhuniki prinesel prstan elat. Oblate laste mati ni. Delajte mi popotnico.

4. Mati so kmec pristavili sedem let okol razzala. Prstan so mater omeili. Na deset kesov razali. Kieram so gja rovtalali za kerpni bi vas pabala.

5. Zakaj se ni tak jočete, Jar te ne mriem kerpovat. Ker meni kruha dayate. Zakaj bi se ne jokala. Pol mloga + desetino it

6. Margeta kuhelk vopimila. Je profan motri napadla. Je je okol zvonikela. Nehilo solce točila. Kruh pa pale kerpovat.

7. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

8. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

9. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

10. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

11. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

12. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

13. Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

Odbor za nabiranje slovenskih narodnih pesmi.

Heino ostante mati vi. Heino ostant deset sesti. Heino ostan ti beli grom. Zelaj moram se tu predpriet. Del mater in deset sesti.

Naslednji folklorni motiv je motiv Zelenega Jurija, ki je iz starih verovanj ohranjen kot vitez Sv. Jurij, ki se bori z zmajem in v prenesenem pomenu predstavlja boj pomladi z zimo. V obredu jurjevanja je Jurij deček ali odrasel fant, ki ga ovijejo v zelenje in nato grede fantje z njim koledovat od hiše do hiše.²³ Motiv Zelenega Jurija pri Makarovičevi izhaja iz dveh snovnih podlag ljudskega pesemskega izročila: iz motivnega sklopa o svetem Juriju kot junaku, ki rešuje device pred zmajem (Pred zmajem rešeno dekle (SLP I, 22, 1 – 4) – legendarna podlaga – in kot lik, ki prinaša in oznanja pomlad kot pogansko božanstvo ter je pozneje dobilo krščanske atribute. »Kot konjenika – viteza in borilca z zmajem je sv. Jurija izoblikovala šele legenda 12. stoletja ...»²⁴ Zeleni Jurij se imenuje tudi zato, ker je ob njegovem godu že vse zeleno. Paternu je v svoji že omenjeni razpravi dejal, da čaka tradicionalne folkloriste analiza obeh pesmi, ljudske in Makarovičeve, da bi odkrili, kakšne »okvare« doživlja ljudska pesem v sodobni pesmi. Pa poglejmo. Makarovičeva osebo, ki je v ljudski pesmi pozitivno konotirana, neusmiljeno transformira v najbolj temen in uničujoč lik današnjega časa, npr. Zelene-ga Jurija v Sivega Jurija. Torej gre pri Svetlani Makarovič za izrazito pomensko inverzijo tega motiva v pesmi Zeleni Jurij (Volčje jagode 1972), ki se medbesedilno stika z Murnovo Pomladansko romanco, kar dokazuje empirični citat: »*Odprite okna, odprite duri*« in se tudi prek medbesedilnosti stika z ljudsko pesmijo (z vsem variantnim in motivnim sklopom o Juriju). Neposredno se stika z ljudsko pesmijo prek pomensko preoblikovanega citata: »*Dajmo mu to, česar še ne pozna: Dajmo mu piti iz vrča solza ...*« in ljudsko: »*Dajte mu vina, da ga ne bo zima/ ... Dajte mu mleka, zelena mu obleka ...*« (Š 4992). Makarovičeva že v naslednjih verzih, ko veselega ritma ljudske pesmi prav nič ne spremeni, semantiko veselja in svetlobe zamenja s temo, grozo in sovraštvom: »... *pa mu iztahnimo svetle oči ...*« V III. delu pesmi se Zeleni Jurij spremeni v Sivega Jurija, ki je prišel, da bi povrnil dobljeno: »*Zaprite okna, zaprite duri! Mimo jaše Sivi Jurij/ po sivem tlaku, na konju kostnjaku/... Hodi po hišah, iztika oči, kar je dobil, to stoterno deli.*« Makarovičeva uporabi ljudske odnosnice, da bi na že znano palimpsestno zapisala nov pomen, ki je v popolnem nasprotju s pomenom ljudske pesmi. Tako zanika veselo sporočilo ljudske pesmi in izpostavi sodobni problem, da je tisto, kar otrok, ki je koledoval (zeleni Jurij, pomladno dete), dobi od ljudi, tudi kot odrasel tem ljudem povrne. Ker pa so ta darila: »kamenjanje«, sovraštvo, zloba, skratka vse slabo, se odrasli Sivi Jurij povrne kot zli lik, ki se »zahvaljuje za darove ob jurjevanju«. Makarovičeva ta večni krogotok daj-dama še enkrat, skoraj avtocitatno tematizira v pesmi Kresna (1987), kjer »lepi Jurij« pripravlja kres, venec in meč, da bo povrnil, kar je v »dolini« dobil v otroštvu: »*Lepi Jurij kres nalaga vse povrne lepi Jurij/ za en las si glavo vzame ...*« Makarovičeva kot ljudsko odnosnico vnaša v svoj tekst aluzijo na lik iz ljudske pesmi: lepega Jurija, s stilizacijo oziroma imitacijo kresne pesmi pa še bolj poudari dvojnost lika, ki je v ljudski pesmi pozitiven, pri Makarovičevi pa popolnoma negativno transformiran. Makarovičeva z obema stilizacijama vzpostavlja polemični dialog z ljudsko pesmijo, zanika njeno miselno jedro, ga spremeni, zasuka pričakovano dogajanje v svoje nasprotje. Novo besedilo predlogo tematizira, razgalja njen kod (obredna pesem, kolednica: žrtvovanje Jurija) in negira njen ideološki vidik. Iz ljudskega izročila vemo, da je v ljudskem verovanju tisti, ki je odklonil obdarovanje Zelenega Jurija, dobil povrnjeno: saj pravi Kuret: »Če bi se pa primerilo, da je gospodinja stiskaš-

²³ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, I, Celje 1965, str. 267–290.

²⁴ Prim.: Andre Jolles, Jednostavni oblici (prev. Vladimir Biti), Zagreb 1978, Legenda, VII, Glej še SLP I, str. 133.

ka in jim ničesar ne da, jurjaši hišo sramotijo in ji zažele kaj prav hudega – naj vse pokrepa in naj drugo leto, ko bodo spet prišli, tega rodu pri hiši sploh ne bo več.²⁵ Torej je ljudska pesem skupaj s poznavanjem šeg in verovanj stopila v avtoričin pesniški svet, ki pa ga je nato svojemu filozofskemu svetu prilagodila in ga »popravila.« Če avtorica ne bi poznala šeg in vloge ljudske pesmi pri koledovanju, bi prav gotovo pesem zastavila drugače, tako pa je tako v pesmi Zeleni Jurij kot v Kresni Zeleni Jurij fantič, ki je v otroštvu ob koledovanju dobil namesto jajc, vina idr. – lepih besed, ljubezni – gnila jajca ali pokvarjene jedi – kletvice in zasmehovanje, v odrasli dobi prihajal kot vitez Zeleni Jurij (Sivi), ki se maščuje vsem krivicam. Zato sta obe pesmi Makarovičeve močno referencialni, komunikativni, strukturni in selektivni, saj se na ljudsko pesem navezujeta medbesedilno.

Lenora Svetlane Makarovič (Srčevac 1973) se eksplicitno navezuje na ljudsko pesem Mrtvec pride po ljubico (SLP 59) (pa tudi na Prešernovo Lenoro), kar kažejo: citat ritma, verza, metrične strukture posameznih sintagem, vendar z izrazitim pomenskim obratom v zadnjih verzih kitice. V Lenori vidimo stilizacijo ljudskega ritma s pomensko inverzijo. Makarovičeva je v zunanji formi ohranila večino značilnosti ljudskega (štirivrstične kitice, rima je menjajoča se v kiticah, in sicer je prestopna, pretrgana, zaporedna rima in če bi upoštevali melodični naglas, bi bil verz menjajoči se trohejski sedmerek in peterek z anakruzo ali predtaktom ...). Ritem je tekoč in omogoča petje po kakšnem ljudskem napevu, saj vsebuje vse značilnosti ljudske melodije z menjavanjem težkih in lahkih dob v petju. Avtorica zelo eksplicitno tematizira svojo predlogo in razgalja kod (ljudsko) in ideološki vidik te pesmi. Z ljudsko predlogo jo takoj povežemo, saj je komunikativnost te pesmi kar precejšnja, saj npr. prepoznamo citirano stilno strukturo v teh dveh verzih: »Z levico bom odpirala .../ z desnico bom objemala ...«, ki sta ljudska obrazca in obenem značilna prav za nekatere ljudske ljubezenske pesmi. O tem smo govorili v razdelku A. Ker pa so navadno odnosnice iz ljudske pesmi v recepciji nekega umetnega besedila najhitreje prepoznavne, ni čudno, da jih je Makarovičeva uporabila, da bi z njimi še povečala kontrast med starimi in novimi pomeni v pesmi. Makarovičeva je zelo natančno in poantirano uporabila ljudsko odnosnico. Prav tako bi lahko rekli, da je vzpostavljanje dialoga z ljudsko pesmijo v tej pesmi kar močno. Makarovičeva je identifikacijska do stila ljudske pesmi, saj ga namensko uporablja, do idej ljudske pesmi pa ima delno tudi zanikovalni odnos, saj se do tragične zgodbe včasih obnaša tudi ironično.

Sarkazem in ironija spremljata skoraj vsako pesem. V pesmi Vojskin čas se na začetku pesmi pojavi lik Lavdona, ki zbira vojsko, da bo zavzel Beograd. Pesem opeva zmago avstrijskega vojskovodje Gideona Laudona nad Turki z zavzetjem Beograda leta 1789. Na začetku pesmi je pretvorjeni citat, vendar je lik Lavdona še prepoznaven iz ljudske pesmi. (Lavdon tip A: Š 28,29: »Lavdon zbira silno vojsko,/ Bog ve, kam pojde ž njo.: / Al pojde na bele ceste,/ al pojde v ravno polje.« (Lavdon zavzame Beograd – A, SLP I / 14)²⁶ Ta junak pa se pri Makarovičevi prelevi v antijunaka, v človeka, ki dovoljuje nasilje. »On zbira silno si vojsko,/ še sam ne ve, kam pojde z njo,/ pustil je bombe padati,/ le to velik strah stori.« V tej pesmi je torej citat iz ljudske pesmi, ki ga avtorica uporabi zato, da uvede tematiko vojne, ki je venomer prisotna v katerem koli času in ji ni mogoče uiti: »preklete mi bodi, polje široko,/da se v tebi skriti ni moč.«

²⁵ Niko Kuret, nav. delo, op. 23, str. 272.

²⁶ Glej še komentar ob pesmi Lavdon zavzame Beograd – A, SLP I/14, str. 92.

Tudi skrivnostni in temačni lik Jelengarja je zanimal Makarovičevo. Pesem Jelengar²⁷ ali Lajnar (kjer gre za razvoj prevzete teme iz nemškega ljudskega izročila) izhaja iz Nizozemske in je bila leta 1540 prvič natisnjena. Zgodba o morilcu deklet je prišla k nam prek Nemčije in se je zaradi shrlljive vsebine, zanimive zgodbe ukoreninila tudi na Slovenskem. Makarovičeva je motiv Jelengarja s prenosom osnovnega sporočila, preselila iz ljudske pesmi v sodobno poezijo kar v treh pesmih in naredila nekakšen medbesedilni niz.²⁸ Že leta 1977 je Makarovičeva v svojo pesniško zbirko *Izštevanja* (1977) v pesmi *Zeliščarka* vključila lik Jelengarja, vendar nanj piše popolnoma drugačno zgodbo. V njej je glavni ženski lik zeliščarka, čarovnica, ki je s svojimi strupi zavedala ljudem. Jelengar je lik, ki kot kazalka priklicuje pomensko okolje ljudske pesmi. V pesem Makarovičeve vnaša ta lik osnovno sporočilo o moritvi, o tem, da se v svetu kar naprej dogajajo zločini, čeprav je sam lik le asociacija na enak lik iz ljudske pesmi. Jelengar kot konkretna oseba v pesmi ne nastopa. Pojavlja se le kot lik, ki ima že znane pesniške konotacije. Makarovičeva se referenčno navezuje na ljudsko pesem, čeprav pripoveduje novo zgodbo. Stilno je navezana na sklop ljudskih balad in posnema način in ton ljudskega pesništva s posebnim ritmom besed in stavkov. Mestovne odnosnice z aluzijami lika iz ljudske pesmi, ki so posejane po šestdelni pesmi, vzpostavljajo pomenske interakcije z ljudsko pesmijo, hkrati pa pripovedujejo novo zgodbo o zeliščarki, ki je hujša kot Jelengar. Že naslednja pesem iste avtorice *Kolo* (*Sosed gora* 1980) pa iz ljudske pesmi vzame lik Jelengarja in v refrnskem delu pesmi, ki stilizira način pesnjenja v ljudski ljubezenski pesmi: *«So nageljni veli/ je pelin zelen/ je Jelengar mrtev/ je pankrt rojen.»* Zgodbo Jelengarja nadgradi z lastnimi pomeni, Jelengar je sicer mrtev, vendar je zaplodil otroka, ki je bil kot nezakonski otrok takoj utopljen. Zlo, ki ga prinaša lik Jelengarja, se je razraslo tudi v sodobni svet. Makarovičeva prav z ritmom ljudske pesmi vzpostavlja že znan pomen v nova pomenska razmerja. Prav zaradi tega zla, ki ga prinaša in prenaša Jelengar, se časovno kolo venomer vrti, v njem se vrtijo ali plešejo žrtev in morilec in še dodatna žrtev – otrok. Prav zaradi tega: *«usa znamenja so izgubila pomen.»* Jelengar kot lik in kot posebljenje zla se pojavi v še eni pesmi Svetlane Makarovičeve, v *Mračnini* (*Sosed gora* 1980), kjer Jelengar ob dnevih, ko cvete trava mračnica, prihaja in skrni dekleta. Makarovičeva ponovno tematizira motiv ljudske pesmi. Da bi opozorila na prototekst ljudske pesmi, vključi tudi sintagmo, ki imitira način izražanja v ljudski pesmi: *«oj, kaj si storil, Jelengar.»* Tako Makarovičeva usmeri pozornost iz svojega besedila na ljudsko pesem, na njene vsebinske in formalne značilnosti in kar trikratno individualno osmisli predlogo. Vsi trije njeni teksti pa so tudi med seboj v medbesedilnem razmerju. Ljudska pesem v sodobni poeziji ni več samo relik, ostanek starega, že izumrlega, pač pa je učitelj, modrec, enakovreden sobesednik v časovni komunikaciji.

Z ljudsko muzikalnostjo je povezana pesem *Deveti mož* (*Vojskin čas* 1974), ki se tako vsebinsko kot formalno in muzikalno navezuje na predlogo ljudske pesmi z naslovom *Godec pred peklom*. Ta pesem tematizira Orfejev motiv, motiv godca, ki s pomočjo glasbe rešuje svojce iz pekla.²⁹ S prvo kitico, ki je preoblikovani citat verzov ljudske pesmi (SLP I 48/3): *«Po morju se vozi deveti mož,/ deveti mož, žalostni mož,/*

²⁷ Joža Glonar, *Ulinger-Jelengar-Lajnar*, zbornik zimske pomoči, Ljubljana 1944, str. 384–392.

²⁸ Marko Juvan, *Teorije medbesedilnosti*, Primerjalna književnost, št. 1, Ljubljana 1990, str. 37: *«Vpis besedila v literarni, družbeni kontekst markira njegovo kulturno in ideološko umestitev in razpira njegove lastne medbesedilne organizacije.»*

²⁹ Glej raznolikost variant te pesmi v SLP I, str. 257–284.

kaj pa je tebi, deveti mož,/ da si tako hudo žalosten ... in imitira ljudsko pesem, vendar Makarovičeva z ostrim pomenskim obratom spremeni izvirno vsebino ljudske pesmi. Mož je žalosten, ker je toliko sebičnih ljudi, ker ni srečal nikogar, ki bi »žejnemu piti dal.« Ta mož ne rešuje duš iz pekla, niti jokajočih otrok iz pekla življenja ne, le pasivno in žalostno opazuje kruti svet. V označevalno okolje pesmi Deveti mož se vcepijo »dvojna znamenja«,³⁰ takšna, ki obenem pripadajo njemu in tudi ljudski pesmi kot besedilno-muzikalnemu diskurzemu kontekstu in so torej dvojno kodirana. Implicitno je v ta tekst prek ritma in zvočnosti besed vključena tudi melodična stran ljudske pesmi. V sodobni pesmi Makarovičeve, ki ima prvine ljudske pesmi, se prek njih kot odnosnic stikata tako besedilo in melodija ljudske pesmi s tekstom in zvočnostjo umetne pesmi.

Tudi ljudska pesem o mrtvaški kosti je avtorico prevzela. Pesem *Mrtvaška kost* (SLP I/ 39) je balada o mrtvaški kosti, ki kaznuje objestneža in spada v sklop pripovedne snovi o mrtvecu, ki pride k objestnežu v goste.³¹ V živi izvedbi (ali na posnetku, ali jo je »prebrala« v knjigi) jo je najbrž slišala Svetlana Makarovič in je njene prvine uporabila v svoji pesmi *Kost* (Pelin žena 1974). Odnosnice iz ljudske pesmi: »*oj ta kost, mrtvaška kost*« kažejo na izrazit medbesedilno-muzikalni odnos z ljudsko pesmijo: z določeno pesmijo kot predlogo in s celim sistemom ljudskega pesništva. Makarovičeva na poseben način posnema ritem in metrične strukture ljudskega pesništva, jemlje tudi besedišče, ki je zanj značilno, in stilizira način izražanja v ljudski pesmi. Vendar pa pomene, ki so v ljudski pesmi že znani, kontrastira z novimi, absurdnimi, grotesknimi ter ironičnimi poudarki: »*Oj ta kost, mrtvaška kost,/ suha bela veselost,/ on je svoje dotpel,/ jaz sem komaj prav začel ...*«, ki sporočajo temeljno resnico o bivanju in umiranju, o večnem krogu življenja in smrti. Četudi zapiskaš na to kost, ti ta ne bo zaupala časa tvoje smrti.

Treba je omeniti še pesem *Kolovrat*, ki je metatekst ponarodele Slomškove pesmi *Predica* (Drobtinice 1846 – Ipavčeva uglasbitev). Iz predloge so v pologo vnesene sintagme: »*Le predi, dekle, predi*« in ritem ter verz, onomatopoiija *dr, dr, dr* pa v pesem *Kolovrat* vnese zlovešč in ne prijeten zvok. Če je Slomškova stanovska pesem *Predica* lahkotna pesem o nekem delu, je pesem *Kolovrat* pesem o predici, ki ne prede v veselju, ampak v žalosti in grozi, saj prede oblačilo za otroka, ki ga je utopila. Pojavi se tudi izraz torklja, ki ga lahko razumemo kot lik iz slovenske mitologije, saj je bila torklja neke vrste vila (ne prijazna), ki je bila prisotna ob predenju s kolovratom. O torklji smo že govorili. V tej pesmi vidimo preoblikovano besedilo ljudske pesmi, kjer je ohranjeno ljudsko ozračje, način pesnjenja s citati iz ljudskega. Vse je prepleteno s filozofsko-poetično simboliko novih pomenov. Prežemanje sodobne pesmi z ljudsko pesmijo je v funkciji dvoplastnega, saj je misel čutno približana z ljudskim napevom. Pesem je bralcu priklicana v besedni podobi, pa tudi v slišni komunikaciji, saj se jo da zapeti.³² *Kolovrat* pa ni pesem o predici, pač pa o materi, ki je umorila otroka, o detomorilki, ki prede v kvatrnih noči srajčico za umrlega in se zato spremeni v torkljo – postane vila. Ljudska: »*Le predi, dekle predi,/ prav lepo nit naredi,/ da se ne bo krotičila/ in tud ne tkalcu trgala,/ dr-dr, dr-dr, dr-dr.*«, Makarovič: 1. »*Je sineka povila,/ v tolmunu utopila/ Zdaj pri kolovratu sedi,/ se smeje z belimi zobmi,/ z lesenimi očmi strmi, / drdr, drdr,*

³⁰ Michel Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, London 1978, str. 81–104.

³¹ Glej SLP I/ 39, str. 208.

³² Prim.: Marjetka Golež, *Muzikalnost ljudskega pesništva v sodobni slovenski poeziji*, v: *Glasba in poezija, Music and Poetry ... – Zbornik predavanj s posvetovanja Glasba in poezija*, Ljubljana 1990, str. 52.

*drdr. 2. Le predi, dekle predi,/ prav lepo nit naredi./ Ko ura udari polnoči,/ se v blede torkljo spremeni,/ kolovrat suho zaječi,/ drdr, drdr, drdr.** (Ljudska GNI M 26.469; Makarovič: Pelin žena 1974).

Sklepne ugotovitve

Ljudska pesem in ljudsko izročilo na splošno doživljata v sodobni pesmi, ki jo je pisala Svetlana Makarovič najrazličnejše pomenske spremembe, inverzije motivov in tem, ponekod pa tudi ironijo, ki pa ni obrnjena proti ljudskemu pač pa služi za poudarjanje novega pomena posamezne pesmi. Folklorist ob branju poezije Svetlane Makarovič ne doživlja transformacij ljudskega v sodobno kot procesa okvarjanja izvirnega temveč spreminjanja pomenov zaradi pesničinega posebnega idejnega in filozofskega obzorja. Iz njenih pesmi je slutiti čisto poseben odnos pesnice do ljudskega izročila, ki je viden v uporabi ljudskega za to, da bi še bolj razložila svoje lastne misli. Morda tudi zato, da bi poleg svojih idej prenesla v bralčevo literarno obzorje še drugačno, a prav tako vredno pesniško obzorje, obzorje življenja, bivanja, doživljanja in čustvovanja ljudskega človeka, ki je bil svetu in nadnaravnim silam podrejen, je od sočloveka prejemal dobro in slabo, ki je bil v arhetipskem svetu ali v vsakdanjem svetu preteklosti prav tako izgubljen kot današnji človek. S prvinami ljudske pesmi si Makarovičeva utira pot v prostore, kamor brez njene pomoči ne more ali ne sme, jih preobrazi, da jih lahko strne s svojo filozofsko in idejno usmeritvijo. Ljudska pesem iz njene pesmi ne odseva kot brlivka, temveč se nas dotakne z žarometno močjo. Nadčasovnost ljudskih tem, aktualnost motiva ali teme, močni eksistencialni, etični in etnični naboji, ki jih odsevajo ljudske prvine v njeni poeziji, ponovno vzpostavljajo najrazličnejše smisle v dialoškem prostoru kulture. Enako je s slovenskim ljudskim izročilom. Poleg Strniše in Tauferja je Makarovičeva razumela, začutila, sprejela ljudsko za svoje temelje, ne samo kot predstopnjo za nekaj estetsko boljšega – umetnega, pač pa za zakladnico tiste ustvarjalnosti, ki je najbolj izvorno slovenska in še danes živa.

Ljudsko izročilo kot tradicija, zahvaljujoč novemu delu, dobi nov, do tedaj neznan, skrit pomen, a s tem tudi sposobnost, da o današnjem svetu – skupaj z novim delom – spregovori na svoj način.

Summary

Slovene Folk Songs and Their Reflections in the Poetry of Svetlana Makarovič

In the present days Slovene folk songs live on in three forms: in folk creativity which is still alive in the singing of folk songs, in the recreation of folk elements in a contemporary manner, and in the translation of folk elements into literature, which is evident from the borrowings of folk elements in contemporary Slovene poetry. The latter is the theme of the treatise which attempts to show the intertwining of the folk and the art elements in the poetry of Svetlana Makarovič. The author is interested in how folk songs and their formal, motif, thematic, and ideal structure affected the creativity of Svetlana Makarovič. In her poetry Makarovič uses a manner of expression which is close to folk style, but adds entirely new meanings, words, significance, and poetic procedures. Aside from the motifs and themes from folk songs the poet also draws upon the mysterious and magical relationship of the mythological world in Slovene folk heritage. The analysis includes poems which reveal a network of folk ballads, dancing songs, counting rhymes, spells, and prayers. The author reveals folk patterns and verses from the art form by the contextual

method, discovers metric structures, rhythm, rhyme, allusion, empirical and transformed citations, and the already familiar or new mythological dictionary of folk heritage. She proves that folk songs in the timelessness of their themes, their actuality of motifs or ideas, their strong existential, ethical and ethnical charges reflected in the folk elements of Makarovič's poetry have reestablished different meanings of culture. The paper shows that even by reading contemporary poetry a modern reader can reestablish contact with the original environment of folk songs as well as with the new environment of contemporary poetry in which the modern introduces the folk in a new manner, and in which the folk illuminates the modern.

Mirko Ramovš
Ples v slovenski ljudski pesmi

Med viri za odkrivanje podobe plesnega izročila v preteklosti so pomembne tudi ljudske pesmi. Avtor na podlagi analize pesemskega gradiva različnih zbirk ugotavlja vsebino in vrsto podatkov ter njihov pomen za zgodovino slovenskega ljudskega plesa.

Folk songs present an importance source of information about the Slovene dancing tradition. Based on the analysis of song material the author ascertains the contents and the type of data and their importance for the history of Slovene folk dances.

Med vsemi pojavi v ljudskem izročilu je ples najbolj težko opisati, saj je opazovalcu, ki plesa ne pozna, pogosto skoraj nemogoče v celoti dojeti njegovo obliko. Gibi se namreč spreminjajo od trenutka do trenutka in tudi če se ponavljajo, niso nikoli enaki in minejo, ko se ples konča. Vsak opazovalec ples vidi po svoje in se lahko tudi opisi za isti ples med seboj nekoliko razlikujejo. Tako se je npr. nekaterim opisovalcem zibajoči korak pri rezijanskem plesu zdel poskočen in so ga tako tudi opisovali (Kocijančič,¹ Ostermann,² Orel³). A tudi v primeru, če ples opisuje nekdo, ki ga je sam plesal in ga obvlada, ni gotovo, če ga bo znal pravilno razčleniti in opisati.

Zato ni nenavadno, da je za slovenski ljudski ples v preteklosti tako malo podatkov in še ti niso zanesljivi. Popotniki⁴ so na svojih potovanjih po slovenskem ozemlju videli ples, a ga v svojih opisih bežno omenjajo in redko bolj podrobno opišejo. Prav pomanjkljivost virov otežuje raziskovanje ljudskega plesa, saj ne vemo, kakšen je bil v preteklosti, kako se je razvijal, kdaj so novi plesi začeli spodrivati prvotne in zakaj so ti sploh izumrli.

¹ Š. Kocijančič, O rezijanskem plesu, Slovenski prijatelj, Časopis za šolo in dom, Celovec 1856, str. 88.

² M. Matičetov, Slovenci v delih furlanskega folklorista V. Ostermanna, Razgledi, IV, Trst 1949, str. 564–568.

³ R. Orel, Pokrajinske in folklorne zanimivosti iz Rezije, Primorski dnevnik, 4, 3. 3. 1948, št. 836, str. 3.

⁴ Npr. B. F. Hermann, Reisen durch Österreich, Steyermark, Kärnten, Krain, Italien, Tirol, Salzburg und Baiern in Jahre 1780, Wien 1781, str. 100; J. H. G. Schlegel, Reise durch einige Theile vom mittäglichen Deutschland und dem Venetianischen, 1, Erfurt 1798; Dela S. Vraza, 5, Pesme, pabirci, proza i pisma, Zagreb 1877, str. 53–54, 139, 241, 243.

Med viri za odkrivanje podobe plesnega izročila v preteklosti je pomembna tudi ljudska pesem, saj je v njih odsev življenjske resničnosti, katere del je vsekakor ples. Da bi si ustvarili sliko o tem, kaj nam ljudske pesmi pripovedujejo o ljudskem plesu, so bile pregledane naslednje tiskane zbirke (v oklepaju kratice za citiranje): Karel Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, 1–4, 1895–1925 (Š); Slovenske ljudske pesmi, Slovenska Matica, 1–3 (SLP), 1970, 1981, 1992; Slovenske ljudske pesmi Koroške (ur. Zmaga Kumer), 1–4, 1986, 1986, 1992, 1996 (SLP Kor.); Josip Dravec, Glasbena folklorja Prekmurja, 1957 (Dravec, Prkm.); Josip Dravec, Glasbena folklorja Prlekije, 1981 (Dravec, Prlek.); Zmaga Kumer, Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini, 1968 (Kumer, Ribnica); Zmaga Kumer, Pesem slovenske dežele, 1975 (Kumer, Pesem); Pavle Merku, Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji, 1976 (Merku); Milko Matičetov, Rožice iz Rezije, 1972 (Matičetov); Porabska pesmarica (ur. Marko Terseglav in Julijan Strajnar), 1989 (Porabje); Rožana Koštial, Ljudske iz šavrinske Istre, 1996 (Koštial); Dario Marušič, Ljudske pesmi severne Istre, 1992 (Marušič); Marija Rituper, Či bi ges bijla fčelica, 1995 (Rituper); Slavica Cvitanič, Margetensko pevsko izročilo (Cvitanič), Pesmi Goriške, rokopisna zbirka Anne Lucchesi, 1984 (Goriška) in plesna zbirka Mirka Ramovša Plesat me pelji, 1980 (Ramovš). To sicer niso vse objavljene zbirke, vendar vsebujejo bistveno pesemsko gradivo. Seveda moramo biti pri upoštevanju podatkov o plesu previdni, ker so bili nekateri starejši zapisi popravljeni in je mogoče, da so bili posamezni izrazi, ki zadevajo ples, dodani pozneje.

Raziskovalca plesnega izročila zanimata ples kot pojav in človek kot ustvarjalec in izvajalec. Zato je najprej pozoren na plesni repertoar, ugotavlja, kaj se je plesalo ali kaj se pleše, kakšna so imena plesov, nato pa njihovo obliko, zgradbo in način izvedbe. Za raziskavo o človeku kot nosilcu pa je pomembno, kdo pleše, kdaj se pleše in kje, kakšne so okoliščine, v katerih ples ali plesna zabava poteka, kakšne so plesne navade glede prirejanja plesov, vabila na ples, plačila plesa in pravice prvega plesa, kakšen je odnos človeka do plesa nasploh. Etnokoreologija ne more mimo glasbene spremljave in godčevstva, saj bistveno vplivata na razvoj in oblikovanje plesa. Enaka izhodišča kot pri terenskih raziskavah veljajo pri raziskavi drugih virov, med katere sodi tudi ljudska pesem. Pregled gradiva je pokazal, da so najdragocenejši podatki nahajajo v pripovednih pesmih, ki po svojem nastanku segajo še v srednji vek, in seveda v poskočnicah, ki jih na Slovenskem že lahko ugotovimo v 18. stoletju⁵. Poskočnice so prvotno peli ob plesu *štajerišu*, pozneje so se osamosvojile in so jih peli samostojno.

Ljudske pesmi so najprej dragocen vir za ugotavljanje, kako Slovenci pojav ritmičnega gibanja sploh imenujejo. Iz pesmi je razvidno, da je bila na Koroškem, Gorenjskem in v Trenti zanj v rabi beseda *raj*⁶ (*rajati*, *rajovc*, *rajovka*, *ta velčā rajovǎc*, *rajovčinja*). Na Koroškem je beseda še danes domača in v rabi, medtem ko se na Gorenjskem in v Trenti izgublja:

*Pod eno konjče stavijo,
na raj se mi pripravljajo.* (SLP, 3/1)

Tam mi dva Turka rajata ... (SLP, 3/6)

«Kdo j pa ta velčā rajovǎc?» (SLP, 25/1)

⁵ V. Vodušek, Alpske poskočne pesmi v Sloveniji, Rad kongresa folklorista Jugoslavije, VI., Bled 1959, Ljubljana 1960, str. 55–78.

⁶ Izposojeno iz srvn *rete*, *reige*-vrsta spomladanskega in poletnega plesa na prostem- (F. Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika, P–S, Ljubljana 1995, str. 145).

Vendar pesemsko gradivo dokazuje, da je za pojav ritmičnega gibanja na Slovenskem najbolj splošna beseda *ples*⁷ (*plesati*, *zaplesati*) z narečnimi različicami (*plešati*, *pl'esati*, *plasati*, *plesarica*), medtem ko se v pesmih dokaj redko pojavlja beseda *tancati*,⁸ morda celo v pejorativnem pomenu, v Reziji pa *dancati*⁹ ali *dančati* in v Beli krajini *igrati* (kolo).

Fantje ples napravljajo,
Miciko prosijo na ples. (SLP, 24/1)

«Stani gori deklica,
kaj b'ova mal zaplesala!» (SLP 26/3)

Da se sveta predga brala,
je ona v krčmici tancala. (SLP, 26/1)

... to dancata ta pu pakle. (SLP, 48/20)

Igraj kolo, igray kolo,
dvajset ji dva igra! (Š, 5187)

V ljudskih pesmih skoraj ne zasledimo imen plesov, po čemer bi lahko sodili o repertoarju v preteklosti. Izjema sta dve poskočnici, v katerih je omenjen *štajeriš*:

Vindiše, štajriše!
Puabič, koj pridi še:
Dečla je mlada,
ma ljubljenje rada. (Š, 3244)

Hodci, le hodite
štajersče viže:
Moja dōčva je mvada,
ma vse volne hlīde. (Š, 3633)

Ob štajerišu se pojavi še ime *vindiše* (Š, 3244), kar bi lahko pomenilo slovenski ples in bi bil to dokaz, da so se Slovenci na Koroškem zavedali tujerodnosti nekaterih plesov. Vendar je beseda *vindiše* lahko tudi verzno mašilo in jo v tem primeru ne moremo upoštevati.

Pri plesu pod lipo po štehanju možje še danes pojejo plesno pesem, katere začetni verz navaja ples *prvi rej*, ki ga plešejo fantje in dekleta:

Bug nan daj t, n dober čas,
ta p̄ərvə rej začelə smo,
ta p̄ərvə rej začelə smo. (SLP Kor., 2, 271/4)

⁷ Beseda je slovanskega izvora, gl. Etimološki slovar slovenskega jezika, str. 54.

⁸ Iz nem. tanzen = plesati.

⁹ Iz it. danzare = plesati.

Prvotno je ime pomenilo vlogo, prvi ples po štehanju, danes pa ime prvi rej združuje ime in zvrst plesa. Podobno se pojavlja ime *kolo* v belokranjskih plesnih pesmih: Igraj kolo, Igraj v kolo, Igraj kolce, Ki za kolo. Z imenom kolo ni mišljen določen ples, pač pa skupinski ples v sklenjenem krogu. V novejši pripovedni pesmi »Ljubosumnež ubije ljubico zaradi plesa z drugim« na plesišču že igrajo *valček* ali *polko*, npr.

*Peljav jo bom na plesišče,
tam, kjer valčke plešejo.* (Kumer, 412)

*»Mi si gremo na plesišče,
kamer polke svirajo.«* (Marušič, 1)

V pesmi »Trpljenje v peklu« pripeljejo godce,

»da bojo nardil en marš al dva« (SLP, 162/36).

Marš je še dandanes v navadi za ples, predvsem starejši pari na njegovo melodijo plešejo cvajšrit, ples z dvokoračnim vrtenjem.

Le redko se v ljudskih pesmih razkriva oblika plesa. Najstarejše pesmi jasno kažejo, da je bil na Slovenskem že v srednjem veku v navadi parni ples. Pripovedna pesem »Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo« vsebuje naslednji verz:

... pod tretjo (lipo) kroglo rajajo. (SLP, 3/1)

To bi lahko pomenilo »okroglo«, kar bi bilo sinonim za parni ples štajeriš, pri katerem so plesalci peli »okrogle pesmi« – poskočnice. Ker navedena varianta ni izvirni zapis, marveč redakcija Valentina Vodnika, je mogoče, da tega verza sprva v pesmi ni bilo in ima pesem pričevalno vrednost šele za konec 18. stoletja, ko je Vodnikova zbirka nastala. »Kroglo« pa lahko pomeni, da sta v paru plesala po krogu. Ko v isti pesmi Kralj Matjaž¹⁰ rešuje ugrabljeno ženo, jo namreč na plesni zabavi pod lipo izbere in odpelje na ples:

*Ročice si podajata,
enkrat jo krog zarajata ...* (SLP, 3/1)

in v drugi varianti:

*Matjaž pa prime Lenčico
za njeno belo rokico,
pela jo pod lipico,
pod lipico pod zalano.* (SLP, 3/3)

Če bi v teh verzih še dvomili o parnem plesu, saj bi Matjaž Lenčico lahko peljal v kolo, pa nam naslednji verzi nazorno prikažejo parni ples:

¹⁰ Pesmi z imenom Kralja Matjaža niso nastale v njegovem času, marveč so vse starejše. Primerjava z vsebinsko enakimi pesmimi drugih narodov je pokazala, da je Kralj Matjaž v teh pesmih izrinil druge starejše junake. (Z. Kumer, Slovenske ljudske pesmi Koroške, 2, op. 1, str. 605).

Ta parva pot se z Lenko obrni ... (SLP, 3/4)

ali

*Še je on malo rajao s njom,
trikrat zasuknu pod ruku ... (SLP, 3/5)*

ali v že mlajši pesmi »Smrt pekove hčere«:

*... zaraja ž njo,
jo zavrti ... (SLP, 189/1)*

in v poskočnici:

*Moj oča ta stari
pa gleda po pari,
ko bi eno dobiv,
de b se ž njo zavrtiv. (Š, 3629)*

Nekdanji parni plesi so bili podobno kot skupinski v prvem delu počasni, plesalci so v plesni hoji vodili plesalke po plesišču. O tem nam pričajo verzi v pesmi »Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo«. Pod lipo je ples in Turki plešejo z Alenčico:

*... Turči z Lenka rajaja,
lepo ja sprevažava ... (SLP, 3/2)*

ali

*Pod lipo Turči rajajo
no Lenčico pravažajo. (SLP, 3/3)*

Samo domnevamo lahko, da je bilo »sprevažanje« neka oblika počasnega korakajočega plesa, v poznem srednjem veku razširjenega po Evropi in imenovanega *basse danse*, *bassadanza*, *Schreittanz*, ali če smo še bolj drzni, podobno plesu, kot ga prikazuje freska Sv. Nedelje na zunanji steni cerkve v Podrebri pri Pristavi blizu Polhovca Gradca.¹¹ Freska je nastala med l. 1520 in 1530 ter je po kompoziciji in ikonografsko podobna freski v Crngrobu. Ta je iz časa okoli l. 1460 in prav tako prikazuje za nedeljo neprimerna opravila, med katerimi je tudi ples in naslikan skoraj enako kot v Podrebri. Žal je pričevalna vrednost freske vprašljiva, saj se je pokazalo, da je kopija tujega dela.

Plesne figure so opisane le v nekaj pesmih, in sicer večinoma figure vrtenja plesalke pod dvignjenima sklenjenima desnicama nje in plesalca. Tako zopet v pripovedni, ko Kralj Matjaž na plesu rešuje Alenčico:

*Še je on malo rajao s njom,
trikrat zasuknu pod ruku ... (SLP, 3/5)*

¹¹ M. Kokole, Nekaj pričevanj o evropskem poznosrednjeveškem plesu na Slovenskem, Srednjeveška glasba na Slovenskem in njene evropske vzporednice / Medieval Music in Slovenia and its European Connections, Založba ZRC, Ljubljana 1998, str. 95–108.

in v poskočnicah:

*Sukal jo, sukal jo
sim pod roko. (Š, 3668)*

*Pobič, ne suči me,
sama zasučem se,
sama zasučem se
proti tebe. (Š, 3637)*

*Moja dečla pa raja,
ko ribica plava,
se suče v roce,
ko ribica v potoce. (Š, 3638)*

Ni jasno, ali je navedeni verz iz pripovedne pesmi opis značilne štajeriševe figure plesalkinega vrtenja pod dvignjenima sklenjenima rokama plesalca in plesalke ali figure kakega drugega plesa. Prav gotovo je ples s tako figuro obstajal. To dokazuje tudi bakrorez v Valvasorjevi Slavi vojvodine Kranjske s konca 17. stoletja¹². Samo domnevamo, da bakrorez prikazuje štajeriš, saj imamo o njem zanesljive podatke šele iz 18. stoletja. Vsekakor pa poskočnice že nedvomno opisujejo njegove figure.

V naslednji poskočnici z Gorenjske pa odkrivamo figuro potrkanega plesa, gorenjskega oziroma kranjskega plesa, o katerem je poročal že Linhart¹³ in je bil soroden starejši obliki ziljskega visokega reja.¹⁴ V obeh primerih se je plesalka vrtela pred plesalcem, se mu izmikala, dokler je nazadnje ni ujel:

*Le skači za mano
in pleši lepo! (Š, 3650)*

O skupinskem plesu v pesmih ne najdemo podatkov, razen v plesnih pesmih ob kolu, predvsem v pesmi, ki vabi v kolo:

*Ki za kolo,
naj gre z nami v kolo. (Š, 5184)*

V tej pesmi se vabilo nanaša na vse, ki žele plesati, združeni v skupinskem plesu, kot je kolo.

Verzi pesmi, ki opisujejo ples v paru, hkrati dokazujejo, da je bila bistvena prvina parnega plesa vrtenje. Za vrtenje je pogost še drug izraz, in sicer sukanje. Prvič je izraz sukati za vrtenje pri plesu izpričan v »Slavi vojvodine Kranjske«.¹⁵ Valvasor namreč navaja verze, ki so jih kmečki fantje in pastirji na Ljubljanskem barju govorili in vpili med lovom na žerjave:

¹² J. W. Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Crain, Laibach–Nürnberg 1689, VI. Buch: Das II. Capittel, Von der Sprache, Sitten und Gebräuchen in Ober-krain, str. 279.

¹³ A. T. Linhart, Versuch einer Geschichte von Krain und der übrigen südlichen Slaven Oesterreichs, Laibach 1791, str. 320.

¹⁴ M. Ramovš, Visoki ali prvi rejž, Traditiones, 19, Ljubljana 1990, str. 107–124.

¹⁵ J. W. Valvasor, n. d. III. Buch, Das XXXIV. Capittel, str. 447–449; Prim. M. Ramovš, »Sedem korakov«, Traditiones, 15, Ljubljana 1986, str. 223; D. Ludvik, O preletu žerjavov (Pozdravne pesmi in plesi), Traditiones, 5–6, 1976–1977, Ljubljana 1979, str. 251–264.

*Čiče golobar,
pou naprej, pou nazej,
varej, de te vouk na ujej!
L' okule, l' okule, l' okule!* (Š, 8012)

Valvasor hkrati pove, da so »čiče« pokvarjena beseda in mu je njen pomen neznan. Štrekelj, ki je verze objavil med otroškimi, jih je po svoji presoji popravil v »Suči, suči kolobar«. Pod številko 8011 navaja tudi varianto iz Štajerske, ki jo je zapisal D. Trstenjak, vendar ji zaradi zapisovalčeve nezanesljivosti ni prav verjeti. Po navedenih verzih sodeč, se je torej sukal krog fantov. Zdi pa se, da je pri vseh poznejših navedbah besede sukati mišljeno predvsem individualno vrtenje, npr. plesalke pri štajerišu, medtem ko se plesalec in plesalka v sklenjenem paru vrtita. Npr.:

*Sukal jo, sukal jo
sim pod roko.* (Š, 3668)

*Moj oča ta stari
pa gleda po pari:
ko bi eno dobil,
de b se ž njo zavertil.* (Š, 3628)

Samo v enem primeru zasledimo v ljudski pesmi smer plesne poti ali vrtenja. Obračanje v smeri proti soncu je bilo vedno pozitivno, v nasprotni smeri negativno. Ko se Kralj Matjaž bojuje s Turki in jih premaga, pesem natančno pove:

*Se prot suncu zavrti,
devetim Turkom glava odleti.* (SLP, 3/5)

Veliko podatkov nam daje ljudska pesem o načinu plesne izvedbe in veselju do plesa. Takega gradiva je največ v poskočnicah, kar je razumljivo, saj so te nastajale ob plesu in tudi najbolje izražajo čustvovanje in razpoloženje plesalcev. Takó pesem navaja, da plesalec iz veselja skače ali udarja z nogami ob tla. Npr.:

*Ko plešem jaz z mojo,
storil bi skok,
ko bi stropa ne blo,
do strehe visok!* (Š, 3643)

ali

*Tako bom rajov,
da bom zemlo prebov.* (Š, 3643)

in

*Ko me rajat popölaš,
koj zvo poskoči.* (Š, 3623)

Iz teh poskočnic oziroma odlomkov iz njih seveda ni razvidno, za kateri ples gre, a glede na visoke poskoke bi lahko domnevali, da gre za že omenjeni gorenjski »potrkan

ples-, kakršnega je opisal Linhart.¹⁶

Da je bilo tudi kolo poskočno, nam pove naslednji odlomek iz belokranjske plesne pesmi:

*Ajde, kolo, da skočimo,
da to trato povalimo. (Š 5182)*

V tem primeru gre verjetno za poskočno kolo brez glasbene spremljave, ki je vedno sledilo počasnemu kolu ob petju različnih, tudi pripovednih pesmi. V Poljanski dolini ga imenujejo *na trumf*, v Bojancih pa *mutasto kolo*. Ples brez pevske ali instrumentalne spremljave je uskoškega izvira, v prvotni »nemi« obliki so ga ohranili v srbskih vaseh, medtem ko so mu v Poljanski dolini že po 1. svetovni vojni dodali spremljavo harmonike ali tamburašev.

O načinu plesa nam povedo tudi pesmi, ki opisujejo živalsko svatbo. Vendar je v njih dosti pretiravanja. Npr.:

*Komarji, muhe plešejo,
da se hiše tresejo. (Š, 984)*

Rezijani so vneti plesalci, njihov ples je živ še danes. Vendar njihove pesmi ples redko omenjajo, a še takrat s preprostimi besedami, ki pa odkrivajo ljubezen in spoštovanje do domačega izročila:

*kaku ni lepu plešajo,
kaku ni lepu plešajo, (SLP, 5/3)*

Nekatere poskočnice ocenjujejo sposobnost plesalcev za ples, npr.

*Moj fantič je fletan,
pa pleše kot vetar. (Š, 2944)*

ali

*Pri plesu je lahka,
pri spanju pa mehka. (Š, 2926)*

in spet druga

*Moja dečla pa raja,
ko ribica plava,
se suče v roce,
ko ribica v potoce. (Š, 3638)*

Prevelika strast za plesom človeka lahko popelje v pogubo. Za to nam daje zglede tudi pripovedna pesem. Ker je dekle raje plesalo, kot da bi šlo k maši, je bilo po smrti pogubljeno, za kazen pa je moralo v peklu plesati po žarečem oglju (SLP, 162). Tudi izbirčno plesalko vzame hudič v podobi povodnega moža.¹⁷ Ples je imel lahko še druge neprijetne posledice za preveč vnete plesalke:

¹⁶ Gl. op. 5.

¹⁷ O tem je obstajala ljudska pesem, ki se žal ni ohranila, in vemo o njej le od Pohlina. Zgodbo o ugrabitvi Urške Šeferjeve, ki jo je opisal Valvasor, je upesnil France Prešeren; Gl. Slovenske ljudske pesmi, 1, Ljubljana 1970, str. 144.

*Celo noč brenka
strunica,
sjutra pa stane
– kurvica. (Š, 3664)*

Seveda prehuda strast za plesom ni imela vedno tako hudih posledic. V poskočnicah, ki so jih peli ob plesu štajeriš, so se radi ponorčevali iz takih, ki niso zamudili nobenega plesa in še na stara leta niso strpeli, da se ne bi zavrteli:

*Ko struna zapoje,
jaz ne strpim,
da ljubice svoje
na ples ne dobim. (Š, 3618)*

*Sim se postarala,
delat ne morem,
godci zagodejo,
plesat pa pojdem. (Š, 3654)*

*Vse ciga, vse miga,
vse gleda za ples,
naš oča ta star
tudi gleda za par. (Š, 3628)*

V ljudski pesmi je prav tako malo podatkov o tem, kdo je plesal. V pripovednih pesmih sta to Kralj Matjaž in njegova žena Alenčica, a tudi Turki, npr.:

*Matjaž pa prime Lenčico
za njeno belo rokico,
pela jo pod lipico.
pod lipico pod zalano. (SLP, 3/3)*

Pod lipo Turči rajajo ... (SLP, 3/3),

v pesmih tipa »Cigan z zdravico zmami dekle s seboj« cigani, v rezijanski »Kralj Matjaž rešen iz ječe« celo »wsa Wungerija«, medtem ko v pesmi »Trpljenje v peklu« (SLP 3, 162) duša. V poskočnicah nastopajo le dekcle, fant, pobič ali ljubica in samo v dveh primerih imata plesalec in plesalka ime:

*»Na podu sem Micko
pri plesu vertil.« (Š 3648)*

in

*Mici, Mici, Micika,
devojkica zalüblena,
zlata, mila deklica,
bi z menoj plesala?*

*Juži, Juži, Južek moj!
Plesala bon jas s teboj.
Le na srcu tvojemu
najdem sladkega miru. (Š, 1703)*

V eni poskočnici z Gorenjske so kot plesalci navedeni majerji. V šaljih in otroških plešejo »Tunčani«, »Honzöj« in »Franca« pa hlapec, čevljar, krojač, krčmar, mizar, sodar, kovač, vrtnar, mesarji, mašniki, medtem ko v pesmih o živalskih svatbah tudi živali, in sicer komar, muha, škorec, lisice, mirkovca (morska mačka), črni kos, hubad (obad) in medved. Pri tem je zanimivo predvsem, katerim živalim so ljudje pripisovali plesne sposobnosti. Vse navedene so znane po hitrosti in okretnosti, plesočega medveda pa so često videli, saj so ga po vaseh razkazovali Romi.

V ljudskih pesmih skoraj ni podatkov, kdaj se je plesalo. V rezijanski pripovedni pesmi »Kralj Matjaž rešen iz ječe« je to ženitev:

*Nu žnitke ne so nárdili,
nu žnitke ne so nárdili,

ne so teliku plésali,
ne so teliku plésali. (SLP, 5/3)*

V poskočnicah so kot priložnost za ples navedeni žegen, sejem (Š, 1035, 3617) ali nedelja popoldne po večernicah (Š, 3649).

Plesišče je v najstarejših pripovednih pesmih vedno pod lipo, npr.

*Tam stoje lipce tri,
pod to srednjo lipco rajaju ... (SLP, 3/5)*

ali

*Na sred vasi lipca stoji,
pod njo cigani rajajo. (SLP, 65/18),*

sicer pa se je največ plesalo na podih in skednjih, kot na primer poje naslednja poskočnica:

*Na podu sem Micko
pri plesu vertil. (Š, 3648),*

v enem primeru so plesali celo na štali (Š, 3672). Sicer pa so bili nedeljski plesi pogosto v gostilnah, kar tudi navaja pripovedna o plesalki, ki se reši hudiča:

*Gda je je sveta meša bla,
te je v krčmi tancala ... (SLP, 26/2)*

V dveh primerih je plesišče zelena trata, npr. v svatbeni »Marko skače (pleše, op. MR) po zelenoj trati« (Ramovš, 30) ali v šaljivi:

*Medved tanca,
medved tanca
po zeleni trati.» (Š, 7950)*

O plesnih oblikah in plesu nasploh nam vsi viri malo poročajo, mnogo več pa o okoliščinah pleša in o navadah, ki so spremljale ples in plesno zabavo. Dokaz za to je npr. Valvasor, ki nam v svojem znamenitem delu »Slava vojvodine Kranjske«¹⁸ prav o plesnih navadah veliko poroča. Nekaj podatkov o njih najdemo tudi v ljudskih pesmih.

Vsako plesno zabavo je bilo treba pripraviti in se pogoditi z godci, za kar je poskrbela fantovska družba. Te priprave v pesmih niso opisane, so pa omenjene:

Fantje ples pripravljajo ... (SLP, 24/1)

ali

... na raj se mi pripravljajo. (SLP, 3/1)

in

*Godci so vkordani,¹⁹
ples je začel,
družga ne manjka,
ko lepih deklet. (Š, 5234)*

Zgovorna je poskočnica iz Št. Jakoba v Rožu:

*Hoci, le hodite,
na vaše klanôte,
da bomo vozili
mi naše deklete. (Š, 5231)*

Beseda voziti je lahko prisproda plesa ali pa spremljanja deklet na plesišče. Ob tem velja opozoriti na posebno navado v Zgornji Ziljski dolini, imenovano *grevozinje*. Po končanem štehvanju namreč dva mlajša fanta vsakemu od štehvovcev pripeljeta za prvi rej dekle, ki jo je določil štehvovec.²⁰

Preden se je začela plesna zabava, je bilo treba prekrizati pod, kar je pomenilo obrambo pred zlemi silami oziroma hudičem. Opustitev prekrizanja je imelo za zabavo in udeležence hude posledice. O tem nam pričata obe varianti pripovedne pesmi »Hudič odnese plesalko«, ki vsebujeta naslednje verze:

*Te prve raje rajajo,
pa križa nič ne storijo. (SLP, 25/1)*

in

*Fantje se vkupaj zbirajo,
da bi raje začenjalo,
pa niso križa stúrlo. (SLP, 25/2)*

Za kazen, ker navada prekrizanja ni bila upoštevana, je hudič odnesel najlepšo plesalko.

¹⁸ J. W. Valvasor, n. d., VI. Buch, Das II. Capittel, str. 277-341. Prim. M. Ramovš, Valvasorjevo etnokoreološko gradivo, Traditiones, 2, Ljubljana 1973, str. 147-158.

¹⁹ Z njimi je bil sklenjen dogovor.

²⁰ Z. Kumer, Od Dolan do Šmohora, Iz življenja Ziljanov po pripovedovanju domačinov, MD Celje, Ljubljana 1981, str. 16.

Posebne navade so bile tudi glede prodaje plesa, zlasti prvega plesa. Še v Valvasorjevem času²¹ je bil lastnik plesa večinoma deželni sodnik, ki ga je prodal fantom, ki so pripravljali zabavo. Ti so s tem odkupili tudi pravico prvega plesa. Ta je bil uvod v plesno zabavo in je imel pomembno družbeno vlogo, saj je bil časten in ga je opazovala vsa soseska. Zato ga omenja tudi ljudska pesem:

*... tam se ljepi publi zbirajo,
te prve raje začínjajo. (SLP, 25/1)*

Fantje, ki so kupili pravico do plesa, so ga potem prodajali naprej, in vsakdo, ki je želel plesati, je moral ples plačati. Plačevali so ga navadno samo fantje. O prodaji in plačilu plesa pripoveduje že ena najstarejših pesmi »Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo«:

Pod drugo (lipo) raj prodajajo. (SLP, 3/1)

*«Kak sa per vas raji draji?»
«Jeni so po bielam tolarji,
jeni pa zwati rusemi.»
Matjaž pa seže v bieli žvok,
urže na mizo rusi zwat. (SLP, 3/2)*

ali

*Segno mi j u varžet soj,
podaje unke rumen zlat ... (SLP, 3/4)*

O plačilu pojejo tudi poskočnice, vendar je v njih natančno povedano, da je plačilo namenjeno godcem:

*Le godci, godite,
le dnarje služite:
petice so vaše,
dekleta pa naše. (Š, 5238)*

ali

*Kdor hoče plesati,
mora godce plačati,
saj godec ni konj,
da bi delal zastonj. (Š 5249)*

Malo imamo podatkov, kakšne so bile v preteklosti navade glede vabila na ples. Tudi ljudske pesmi o tem skoraj ne govore neposredno, o marsičem lahko le sklepa-mo. Znano je, da je moral plesalec prositi najprej starše, če so bili navzoči, ali tiste, ki so dek-le pripeljali na ples, šele nato je povabil na ples dek-le. O takem dovoljenju nam priča že pesem o Kralju Matjažu:

²¹ J. W. Valvasor, n. d.

*Kdor hoče z Lenka rajati,
mora prej kralja barati;* (SLP, 3/2)

ali

*»Dajte mi te ljepši rajovčinjo,
da pojdam jaz tri raje ž njo.«* (SLP, 25/1)

Samo vabilo dekletu je bilo preprosto, lahko je fant dekletu pomignil in je ona prišla k njemu, vendar je navadno prišel k njej in jo prosil, če gre plesat z njim. Tako nam vabilo kažejo tudi nekatere pripovedne pesmi in poskočnice:

*Pa grede si devojko zbrat
in reče goscam zajegrad.* (SLP, 3/1)

»Micika, al greš plesat z menoj?« (SLP, 24/1)

Izbiral je vedno fant, šele dokaj pozno se je pod meščanskim vplivom tudi na podeželju razširila navada, da so za kakšen ples plesalce izbirala dekleta. Sicer pa sta se za ples fant in dekle že prej domenila, še posebno, če sta bila zaljubljenca:

*Le plesat me peli,
en hvancet imam,
sim snoči ga ocverla,
tu v aržet ga imam.* (Š, 3624, 3625)

Pri plesnih zabavah se je godcem često posebej plačevalo za naročene plesе, bodisi za solo plesе ali za ples zaključene skupine. Odmev na take navade imamo tudi v poskočnicah:

*Godci, godite,
vi z vašmi klanet,
mi bomo plesali
pa z našmi deklet!* (Š, 5233)

Vzrok preteпов na plesnih zabavah je bilo prevzemanje deklet. To so si fantje sicer redko privoščili, toda poročila o izgredih vendarle dokazujejo, da se je to dogajalo. Seveda se prevzemanje ni vedno končalo s pretepom in poskočnica nam poje o klavrnem razpoloženju fanta, ki se mu je kaj takega zgodilo:

*Kako bom jest rajov,
k nisem vesel?
En huncvet je peršel,
mi je ljubco prevzel!* (Š, 4435)

Ples je bil predvsem zabava, a tudi priložnost za spoznavanje mladih in marsikatera ljubezen se je vnela prav na plesu:

*Brez lübezni plesa ni,
gdo se lübi, se vrti.* (Š, 1703)

Navsezadnje so fantje na plesu spoznavali dekleta in tudi prvi ples je prvotno pomenil vstop v družbo odraslih. Od takrat naprej so smeli fantje in dekleta na ples, kar je bilo hkrati dokaz, da so godni za zakon. O ljubezni, ki se je v nemala na plesu, nam pripovedujejo številne poskočnice, ki so se pele pri plesu, belokranjska plesna pesem »Igraj kolce« pa naravnost pove, kaj je fantu osrednji cilj plesa:

*Nisam došal kola igrat,
neg sam došal divojk zbirat. (Š, 5196)*

in podobno prav tako belokranjska:

*Skoči, kolo, da skočimo,
da se malo zveselimo,
da si drage izbiramo. (Š, 5188)*

O godcih in glasbilih, povezanih s plesom, v ljudski pesmi ni veliko podatkov in še ti so le v poskočnicah. Od glasbil, na katera so igrali v sestavih pri plesnih zabavah, so navedeni klarinet, gosli, oprekelj (šenterija) in bas:

*Hoci, le hodite
na vaše klanöte,
da bomo vozili
mi naše deklete. (Š, 5231)*

*Godci, le godite,
gosli so vaše:
Mi bomo rajali,
dečle so naše. (Š, 5231)*

*Ko struna zapoje,
jaz ne strpim,
da ljubice svoje
na ples ne dobim! (Š, 3618)*

*Pertisni šenterijo,
potegni na bas,
da bo slišala ljubca
in cela ta vas! (Š, 3634)*

Do pojava harmonike v 2. polovici 19. stoletja so bila to najznačilnejša glasbila v sestavih za ples (violina, oprekelj, bas; violina, klarinet, bas; violina, klarinet, oprekelj, bas).

Od novejših glasbil so v poskočnicah omenjene le citre:

*Prešmentane citre,
kak one tenke,
so mene vrtele
no dekle moje! (Š 3634)*

Glede na verz »kako one tenke« je malo verjetno, da so mišljene prave citre, pač pa gosli, saj te »tenko pojejo«. S citrami se namreč v pesništvu pogosto opeva strunsko glasbilo. Razen tega so citre primerne za ples znotraj na domači zabavi, nikakor pa ne za žegnanjski ples na prostem, na katerega je fant mislil, ko je pel poskočnico.

Poskočnica iz Kobarida nam pove celo ime godca:

*Kocman je godel
gore na podu,
mi smo plesali
gor na ni štali. (Š, 3672)*

in dalje, da je Kocman godel. Prvotno je to pomenilo, da je igral na gosli, pozneje se je z glagolom gosti poimenovalo tudi igranje na druga glasbila. Torej tudi v navedeni poskočnici ni nujno, da je Kocman igral na gosli. Ime godca navaja tudi rezijanska pesem in prav tako, da ta godec citira, kar v rezijanščini pomeni igrati na gosli - citiro:

*Ko Cabalinkič citirá,
da pa še mrtvi plěšaó! (Matičeto, 36)*

Med pesmimi, ki jih je objavil Štrekelj v Slovenskih narodnih pesmih, sta dve, ki ju je naslovil »Plesna« (Š, 5229) in »Poskočnica« (Š, 5230). Nista plesni pesmi, ki bi ju peli ob plesu, pač pa opisujeta ples in plesalce, vendar okorno in izumetničeno. Njuna ljudskost je dvomljiva, kar je domneval že Štrekelj, zato tudi nimata pričevalne vrednosti.

Ob plesu so se občasno pele parafraze na plesno melodijo. Tako parafrazo je objavil Štrekelj pod naslovom »Ples Izak« (Š, 5228):

*Izak, Jakob, Abraham,
kradua jajca raubarjam.
»To ni res,
to ni res!«
Kradua sta jih prau zares!*

Parafraze so služile za zapomnjenje plesne melodije in se tudi ritmično prilagajajo plesu. Gornja se je pela na melodijo zibenšrita in je zlasti po Gorenjskem splošno znana. Nekatere parafraze zibenšrita celo neposredno opisujejo ples s tem, da naštevajo korake:

*En, dva, tri, štir, pet, šest, sedem,
en, dva, tri, štir, pet, šest, sedem,
en, dva, tri,
en, dva, tri,
en, dva, tri, štir, pet, šest, sedem.²²*

Pri zibenšritu par namreč pleše sedem korakov v desno, sedem v levo, pa tri v desno, tri v levo, nakar sledi v sedmih korakih obrat v desno. Navadno je vsebina parafraz plehka, često nesmiselna in s plesom nima razen ritma nič skupnega. Štrekelj je med poskočnicami objavil nekatere, ki se niso pele ob štajerišu, ampak so parafraze melodij plesa mrzulin in njegovih variant, npr.:

²² Iz arhiva GNI.

*Le pridi, le pridi,
sem sama doma,
ni očka, ni mamke,
saj bova sama.*

*Če prideš ti sam,
te prav rada imam,
če pride vas več,
ne maram prav neč! (Š, 3211)*

ali

*Še letos, še letos
me imejte doma,
pa h letu, pa h letu
mi dajte moža! (Š, 4655)*

Tudi tu je parafraza ritmično uglašena s plesom: na prvi verz napravi par dva koraka s prikorakoma v levo ali desno, nato se na mestu obrne v treh korakih in napravi še poudarjen prikorak; vse skupaj še enkrat ponovi v nasprotno smer, nakar sledijo štirje polobrati, vsak v treh korakih in s poudarjenim prikorakom. Par nato navadno pleše še valček, vendar za ta del melodije ni nikoli parafraz, ker za zapomnjenje plesa ni bistven. Tudi navadno so parafraze za mrzulin le enokitične in le izjemoma kot v gornjem primeru dvokitične. Štrekelj plesa verjetno ni poznal, zato tudi ni mogel vedeti, da gornje pesmi tega tipa niso poskočnice, ampak parafraze. V izročilu so parafraze znane še za melodije plesov ta potrkana tajč (nojpajeriš, ta potrkana), nojkatoliš in kosmatača.²³ Marsikateri ples je bil že davno pozabljen, toda parafraza na njegovo melodijo med ljudmi še danes živi. Tako nam parafraze dokazujejo obstoj plesa v krajih, kjer je bil že pozabljen. Seveda domnevno, ker moramo pri tem upoštevati dejstvo, da so se širile samo parafraze, ne pa tudi plesi. Podobno velja za poskočnice, saj dokazujejo obstoj tega plesa skoraj povsod na Slovenskem, posebno njegove najstarejše oblike, kjer se je ples izmenjal s petjem poskočnic. Ko pa so jih pri štajerišu začeli opuščati, so jih peli samostojno in so se širile tudi v kraje, kjer jih nikoli niso peli ob plesu.

Plesne pesmi navadno niso vsebinsko vezane na ples, nekatere pa vendarle opisujejo obliko plesa, njegovo vsebino ali vlogo posameznega plesalca v njem. Tako pesem belokranjskega kola *Lepa Anka* pojasnjuje vodilno vlogo prve plesalke, pesem pri igri *Al je kaj trden ta vaš must* pa končni trikratni prehod pod mostom sklenjenih rok:

*Lepa Anka kolo vodi (Ramovš, 17)
Al pejte, pejte trikrat skuz,
al pejte, pejte trikrat skuz. (Ramovš, 4)*

Pri igrah z izbiranjem soplesalca ali igrah z nadštevilnim plesalcem pesem natančno pove, kaj se pri plesu dogaja:

²³ Gradivo v arhivu GNI.

*U tom kolu, u tom kolu,
mlada deva igra. (Ramovš, 29)*

*Le okol, le okol pa še gori nazaj,
le s korajžo in z veseljem,
le poprimi jo in poljubi jo
in pa pojdi, pojdi plesat ž njo. (Ramovš, 28)*

*Zdaj grejo pa moški okol,
ker nimajo ženskih dovol,
le kdor bo brez para ostav,
bo godcem za štrajfengo daw. (Ramovš, 21)*

Podobno povedne so tudi pesmi otroških iger kot so npr. *trden most*, *Bela, bela lilija* ali *Marička sedi na kamenu*, kjer otroci z gibi in gestami ponazarjajo vsebino pesmi.

Pregled, kaj nam ljudske pesmi povedo o plesu, je pokazal, da so podatki predvsem v tistih pesmih, kjer je ples povezan z njihovo vsebino in vlogo (plesne pesmi). Ples je lahko v pesmih gibalno dogajanja in vzrok konflikta, kar je najpogosteje v pripovednih pesmih, lahko je samo okoliščina za dogajanje, pogosto pa služi za prispodobo. V pesmih, ki so se pele ob plesu, je v začetku večinoma vabilo na ples ali je opisano dogajanje ob njem. Za zgodovino slovenskega ljudskega plesa so najpomembnejše starejše, domnevno srednjeveške pripovedne pesmi (Kralj Matjaž reši ugrabljeno ženo), iz katerih sklepamo, da je bil v tistem času že v navadi parni ples, saj imamo sicer o njem prve verodostojne podatke šele s konca 17. stoletja.²⁴ Podatki iz drugih pesmi ne odkrivajo novosti, pač pa potrjujejo tisto, kar o ljudskem plesu vemo na podlagi ostalih virov in terenskih raziskav v zadnjih petdesetih letih.

Summary

Dances in Slovene Folk Songs

Folk songs present an important source of information about the Slovene dancing tradition. They reflect the reality of life, part of which is doubtlessly the dancing. A review of song material reveals that the most valuable data comes from narrative songs, which originated in the Middle Ages, and from the dancing songs which had been in Slovenia already in the 18th century. These dancing songs were first sung while dancing the Štajeriš, but later became independent and were sung in their own right as separate songs.

Although the data gleaned from the songs is not extensive, it is invaluable for the history of Slovene folk dances. It supplements the knowledge about dance terminology, repertory, dance forms, dance figures and style, people who danced at festivities, opportunities for dancing, dance floors, preparations for dances, the selling and the buying of dances, the role of dancing, attitudes toward dancing, musicians, and musical instruments.

The data on dancing is to be found especially in those songs in which the dance was connected with the contents and the role of the song (dancing song). The dance in the songs can be the motive power or the cause of conflicts, which happens most often in narrative songs. It can be both an occasion for the event, or the subject of a metaphor. Songs which were sung during

²⁴ J. W. Valvasor, n. d.

dances contain an invitation to a dance at the beginning, or describe events happening during the dance. Based on the data from narrative songs we can conclude that dancing in pairs occurred as early as the Middle Ages; the first authentic reports otherwise derive from the end of the 17th century. Particulars from other songs do not reveal anything new, but confirm what had been learned about folk dancing from other sources and from field work in the course of the last five decades.

Monika Krojej

Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu¹

V članku je predstavljena vloga konja v slovenskem mitopoetičnem izročilu. Avtorica ugotavlja, da konj pogosto zavzema pomembno mesto v ljudskem izročilu predvsem v času prehajanja oz. v času zimskega in poletnega solsticija ter pomladnega in jesenskega enakonočja. Vse te mejnike zaznamuje tudi izročilo o Perunu – božanstvu groma in vladarju kozmičnih sil.

The author states that rituals and the song and narrative heritage which include the horse are frequent in the time of transition, at midwinter and midsummer solstices and at the spring and autumnal equinoxes. All these turning points are marked by Perun, the god of thunder and the ruler of the cosmic driving forces.

V vseh civilizacijah, kjer je imel določen gospodarski pomen in je odločujoče prispeval k ugledu lastnika, je konj zavzemal pomembno vlogo tudi v verskih in ideoloških predstavah ljudi. Osnova tovrstnim predstavam je bila arhetipska podoba konja. Arhetipski konj je sin noči in skrivnosti in prinaša hkrati smrt in življenje. Ko se dvigne v nebo, v popolno svetlobo, postane uranski in sončen.² Te predstave so osnova mitopoetičnemu izročilu posameznih ljudstev.

Konja omenjajo že najstarejši indoevropski viri. Številna božanstva, katerih teriomorfna podoba je konjska, naj bi bila tesno povezana z vodo, npr. ljudem naj bi ga podaril gospodar vodovja Pozejdon; nordijski konj Nennir (Nikur) naj bi se prikazoval na morski gladini kot lep siv konj z narobe obrnjenimi kopiti. Tistega, ki bi ga zajezdil,

¹ Prispevek je nekoliko izpopolnjen slovenski prevod članka, objavljenega v angleščini: *The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic heritage*; v: *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana – Pisa 1998, 153–167.

² J. Chevalier & A. Gheerbrant, *Slovar simbolov* (Prevedel Stane Ivanc), Ljubljana 1993, str. 241. Več o konju v indoevropskih jezikih in kulturah gl.: T. V. Gamkrelidze & V. V. Ivanov, *Indoevropskij jazyk i Indoevropcey* 1, Tbilisi 1984, 544 – 593.

bi odnesel v vodno globino, dal pa naj bi se tudi ukrotiti.⁵ Na Škotskem je ohranjeno izročilo o keltskem Waterkelpie vodnem duhu v podobi konja, ki naj bi zvelkel ljudi v vodo in potapljal ladje. Kelpie naj bi se prikazoval v podobi konja in naj bi tistega, ki bi ga zajezdil, vrgel v vodo ter utopil. Tistemu pa, ki bi vrgel čezenj tančico mlade neveste, bi moral služiti kot dobri duh.⁶ V Šleziji ima demonski povodni mož slovansko ime »Utoplec« ali »Topilec« in naj bi se prikazoval med drugim tudi v podobi konja ali človeka s konjskimi nogami. Duše svojih žrtev naj bi – zaprte v loncih – varoval v podvodnem bivališču.⁷ Slovensko izročilo o polkonjih ima sorodne korenine kot antično izročilo o kentavrih, katerih ime naj bi po Kretschmerju pomenilo »bičati vodo« (Glotha 10, 50 ss).⁸ Kentavri naj bi personificirali razpenjeno, razbičano vodo, oz. neukročeno silo narave, predvsem vode. Izvirali naj bi iz tesalske pokrajine Nephele, kar pomeni oblak.⁹ Na Slovenskem je ohranjenih nekaj izročil o polkonjih predvsem s Štajerskega, Gorenjskega in iz Beneške Slovenije (M. Ravnikar–Poženčan, J. Pajek, V. Ostermann). Na Bledu pri nekdanji vasi Grad so našli upodobitev kentavra na okrogli zaponki, izdelani v 8. stoletju.¹⁰

Kakor so videli izvor konja v zemeljskem drobovju in vodovju, so ga povezovali tudi z vetrom. V antiki in srednjem veku je bilo razširjeno verovanje, da kobile oplodi veter.¹¹ Ahilova konja naj bi Zephiru rodila harpija Podarge, ki se je pasla v močvirju ob oceanu.¹² Od tod tudi predstave, da so konji prvotno imeli peruti kot grški mitični pesniški konj Pegasus, ki naj bi z udarcem kopita odprl vir muz Hipokrene (konjski vir). Vetrovni konj naj bi se spreletaval in pasel po vejah svetovnega drevesa, tako npr. v nordijskem izročilu Odinov konj, ki naj bi bil hitrejši od nevihtnega vetra in naj bi letel brez peruti. Privezan naj bi bil k svetovnemu drevesu, v Eddi imenovanem Yggdrasil.¹³ Ruski divji duh naj bi kot konj prhal od veje do veje. Beli konj je stalen atribut srbskega Dažboga, polabskega Sventovita, germanskega Wodana, skandinavskega Odina. Bliskovitega konja jašejo bliskoviti bogovi tako v indijski, grški, germanski in slovanski mitologiji. Konji s kopitom povzročijo iskro blisk. Toda blisku sledi dež – vir vode.

Konj je bil pomemben atribut večine arhaičnih boštev, ki so opravljala kozmogonska in herojska dejanja.¹⁴ Stare arhetipske predstave o konjih in konjskih božanstvih so se prenašale prek ljudskega pripovedništva, šeg in verovanj do današnjih dni.

Konj v letnem ciklu

Vsi štirje letni mejniki: zimski in poletni solsticij, ter začetek pomladi in jeseni so v slovenskem izročilu zaznamovani z likom konja. Božič oz. rojstvo mladega boga, žrebička oznanja sv. Štefan, ki je v ljudskem izročilu in šegah privzel vlogo zaščitnika konj. Pust, ki mu konjska maska ni tuja, napoveduje prihod pomladi, ko končno

⁵ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (odslej HDA), Bd. 6, Berlin & Leipzig 1934/35, 1635.

⁶ L. Petzoldt, Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München 1995, 108.

⁷ Ibidem, 174.

⁸ M. Grošelj, Konj iz vode in ime Kentavrov; v: Slovenski etnograf 5, Ljubljana 1952, 195–196.

⁹ Več o mitološkem pomenu kentavrov v: G. Dumézil, Le probleme des centaures, Paris 1929.

¹⁰ J. Kastelic, Blejska fibula s kentavrom - lokostrelcem; v: Arheološki vestnik 13–14, Ljubljana 1962–63, 545–563.

¹¹ HDA, Bd. 6, Berlin & Leipzig 1934/35, 1605.

¹² Homer, Iliada 16, v. 150 s.

¹³ T. V. Gamkrelidze & V. V. Ivanov, Indoevropskij jazyk i Indoevropejcy I, Tbilisi 1984, 549.

¹⁴ Prim. V. V. Ivanov, Konj; v: Mify narodov mira 1, Moskva 1987, 666; Robert Turcan, The Cults of the Roman Empire, Oxford 1996, 248–254.

pomladni sv. Jurij, junak na beli kobili, premaga grozečega zmaja in izžene zimo iz dežele. Poletni kres oznanja kresnik, ki je že od rojstva zaznamovan s konjskimi kopiti ter pogosto privzema med drugimi tudi konjsko podobo. In končno, ko se poletje prevesi v jesen Jarnik, Jurij s pušo, ustrelji belega konja, kozla ali gamsa, Zlatoroga, toda le zato, da se ta lahko – kot mlado sonce, žrebiček – o božiču ponovno rodi.

Zimski kres – božič – rojstvo

Obredja, pri katerih gre za povezavo konj z obnovitvijo narave, so značilna za čas zimskega kresa, ko so dnevi najkrajši in noči najdaljše. To naj bi bil čas, ko naj bi se rodilo mlado sonce. V adventnem času naj bi že Miklavž po nekaterih izročilih prijezdil k hiši na belem konju. Tako npr. opisuje Jože Vršnik v Planinskem vestniku 1971 miklavževanje v Logarski dolini: *Zunaj na lopi so zarožljale verige /.../ vrata v hišo so se počasi odprla in v hišo je na konju z odejami pokritem prijahal Miklavž. Za njim sta vstopila še angel in špicparkelj. N. Kuret, ki ta odlomek citira v svoji knjigi,¹³ pripominja, da je bil z odejami pokriti konj verjetno ekvidna maska. Kljub temu je podatek zanimiv z vidika vloge konja v obdobju pričakovanja rojstva božičnega konjička. Rodi se v zimski noči, ko naj bi po iranski različici potekal spopad med Indro in Vritro, pri Slovanih bi našli vzporednico v boju med Perunom in Velesom. Indra ubije Vritro in osvobodi sonce. Podobno naj bi se dogajalo o božičnem času. Osvobojen in rojen je božični konjiček.¹⁴*

Stare belokranjske božične kolednice, ki jih prinaša Štrekelj¹⁵ pod številkami 4743–4747 po objavah iz leta 1839 in iz časa ok. 1890 po zapisu I. Šašlja in J. Barleta, pojejo o konju vrancu: nanj so koledniki v svojem voščilnem prividu posadili gospodarjevega sinka, bodisi še v zibelki ali kar naravnost v sedlo, s kapico na glavi, prepasanega s srebrnim pasom ipd., vse v znamenju dobrih želja – za moško potomstvo in za bogat pridelek, predvsem žita in vina. Janko Barle je leta 1893 pisal, da so prihajali »Žumberčani – Belikranjci govoré jim Vlahi (unijati) – čarat, t.j. popevat k božiču«¹⁶ med drugim takole:

*Dobar dan, gospodar,
Bog vam dobre gostje daj!
Na dvori vam zelen bor,
Zanj' privezan konjic vran.
Na konjički sédlice,
Na sedlici sinek vaš,
Sinek ima srebern pas.
Več vam velja dober glas,
Kakor tisti srebrn pas.
Ródila vam šénica
In ta vinska mladica!*

Konjic vran v pesmi nima zveze s smrtjo, kajti analogno tudi v ruskih ljudskih pesmih črn konj ne napoveduje smrti, ampak je simbol mladosti in življenjske sile.¹⁷

¹³ N. Kuret, Praznično leto Slovencev I (2. izd.), Ljubljana 1989 (odslej Kuret, PLS), 229.

¹⁴ Prim. A. Pleterski, Božič naših prednikov; v: Naši razgledi 38, št. 23 (910), 15. 12. 1989.

¹⁵ Slovenske narodne pesmi I–IV, Ljubljana 1895–1923 (odslej Š).

¹⁶ Š 4746.

¹⁷ J. Keber, Živali v prisposodobah, Celje 1996, 167.

Spomin na božičnega konjička so ohranile tudi nekatere šege. Še najbolj očitni so ostanki teh verovanj v šavrinskem izročilu o božičnem »konjiču«, ki naj bi prišel zvečer pod mizo jest seno. Dalje so se npr. v Gažonu in okolici morali otroci na božično »viljo« postiti ves dan. Verjeli so namreč, da kdor čez dan ne je, vidi zvečer »konjca«. V Divači so na sveti večer opazovali odsev sence, ki jih je metal goreči božični čok po kaminu, pri tem so pravili, da »Božič« skače po kaminu. V Brkinih pa so na sveti večer pripravili »pletenco«, polno sena za božičnega »konjička«. ¹⁸ Tovrstne šege temeljijo – podobno kot skandinavski »julbock« – na davnih predstavah o konjiču kot personifikaciji božanstva, ki je tesno povezano z letnim ciklom in obnovitvijo narave. Te predstave so morale biti zakoreninjene v indoevropskem izročilu. Tako naj bi po indijskem izročilu okoli neba teklo kolo – z dvanajstimi špriklami – last boga Rite, ki se nikoli ne postara. V Atharvavedi čas posebej Kala, ki teče kot konj z mnogimi uzdami. ¹⁹

Božično rojstvo po legendi razglasi sv. Štefan, ki goduje 26. decembra in je zavetnik konj. ²⁰ Ta svetnik je stopil na mesto predkrščanskega božanstva indoevropskega izvirar, tesno povezanega z božanskim konjem in s številnimi miti in obredi v zvezi z njim. Nam najbližje predkrščansko boštvo, ki ima vlogo zaščitnika konj, je keltska Epona. Njen kult je bil razširjen tudi na Koroškem in Štajerskem, njej posvečeni dan pa so praznovali 18. decembra. O prebivalcih Venecije poroča Strabon (5, 1, 9 c. 215), da so častili Diomeda, ki so mu imeli navado žrtvovati belega konja. ²¹

Sv. Štefan je prevzel vlogo nekega božanstva, povezanega s konjem, ki je imel po severni in srednji Evropi vlogo konjskega patrona. Značilno je, da so po legendi konji vlekli krsto z mrtvim sv. Štefanom, kakor je tudi upodobljeno v cerkvi v Utiku pri Ljubljani. ²²

V ljudskih pesmih in povedkah o kamenjanju sv. Štefana (Š I, št. 632, ss; Š II, št. 120) se svetopisemska pripoved o jeruzalemskem diakonu Štefanu, ki so ga Judje kamenjali zaradi uspešnega oznanjevanja Kristusovega nauka (Apd. 6,5–7,60), prepleta s predkrščanskimi sestavinami. Slovenske legende in legendarne pesmi pripovedujejo, kako sv. Štefan napove rojstvo kralja, odrešenika Jezusa. Sliši ga Herod oz. njegova žena Herodiada (-Herodežka-) in ukaže, da ga ulove in privežejo k bukvi sredi zelenega gozda, kjer naj bi ga raztrgal divji beli konj. Toda, ko ga konj zagleda, postane krotak in sledi Štefanu pod grad. ²³

*Perdirjal je že divji konj,
Štefan je storil sveti križ,
konjič je pa postal krotak,
da še ni bil nikoli tak.*

¹⁸ Po Kuret, PLS II., str. 333–334.

¹⁹ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms 2: Mythical Thought*. New Hawen, London (Yale Univ. Press) 1965 (1. izd. 1955), 115.

²⁰ Z izročilom o sv. Štefanu se je ukvarjal tudi Boris Orel, ki je objavil članek *Sv. Štefan, Slovenski patron konj*; v: *Slovenec* 24. 12. 1940. Precej neobjavljenega gradiva, ki ga je ob tem zbral, pa hrani Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU. Med drugim gradivom je z vidika povezave med tem svetnikom in konjem zanimiva pesem iz Podgradja pri Ljutomeru, zapisal jo je F. Zachere leta 1908, pel pa Ignac Lipovec (rojen 1884):

Sv Štefan

*S štrikami so njem zapeli njemi roke no noge.
V velki vozi Štefan sveti prosti za nevernike.*

²¹ M. Šašel Kos, *Boginja Ekorna v Emoni*, v: *Zgodovinski časopis* 46, št. 1, Ljubljana 1992, 11.

²² Kuret, PLS 2, 383, po Emilijanu Cevcu.

²³ Š, št. 633; *Slovenske ljudske pesmi II*, Ljubljana 1981, 398 (odslej SLP).

*Odvezal je pintico,
 naredil mu je uždico,
 perjezdil je pod beli grad,
 še je daleč lepši pel ...*

Nato ga Herod ukaže vreči v jamo oz. stolp med kače in kuščarje, da bi ga požrli, toda Štefan naredi križ in golazen mu ne stori nič žalega. Končno ukaže Herod, naj Štefana odpeljejo na polje in kamenjajo. Štefan prosi Jezusa, naj ga vzame k sebi, dušam pa naj da nebeški raj.²⁴ Na mestu, kjer so Štefana kamenjali, stoji zjutraj kapelica, kamenje pa je spremenjeno v sol. Od tod navada, da na Štefanovo skupaj z vodo blagoslavlja tudi sol.

Legenda je poznana tudi na Angleškem in v Skandinaviji. O njenem nastanku in širjenju si raziskovalci niso bili edini. Šved H. Celander je domneval, da je legenda nastala na Švedskem in prek Nemčije prišla na Slovensko.²⁵ Nasprotno pa je S. Baldi sklepal, da je legenda potovala v nasprotni smeri, z juga na sever.²⁶ I. Grafenauer je v svoji razpravi²⁷ pritegnil Baldiju, namreč, da je legenda o kamenjanju sv. Štefana nastala na romanskem jezikovnem območju ter se od tod razširila na Slovensko ter k zahodnim in severnim Germanom. Ne glede na to, kakšna je bila razvojna pot te legende, je povezava sv. Štefana s konji v njih očitna. Zanimivo pa je tudi dejstvo, da Herod oz. Herodiada pri Germanih nastopata v vlogi voditelja divje jage, divjega dira konj, obhoda demonov, ki naj bi hrumeli v adventnem času oz. v dvanajstih nočeh, v slovenskem izročilu pod vodstvom Pehtre babe ali divjega lovca – Jarnika. V južno-slovanskem izročilu vodi volkove volčji pastir, ki je lahko v podobi konjenika, hrome-ga ali na eno oko slepega večnega popotnika. Dvanajstere noči oz. dnevi ob koncu starega leta predstavljajo po Mircea Eliadeu dvanajst mesecev v letu. Pohod duhov mrtvih in konj, kot izrazito pogrebnih živali, ponazarja koeksistenco preteklega in sedanjega, medtem ko zadnji dan – po Eliadeu – predstavlja predkreacijski kaos, ki izniči zakon časa in omogoči ponovni začetek leta.²⁸

Sv. Štefan je v ljudskem izročilu na takšen ali drugačen način povezan s konji, bodisi da je konjski hlapec bodisi da jezdi belega konja, predvsem pa s tem, da ukroti divjega konja.

Tudi iz ljudskih šeg, ohranjenih na Štefanovo, je očitno, da je prevzel vlogo zavetnika konj. Na Štefanovo so se konjerejci podali – in se ponekod odpravijo še danes – na konjske božje poti. Še posebej sloveče so: Stara vas pri Šentjerneju na Dolenjskem, Kupljenik pri Bohinjski Beli, Blejska Dobrava, Št. Vid pri Lukovici, Mengeš, Utik pri Vodicach, Suha pri Kranju, Sora pri Medvodah. Marsikje na Slovenskem so ta dan konje blagoslovili, darovali so »ofer« – konjske kipce ali denar. Šega se je ohranila v Štepanji vasi pri Ljubljani, kjer so darovali konjičke iz belega voska, v prejšnjih časih tudi v Mengšu, v Gorenji vasi pri Sorici, v Stari Loki itn.²⁹

²⁴ Z vidika ljudskih predstav o sv. Štefanu kot žrtvi je zanimiva tudi pesem *Sv. Štefan kot klavna daritev* (SLP II, 585), ki se je k nam v Belo krajino razširila iz sosednje Hrvaške.

²⁵ H. Celander, *Till Steffanslegendens och Steffansvisornas utvecklings-historia* (K zgodovini razvoja Štefanove legende in pesmi o Štefanu), v: ARV, *Tidskrift för nordisk folksminnesforskning* 1945, 134–164.

²⁶ S. Baldi, *Ballate popolari d'Inghilterra e di Scozia* – Testo, traduzione, introduzione e note a cura di Sergio Baldi, Firenze 1946.

²⁷ Legendarna pesem o sv. Štefanu in Herodu, v: I. Grafenauer, *Bogastvo in uboštvo v slovenski narodni pesmi in v irski legendi*, razr. 2, *Razprave SAZU* 4, Ljubljana 1958, 37–100, na str. 65–75.

²⁸ M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, London, »Arkana« 1989, 66–69.

²⁹ Po Kuret, PLS 2, 389 ss.

Konj je veljal za daritveno žival *par excellence*. Konjska žrtev je bila potrebna za obnovitev in obstoj kozmičnega reda.³⁰ Prav zaradi tega in pa zato, ker so balado peli in plesali na dan sv. Janeza Evangelista (27. 12.) to je en dan po Štefanovem in naj bi se torej dogodki, ki jih pesem opisuje, dogajali na njemu posvečeni dan, oz. v noči tega dne, smemo domnevati, da ima konj določeno povezavo z žrtvijo, o kateri poje ljudska pesem *Tri žene iztrgajo mladeniču srce* (SLP I, št. 23). Pesem govori o žrtvi, povezani z določenim obredjem, ki sicer junakovega imena ne omenja, če pa ga, so imena različna, kajti poudarek je na dejstvu, da gre v pesmi za sina – pastirja, bodisi da mu je ime Sinek Martinek, Sinek Dominek, Ivan moj sin ipd., med hrvaškimi variantami pa se najde tudi ime Štefica.³¹ Na zelenem travniku naj bi pasel ovce, kobile ali voličke. Pesem pripoveduje, kako naj bi dve ženi (njegova lastna mati in teta oz. sestra) pastirju iztrgali srce, medtem ko naj bi ga tretja – ljubica (žena, sestra) branila oz. naj bi točila solze. V nekaterih primerih naj bi mu iztrgale srce vse tri. Pesem se konča tako, da sin pastir sodi omenjenim trem belim ženam. Prvi dve sta si zaslužili grmado ali kaj podobnega, tretja pa, kadar ni tudi ona kaznovana, tri bele grade, paradiž, ljubezen ipd. Zanimivo je, da vpraša v eni od variant mati sina tudi, kaj čaka brata, ki sicer nima nobene vloge v pesmi, sin pa ji odgovori, da bo dobil voz in konja.³² Drugi del pesmi (včasih tudi edini) je pet v obliki dialoga. Mati zjutraj sina budi in sprašuje, kot da ne bi vedela za nočne strahote. Toda mrtvi ne morejo govoriti in mati, kot voditeljica obreda, bi morala vedeti, kaj se je zgodilo. V pesmi gre v resnici za misterij. Sin s smrtjo oživi v onstranstvu. Misterij o mladeničevi smrti med Dionizu posvečenim ritualom se je ohranil vse do krščanstva in je povezan s predstavami o obnovitvi in rodovitnosti.

Rodovitnostno–obnovitveni kulturi so se v srednjem veku že v izrojenih oblikah ohranjali vzporedno s krščanstvom in so bili preganjani kot čarovniški. Raziskovalci so v pesmi videli odsev predstav o čarovnicah in njihovih orgijah³³ ali pa so videli v njih sanje z vsemi svojimi nočnimi blodnjami.³⁴ Oboje po svoje drži, vendar pa je pravo osnovo pesmi treba iskati v prastarih verskih misterijih in njihovih arhetipih v človeški podzavesti in verovanjih. Da je bil to nekoč verski obred, potrjuje tudi dejstvo, da so v Predgradu (Poljska dolina v Beli krajini) to pesem peli kot plesno in je torej edini primer balade, ohranjene v prvotni obliki v Sloveniji. Plesali pa so jo le enkrat v letu kot rečeno 27. dec., torej en dan po Štefanovem, ko so s plesi na prostem slavili zimski kres. Podobna navada plesa na prostem okoli božiča je znana pri Uskokih iz štokavskega dela Bosne.³⁵

V vseh treh zgoraj omenjenih pesemskih tipih o sv. Štefanu se pojavlja žrtev, ki je v določeni povezavi s konjsko žrtvijo. Konj torej predstavlja teriomorfno podobo božanstva, ki ima odločilno vlogo pri obnovitvenem procesu, zato tudi ni čudno, da je

³⁰ Več o kozmogonski žrtvi gl.: B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge – Massachusetts – London (Harvard University Press) 1986, 1–40; W. Amschler, *Über die Tieropfer (besonders Pferdenopfer) der Telingiten in Sibirischen Alteit*, v: *Anthropos* XXVIII, 1933, 305–313.

³¹ Podoben motiv najdemo v Evripidovi tragediji *Bakhe*, kjer je opisana Pentejeva smrt med Dionizu posvečenim ritualom, kjer kot voditeljica grozljivega uboja nastopa njegova mati Agava.

³² Ob tem bi lahko potegnili povezavo z ljudskim izročilom o bajnem junaku na konju, ki ima brata. Skupaj sestavljata komplementarni par.

³³ E. Seemann, *Die drei Hexen. Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien* IV, no. 80, Berlin 1959, str. 216–227.

³⁴ M. Bošković–Stulli, *Balada o pastiru i tri vještice*, v: *Narodno stvaralaštvo folklor* 7, zv. 25, Beograd 1968, 20–36.

³⁵ SLP I, 142.

najstarejša ohranjena pustna maska na Slovenskem prav rusa – kobila. Ruso so v Ščavnici in okolici vodili po vasi in pri tem peli:³⁶

*Belo Ruso vodimo,
Konjem srečo prosimo,
Zobi ji ne dajamo,
Z meglo jo napajamo.*

Ko pa so jo prignali do potoka, sta vrgla fanta, ki sta predstavljala konjsko podobo, pisker in metlo v potok in skupaj so zapeli:

*Smo Ruso v vodo stirali,
Konjem srečo sprosil,
Zdaj bomo pa pobirali,
Da bomo težko nosili.*

Konjska maska je znana tudi drugod po Evropi, saj so se fantje oblačili v konja za božič ali v pustnem času tako v Nemčiji, Franciji, Avstriji, na Madžarskem, v Italiji³⁷ in šekje; tradicionalna maska iz pustnega sprevoda v Krakovu in okolici je *konik* ali *lajkonik*.³⁸ Pri zgoraj omenjeni šegi, ki je v resnici ostanek starega obredja, povezanega z žrtvovanjem konja, je očitno, da gre za propadanje starih ritualov, ki so polagoma izgubili svoj prvotni smisel. Pri tem je šega začela dobivati ironične in teatralne komponente, nehote pa je ohranila nekaj primarnih sestavin. Tako npr. pesem govori o beli kobili, ki jo žrtvujejo za dobrobit konj. Vržejo jo v vodo, ki je veljala za izrazitega posrednika med tem in onim svetom. Žrtvovani konj naj bi torej na onem svetu izprosil pri Bogu milost. To pa je tudi vloga sv. Štefana, saj se nekatere variante pesmi o *Kamenjanju sv. Štefana* končajo sicer predelano v krščanskem duhu, a vendar z značilnim odrešitvenim poudarkom, npr. takole:³⁹

*Ko je ravno Štefan videl to,
da on smrt storil bo,
iz ljubezni šče je prosil to,
da bi Jezus dal grešnikom nebo:
«Oh Jezus, prosim te,
h sebi vzemi me,
po smrti ti vsem dušam daj
aj, nebeški sveti raj!»*

Začetek pomladi – Jurjevo – prehajanje

Sv. Jurij je stopil na mesto mitičnega ubijalca zmaja. Z ubojem zmaja reši deželo pred pogubo, premaga zimo in pripelje pomlad in sonce. Na Jurjevo se vežejo številne šege, izročilo o njem pa je ohranjeno tudi v ljudskih pesmih, bajkah, povedkah in pravljicah.

³⁶ Š, št. 5157.

³⁷ HDA, 1629.

³⁸ Gl. H. Ložar–Podlogar, Narodopisni motivi na tarok kartah Hinka Smrekarja, v: Smrekarjev tarok, Ljubljana 1992, 24.

³⁹ SLP II, 397 (Š 635).

Sv. Jurij je nadomestil pomembno pomladansko božanstvo, morda Vesnika, Jarila (ime ima isto osnovo kot Jarnik, toda tukaj v pomenu pomladanski, mlad in ne v pomenu vzkipljiv, nagle jeze, kakor razlagajo ime Jarnika, njegovega brata). V Beli krajini so npr. na Jurjevo vodili od hiše do hiše fantiča, od nog do glave ovitega s trtnimi viticami in tako zakritega z zelenjem, da ga sploh ni bilo videti, ter peli kolednico, ki se je začela z verzi:⁴⁰

*Prošel je, prošel pisani vuzem,
došel je, došel zeleni Jure
na zelenem konji, po zelenem polji.
Dajte mu, dajte, Jurja darovajte ...*

Tudi v nekaterih jurjevskih šegah je še ohranjena povezava sv. Jurija s konjem, tako da lahko v teh sestavinah prepoznamo Jurija jezdeca. Adlešički Zeleni Jurij npr. jaha na belem konju in ne sme razjahati, dokler ne prejezdi vse župnije. Poleg tega je značilno, da je Jurjevo tudi konjerejski praznik.

Dolgo pot, ki naj bi jo sv. Jurij prejezdil, napoveduje – kot se zdi – pesem *Aj zelena je vsa gora*, ki so jo na velikonočni ponedeljek dekleta pela med plesom črnomaljskega kola. Velika noč se po koledarju navadno praznuje pred Jurjevim, tisto leto, ko je to zaporedje porušeno, naj bi se, po ljudskem verovanju, dogajale nesreče. Pesem napoveduje dolgo potovanje, ki čaka jezdeca:⁴¹

*Aj, zelena je vsa gora, zelena, aj, zelena je.
Aj, notri raste trava, diteljina, aj, notri raste.
Aj žela jo je spremlada devojka, aj, žela jo je,
aj, zlatim srpom, belimi rokami, aj, zlatim srpom.
Aj, nesla jo je svojga bratca konjem, aj, nesla jo je.
Aj, jejte, pite mojga bratca kojnci, aj, jejte, pite,
ker jutri bote daleč potovali, aj, jutri bote,
aj čez te gore, gore so visoke, aj, čez te gore,
aj čez te vode, vode so široke, aj, čez te vode.*

Medtem ko je v pesmih ohranjen le odlomek obrednih besedil, je v pravljicnem tipu AaTh 300 »Ubijalec zmaja« v obliki pripovedi ohranjen osnovni arhetip. Zgodba govori o junaku, ki ubije pošast, reši princeso, nadaljuje svojo pot in se vrne, navadno v trenutku, ko naj bi se princesa omožila z drugim. V svoji zasnovi spominja pravljica na kozmološki mit o stvarjenju sveta, ki predstavlja centralno dejanje junakovega življenja in je zatorej priključen iniciacijskemu ritualu izbranih.⁴² V principu isti mit lahko zasledimo tudi v starih kanaanskih ter hetitskih sporočilih, antičnih mitih, starem testametu kakor tudi v krščanskih legendah – med njimi še posebej v že omenjeni legendi o sv. Juriju, ki reši sv. Marjeto. Pri tem je Jurij vedno upodobljen kot jezdec na belem konju. Sv. Jurij je stopil na mesto boga strele – Gromovnika, ki se po osrednjem praslovanškem mitu bojuje z zmajem.⁴³ Natančno je analiziral slovansko ljudsko pesemsko

⁴⁰ Po Kuret, PLS I, 258–259.

⁴¹ M. Ramovš, Polka je ukazana. Plesno izročilo na Slovenskem. Bela krajina in Kostel, Ljubljana 1995, 58–59.

⁴² J. de Vries, Heldenlied und Heldensage, Bern, München 1961, 297.

⁴³ Več o kozmogonskem mitu pri Slovanih prim.: V. V. Ivanov & V. N. Toporov, Slavjanske modelirujuščie semiotičeskie sistemy, Moskva 1965; ista: Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej. Leksičeskie i frazeo-

izročilo z vidika praslovanskega mita o kozmološkem dvoboju oz. rodovitnostnem ritualu Radoslav Katičič,⁴⁴ ki je v svoji temeljiti raziskavi med drugim odkrival tudi povezavo Jurija s konjem. Iz ohranjenega pesemskega gradiva je ugotovil, da je Jurij, ki prijezdi na konju prek morja, polj, gozdov, gora in dolin, dal za odkup dekleta zmaju konja.⁴⁵ Dalje ugotavlja, da določene sestavine vzhodnoslovanskih ženitovanjskih šeg in mitopoetično izročilo dajo slutiti, da je ženin – Jurij identificiran s konjem.⁴⁶ V slovenskem ljudskem pesništvu in ljudskih šegah je še ohranjena razlika med Jurjevim kot izročilom z izrazito kozmogonskimi sestavinami in kresom, na katerega se vežejo obroditvene funkcije. Meja med tema dvema mitoma je, razen delno v hrvaškem izročilu, pri drugih Slovanih bolj zabrisana oz. sta lika združena.

Poletni solsticij – kresnik – sveta poroka

Poletni kres oznanja Kresnik.⁴⁷ Kot pove že ime, je bil Kresnik v ljudskih predstavah povezan z ognjem, kresanjem, soncem, ki doseže v času poletnega solsticija svojo najvišjo točko. N. Kuret je dopustil povezavo med »zlatolasim in zlatorokim sinom nebeškega vladarja« – Kresnikom in sončnim božanstvom, staroslovanskim Sventovitom.⁴⁸ Zgodbe pripovedujejo o njem, da je bil že od rojstva zaznamovan s konjskimi kopiti (Popotnik 5/1, 10.1.1884; Slovenski gospodar 29/1895), spreminjal naj bi podoben. Po izročilu, temelječem na starejših verskih predstavah, je bil njegov oče nebeški vladar, torej Perun, ognjena strela.⁴⁹ Mati naj bi ga nosila devet let. Rodil naj bi se kot deseti (Slovan IX/1911, str. 300–301) ali dvanajsti (I. Navratil, LMS 1887, str. 106–107) sin in je kot tak simboliziral človeško prihodnost in večni razvoj univerzuma. Živel naj bi v Deveti deželi, Jutrovi deželi, Zlati ali Stekleni gori.⁵⁰ Po nekaterih pripovedih, zlasti tistih, ki omenjajo že določenega Vurberškega kresnika, naj bi bival na gradu Vurberg⁵¹ im. tudi Wurben ali Kačjak, ki z imenom simbolizira podzemni svet njegovega nasprot-

logičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov, Moskva 1974; R. Katičič: Hoditi – roditi, Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, v: Wiener slavistisches Jahrbuch 33, Wien 1987; isti: Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, v: Wiener Slavistisches Jahrbuch 34, Wien 1988; isti: Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus 1–2, v: Wiener Slavistisches Jahrbuch 35, 36, Wien 1989, 1990; isti: Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, v: Wiener Slavistisches Jahrbuch 36, Wien 1990.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ R. Katičič: Hoditi – roditi, Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, v: Wiener slavistisches Jahrbuch 33, Wien 1987, 39.

⁴⁶ Ibidem, 39–40.

⁴⁷ Več o tem bajnem bitju gl.: J. Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana 1884; J. Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930; M. Bošković Stulli, Kresnik – Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung, v: Fabula 3/3, Berlin 1960; C. Ginzburg, Storia notturna, Una decifrazione del sabba, Torino 1989; N. Mikhailov, Fragment slovenskoj mifopoetičeskoj tradicii, v: Koncept dviženija, Moskva 1996, 128–141; J. Simpson, Witches and Witchbusters, v: Folklore 107, London 1996.

⁴⁸ PLS I, 385. Podobno je izpeljal primerjavo med Kresnikom in Svarožičem oz. Božičem J. Kelemina v: Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, 8. Prim. Sventovit v: Mify narodov mira 2, Moskva 1988.

⁴⁹ Ljudsko pripovedno gradivo, na katerem temelji študija, je vzeto iz arhiva Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in iz zbirke: J. Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930.

⁵⁰ Tu naj bi bival občasno v podobi zlatorožege jelena, na gori pa naj bi rasla zelišča (jabolka), ki dajejo nesmrtnost (Kelemina, 26–27; št. 1/IV). To izročilo povezuje Kresnika z Zlatorogom.

⁵¹ V Vurbergu je bil rojen Krstnik, imel je konjska kopita, morali so ga devetkrat krstiti (Popotnik 5/1, 10. 1. 1884, 11–13). Okoli Vurberga naj bi bila ovita kača, ki je Kresnika zasledovala, ko je ugrabil iz Kače dežele krono (po nekaterih pripovedih hčerko) Kače kraljice. Rešil se je s pomočjo svojih hitrih konj.

nika, dvojnika, imenovanega: Veles, Zmaj, Krut, Trot, Triglav, Črt ipd. Medtem ko naj bi kresnik živel v nebesnem svetu, naj bi njegov nasprotnik bival v spodnjem svetu, v skalni duplini na obrežju, trikrat ovit okoli kamnite mize, v skalnem gradu, gradu Skala, Pustem gradu brez oken in vrat, v gorski votlini, v gradu na najvišji gori ipd. S svojim dvojnikom – bratom ali očetom naj bi se kresnik vozil v kočiji (Kelemina, str. 7, št. 202/II). Ko se nekoč peljeta na gostijo, naj bi Babilonska kačja kraljica poslala nadnjo kačo, ki naj bi jo Trot, po pripovedi, z zlato sekiro obglavil, kača naj bi pri tem mahnila z repom v oblake in ulila naj bi se strašna ploha. Brata sta se rešila le zahvaljujoč svojim hitrim konjem. V slovenskih ljudskih pripovedih naj bi Kresniku njegov nasprotnik Zmaj ugrabil sestro (Marjetico, Vesno, Alenčico, Devo, Zoro) ali živino in jo zaprl v skalno votlino. Ugrabljeno blago naj bi mu pomagal najti Kresnikov pes Vedež s štirimi očmi. Po nasvetu Bele žene naj bi s travo vouvelico ali kounertnico, ki zraste na Kresno noč na vrhu Pohorja odprl skalno pečino in rešil svojo živino. V nekaterih pripovedih naj bi z gorjačo (batino ali z boklačo) udaril po pečini, nakar naj bi se začelo bliskati in grmeti, iz pečine bi udrli duhovi in Kačji kralj. Kresnik naj bi potolkel vse, Kačjega kralja naj bi ubil s strelo ali obglavil z zlato sekiro in osvobodil svojo čredo ali kozla z zlato brado, ki naj bi ga nato zapregel v kočijo. Koder se je vozil, je namočil zemljo hladen dež in zrasla je zlata pšenica. Po drugi pripovedi (D. Trstenjak, LMS 1870, str. 21) naj bi grof kresnik rešil princeso Vesno iz gradu Vurberg (Wurben), kjer jo je imel zaprto velikanski *pozoj* (zmaj), ki je prilezel prek Drave, reka je poplavila Ptujsko polje. Ubil ga je z mečem v boju v zraku, zrasle so mu namreč peruti. Zmaja je priklenil z verigo na pečino v grajskem studencu, na zemljo pa je začela padati zlata pšenica. Ljudske pesmi (Trdoglav in Marjetica, SLP I, št. 21; Kelemina, št. 8) pripovedujejo, kako mladi kraljevič reši svojo sestro, ki jo je ugrabil zmaj in odpeljal v svoj grad. Najde jo, ko prehodi dvanajst dežel. Ugrabljena sestra mu svetuje, naj udari po gradu s tremi letoraslimi leskovimi šibami ali naj prinese s seboj blagoslovljeno vodo, sol in svečo ali pa tri oljkove križce ipd. Kraljevič reši ugrabljeno devico. Sledila naj bi sveta poroka (hierogamija Zemlja–Nebo). Meglen spomin na sveto poroko ohranjajo tudi nekatere ljudske pesmi, ki so jih peli pri kresu, npr. *Brat in sestra* iz Drašič:⁵²

Na gorici ogenj gori, detel ga prerašča.

Okol ognja lepoj kolo, detel ...

V kolu mi je brat sestrica, detel ...

Bratec kolo sponehuje, detel ...

Sestrica ga pogleduje, detel ...

«Oj sestrica, lepa si mi», detel ...

«Bila si bi lepa gliha!», detel ...

«Ne govori, bratec, toga», detel ...

«Od ljudi je presramota», detel ...

«Od Boga je pregrehota!», detel ...

Tudi ena najlepših slovenskih kresnih pesmi *Devica tri kresujejo*, ki jo je zapisal Matija Majar Ziljski v Podgorjah v Rožu, pripoveduje o ženitvi bajeslovnega sončnega junaka, ki nastopa kot »kraljič mlad« in prijezdi po svojo izvoljenko na konju.⁵³ Devica,

⁵² Š 5014, zapisal Janko Barle leta 1890.

⁵³ Prim.: Š, 297–302; PLS I, 385.

ki si jo izbere, je izgubljena, ne ve za svoje starše. Incestna zveza torej tudi v tej pesmi ni izključena. Pesem o krvoskrunstvu in šega Ivanjske svatbe, ki ima vzporednico v binškoštnem paru zahodnoevropskega izročila, po mnenju N. Kureta (PLS I., str. 433) spominjata na bajko o svatbi Sonca in Zemlje, obeh otrok Najvišjega bitja. Na dvojnost njegovega življenja opozarjajo pripovedi, ki opisujejo njegove nočne boje in potovanja v deželo kačje kraljice, kjer naj bi bila njena hči kresnikova ljubica. Po nekaterih variantah naj bi jo od tam celo odpeljal. Ponoči naj bi potoval kot blisk, tako, da žena njegove odsotnosti niti opazila ni, ko pa ga je nekoč videla prihajati od ljubice, ga je poklicala po imenu (tabu) in s tem povzročila njegovo smrt.

Tudi nekatere šege ohranjajo spomin na nekoč bajni značaj Kresnika, tako npr. trkljanje sončnih kolesc, kurjenje Ivanjih kresov (kresni ogenj, Johannisfeuer, jarilo, kres, sobotka), ples in skakanje čez kresni ogenj, dekleta, napravljena v kresnice ali ladarice so koledovale za dobro letino; zvonili so in streljali s topovi, da bi se obvarovali pred duhovi rajnih, ki naj bi se, kot o božiču vračali tudi o kresu. Kresni čas je kot božični veljal za prehodnega, evolutivnega. Bil je hkrati nevaren in posvečen. Voda, ogenj in rastline naj bi imeli takrat posebno moč – očiščevalno, rodovitnostno in zdravilno. Še posebej pomembno vlogo v ljudskem izročilu sta imeli praprot in bela stelja, ki so ju nasuli po tleh v hiši na čast Kresniku, ki naj bi prišel ponoči.⁵⁴ Ali je Kresnik torej privzemal konjsko podobo? Vsekakor pa je kot kraljevič jezdil na konju. Na konju naj bi prijezdil po nevesto in s poroko zagotovil obnavljanje in rodovitnost.

Sčasoma je Kresnik izgubil svojo bajeslovno vlogo. Sprva se je pojavljal še kot plemenski vladar oz. kraljevič Kresnik, ki se bojuje s sosednjimi krivimi kresniki za dobro letino svoje dežele. V poznejših predstavah pa je dobil vlogo vrača, zduhača, zaznamovanega že od rojstva. Rodil naj bi se s srajčko (placento), z zaraščenimi obrvmi, večjim številom prstov, navadno s sedmimi, z zobmi, repkom ipd. Moški ali ženske take narave naj bi se družili z vilami in znali več kakor drugi ljudje (Vuk, Rječnik 62, 260). Kresništva naj bi se dalo rešiti s tem, da otroka vtaknejo v rogovilo vinske trte, ki pa mora nato usahniti; pozneje bi morali družabnikom, ko prvič pridejo ponj, tajiti njegovo prisotnost; ali pa ga oplaziti z rožnim vencem med nočnim shodom. Ponoči naj bi se namreč skupaj z ostalimi Kresniki srečeval na razpotjih, pod drevesom (orehom) in se za dobro letino bojeval s sovražniki: čarovniki in čarovnicami, vedomci. Sekali naj bi se, kadar se bliska ob lepih jesenskih večerih. Po nekaterih izročilih naj bi o kresu in božiču potekali boji med vedavci in šentjanževci ipd. Spreminjal naj bi svojo podobo in se prikazoval kot vol ali nerest (Trstenjak; Pajek), svinja s konjskimi kopiti, konj, osel, se bojeval v kamniti obleki ipd. Boril naj bi se kot rdeči vol s črnim, t. i. *sek z bušakom*, torej pravi s krivim kresnikom. Bojeval naj bi se z rogovi (blisk), sekiro, strelo, snopi, rahlami. Pri tem mu lahko pomagajo tudi naključni opazovalci s tem, da nasprotnega vola udarijo z enoletno leskovo vejo, s kolom ipd. (v zahvalo za pomoč naj bi npr. Peter Klepec dobil svojo moč⁵⁵).

Povezava kresnikov oz. njim sorodnih madžarskih taltosov, italijanskih banandantov in še posebej peloponeških kallikantzarov s konjem je v ljudskem izročilu očitna. Po nekaterih etimoloških razlagah naj bi bila beseda kallikantzaros celo izpeljana iz kalos–kentauros (lepi kentaver).⁵⁶ Potemtakem bi bilo bitje, od katerega naj bi bila

⁵⁴ I. Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere, v: LMS 1887, 96.

⁵⁵ M. Ravnikar-Poženčan, NUK, Ms 483, zvezek 11, št. 19.

⁵⁶ Več o tem prim.: Carlo Ginzburg, Storia notturna. Una decifrazione del sabba, Torino 1989, 130–160.

odvisna rodovitnost in blagostanje, polkonj polčlovek – kentaver. Povezava med kresnikom in konjem, kot njegovim drugim jazom, je vsekakor očitna.

Kot sin najvišjega boga Peruna, boga sonca, se Kresnik lahko istoveti z njim⁵⁷ in predstavlja razvojno stopnjo Perunovega bivanja. Gre za obdobje, ko je dosežen višek razvoja in se začenja nazadovanje; obrat navzdol in zasnitek novega življenja.

Začetek jeseni – Jarnik – smrt

Junak, ki ubije zmaja – v krščanski preobleki sv. Jurij na beli kobili – naj bi imel po slovanskem bajeslovnem izročilu brata, bajeslovnega divjega lovca Jarnika, pri Slovanih imenovanega tudi Bartolomej, pri Slovencih tudi Jurij s pušo.⁵⁸ Divji lovec naj bi v dvanajstih nočeh okoli božiča, v grozljivih »volčjih nočeh« vodil »divjo jago«, im. tudi »divji lov«, ki naj bi vršal v nočeh pred in po božiču, kot viharni dir skrivnostnih konj pod nebesnim obokom.⁵⁹

V povedki o Zlatorogu prevzame junak na beli kobili – sv. Jurij in poznejši sončni junak kresnik – teriomorfno podobo. Zlatorog, beli konj ali beli kozorog, ki ima dostop do zemeljskih zakladov in varstvo nad njimi, je simbol rodovitnosti.⁶⁰ Junak, ki je bil prej zmagovalc, ubijalec strašne pošasti, postane zdaj sam žrtev. Ubije ga njegov lastni brat strelec Jarnik iz pohlepa in strasti. Toda sončni konj oz. Zlatorog je nesmrten in iz njegove krvi zraste roža življenja, triglavska roža, roža mogota. Použije jo, oživi in se maščuje s tem, da nasprotnika pahne v brezno. Tudi tukaj gre za mitično dvojico – brata, eden pooseblja sonce in svetlobo, drugi luno in temo. Oba mitična jezdeca sta pomembna za človeštvo in življenje na zemlji. Vključen v vegetativni, obnovitveni krogotok narave ima Jarnik ambivalentni značaj. Strel na sončno žival z namenom, da bi dosegel željeni cilj, ga potrjuje kot lunarnega, nočnega, zimskega demona, ki pa je pomemben pri obnovi v življenjskem krogu, predvsem kot vodnik mrtvih in s tem v zvezi demon neviht, kot skandinavski Odin, germanski Wodan, grški Charon, ki naj bi jahali skozi oblake.

Podobno kot pripoveduje povedka o Zlatorogu o zakladih, ki naj bi jih odpirali Zlatorogovi zlati rogovi, in o čudežni roži, ki zraste iz kapelj njegove krvi, pripoveduje tudi bajka o *Belem konju* o zakladih, skritih v dolini med Triglavom in Vršacem, in o čudežnih zdravilnih cvetlicah, ki zrastejo iz konjeve krvi. Zgodba pripoveduje, kako sta šla dva moža neko nedeljo v avgustu skozi Krmo, da bi izkopala zaklad, ki ga je čuval beli konj. Na poti sta počivala. Nenadoma sta zaslišala bobnenje in sikanje, zemlja se je stresla. Na mestu, kjer sta mislila kopati, sta zagledala belega konja, in gosta megla ju je zagrnila. Šla sta, ne da bi vedela kam, konj pa je bil ves čas pred njima. Čez čas sta se znašla na kamnitem hrbtu, od koder se je videlo Velo polje. Konj je izginil. Tisti, ki mu bo uspelo dvigniti zaklad pod kamnito ploščo, bo moral streljati na belega konja s

⁵⁷ To hipotezo zagovarja tudi N. Mikhailov: Fragment slovenskoj mifopoeitičeskoj tradicii, v: Koncept dviženija, Moskva 1996, 128–141.

⁵⁸ O tem gl.: J. Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, št. 20, 21; D. Ovsec, Slovanska mitologija in verovanje, Ljubljana 1991, 485; Helmut Rosenfeld, Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmels-gottglaube. Elch, Hirsch und Pferd in der uranischen Mythologie, v: Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens, München 1963, 269–286. Prim. Kresnikovega nasprotnika Velesa, Trdoglava, Trota ipd., pozneje Vedomca.

⁵⁹ Kuret, PLS 2, 382.

⁶⁰ Podobno vlogo je v krščanski srednjeveški apokrifni simboliki prevzel samorog.

Šmarjetne glave in ob prvem sončnem žarku zadeti konja točno v glavo s prvo kroglo. Iz kapelj konjeve krvi bo zrastle cvetje, ki bo prinašalo zdravje in srečo.⁶¹

Zlatorog, beli konj, zlatorogi jelen ipd. je sicer po ljudskem izročilu smrtno zadet, toda čudežna roža, roža življenja, ki zraste iz njegove krvi, ga oživi in mu povrne življenjske sile.⁶²

Predstave o kozmogonski daritvi konja so znane že iz vedske tradicije, ki je vplivala na staroslovansko versko izročilo. Klasični citat o tem je začetek pesnitve Brhadaranyakopanišad.

*Glava daritvenega konja je prav zares jutranja zora, njegovo oko sonce, njegov dih veter, njegovo žrelo svetovni ogenj, telo darovanega konja je leto! Njegov hrbet je nebo. Njegove trebušne votline zračni prostor, lok njegovega trebuha je zemlja, njegove plati (strani) so strani neba, njegova rebra mednebesne strani, njegovi udi so letni časi, njegovi sklepi meseci in polmeseci, njegove noge so dnevi in tedni, njegove kosti so zvezde, njegovo meso so oblaki, vsebina njegovega želodca je pesek, njegovo drobno so reke, jetra in pljuča so gore, njegove dlake rastline in drevesa, njegov sprednji del vzhajajoče, njegov zadnji del pa zahajajoče sonce.*⁶³

Predstave o konju kot daritveni živali so Slovani ohranili v svojem mitopoetičnem izročilu. Kot se zdi, je bilo najvišje božanstvo – pri Slovanih Perun – v tesni povezavi s konjem, rodovitnostjo in obnovitvenimi procesi. Njegove zemeljske inkarnacije, ujete v letni cikel, so bile zaznamovane s pomembnimi konjskimi atributi, njegova dvojna narava – htoničnost in uranskost oz. sončnost – je v njih jasno izražena. V bajeslovnih likih, kot so Božič, Jurij, Kresnik, Zlatorog se lahko ponavljajo določene sestavine in dejanja, tako npr. boj z grozečo sovražno silo, poudarjene komponente rodovitnosti, ženski lik – junakova sestra in žena (mati), rastlina s čudežno močjo, asociacije na strelo in dež.

Vsi štirje mejniki so, kot je razvidno iz članka, na nek način povezani s konjem in bogom groma, vsemogočnim božanstvom, ki obvladuje kozmološke gonilne sile in združuje v sebi moški (ogenj) in ženski (voda) princip.

Summary

The Horse in Slovene Folk Heritage

Rituals centering on the connection between the horse and the renewal of nature are characteristic for this turning-point period of midwinter and midsummer solstices, and spring and autumnal equinoxes. The song and the narrative heritage following these turning-points is likewise more or less marked by the image of the horse.

The Slovene mythopoetic heritage contains the memory of the birth of the young god at midwinter solstice, when the days are shortest and the nights are longest. According to the still preserved folk customs and carols it is possible to deduce that this deity can be identified with the horse. Mirce Eliade maintains that the twelve nights at the end of the year represent the twelve months of a year. At this time the march of the spirits of the dead and horses, which are

⁶¹ J. Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, 127–128, št. 76 – po Tonejc-Samostal, Dunajski zvon 1879, 363 ss.

⁶² K. Deschmann, Die Sage vom Goldkrikel (Zlatorog), v: Laibacher Zeitung no. 43, 21. 2. 1868.

⁶³ Gl.: R. Katičič, Hoditi – roditi. Spuren der Texte eines urlawischen Fruchtbarkeitsritus; v: Wiener slavistisches Jahrbuch 33, Wien 1987, 41.

characteristically funeral animals, depicts the coexistence of the past with the present; it is believed that the last day, however, represents the chaos of pre-creation which will nullify the law of time and enable the renewal of the year. St. Stephen, whose name day is on December 26, assumed the role of the patron saint of horses. His connection with horses is evident from certain song types about St. Stephen and the sacrificed shepherd.

In the mythopoetic heritage the horse therefore represents a teriomorphic deity which plays a decisive role in the process of renewal. This has been further confirmed by Carnival masks. The oldest Slovene Carnival mask, as is well known, is Rusa, a mare. In Ščavnica and its vicinity, Rusa was taken around the village and later thrown into water in order to obtain grace for horses, as a folk song says.

Songs and customs connected with St. George's Day speak about George the rider. Aside from this, St. George's Day is also the holiday of horse breeders. According to R. Katičič, St. George has replaced Gromovnik, the god of thunder, who in the central pre-Slavic myth, fights a dragon.

In Slovene folk songs and stories Midsummer Day is connected with Kresnik, the prince on horseback, also a mythological creature with horse hooves. According to song heritage he saved his sister from the hands of her abductor, and married her. The memory of the sacred marriage has been preserved by some Midsummer Day songs. N. Mikhailov established that Kresnik, as the son of the highest deity Perun the Thundermaker, can be identified with Perun, representing a phase of development in Perun's life. This is the period when the development is at its zenith, followed by a gradual decline, a turn downwards, and the establishment of a new life.

The autumn turning-point in Slovene folk heritage is marked by a mythical hunter Jarnik, also called Bartolomej (Bartholomew) by Slavs, or even Jurij s pušo (George with a Gun) by Slovenes. He was believed to have been a brother of George, the slayer of the dragon. Jarnik the hunter shoots Zlatorog, the white horse, and according to folk tradition the animal is mortally wounded. But the flower of life springs from his blood, Zlatorog is revived and regains his life strength.

As is evident from the article the four turning-points are in some way connected with the horse and the god of thunder, the mighty deity who commands the cosmological driving forces.

Zmago Šmitek
Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta

Kozmogonske motive v slovenskem ljudskem izročilu je treba preučevati v indoevropskem mitološkem kontekstu in kot del splošne človeške kulturne dediščine.

S takšno metodo avtor obravnava motive nastanka Zemlje (z božjim poniranjem v ocean po zrno peska), Sonca in zvezd (iz božjega pogleda), človeka (iz kaplje božjega znoja), plodne zemlje (iz božjega trupla) in kamnitega Krasa (s posredovanjem Hudiča). Komentira pa tudi ljudske ideje o podobi stvarstva (Zemlja sloni na hrbtu velike ribe) in njegovem uničenju v potopu («Kozmično jajce», plezanje preživelega človeka po vinski trti). Slovensko ljudsko izročilo vsebuje tudi drobce o «Zlati dobi» in o ponovni preroditvi sveta po kataklizmi.

Slovenian cosmogonic myths should be studied in the indoeuropean mythological context and also as a part of the universal cultural heritage. Our paper uses such comparative method to analyze the motives of the creation of the Earth (when God brought a piece of sand from the ocean), of the Sun and stars (from God's eyes), of the Mankind (from the drop of God's sweat), of the fertile soil (from the God's flesh) and of the stony Karst (after the interference of the Devil). We comment the slovenian folk-images of the Earth, supported by a big fish, and of the final destruction by the flood (with the connection to the «Cosmic Egg» and the climbing of the only survivor up the cosmic tree or vine). Slovenian folk-tradition contains also the idea of the «Golden Age» and of the rebirth of the human world and culture after the catastroph.

«Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. Bog se je ugrrel in se potopil, da se v morju skoplje. Ko se spet je vzdignil, mu je ostalo za nohtom zrno peska. Zrno je izpadlo ter ostalo na površini (kajti na začetku je vse tam ostalo, kamor je padlo). To zrno je naša Zemlja, morsko dno njena domovina.» S tako skopimi, a slikovitimi besedami opisuje začetek našega sveta izročilo, o katerem domnevam, da najverjetneje ne izvira le iz praslovanske dobe, temveč še iz predindoevropskega časa.

Zapisal ga je Janez Trdina v Šiški med poletnimi počitnicami, leta 1855, ko se je odpravil »na teren« po zgledu svojega prijatelja in sodelavca na varaždinski gimnaziji, Matije Valjavca. Tedaj je zabeležil še nekaj drugih mitoloških drobcev, med njimi v Mengšu razlago o stvarjenju sveta iz božjega pogleda in o nastanku človeka iz božjega znoja.¹ Zapiske je objavil leta 1858 v hrvaškem prevodu v reškem listu Neven.² Takoj so zbudili pozornost v evropskih znanstvenih krogih. Karel J. Erben je uvrstil šišensko inačico v svojo 'Slovansko čitanko', Oskar Dähnhardt pa v prvi zvezek ambiciozno zasnovane serije *Natursagen*.³ Aleksander Afanasjev je mengeško bajko primerjal z estonskim (čudskim) izročilom o stvarjenju človeka iz božjega znoja, zapisanim v ruski Nestorjevi kroniki ter s skandinavsko tradicijo o Ymirju.⁴ Sledil mu je ukrajinski znanstvenik Mihail Dragomanov, ki je opazil podobnost mengeške variante s staroiranskim opisom stvarjenja (Bundahišn).⁵

Pojavila pa so se tudi ugibanja, če so Trdinovi zapisi res pristni. Že slovaški folklorist Jiří Polívka je menil, da budijo hude dvome.⁶ Manjkalo je namreč primerljivih podatkov v bližnjem in tudi bolj oddaljenem slovenskem sosledstvu. Poleg tega je Trdina zgodbe o nastanku človeka in sveta dobesedno »potreboval«, saj jih je vpletal v svoja gimnazijska predavanja o veri starih Slovanov.⁷ Med službovanjem v Varaždinu (pred letom 1855) je prebiral indijske Vede, Mahabharato in Manujev zakonik v nemških prevodih in to čtivo bi mu lahko dalo zgled za lastno »mitologiziranje«. Motov plezanja po vinski trti iz njegovega zapisa o Kurentu in vesoljnem potopu bi mogel izvirati celo iz knjige misijonarja Friderika Baraga o severnoameriških Indijancih, ki jo je Trdina v mladosti vneto prebiral.⁸ V Baragovem poglavju o verstvu Indijanci resda ne bežijo pred potopom, temveč plezajo po trti iz podzemlja na površje Zemlje, vendar je potop omenjen že v naslednjih odstavkih.¹⁰ Dovolj torej za začetno nezaupanje.

Ivan Grafenauer, ki je slovenskim ljudskim razlagam o začetku sveta posvetil več temeljitih razprav, je branil avtentičnost Trdinovih podatkov: »Poglavitni razlog za sumnjo, da jim med evropskimi pripovedkami in pravljicami ni najti inčič, je poglavitni razlog za njihovo pristnost. Inačice so se našle pri etnološko starih in najstarejših narodih šele *po objavi ustreznih Trdinovih bajk* ali pa so bile priobčene v spisih, ki so bili Trdinu *nedostopni*, saj jih še Polívka, veliki poznavalec, do leta 1932 ni poznal.«¹¹

¹ Janez Trdina, Zbrano delo, ur. Janez Logar, knj. 4, Ljubljana 1952, str. 361.

² Iv(an) Trdina, Narodne poviesti, Neven 7 (1858), str. 60–61 (Odkuda nam zemlja); Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, ur. Jakob Kelemina, Znanstvena knjižnica, knj. 4, Celje 1930 str. 282 (Št.206.III).

³ Karel Jaromír Erben, Sto prostonárodných pohádek a povístej slovanských v nářečích původních, Praha 1865, str. 257; Oskar Dähnhardt, Natursagen, Bd. 1, Sagen zum alten Testament, Leipzig – Berlin 1907, str. 113.

⁴ Aleksander N. Afanasjev, Poetičeskija vozrenija Slavjan na prirodu, knj. 2, Moskva 1868, str. 476–477.

⁵ Mihail P. Dragomanov, Zaběležki vārhu slavjanskite religiozno-etičeski legendi, II: Dualističesko mirotvorenie, Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina 8 (1892), str. 264 sl.

⁶ Johannes Bolte – Jiří Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, knj. 5, Leipzig 1932, str.101.

⁷ Trdina 1952, str. 376–377.

⁸ Janez Trdina, Bachovi huzarji in Iliri; Moje življenje; v: Zbrano delo, ur. Janez Logar, knj. 3, Ljubljana 1951, str. 281, 534; Franc Šrmpf, O nekaterih vplivih indijske kulture na slovensko literaturo, Orientalistika 3 (1981), str. 12–13.

⁹ Trdina 1952, str. 378.

¹⁰ Friderik Baraga, Popis navad in sadershanja Indijanov Polnozhne Amerike. Ljubljana 1837, str. 99–101 (izšlo isto leto tudi v nemški in francoski izdaji). Glej tudi Zgodovina, značaj, nravi in šege severnoameriških Indijancev, Celje 1970, str. 83–84.

¹¹ Ivan Grafenauer, Narodno pesništvo, Narodopisje Slovencev, knj. 2, Ljubljana 1952, str. 53.

Potrditev velike starosti šišenske bajke naj bi bila po Grafenauerju tudi njena ritmična struktura (dvodelne dolge vrstice), kar naj bi kazalo, da je bila prvotno sestavljena v pesemski obliki.

Edini kolikor toliko zanesljiv izhod iz dileme nam ponuja primerjalna analiza slovenskih zapisov o nastanku sveta in človeka. Pred starejšimi raziskovalci te problematike imamo vsaj eno prednost: dovolj dober pregled nad tipologijo in geografsko razširjenostjo posameznih kozmogonskih motivov.¹² Mite o nastanku stvarstva lahko razvrstimo na nekaj osnovnih tipov¹³:

1. Nastanek sveta brez božjega vpliva:

a) *Zemlja se sama dvigne iz morja v obliki otoka.* Ta motiv se pojavlja zlasti v egipčanskih kozmogonskih mitih, mogoče kot spomin na vsakoletna Nilova poplavljanja, najti pa ga je mogoče tudi pri Eskimih.¹⁴

b) *Zemlja se pokaže, ko odtečejo vode vesoljnega potopa (mit o ciklični obnovi sveta).*

2. Stvarjenje z božjim posredovanjem:

a) *Zemljo dvigne z morskega dna bog (ali več bogov, v enem ali več poskusih).* Tako npr. germanski Odin z bratoma dvigne zemeljsko ploščo iz vode brez potapljanja (*Völuspá* 4). Bog pa se sam potopi v praocean v slovenski in v nekaterih indijskih inačicah, v slednjih spremenjen v vepra. V ukrajinskih božičnih kolednicah nastopajo trije golobi, ki so v resnici Bog oče s svetima Petrom in Pavlom ali Kristus s svetim Petrom in hudičem. Prgišče peska uspe prinesiti šele Bog, ki se potopi v morje zadnji. Pri tem ni jasno, ali je podoba golobov kasnejša krščanska zamenjava za vodne ptice ali za nekdanje antropomorfne like.¹⁵

b) *Zemljo prinesejo iz morja vodne ptice ali dvoživke na povelje boga ali brez njega, bog pa ustvari iz nje svet.* Ta predstava je bila dokumentirana na ogromnem prostranstvu od zahodne Afrike (Juruba) prek Bližnjega vzhoda, vzhodne in severovzhodne Evrope, severne in srednje Azije, vse do Kalifornije. Presenetljive so podobnosti med variantami, ki jih pogosto ločijo velike geografske razdalje.¹⁶ To dokazuje veliko starost teh mitov. V njih se kažejo totemistične prvine.

c) *Na božji ukaz se po prgišče zemlje potopi Satan (-dualistični mit-).* Dualistični miti o stvarjenju sveta opisujejo božje sodelovanje z bitjem, ki se po dokončanem delu izkaže za nasprotnika (Satan, hudič ipd.). Mircea Eliade je domneval, da se je nekdanji živalski božji pomočnik postopno spremenil v božjega služabnika, »tovariša«, in napolnjen v tekmeča.¹⁷ Razvoj v dualistično smer je po prepričanju nekaterih avtorjev potekal pod iranskim vplivom ob morebitnem bogomilskem posredovanju. Izročilo te vrste je razširjeno od Bolgarije prek Romunije, Ukrajine in Rusije, do Poljske, Litve in Finske,

¹² Stith Thompson, *Motif – Index of Folk – Literature*, Vol. 1, Revised and enlarged ed., Indiana University Press, Bloomington 1955.

¹³ Prirejeno po: Kurt Schier, *Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völuspá*, v: *Märchen, Mythos, Dichtung*. Festschrift Friedrich von der Leyens, München 1963, str. 316–317.

¹⁴ Isti, str. 316, 325.

¹⁵ Isti, str. 331.

¹⁶ Isti, str. 326.

¹⁷ Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, knj. 3, Ljubljana 1996, str. 14; Isti, *Zalmoxis. The Vanishing God*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972, str. 126.

na vzhodu do Kavkaza in še ponekod v Srednji Aziji in Sibiriji.¹⁸ V ruski tradiciji hudič (ali tudi bog) pogosto nastopa v obliki ptice. Prepletanje dveh samostojnih motivov (ptic, ki se na božji ukaz potopijo po zemljo in dualistične opozicije bog–hudič) je še vidnejše med ugrofinskimi in tjurkskimi ljudstvi Srednje Azije in Sibirije ter Mongoli.¹⁹

d) *Bog ustvari svet iz kaosa ali iz »nič« s pomočjo besed*, npr. v indijski *Šatapatha brahmani* (11.1.6): Pradžapati, ki se je rodil iz zlatega jajca, plavajočega na morski gladini, je z dvema besedama priklical Zemljo in nebo, s svojo sapo pa ustvaril bogove, demone itd.

Obstajajo tudi variante, ko je v prvobitnem kaosu že prisotno neko božanstvo. Njegova moč izvira prav iz kaosa (npr. v babilonski pesnitvi *Enuma eliš*), ali je prisotna že od vekomaj (*Geneza*, različna egipčanska izročila).²⁰ Kaos je pogostokrat poosebljen v obliki pošasti, stvarjenje pa sledi njeni usmrtni.

Po mnenju M. Eliadeja je najverjetneje zgodnja verzija mita o stvarjenju Zemlje opisovala, kako se Stvarnik *sam* potopi v globine vodá v živalski podobi.²¹ Ta motiv je prisoten v nekaterih indijskih, severnoazijskih in severnoameriških variantah. Tipološko spada sem tudi slovenska šišenska varianta, ki pa je edinstvena po tem, da se v njej bog pojavi v človeški obliki. V indijskih paralelah namreč bog nastopi v utelešenju ogromnega vepa (Varaha) in prinese na morsko površje bodisi prgišče zemlje ali poosebljeno boginjo Zemlje (Prithivi), ki jo je ugrabil demon Hiranjakša. V tej vlogi so se pojavljali bogovi Višnu, Brahma ali Pradžapati (*Višnu purana* 1.4.1 sl.; *Ramajana* 2.110.3; *Taittiriya samhita* 7.1.5.1 sl.; *Taittiriya brahmana* 1.1.3.5 sl.; *Bhagavata purana* 1.3.7).

Kot smo pokazali, je mitološki dvig peščenega zrna iz morja motiv, ki si ga indoevropska ljudstva (a ne vsa) delijo s številnimi drugimi kulturami. Poleg te pa obstaja še druga, izrazito indoevropska razlaga stvarjenja. Po *Rig vedi* (10.129) ni bilo pred rojstvom sveta »ne nebivanja, niti bivanja, ne prostora in ne neba«, le tema in voda ali kaos. *Edda Snorrija Sturlusona* opisuje, da je na mestu Zemlje (Midgard) zijala velika praznina, imenovana Ginnungagap, v kateri so se kopičile magične sile. Bilo ni »ne peska, ne morja, ne hladnih valov«. Vendar sta v sosedstvu že obstajala dva svetova, čeprav iz *Edde* ne izvemo kdaj in kako sta nastala. To sta bila ognjeni in ledeni svet. Iz reakcije ognja in vode (ledu) sta se v Midgardu spontano rodila antropoidna velikana Ymir in Buri. Vsak od njiju je bil dvospolno bitje. Ko je Ymir spal in se potil (spet kombinacija vročine in vode!) je dobil naraščaj: sina in hčer, prvi človeški par, in šestglavo pošast.

Po drugih variantah je že od samega začetka obstajal tudi bog, ki pa je sanjajoč plaval na brezmejnem oceanu. V indijski *Manu samhiti* je zapisano, da je bilo prvotno stanje onkraj vsega razumevanja, kot v *globokem spanju*. Ime Narajana za vrhovnega boga izvira prav iz predstave, da je ležal na morski gladini. Nekateri raziskovalci so te predstave primerjali s človeškim zarodkom pred rojstvom.²² Bolj razširjeno pa je bilo v Indiji prepričanje, da je bog v resnici meditiral ali opravljal *tapas* (jogijske vežbe »notranjega segrevanja«). Po takšnih razlagah je bil bog nekakšen prvi asket in vzor

¹⁸ M. P. Dragomanov, Notes on the Slavic Religio – Ethical Legends; The Dualistic Creation of the World, transl. by Earl W. Count, Indiana University Publications, Russian and East European Series, Vol. 23, Bloomington 1961.

¹⁹ Eliade 1972, str. 97–106.

²⁰ Schier, str. 317.

²¹ Eliade 1972, str. 126.

²² Alan Dundes, The Flood as Male Myth of Creation, v: The Flood Myth, ur. Alan Dundes, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1988, str. 173.

vsem poznejšim človeškim posnemovalcem, ki so skušali ponoviti njegovo mojstrstvo. Sposobnost kako doseči notranjo vročino je veljala za znak samospremijanjanja.²³ Bila je povezana z ekstatičnimi ali šamanističnimi postopki, pa tudi z vedsko obredno prakso žrtvovanja.²⁴ Po kozmogonskih himnah (*Rig veda* 10.129 in 10.190) je *tapas* obstajal že pred bogovi kot ena od oblik ognja – Agnija (*Rig veda* 1.31.1; *Maitri upanišad* 2.6). Stari indijski modreci so si prav s takšno prakso pridobili mesto v nebesih (*Rig veda* 10.154). Iranski tekst *Peri hebdomadon* iz 5. stoletja pr.n.št. je primerjal vročino pod človekovo kožo z zvezdno sfero, vročino v žilah pa s sončno sfero.²⁵

Ob vsem zapisanem nas ne preseneča, da je tudi v slovenski ljudski razlagi stvarjenja svetá omenjena *vročina*: po šišenski verziji, ki smo jo navedli na začetku poglavja, se je bog »ugrel« od Sonca (nebesnega ognja), se prav zaradi vročine potopil v pramorje in iz njega prinesel zemljo. Podoben ustvarjalni postopek pa odkrijemo tudi v pripovedi o nastanku človeka, zapisani v Mengšu: »Spočetka ni bilo ničesar ko Bog in Bog je spal in sanjal. Od vekomaj mu je ta sen trajal. Pa je bilo usojeno, da se je zbudil. Zbudil se je iz sna in se ogledoval in vsak pogled se mu je spremenil v zvezdo. Bog se je začudil in začel potovati, da si ogleda, kar je z očmi ustvaril. Potuje in potuje, pa nikjer ne konca ne kraja. Na poti pride tudi na našo Zemljo. Pa se je bil že utrudil: pót mu je na čelo stopil. Na zemljo mu pade kaplja potu, kaplja oživi in to je bil prvi človek.«²⁶ Nasledek segretja božjega telesa v obeh navedenih primerih pripelje do kreativnega dejanja, le da prvič v makrokozmičnem obsegu in drugič na mikrokozmični ravni. Homologije med tekočimi sestavinami mikro- in makrokozmosa so v indoevropskih mitologijah raznolike. Tako je v staronordijskem izročilu primerjava med znojem in oceanom, verjetno zaradi slane okusa obeh (*Grimnismál* 40). Beseda *sveiti*, znoj, pa je pomenila tudi »kri«.²⁷ V tem se najbrž skriva logika našega slovenskega stvarjenja človeka iz kaplje božjega potú.

Iz vodá praoceana je bil rojen tudi indijski stvarnik, bog Pradžapati, »Zlati embrio« (*Rig veda* 10.121). Njegovo ime pa že daje slutiti nadaljnjo izpeljavo ideje v predstavo o kozmičnem jajcu, ki je plavalo na morskih valovih. Po *Manujevem zakonu* je Brahman, ki je želel roditi stvari in bitja iz svojega telesa, z mislijo najprej ustvaril vode. Vanje je položil svoje seme (zrno ?), iz katerega je nastalo zlato jajce, žareče kot Sonce, in v njem je bil nato rojen. S tem je bil hkrati stvarnik, sam svoj sin in prvi človek. Iz dveh polovic jajčne lupine je ustvaril Zemljo, nebo itd. Po *Chandogya upanišad* (3.19) se je polovica jajčne lupine, ki je bila srebrna, spremenila v Zemljo, druga (zlata) polovica pa v nebo. Iz jajčne vsebine je nastal ocean, iz membrane gorovja, oblaki in megle. Ideja o kozmičnem jajcu je imela svoj odmev tudi v Evropi. Po orfičnem mitu je Kronos ustvaril srebrno kozmično jajce, iz katerega se je rodil Phanes – Dioniz, prvi bog, stvarnik Zemlje in nebes, sonca in zvezd, bogov in ljudi. Bil je dvospolno bitje, gromovnik v podobi bika z zlatimi krili.²⁸ Kozmično jajce ima svoje mesto tudi v

²³ Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1986, str. 31.

²⁴ David M. Knipe, *Tapas*, v: *The Encyclopedia of Religion*, ur. Mircea Eliade, Vol. 14, New York–London 1987, str. 335.

²⁵ Lincoln, str. 30, 180 (op.44).

²⁶ Trdina 1858, str. 60 (Odkuda čovjek). Obstaja tudi dolenska inačica, objavljena v Ljubljanskem zvonu 1881, str. 164 (Verske bajke na Dolenjskem), ponatisnjena v Trdinovih Zbranih spisih, knj. 2, V Ljubljani 1904, str. 1 (št. 1). Glej tudi Kelemina, str. 281 (št. 206.1).

²⁷ Lincoln, str. 17.

²⁸ Barbara C. Sproul, *Primal Myths. Creation Myths around the World*, San Francisco 1991, str. 169.

slovenskem ljudskem izročilu: po božjem naročilu naj bi ga znesel Nebesni petelin na pusti in skalnati Zemlji kmalu po njeni stvaritvi. Iz njega so privrele reke in potoki, dežela je postala zelena in rodovitna. Ljudi, živeče v tem rajju, pa je motilo bivanje nebesnega poslanca med njimi, in so dosegli, da ga je bog odpoklical. Pred odhodom je Nebesni petelin posvaril prebivalce, naj se bojé jezera. Njegovega naročila pa niso razumeli. Razbili so jajce in voda iz njega je potopila pokrajino in ljudi.²⁹ Nebesni petelin je po mnenju I. Grafenauerja predstavljal prvotnega totemističnega sokola – Sonce.³⁰

Grafenauer je pisal pod močnim vplivom patra Wilhelma Schmidta, glavnega predstavnika dunajske kulturnozgodovinske šole in njegovega monumentalnega dela *Der Ursprung der Gottesidee*, ki je dotlej obsegalo že sedem debelih zvezkov.³¹ Po njegovem zgledu je v najstarejših plasteh slovenskega izročila iskal (in domnevno našel) sledove pramonoteizma, ki pa naj bi ga Praslovani prevzeli od tujerodnih severnoazijskih lovcev in jelenorejcev.³² Grafenauer ni podrobneje preučeval indijskih kozmogonskih mitov, saj je verjel M. Dragomanovu, da so predindoevropskega porekla in geografsko preveč oddaljeni od slovanskega ozemlja, da bi bila mogoča neposredna zveza.³³ Zaradi tako zoženih primerjalnih okvirov je Grafenauer tudi zmotno ocenil, da sta mengška in šišenska bajka »etnološko najstarejši bajki, kar se jih je ohranilo kateremu koli indoevropskemu ljudstvu, tudi najstarejšemu. Nobena staroindijska, nobena starogrška bajka jih po etnološki starosti ne dosega.«³⁴ Zapisal je še, da »so morali naši predniki dobiti predhodnico naše mengeške bajke od naroda s pristno arktično kulturo, kakor je danes v vsej Evraziji več ni...«³⁵ Ob tem pa je prav mengeška bajka tipično indoevropska!

Indoevropski miti pripovedujejo, da je bilo po prostovoljnem žrtvovanju ali nasilni smrti prvobitnega orjaka (iranskega Gayomarta, indijskega Puruša, germanskega Ymirja ipd.) iz njegovega razkosanega telesa napravljeno zemeljsko okolje: iz mesa je nastala plodna prst, iz krvi morje in jezera, iz žil reke, iz las drevesa, iz kosti gorovja, iz možganov oblaki itd.³⁶ Te sorodnosti gotovo izvirajo iz nekdanjega skupnega indoevropskega mita, ki je prežemal vse življenje stare indoevropske družbe: pojasnjeval je božansko hierarhijo in družbeno ureditev, vplival na prakso verskih obredov in žrtvovanj, na magijo, zdravilstvo in druga področja znanja. Mitologija je pri Indoevropcih prav prek tega mita prerasla v širok in celovit pogled na svet.

Nekateri slovenski mitološki drobci dokazujejo, da je morala biti ideja o ustvarjenju naravnega okolja iz telesa prabitja nekoč znana tudi našim prednikom, le s to razliko, da namesto velikana nastopa bog. Tako se nam je ohranilo izročilo, da »je bila Zemlja od konca pusta, vse sama skala. Rodila ni nič, pa tudi ni trebalo, da bi rodila kaj za živež. Med ljudmi je stanoval Bog sam z duhom in truplom in jih hranil z nebeško mano. Ali ljudje so bili nesrečni, ker so se bali božje mogočnosti in bleščobe. Od

²⁹ Povzeto po Trdinovi objavi *Poviest o božjem kokotu* (iz Mengša), Neven 7 (1858), str. 61–62; Kelemina, str. 282–284 (št. 207).

³⁰ Grafenauer 1952, str. 56.

³¹ Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd. 1-7, 2. Auflage, Münster 1926-1940.

³² Ivan Grafenauer, *Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje v slovenskih kosmoloških bajkah*, Bogoslovni vestnik 24 (1944), str. 77.

³³ Dragomanov 1961, str. 23-29.

³⁴ Grafenauer 1944, str. 76.

³⁵ Isti, *Prakulturne bajke pri Slovencih*, Etnolog 1942, str. 36.

³⁶ Lincoln, op. cit.

*vednega trepeta niso mogli v slast ne jesti, ne piti, nikar se po svoji volji kratkočasiti. Bogu so se ljudje smilili. Ločil se je od svojega trupla in se preselil v nebesa. Truplo pa mu je na zemlji zgnilo in se spremenilo v rodovitno prst. V božji prsti so si iskali ljudje sami svojega življenja in niso več potrebovali nebeske mane. In zdaj šele so se začeli veseliti svojega življenja in so bili srečni.*³⁷ Božje žrtvovanje je bilo v tem primeru prostovoljno. Iz mesa božanskega bitja je nastala plodna zemlja.

Povezava *oči – sonce*, ki je prav tako pogosta v indoevropskih mitih o stvarjenju, je prisotna v zgoraj citiranem zapisu iz Mengša, kjer se vsak božji pogled spremeni v zvezdo in v dolenski inačici, kjer je *»prvi pogled... ustvaril našo lepo Zemljo, drugi pogled naše ljubo Sonce, tretji pogled našo prijazno Luno, vsak poznejši pogled pa bleščečo zvezdo.*³⁸ Isti pomen ima tudi ljudska predstava s severovzhoda slovenskega etničnega ozemlja, da je *»Sonce... desno in mesec levo božje oko.*³⁹

Na Primorskem se je ohranila razlaga o nastanku kraške pokrajine, ki dokazuje, da je bila tudi na Slovenskem znana varianta *»dualističnega«* mita o nastanku sveta. V njej namreč nastopa stvarnikov oponent, hudoba, in se po naši razvrstitvi uvršča v tip 2c:

*»Ko je Bog svet ustvaril, ostal mu je velikanski kup kamenja o katerem... ni vedel, kaj bi z njim počel. Pride mu na misel v morje zagnati ga, češ tam ne bode moglo nikomur na poti biti. Spravi ga torej v velikansko vrečo ter jo zažene... čez suho zemljo proti morju. Hudoba pa, ki je hotela stvaritelju pokvariti vse dobre stvari, naredila je luknjo v velikansko vrečo ravno predno je priletela do morja. Kamenje se je hipoma izsulo iz vreče in tako je nastal puščoben kamniti Kras.*⁴⁰

Hudič je imel po ljudskem mnenju veliko moč: sposoben je bil odlomiti gorski vrh ali prenesti cel gozd na pobočje hriba; znal je sešteti kaplje v morju in zrnca morskega peska, število drevov, listja in trave, pri seštevanju zvezd na nebu pa se mu je ustavilo.⁴¹ Sposoben je bil le oponašati božje delo, sam pa ni imel kreativne moči. A tudi oponašanje se je običajno izrodilo v pravo nasprotje svojega vzora.

Odlomek legendarne pesmi s Tolminskega o svetem Miklavžu in hudobi to ilustrira na humoren način:

Pa Miklavž hudobi reče:

»Hudoba reci: 'Oče naš!'»

Pa hudoba tako pravi:

»Miklavž je naš!«

Pa Miklavž hudobi reče:

»Hudoba reci 'Češena Marija!'»

Pa hudoba tako pravi:

»Da bi bila barigla polna,

da z Miklavžem bi ga pila

in po morju se vozila!«

Pa Miklavž hudobi reče:

»Hudoba reci: 'Amen!'»

Pa hudoba tako pravi:

»Glavó pod kamen!«⁴²

Po razpadu trupla iranskega pravelikana Gayomarta je sedem kovinskih sestavin (snov sedmih planetov) odteklo v zemljo in tam je zrasla rabarbara. Iz nje sta po

³⁷ Trdina 1881, str. 165; isti, 1904, str. 1–2 (št. 2); Kelemina, str. 281–282 (št. 206.II).

³⁸ Glej op. 25.

³⁹ Števan Kūhar, *Národno blágo vogrskij Slováncof*, Časopis za zgodovino in narodopisje 8 (1911), str. 61 (št. 59).

⁴⁰ Simon Rutar, *Poknežena grofija Goriška in Gradiščanska. Prirodnoznanstvi, statistični in kulturni opis*, 1. del, Slovenska zemlja, knj. 1, Ljubljana 1892, str. 114–115.

⁴¹ Glej npr. *Slovenske narodne pesmi I.*, ur. Karol Štrekelj, v Ljubljani 1895–99, str. 254–255 (št. 192), dalje SNP; Kelemina, str. 307–308 (št. 224; 225).

⁴² SLP II., str. 420 (št. 125/I).

iranskih razlagah nastala prva človeka, Mahryak in Mahryanak, ki sta rodila sedem parov otrok obojega spola. Od njih naj bi izviralo vse kasnejše človeško potomstvo. Ta ideja je prek kasnejše krščanske tradicije in gnostičnih konstrukcij dosegla Evropo. V zgodnji patristični literaturi je bil Adam opisan kot *homo caelestis* z idealno skladnim telesom gigantskih razsežnosti, obdarjen z modrostjo, ki je izvirala od boga, in sijoč od božanske lepote.⁴³ Adamovo kozmično naravo opisuje tudi apokrifna literatura, zlasti različne slovanske priredbe Enohove knjige, katere izgubljeni grški izvirnik je pripadal judovskokrščanski ali povsem krščanski tradiciji. V teh in sorodnih verzijah je pojasnjeno ustvarjenje človeka iz sedmerih sestavin: meso iz zemlje, kri iz rose, oči iz sonca, kosti iz kamna, razum iz oblaka, žile in lasje iz trave in duša iz božjega diha in iz vetra.⁴⁴ Podobnost z indoevropskim mitom o razkosanju Prabitja in stvarjenju sveta je popolna, le postopek je obrnjen. Človek je tudi po tej razlagi le pomanjšan model kozmosa. V krščanski ikonografiji je bil Adam kot makrokozmično bitje upodobljen z nimbom sedmih planetov ali obdan z znaki zodiaka. Ta sedmera simbolika je med drugim našla izraz tudi v nemški otroški pesmici »Adam ima sedem sinov«, ki jo na Slovenskem poznamo z naslovom »Abraham ima sedem sinov«.

Po stvarjenju je Zemlja obležala na gladini kozmičnega oceana, Bog pa je poskrbel za njeno oporo. Med Slovenci je bila znana predstava, da jo nosi na hrbtu ogromna riba. Kadar se ta riba zgame, nastane potres.⁴⁵ Ko pa se potopi, povzroči konec sveta:

*Riba po morji plava,
riba Faronika.*

*Jezus za njo priplava
po morja globočin.*

*«O, le čakaj, čakaj, riba,
riba Faronika.*

*Te bomo kaj prašali
kak se po svet godi».*

*«Če bom jest z mojim repom zvila,
ves svet potopljen bo.*

*Če se bom jest na moj hrbt zvrnila,
ves svet pogubljen bo».*

*«O, nikari, nikari riba,
riba Faronika.*

*Zavolj nedolžnih otročičev
zavolj porodnih žen».⁴⁶*

Ime velikanke naj bi izviralo iz Starega testamenta, po egipčanskem faraonu ali njegovih vojakih, ki jih je potopilo Rdeče morje, ko so zasledovali bežeče Jude. Verjetno je legenda prvotno razlagala 'človeško' podobo neke določene vrste rib v Rdečem morju. Pri različnih evropskih ljudstvih pa se je razširila predstava, da so se ti Egipčani spremenili v ribe ali pol ribe in pol ljudi ali pa v ribe, ki le občasno prevzamejo človeški lik. Na severu Evrope se je ta snov prenesla na tjunlje in morske pse in se povezala z bitji v podobi morskih deklic.⁴⁷ Riba Faronika v naši pesmi trdno podpira svet, vendar je njena grožnja, ki je tudi jasno izrečena, nenehno prisotna. Kristus nastopi v vlogi zaščitnika in jo prosi, naj ne pogubi človeških življenj, čeprav se je *pekel... že napolnil, sveti raj pa prazen je*.⁴⁸ Omemba otrok in porodnic se očitno zgleduje po biblični predlogi: *Gorje nosečim in doječim v tistih dneh, ker bo velika*

⁴³ R. A. Wisbey, *Marvels of the East in the Wiener Genesis* and in Wolfram's *Parzival*, v: *Essays in German and Dutch Literature*, ur. W.D. Robson-Scott, Publications of the Institute of Germanic Studies, Vol. 15, University of London 1973, str. 4, 31 (op. 13,14).

⁴⁴ Isti, str. 5–6.

⁴⁵ J(ožef) P (ajek), *K narodnej mitologiji*, Vestnik (priloga Zore) 1873, št. 11, str. 176.

⁴⁶ SNP I, str. 500 (št. 493); SLP I, str. 123 (št. 20/2).

⁴⁷ A (nton) D (ebeljak), *Faraon – kralj tulénov*, Življenje in svet 20 (1936), št. 19, str. 292–294.

⁴⁸ SNP I, str. (št. 492); SLP I, str. 123 (št. 20/1).

stiska v deželi in jeza nad tem ljudstvom (Lk 21.23; primerjaj tudi Mr 13.17 in Mt 24.19). Vendar je riba (ICHTHYS) tudi simbol Kristusa in po takšni razlagi bo svet zares pogubljen šele tedaj, ko bo prišel čas poslednje sodbe. Kljub krščanskemu kontekstu pa je motiv ribe, nositeljice sveta, še veliko starejši. Riba je prvotno predstavljala nepredvidljive htonske sile, kakršne so bile poosebljene v podobi germanske mitološke morske kače *Midgardsormr*, judovske *Leviatan*, grške *Hidre* ali babilonske *Tiamat*. Njim je sorodna indijska kača *Ananta*, ležeča na vodah kaosa, ki drži rep v svojem žrelu. Kadar odpre gobec, nastane na Zemlji potres. V Indiji enačijo z *Ananto* tudi kačo *Šešo*, ki drži Zemljo na svojih tisočernih glavah. Na koncu vsakega svetovnega ciklusa ta pošast sežge Zemljo z ognjem iz svojega žrela. Sibirski Samojeji so verjeli, da se Zemlja opira na kita⁴⁹, Burjati pa, da jo na površini morja drži orjaška riba. Kadar se ta obrne, se zemeljska tla stresejo.⁵⁰ Geografsko in motivno so nam bližje nekatere slovanske razlage: Ukrajinci v vzhodni Galiciji in ob madžarski meji so verjeli, da svet počiva na ribi, Rusi pa so pripisovali potrese premikom ribe (kita) pod Zemljo.⁵¹ Druge slovanske variante so govorile o Zemlji na dveh ribah (Ukrajina) ali o podlagi iz dveh rib, postavljenih navskriž (Poljska).⁵² Podobno misel vsebuje tudi inačica, ki jo je med prekmurskimi Slovenci zapisal Štefan Kühar:

Zemlja plava na vodi, okoli nje pa se podita dve veliki ribi. Kadar se katera od njiju obregne ob Zemljo ali udari po njej z repom, nastane potres.⁵³ Ivan Grafenauer je menil, da je motiv dveh takšnih rib verjetno bogomilskega izvora (t.j., da se v njem kaže manihejski dualizem).⁵⁴ Zanimivo pa je, da že na avstrijskem Štajerskem in na južnem Tirolskem prevladuje drugačna predstava, da svet sloni na štirih ribah ali kitih. Eno samo ribo kot nositeljico naše Zemlje so poznali le še na Švabskem: ta riba spi do konca sveta, če se premakne, nastane potres, ko pa se bo potopila v svetovno morje, bo tudi svet izginil v valovih.⁵⁵ V nemški književnosti se lik takšne ribe, imenovane *Zehebrant*, pojavi že v 13. stoletju.⁵⁶

Da razlika med mitološko (morsko) kačo in ribo najbrž ni bila povsem jasna, kaže ljudsko izročilo iz Kamnika, ki Faroniko (Veroniko) opisuje kot žensko bitje s kačjim spodnjim delom trupa. Tako je upodobljena tudi na reliefu s kamniškega Malega gradu (12. stoletje).⁵⁷ Upodobitve človeških likov z ribjimi okončinami poznamo tudi iz stiškega samostana (12. stoletje), iz Marijine kapele v celjski Opatijski cerkvi (konec 14. stoletja) itd. Za primer sobivanja ali prepletanja obeh oblik omenimo, da sta dve ribi velikanki poleg dveh morskih kač in boga Thora prikazani tudi na nordijskem reliefu iz Gosfortha v severnobritanskem Cumberlandu (konec 10. stoletja).⁵⁸

⁴⁹ Eliade 1972, str. 99.

⁵⁰ Dähnhardt, str. 73.

⁵¹ A. Semenovič, *Kleine Mittheilungen aus dem Gebiete des Volksglaubens*, Archiv für slavische Philologie 11 (1888), str. 310; V. Dal', *Tolkovjy slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, tom 4, Moskva 1980, str. 116 (geslo *ryba*); K(arel) Štrekelj, *Zum Volksglauben, dass die Erde auf einem Fisch ruhe*, Archiv für slavische Philologie 12 (1890), str. 310.

⁵² Isti, str. 48–49, 56.

⁵³ Kühar, str. 59 (št. 52).

⁵⁴ Ivan Grafenauer, *Prakulturne bajke pri Slovencih*, Etnolog 1942, str. 38.

⁵⁵ Leopold Kretzenbacher, *Ein Fisch trägt die Erde*, Neue Chronik zur Geschichte und Volkskunde der innenösterreichischen Alpenländer 1954, št. 20 (priloga Südpost – Tagespost št. 72); cit. po: Emilijan Cevc, *Veronika z Malega gradu*, Kamniški zbornik 1958, str. 132.

⁵⁶ Cevc, str. 133.

⁵⁷ Isti, str. 136–137.

⁵⁸ R. Reitzenstein, *Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923–24, ur. Fritz Saxl, Leipzig – Berlin 1926, str. 158–163.

Po biblični razlagi naj bi bil potop kazen za človeško moralno pokvarjenost (Gen 6.5; 6.13). Vendar pa naj bi svet poleg vodne katastrofe doživel še ognjeno uničenje (5 Mz 32.22): *Zakaj vnel se je ogenj v moji jezi in se razgorel do dna podzemlja; žrl je zemljo in njene pridelke in požigal temelje gorā. Razodetje (Apokalipsa)* napoveduje, da bodo Zemljo zanetile padajoče goreče zvezde, sledile pa bodo še raznovrstne druge nesreče (Raz 6.13; 8.7–11; 9.1). Po vsem tem bo prišlo do obnove Zemlje (Iz 65.17; 66.22). Sežig sveta je bil znan tudi Indijcem, saj ga opisuje npr. *Višnu purana* (6.3–4). Po hinduistični eshatologiji pride konec sveta (*pralaya*) ob zaključku zadnjega, četrtega obdobja v zgodovini človeštva (*yuga*) in s tem se konča svetovni cikel (*kalpa*). Tedaj vročina Sonca in drugih planetov seže Zemljo, nebasa in podzemlje, sledi pa strašno deževje s potopom, ki pusti za sabo le kaotični ocean. Podobna vizija je bila značilna tudi za mitraistične misterije.⁵⁹ Tudi grški filozof Heraklit (okoli 500 pr.n.št.) je učil, da bo ogenj uničil svet in da bo Zemlja naposled izginila v kozmičnem oceanu, iz katerega se je rodila. Stoiki so njegovo idejo priredili le toliko, da so govorili o propadu svetā *bodisi* v ognju *ali* v vodi. Helenizirani babilonski zgodovinar in astrolog Berossus (3. stoletje pr.n.št.) je napovedoval konec sveta v ognju in vodi v času nekaterih zvezdnih konstelacij. Na vse te spekulacije so verjetno vplivali zlasti indijski vzori.⁶⁰ Evropske srednjeveške prerokbe o svetovni kataklizmi so osnovnima elementoma, ognju in vodi, dodale še potrese, suše, bolezni ipd.

Ameriški folklorist Alan Dundes je ugotovil, da so v večini mitov o potopu dejavna moška božanstva. Tudi edini preživeli človek je moškega spola in s tem začetnik nove človeške rase (npr. sumerski Ziusudra, babilonski Utnapištim, indijski Manu...) Kot opozicija navadnemu človeškemu rojstvu iz materinega telesa je stvarjenje (obnova) sveta in človeštva moško delo.⁶¹ Ta patriarhalna poteza je vidna med drugim tudi v slovenskem ljudskem izročilu. V Trdinovem zapisu o jajcu Nebesnega petelina, ki ga ljudje razbijejo in s tem povzročijo potop (glej zgoraj!) je omenjeno, da je pred poplavo uspel pobegniti le stražar, ki je stal na visoki gori.⁶² V Trdinovi zgodbi o Kurentu je o tem povedano še nekaj več: preostali človek, seveda Kranjec po rodu, je pred naraščajočo vodo bežal vse više v gore, dokler ni zalila tudi zadnjega vrha. Zatekel se je k vinski trti, ki je bila Kurentova rastlina. Božanski Kurent se je nesrečneža usmilil in povišal trto, da je segla nad oblake. Čez devet let je voda odtekla in se Zemlja osušila. Kranjec, ki se je oklepal trte in se hranil z njenim grozdem in vinom, je tedaj lahko splezal na trdna tla. Za rešitev se je zahvaljeval Kurentu, ki pa mu je naročil, naj prišeže, da bodo on sam in njegovi potomci vedno slavili trto in pili njeno vino.⁶³

Verzijo Trdinovega besedila je v istem času objavil njegov učenec na reški gimnaziji, J. Bilc.⁶⁴ Verjetno jo je posnel po Trdinovih predavanjih o verovanju starih Slovanov.⁶⁵ Omenja *štiri* ljudi, ki naj bi preživeli potop, vendar dejansko opisuje le zgodbo enega samega. V knjižni slovenščini se glasi:

„Dokler so stari Slovenci še malikovali, so mislili, da je bil v začetku sveta presrečni vek: da je kruh na drevju rasel in da je bilo pšenično klasje pol sežnja dolgo. Srečni

⁵⁹ Geo Widengren, *Life after Death. Eschatological Ideas in Indian and Iranian Religion*, The Expository Times, Vol. 76, No. 12 (Sept. 1965), str. 367.

⁶⁰ Axel Olrik, *Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin – Leipzig 1922, str. 376–378.

⁶¹ Dundes, str. 167–182.

⁶² Trdina 1858, str. 62 (Poviest o božjem kokotu); Kelemina, str. 284 (št. 207).

⁶³ Trdina 1858, str. 74–75 (Poviesti o Kurentu).

⁶⁴ J(anez) Bilc, *Pravlica od Koranta*, Novice 1857, št. 17, str. 67; primerjaj tudi Kelemina, str. 285 (št. 208).

⁶⁵ Trdina 1952, str. 377. Glej tudi beležke Trdinovega reškega učenca Vinka Stublja (prav tam, str. 376–377).

Ljudje so bili sprva dobri, pa kmalu so se pokvarili in postali hudobni. Tedaj so sklenili duhovi svet pokončati. Silno je začelo deževati : zemljo je visoko zalila voda. Vsi ljudje so poginili, samo štirje so se rešili iz strašne povodnji. O treh povest molči, kako pa se je četrti otel strašni povodnji, se vé. Bila je namreč na visokem hribu vinska trta, ki se je z vršičem dotikala neba. Te se je četrti prijel in začel plezati. To je videl Kurent, pri starih Slovanih zelo spoštovan bog, in se zelo razveselil, ker je mož iskal pomoči na drevesu, njemu posvečenem, in se ga je usmilil. Brž je jela voda odtekati in zemlja se je sušila. Rešeni človek je moral Kurentu, svojemu rešitelju, obljubiti zase in za svoje potomce, da bo vedno ljubil dvoje njemu svetih zelišč in rad užival njun sad. To sta bili vinska trta in ajda.⁶⁶

Da je zgornja inačica kulturno mlajša od prvotne Trdinove, dokazuje omemba ajde, ki je prišla v Evropo šele v 13. stoletju s Tatari, boljša vrsta pa v 15. stoletju s Turki.⁶⁷ Tudi lik Kurenta je na Slovenskem morebiti nova iznajdba⁶⁸, kar pa seveda ne velja za sam motiv potopa in plezanja po drevesu (vinski trti). Začetek bajke o potopu opisuje »zlato dobo«, ki je trajala od nastanka plodne zemlje. O tem nam je na voljo daljši Trdinov opis, ki poleg izvirnih ljudskih sestavin verjetno vsebuje tudi nekaj pisateljske domišljije:

»Sprva so živeli ljudje brez velikega truda. Bog jim je podaril tako močno voljo, da so imeli vsega, karkoli so poželeti. Takrat ni bilo na svetu ne mrzle zime ne pekočega poletja. Vsako žito in drevje je zelenelo, cvetelo in rodilo sad celo leto, kadar je kdo sam hotel. Pšenica je bila še enkrat višja od sedanje in klasje ji je šlo od vrha do tal. Jed je bilo treba le pripraviti; drugega dela z njo ni bilo: zrasla in prišla je k ljudem sama. Človek je rekel jablani: 'Daj mi zrelih jabolok' in tisti hip se je drevo napolnilo z najslajšimi jabolki in se nagnilo k njemu, da si jih natrga. Če ga je mikala riba ali kaka druga žival, poklical jo je z eno besedo k sebi in si jo skuhal ali spekel, kakor se mu je zljubilo. V tej obilnosti in sreči pa so pozabili ljudje Boga in se razvadili. Jeli so se med sabo črtiti, preganjati in moriti.«⁶⁹

Avtentičnost slovenskega izročila o »zlato dobi« potrdjuje tudi zapis s Koroške: »V davnih, davnih časih je imela pšenica klasje od tal do vrha. Tudi vse drugo žito je tako bogato rodilo. V tistih prelepah zlatih časih so imele krave pod vsem vampom dojke, tako kakor je danes videti še pri svinjah. Ni čudno, da je bilo v tistih časih žita kakor peska in mleka kakor vode. Ljudje so se prevzeli in pozabili, da je žito in tudi mleko zlahkten dar. Prevzetneži so nastiljali živini s pšeničnim klasjem, prevzetne ženščine pa so v mleku kopale otroke in se tudi same univale v njem.«⁷⁰

Obnova življenja na svetu je po iranskih virih sledila prihodu odrešenika in »vstajenju mrtvih« (*Yašt* 19.11.89). V pahlavijski literaturi ta predstava obsega tudi poslednjo sodbo (*Bundahišn* 34). Tedaj naj bi ljudje morali prestati ognjeni preizkus v reki staljene kovine, ki se bo razlila po Zemlji (*Yasna* 30.7; 32.7; 51.9). V zadnjem velikem spopadu bodo nato uničene vse zle sile.⁷¹ Ta bitka, v kateri bodo padli vsi junaki na

⁶⁶ Slovenska ljudska pripoved, ur. Franček Bohanec, Knjižnica Kondor, zv. 79, Ljubljana 1966, str. 5–6 (Vesoljni potop in Kurent).

⁶⁷ Ivan Grafenauer, Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah, Bogoslovni vestnik 24 (1944), str. 85 (op. 52).

⁶⁸ Milko Matičetov, O bajnih bitjih na Slovenskem s pristavkom o Kurentu, Traditiones 14 (1985), str. 27–30.

⁶⁹ Citirano z malenkostnimi popravki po: Trdina 1904, str. 2 (št.3).

⁷⁰ Möderndorfer 1946, str. 290 (Munec je mleko izprosil, kužej pa kruh). Krajša varianta v: Šašel–Ramovš, str. 29 (št.33). Glej tudi varianto s Štajerskega (Pajek, Črtice 1884, str. 177), iz Rezije (Matičetov, Zverinice 1973, št. 10) in od drugod.

⁷¹ Widengren, str. 366.

obeh straneh, je kozmični konec sveta, prenesen na človeško raven. To je star indoevropski motiv, znan tudi v germanski in indijski mitologiji. V indijskem primeru (*Mahabharata*) je prestavljen iz mitološko-eschatološke sfere v pollegendarno in polzgodovinsko okolje. V severnogermanski mitologiji poteka poslednja bitka pod drevesom, ki pa ni identično s Svetovnim drevesom. Zbirališče bogu sovražnih vojsk naj bi bilo na širokem polju (*Gylfaginning* 51). Evropski pozni srednji vek je 'drevo poslednje bitke' pogosto enačil z drevesom usode, na katerem 'visi' prihodnost določene vladarske rodbine ali posamezne pokrajine.⁷² Vzor takšnim predstavam so bili spisi preroškega in vizionarskega značaja, od antičnih sibilinskih prerokb do *Razodetja* patarskega škofa Metodija iz zadnje četrtine 7. stoletja, ki se je kasneje v starocerkvenoslovanskih prevodih in priredbah širilo med Slovani. Močan vpliv so imele tudi sveto-pisemske napovedi odločilne bitke za obstanek vere (*Armagedon*, *Antikrist*, *Gog/Magog*).

V obdobju križarskih vojn se je zdelo, da končni boj že poteka in da sta blizu poslednja sodba in preroditev sveta. Tedaj je dobila novo razlago prerokba Metodija Patarskega o suhem drevesu, na katero bo osvajalec obesil svoj ščit.⁷³ Suho drevo naj bi raslo v kraljestvu prezbitra Janeza, legendarnega krščanskega vladarja nekje na Tatarskem, o katerem so vedeli povedati, da se bo pridružil križarski vojski in pomagal premagati muslimane.⁷⁴ Motiv ozelenitve tega drevesa pa izvira iz prerokbe Jakoba Vitryjskega, da se bo ta čudež zgodil tedaj, ko se bosta v Jeruzalemu srečala cesar Friderik II. in prezbiter Janez.⁷⁵ Takšne pripovedi in prerokbe so v 14. stoletju dosegle tudi slovenske kraje in se udomačile v ustnem izročilu. Kralj Matjaž se pojavlja v dveh povsem različnih vlogah: kot bojevnik proti zlim silam ali kot njihov voditelj. V prvem primeru prinese ljudem Zlato dobo, blaginjo in srečo.⁷⁶ V drugi varianti pa njegova vojska *»pokonča ves človeški zarod, le malo jih bo ostalo. Ti pa, ki ostanejo, popraševali bodo drug drugega: 'Kje si ti bil, kje si se skril, da te ni Matjaž umoril?'»*⁷⁷ V slovenskem ljudskem slovstvu so znani tudi motivi drevesa sredi polja, pod katerim bo potekal boj ali se sklepalo premirje, ozelenitve suhega drevesa in osvojitve obljubljenega (Svete) dežele, omenjene pa so tudi sibilinske prerokbe. V pripovedih je poudarjeno prepričanje, da bosta naposled zlo in kaos le premagana in da *»nato... nastanejo zlati časi, ljudje bodo vsega dosti imeli, zemlja bo sama ob sebi toliko rodila, da bodo lahko živeli, zato se bodo pa tudi množili in svet bo sčasoma spet tak, kakršen je dandanes.»*⁷⁸

Kot smo videli, so naši predniki poznali različne razlage o nastanku in koncu človeka in stvarstva, ki so očitno obstajale vzporedno ali celo tekmovalne za prestiž. Vse pa so odgovarjale na večna človekova vprašanja, od kod izvira svet, v katerem je bil rojen, kakšen je smisel njegovega življenja in kakšna bo usoda našega sveta. Pojasnila o poreklu in potencialih človeka, njegovih možnostih, omejitvah in vrednostih, sta

⁷² W.E. Peuckert, Schlachtenbaum, v: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, ur. Hanns Bächtold-Stäubli in Eduard Hofmann-Krayer, Bd. 9, Berlin-New York 1987, str. 199–215.

⁷³ Ivan Grafenauer, Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Dela 4, Institut za slovensko narodopisje 1, Ljubljana 1951, str. 92–97.

⁷⁴ Franz Kampers, Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter, Historische Abhandlungen, št. 8 (1895), str. 133 sl.

⁷⁵ Franz Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage, München 1896, str. 80.

⁷⁶ Grafenauer 1951, str. 194, 204–210, 215–21 (št.9, 18–20, 23–24).

⁷⁷ Isti, str. 194 (št. 9).

⁷⁸ Prav tam.

ponujali religija in mitologija, znotraj njihovih okvirov pa zlasti kozmogonija (miti o nastanku sveta), soteriologija (doktrina o človekovi odrešitvi) in eshatologija (nauk o »poslednjih rečeh«, t.j. o koncu vsega obstoječega). Mitologija o nastanku, trajanju in propadu stvarstva je neposredno ali posredno vplivala tudi na etiko človekovega bivanja, saj svet, v katerem vladajo določene zakonitosti, zahteva tudi poseben kodeks obnašanja. Pravi miselni izziv je bil pravzaprav skrit že v sami kozmogoniji, saj je ta predpostavljala tudi soteriologijo in eshatologijo.*

Summary

Slovene Folk Notions about the Creation of the World

In the field of Slovene folk heritage the difficulties people encounter when trying to understand mythological explanations about the origin of the world are further intensified by the speculation about the authenticity of local notes on cosmogony. The majority of these notes were written in 1855 by Janez Trdina who has been accused of altering or even falsifying the folklore heritage. The following "field notes" written by him merit our special attention:

- Creation of the world by God diving to the floor of the proto-ocean, bringing to the surface a grain of sand.
- The origin of the universe and stars from the gaze of God who wakes up from a long sleep; the first man is born from a drop of his perspiration.
- God's voluntary sacrifice whereby fertile soil originates from his body and his soul migrates to the sky.
- The original Eden on Earth, land of plenty lost forever because of people's sins.
- The cosmic egg sitting in the middle of earthly paradise: when ignorant people break it water spills from it, flooding the whole world.
- The one remaining survivor climbs a vine, thus saving himself before the destruction of the flood.

Since similar variants are also widespread in a number of other cultures (comp. Stith Thompson), but could not have been known to Trdina, a comparative analysis points to the possible authenticity of Trdina's notes. The first three or four motifs mentioned above are equally well documented in Indo-European mythologies (Bruce Lincoln), and some are further confirmed by variants from different Slovene regions.

A fragment of old Slovene cosmological notions was also the belief that the Earth sits on the back of a huge fish. When the fish sinks the world ends, and a swish of its tail causes an earthquake. According to another variant from Slovenia the world lies on water, and two fish circle around it, causing earthquakes. Ivan Grafenauer was of the opinion that the explanation about the two fish reflects the dualism of the Manicheans which was spread to the Balkans in the form of the Bogomilian heresy. The "dualistic" influence of the Manicheans might also be present in the Slovene explanation of the origin of the Karst, a rocky region in the southwest of Slovenia: having created the world, God threw a superfluous bag of stones into the sea, but the devil punched a hole in it and the rocks fell upon the Earth.

The diversity of cosmogonic motifs reveals the intertwining of different tendencies and cultural influences in Slovene folk heritage.

* Tekst je uvrščen tudi v avtorjevo knjigo *Kristalna gora: mitološko izročilo Slovencev*, ki izide konec leta 1998 v Ljubljani.

Borut Telban
Duhovi v akciji:
umiranje in smrt prvorojenca v papuanovogvinejski vasi

Na primeru umiranja in smrti dvanajstletnega fanta v vasi Ambonwari iz province Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji nam avtor predstavi njegovo bolezen, različne oblike zdravljenja, iskanje vzroka in krivca, ki naj bi bil odgovoren za fantovo bolezen, njegovo smrt ter žalovanje po smrti. Namen članka je pokazati sledeče: a) kako v resničnem, vsakdanjem življenju izgleda odnos med ljudmi in duhovi, kako si Ambonwarijci predstavljajo prisotnost duhov, kako jih razlikujejo, kako doživljajo duhove v akciji; b) da je za razumevanje posameznega primera sicer koristno poznavanje celotne kozmologije, družbene ureditve in sorodstvenih vezi, da pa usak nov dogodek ni samo odraz le-teh, temveč je hkrati njihov stalni poustvarjalec in spreminjemalec; c) da v patrilinearni in patriarhalni družbi ni bolj boleče smrti od smrti prvorojenca, saj z njo postane uprašljivo nadaljevanje rodu in včasih celo celotnega klana. Avtor poudari pomembnost procesualne etnografije in analize ter zagovarja tezo, da se antropologi in drugi analitiki ne bi osredotočali le na navidezno stalna pravila in zakone in razglabljali o tem, kako jih ljudje spoštujejo ali kršijo, temveč bi raje pogledali, kako vsakdanji dogodki oblikujejo, prenašajo in celo izumljajo pravila in zakone, ki jih morajo ljudje iz določenega okolja s pogajanjem in različnimi strategijami potem prirejati novim družbenim vrednotam, potrebam in hierarhiji v stalno se spreminjajočem življenjskem svetu.

In this case study which explores the dying and death of a twelve-year-old boy from Ambonwari village, East Sepik Province, Papua New Guinea, the author presents the boy's sickness, different healing practices, the search for the cause of illness and the villain supposedly responsible for the boy's illness, the boy's death and the grieving afterwards. The purpose of the article is to show the following: a) what the relationship between people and spirits looks like in real, everyday life, how the Ambonwari people presuppose the presence of spirits, how they distinguish between them, and how they see them in action; b) that in order to understand a particular example, the comprehension of cosmology, social organization, and kinship is without doubt useful and necessary. Every new situation or event, however, is not simply a mere reflection of

these elements, but is also their modeller and re-creator; c) that in a patrilineal and patriarchal society such as the Ambonwari, the most painful death is the death of a firstborn son. With it the continuity of a lineage, and sometimes even of a whole clan becomes questionable. The author emphasizes the importance of processual ethnography and analysis, and advocates an approach in which anthropologists-analysts would not concentrate solely on seemingly fixed rules and laws and discuss how people obey or disobey them. They should rather look at how daily events construct, reconstruct, transform, and even invent rules and laws, which then have to be – by the people of a particular community – negotiated and through different strategies established and adjusted to the new social needs, values, and hierarchy in their fluid, ever-changing life-world.

Vprašanja o pomenu smrti in o različnih oblikah posmrtnega življenja, o minevanju in o možnosti doseganja neke vrste brezčasovne večnosti so bila in še vedno so osrednja vprašanja različnih družb.¹ Smrt je postala tisto bistvo, okoli katerega so si praktično vse velike sodobne religije oblikovale svoj pogled na svet, določile temeljne družbene vrednote in postavile pravila kolektivne in individualne morale. Ljudje so kmalu spoznali dodatni pomen posmrtnih svečanosti. Uvideli so, da smrt ni le problem, temveč je hkrati priložnost tako za a) ohranitev in nadaljevanje družbenega, kulturnega in političnega povezovanja in sodelovanja kot tudi za b) vpeljevanje drugačnega načina mišljenja in spremembo obstoječega reda (Taylor 1989: 149). Kot analitiki se ne smemo osredotočiti samo na nekatera navidezno stalna pravila in razglabljanje o tem, kako jih ljudje spoštujejo, jih kršijo ali spreminjajo, temveč moramo raje pogledati na to, kako *normalni* vsakdanji dogodki – med te uvrščam tudi take, kot so prepiri, pretepi, kraje, prevare, smrt – oblikujejo, prenarejajo in celo izumljajo pravila, ki jih morajo ljudje določenega okolja potem s pogajanjem in dejanjem nanovo prirejati v stalno se spreminjajočem življenjskem svetu.

Na področju antropologije smrti smo poleg eksotične zapeljivosti tovrstne tematike morda ravno zaradi prej omenjenega osredotočenja na neka navidezno večna pravila – ki so jih etnografi plemenskih družb sicer z veliko muko odkrivali – dobili več študij obredov smrti (Cederroth, Corlin in Lindström 1988; Metcalf in Huntington 1991; Watson in Rawski 1988) kot pa tistih, ki bi govorile o samem procesu staranja in umiranja (za staranje glej naprimer Counts in Counts 1985). Vseeno pa sta staranje in umiranje (na primer pri bolehanju za rakom in aidsom) osrednji temi mnogih sodobnih socioloških in psiholoških študij, ki obravnavajo problematiko smrti. V osemdesetih letih je precej analitikov poudarjalo, da v antropologiji smrti obstaja eno področje, ki je

¹ Pričujoči članek je bil maja 1998 predstavljen pred tričlansko komisijo kot nastopno predavanje za pridobitev naziva docent na Filozofski fakulteti v Ljubljani in decembra 1998 v Pinini Akademiji v Kopru, v okviru cikla predavanj 'Detabuizacija človekove smrti'. Terensko delo v vasi Ambonwari na Papui Novi Gvineji sem opravljal v letih 1990–1992 in 1997 (skupaj 20 mesecev). Za vso pomoč, prijateljevanje in razumevanje se zahvaljujem vsem vaščanom, pri tem članku pa še posebej vsem najbližjim sorodnikom nesrečnega Julija Sanggwayawija in pa dvema vaškima zdravilcema Tobiji Yangiju Akawiju in sedaj že pokojnemu Bonifaciju Marmiju Sakmariju (o tem, kako sta postala zdravilca, sem pisal v Telban 1997). Raziskave v vasi Ambonwari in kasnejše analize je v letih 1990–1994 finančno omogočila Avstralska nacionalna univerza v Canberri. V letu 1997 so bili stroški raziskave kriti deloma s temeljnim projektom, prijavljenim na Ministrstvu za znanost in tehnologijo v Ljubljani, ter deloma s finančno podporo ZRC SAZU. Za vso denarno pomoč sem tem ustanovam brezmejno hvaležen.

bilo do sedaj brez dvoma premalo raziskano: sam proces umiranja, vključno z mnogimi tako imenovanimi »lažnimi alarmi« (Humphreys 1981: 278; Palgi in Abramovitch 1984: 385). V devetdesetih letih so se pojavile nove študije, ki so poudarjale procesualno etnografijo in analizo, ter tiste, ki so dokazovale, da celo obredna praksa ni nekaj stalnega in nespremenljivega, temveč nekaj, kar mora biti vedno znova predebatirano in nanovo ustvarjeno (Venbrux 1995; glej tudi Telban 1998).

Vas Ambonwari iz province Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji leži na majhnem otoku ob reki Konmei, ki je pritok večje in bolj znane reke Karawari. Pod tem zadnjim imenom danes združujemo osem vasic, kjer približno 2000 ljudi govori karawariščino. Največja od teh vasi in po mišljenju domačinov tudi tista, ki najbolj sledi navadam prednikov, ki jih imenuje *kupambin kay*, »način velikih« – ne glede na to koliko se ta način v resnici spreminja – je ravno vas Ambonwari. Obkrožena je s sagovim močvirjem, rečicami in potoki ter težko prehodnim tropskim pragozdom. Vas je med 12 in 14 ur vožnje z motornim drevakom oddaljena od Angorama. Tako kot mnogi drugi, ki prihajajo iz notranjosti province, imajo tudi Ambonwarijci v Angoratu svojo hišo, kjer prespijo in od koder se s kamijoni – javnim prevozom – lahko odpeljejo v Wewak, glavno mesto province Vzhodni Sepik. Tam za denar, ki so ga dobili za prodajo svojih proizvodov na tržnici – prekajenih rib, pletenih košar, sagove moke itd. –, nakupijo najnujnejše stvari ali pa obiščejo bolnico. Čeprav imajo zdravstveni center v Amboinu, ki je le nekaj ur vožnje po rekah oddaljen od Ambonwarija, pa ta nudi le najnujnejšo prvo pomoč in ni usposobljen za kakršnokoli dolgoročno obliko zdravljenja.

Mar kay, način umiranja, umirajoče bitje ali kar umiranje je pri Ambonwarijcih tako kot pri mnogih drugih ljudstvih raje trajajoče stanje kot pa zaključen enkratni dogodek (Hertz 1960 [1907]: 28; Rivers 1912: 405; Bloch in Parry 1982: 3). Zato ni čudno, da se v karawariščini beseda *ma-* uporablja v zloženkah, ki imajo več sorodnih pomenov: drugačnost, starost, bolezen in smrt (Telban 1997: 311–12; cf. Rivers 1912: 397–8). Torej je edino umiranje, ki je smiselno, pričakovano in »naravno«, umiranje starega, bolnega človeka, ki ima že več skupnega z davnimi, drugače in drugje živečimi predniki kot pa z novimi generacijami mladih. Za mlade Ambonwarijce stari ljudje že kar izgledajo kot mrtva trupla, to pa je podobno, kot naj bi po njihovem izgledali tudi duhovi umrlih: vsi so strah vzbujajoči, brezzobi, z udrtimi lici, s suho, nagrbančeno kožo, vdrtimi žarečimi očmi in podobno. Pri starih ljudeh *mar kay* ni le »način umiranja«, pač pa že, tako kot pri mrtvih, »način bivanja«.

Vsaka smrt, ki ni posledica starosti, je za Melanezijce nenavadna, »nenaravna« in sumljiva. Če smrt ni posledica naklepne umora ali čarovništva, jo ponavadi pripišejo hudim prekršitvam bližnjih sorodnikov. V nadaljnjem pričevanju o umiranju in smrti dvanajstletnega Julija Sanggwayawija bi predvsem rad pokazal sledeče:

1. kako v resničnem, vsakdanjem življenju izgleda odnos med ljudmi in duhovi v tej papuanovogvinejski vasi. Moj dobri prijatelj Julian Kapyamari mi je na vprašanje, če verjame v duhove, odgovoril negativno, po kratkem premisleku pa je dodal: »Zakaj bi verjel, če pa duhovi so!« V tem prispevku bi rad pokazal, *kako so*. Ko bomo sledili posameznim dogodkom, bomo počasi spoznavali, kako si Ambonwarijci predstavljajo prisotnost duhov, kako jih razlikujejo, kako se do njih vedejo in kako se zdravilci z njimi celo pogovarjajo. Na kratko, spoznali bomo kar najbolj aktivno interakcijo med ljudmi in različnimi duhovi ter duhove v akciji;
2. da je za razumevanje posameznega primera koristno poznavanje celotne kozmologije, družbene ureditve in sorodstvenih vezi. Vsak nov dogodek pa ni le odraz le-teh, temveč je hkrati tudi njihov stalni poustvarjalec in spreminjevalec. Zato nam

lahko natančen popis nekega dogodka (posebej še tako dramatičnega, kot je smrt), z vsemi nasprotji, napetostmi in nejasnostmi, prikaže kar najbolj realno podobo medčloveških in medskupinskih odnosov v neki družbi, v nekem zgodovinskem trenutku. Seveda ta podoba ni nekaj absolutnega, stalnega in nesprenmenljivega, temveč je raje nek proces, ki se v določenem obdobju dogaja v določenem okolju;

3. da v patrilinearni in patriarhalni družbi, ki jo predstavljajo rodovi in klani v vasi Ambonwari, ni bolj boleče smrti od smrti prvorojenca. Prvorojenec je edini pravi dedič, je glava svojega rodu in če je njegov rod vodilni v klanu, tudi glava svojega klana. Njegova smrt ne le ogrozi nasledstvo v določeni družini, temveč, ko ni drugih moških potomcev (na primer v izjemno majhnih klanih), ustvari problem, kako se bosta določen rod in klan sploh še nadaljevala.

Umiranje dvanajstletnega Julija Sanggwayawija

Približno dvanajstletni Julij Sanggwayawi je bil *kanapanggn wasan* (prvorojeni sin, dobesedno »glav(a)-ni sin«) Samuela Kopija Mapija iz rodu Sapindam iz prvega klana krokodilov. Sapindam je za Mambinjam drugi rod v klanu, ki je po pomembnosti prvi v vasi, saj je njihov mitološki prednik Kapi prvi zapeljal z drevakom po teh rečicah, prvi prerezal ovijalke, ki so zapirale pot po reki Konmei navzgor, premagal je dva duha krokodila, ki sta ga ovirala pri njegovem odkrivanju, in prvi z ilovico označil drevesa v tem gozdu (glej Telban 1998). Samuelova žena in dečkova mati Roberta Manbamay je prišla iz edinega rodu Kunbaynjam iz drugega klana krokodilov. Mitološki prednik tega klana je bil Kapijev brat. V informacijo naj povem, da so med 14 vaškimi klani kljub egalitarnemu odnosu med ljudmi in skupinami potomci treh bratov hierarhično najpomembnejši: prednjačita prvi klan krokodilov in klan rajskih ptic, njima pa sledi drugi klan krokodilov. V obdobju, iz katerega je ta zgodba, je bilo v vasi 5 hiš moških ali hiš duhov (*iman* v karawariščini in *haus tambaran* ali *haus boi* v tok pisinu), kot so jim antropologi nekoč rekli: Wariman, v lasti klana rajskih ptic, Yanbonman, v lasti prvega klana krokodilov, Yanggraman, v lasti prvega klana prašičev, Auriman, v lasti prvega klana kengurujev in Yanjanman, v lasti kazuarjev, emujem podobnih zemeljskih ptičev. Za boljše razumevanje dogodkov naj še povem, da prihaja Samuelova mama iz prvega klana prašičev in da se je njegova sestra poročila v klan drevesnih kengurujev. To je pomembno zato, ker so v življenju posameznika poleg patrilinearnih in patrilateralnih sorodnikov še posebej pomembni tisti, ki pripadajo materinemu klanu in klanu sestrinega moža.

V zdravniškem poročilu iz bolnice v Wewaku je pisalo, da je Julij Sanggwayawi bolehal za dolgotrajnim diabetesom. Njegovo zdravstveno stanje so poslabšali in dodatno komplicirali stalni napadi malarije. Proti koncu leta 1990 in v začetku leta 1991 je Julij preživel še en mesec v bolnici. Ko sem ga tam obiskal, me je zaradi hitrega pešanja vida kot posledici sladkorne bolezni komaj prepoznal. Imel je težave pri hoji in se je po hodnikih premikal le tako, da se je dotikal zidu ali pa je iskal pomoč svojega očeta. V času, ko je bolnica imela inzulin, kar pa ni bilo vedno, je hkrati dobival inzulin in kinin. Pomanjkanje inzulina je verjetno vplivalo na odločitev zdravnikov, da so ga z diagnozo, da boleha za »kulturno boleznijo« oziroma *kastam sik*, kot pravijo v melanezijskem tok pisinu, odpustili. To je za Samuela pomenilo, da mora vzroke za Julijevo bolehanje poiskati v vasi Ambonwari, v pregrehah in prekrških Julijevega najbližjih sorodnikov (predvsem v svojih lastnih in ženinih dejanjih) ter v obrekovanjih vaščanov, če hoče, da bo njegov prvorojeni sin ozdravel.

V času, ko je bil Samuel s svojim sinom v Wewaku, je v Ambonwariju divjalo pravo neurje. Po pripovedovanju dveh starejših, pomembnih mož iz prvega klana krokodilov, ki naj bi ogenj ponoči videla, je strela požgala travo pred glavno hišo moških, Yanbonman, ki pripada prvemu klanu krokodilov. Kot sta povedala, so to nedvoumno znamenje, ki je pomenilo, da bo nekdo umrl, poslali duhovi. Takoj po tem so Julijeve najbližje sorodnice že pričele z objokovanjem.

Desetega januarja 1991 sta se Samuel in Julij z motornim drevakom vrnila v Ambonwari. Namerno nista pristala na ozemlju njihovega klana, saj je bil Samuel prepričan, da so njihovi lastni duhovi krivi Julijeve bolezni. Drevak so privezali na ozemlju klana drevesnih kengurujev. Samuel je odnesel svojega sina v Bonifacijevo hišo, to je v hišo enega izmed dveh vaških zdravilcev. To ni storil zato, ker je bil Bonifacij zdravilec, temveč zato, ker sta bili njuni materi sestri. Julijevo stanje je bilo slabo. Bil je negiben in ni mogel govoriti.

Petek, 11. januar 1991

Zvečer je bila Bonifacijeva hiša polna žensk in otrok, ki so sedeli okoli Julija. Nekaj mož iz prvega klana krokodilov je čakalo Tobija, drugega ambonwarijskega zdravilca. Ko je prišel, zaradi hrupa v hiši in zunaj nje dolgo v noč ni pričel z zdravilnim obredom. Dogovorjeno je bilo, da bodo vsi iz prvega klana krokodilov skupaj z ženskami, ki so se v ta klan poročile, pretehtali možne vzroke za Julijevo bolezen.

Pozno ponoči je Tobija pričel z žvečenjem ingverja, ki ga je skupaj s slino razpršil v vse Julijeve odprtine: v ušesa, nos, usta, zadnjico, pod nohte na rokah in nogah. To, da sta človekovo telo in pa človekov duh/duša v določenih trenutkih še posebej izpostavljena napadom zlonamernih duhov ter da jima je treba na različne magične načine dvigniti odpornost in sožitje, je prevladujoče mišljenje v mnogih svetovnih kulturah (glej Hertz 1960: 33). Da bi preprečil vdor zlih duhov v Julijevo telo in pa hkrati odhod Julijevega osebnega duha – kar bi pomenilo fantovo smrt – je Tobija zaprl vse možne telesne vhode in izhode. Potem si je z ingverjem premazal svoj lastni obraz in z izrazom, kot da bi bil v transu in v stiku z duhovi, pričel govoriti v jeziku, ki je bil mešanica tok pisina in karawariščine: »Vse so uredili. V hišo moških so odnesli sagov puding in betelove orehe. Možje so razložili svoje probleme in popravili napake, ki so jih storili. Nič več ni narobe. Zakaj še vedno držite [vi, duhovi] tega otroka? Njegov oče je porabil veliko denarja, ko sta bila v bolnici. Šele ko je slišal, da fant boleha za 'kulturno boleznijo', sta se vrnila v vas.« Tobija je nadaljeval s svojim monologom. Duhovom – in seveda predvsem prisotnim ljudem, ki so v zadnjih mesecih pričeli resno dvomiti v zdravilne sposobnosti obeh zdravilcev – je pripovedoval o velikem številu ljudi, ki jih je pozdravil v Ambonwariju, Amboinu, Madangu in drugje (glej Telban 1997). Medtem je Bonifacij žvečil ingver zunaj svoje kočice. V pomoč svojemu kolegu se je tudi on pričel pritoževati nad vaščani, ki naj bi zaradi dvomov vanju pričeli vplivati na zdravljenja tako, da tudi v tem trenutku Bonifacij ni mogel najti stika z duhovi.

Tobija je pregledal Julija in ugotovil, da je njegova koža zdrava, da ni pod njo nič takega (zob, kosti, kamnov ...), kar bi povzročalo njegovo bolezen in kar bi lahko izvelkel. Tudi on si je premazal oči z listi ingverja in se pritožil, da ne more priti v stik z duhovi. Po njegovem so se duhovi potuhnili v zemljo, od koder so delovali na prikrit, zaenkrat še neviden način. Povedal mi je, da se niti ne more pogovoriti z glavnim duhom prvega klana krokodilov, Ibrismarijem. Tobija je sedel. Mlad mož iz prvega klana krokodilov je poklical drugega vaškega duha, Ambrmarija, in ga vprašal,

zakaj ne pomaga. Mož iz klana drevesnih kengurujev se je obrnil na duhove s prošnjo in ukazom, da naj odkrito povedo, ali bo Julij umrl ali ne. Tobija je vprašal Samuela, če obstajajo še kake skrite pregrehe, o katerih niso govorili in jih niso razrešili. Odgovor je bil negativen. Drug mlad mož iz prvega klana krokodilov se je pričel jeziti na može iz svojega klana, češ da ne pridejo in ne razglablajo o možnih prekrških, da bi jih lahko popravili in bi Julij imel vsaj možnost, da ozdravi.

V tem trenutku je eden od hišnih stebrov pod hišo glasno počil. Medtem ko so razglabljali o možnosti, da so duhovi vendarle prisotni, so možje preiskali ves prostor pod hišo. Zdelo se je samoumevno, da stebri niso pričeli pokati zaradi duhov, temveč zaradi prevelikega števila ljudi v hiši. Tobija se je odločil, da bo ponovno prežvečil ingver skupaj z betelovim orehom. Z ingverjevimi listi si je podrgnil oči in se pričel pogovarjati z duhom stare ženske, ki je bila, po njegovem, edini prisotni duh. Seveda je bil le Tobija tisti izmed nas, ki jo je lahko videl. Rekel je: »Stara mati, povej mi, kdo je vzel otrokov dih? Kje so? A, v Kasparjevi hiši.« Vsi v hiši smo vedeli, da je ta hiša na slabem glasu. Govorilo se je, da je v njej izredno slab duh, *saki maman*. Zaradi tega jo je Kaspar z družino tudi zapustil. V njej naj bi se zbirali duhovi in ljudje so se je, predvsem ponoči, raje izogibali.² Pred nekaj dnevi pa naj bi Bonifacij v tej prazni koči videl brezglavega duha. Z mislijo pri tej hiši je Tobija vprašal: »Le kaj delajo tam? Saj ta koča ni hiša moških. Zakaj se ne zbirajo v hiši moških? Pokliči jih, mati, vsaj tistega, ki je kriv za otrokovo bolezen.« Zgodilo se ni nič. Duhovi niso prišli in Tobija se ni mogel z njimi pogovoriti. Ljudje v hiši so postali jezni na duhove in jih pričeli zmerjati z naduteži in važiči. Tobija je vprašal duha stare ženske, če so morda duhovi jezni zato, ker Samuel ni odpeljal svojega bolnega sina v svojo lastno hišo, temveč v hišo nekoga drugega na ozemlju drugega klana. Duh stare ženske mu je odgovoril z vprašanjem, če hoče, da mu duhovi pokažejo, kje so skrili zavito ovijalko, s katero so zadržali otrokovega duha in z njim njegov dih.³ Duh starke je potem odgovoril še na naslednje

² V času druge svetovne vojne, ko so Japonci postavili tabor prav tam, kjer je danes ambonwarijsko pokopališče, so Ambonwarijci iz enako govoreče vasi Kundiman dobili sporočilo s prošnjo, da naj maščujejo tiste, ki so jih ubili moše iz bližnje drugače govoreče vasi, Imanmeri. Kasparjev oče, ki je bil takrat mlad fant, nedolgo tega injiciran, se je skupaj s še nekaj mladci odpravil do Imanmerijevega gozdnega tabora. Potiho so se koči približali, jo obkolili in požgali. Ko je neka ženska pritekla iz goreče hiše, je Kasparjev oče vrgel vanjo ribiško sulico in jo ubil. Potem so pobili še druge, vključno z otroki. Vseh skupaj naj bi jih bilo 15 mrtvih. Ker je bilo to obdobje, ko so s kanibalističnimi navadami že prenehali, so svojim žrtvam le odrezali glave in jih odnesli v svojo hišo moških, kjer so svoj »ulov« proslavili. Kasneje so Ambonwarijci lagali Imanmerijcem, češ da oni že niso sodelovali pri poboju, temveč da so morilci iz vasi Kundiman. V času mojega bivanja v vasi so ljudje govorili, da sta dva Kasparjeva sinova umrla zaradi maščevanja duha tiste ženske, ki jo je ubil Kasparjev oče. To naj bi tudi bil glavni razlog, da je Kasparjeva hiša postala zbirališče »slabih duhov«.

³ Zavijanje in zavezovanje ovijalke (brez delanja vozlov) na podoben način kot pri gradnji hiše naj bi bilo običajno tudi za duhove pri njihovem načrtnem ubijanju ljudi, ko z vrvo oziroma ovijalko zadavijo in zadušijo duha (paznika svetlobe, kot mu pravijo) svoje žrtve. Obredni zdravilci poskušajo to ovijalko poiskati v koči bolnega ali zunaj nje. Če jo najdejo, jo dajo bližnjim sorodnikom, da jo odvijajo in na ta način omogočijo ponovno okrevanje osebnega duha bolnega človeka. Tega osebnega duha pogosto predstavlja majhna palčka, okoli katere je ovita ovijalka. Če je ta palčka zlomljena, je to znak, da bolni ne bo preživel. Če pa je palčka cela, jo sorodniki shranijo v bambusu, zavoju iz lubja ali pa v kakršnikoli škatli, dokler bolni ne ozdravi.

Podoben način zavijanja ovijalke ali *Cordylne* listov uporabljajo tudi pri odhodu posameznika v oddaljene kraje. Nekdo drug bo zavil duha odhajajočega in mu potem ovijalko ali list z njegovim ali njenim lastnim duhom tudi dal. Ta bo moral potem na ta zavitek paziti, da se ne zmečka ali prelomi. Moj »brat« Toni Simiwarija Andiyapi mi je povedal, da mi bo, še preden bom vas zapustil, ob reki na kraju, kjer sem se ponavadi umival, zavezal mojega duha in mi ga dal, da ga odnesem s sabo v Avstralijo. Zaradi vznemirjenosti ob mojem odhodu sva s Tonijem na to oba pozabila.

Tobijevo vprašanje. Povedala mu je, da duhovi niso šli v Samuelovo hišo in da niso tam čakali nanje. V nadaljnjem monologu se je Tobija spraševal, ali bi šel sam v Kasparjevo hišo povprašat duhove o Julijevi usodi. Strah ga je bilo, zato si je želel spremstva mlajših moških. Ponovno je povedal duhu starke, kako so storili vse, kar je bilo v njihovi moči, da bi otrok ozdravel. Tudi duhove v hiši moških niso pozabili nahraniti. Povedal je še, da se čuti prizadetega in užaljenega, ker duhovi nočejo govoriti z njim. Njegovim pritožbam so pritegnili še drugi v hiši. Rekli so, da bi se duhovi morali prikazati in povedati, kaj jim leži na duši, kaj jih teži in ali bo fant preživel ali umrl. Eden izmed mož je ponovno poklical Ambrmarija. Drugi so začeli glasno razmišljati o tem, da bi skupaj obiskali staro Kasparjevo hišo. Bonifacij je zavrnil tovrstno razmišljanje, ker naj bi se normalnemu, to je magijsko nezaščitenemu človeku, ki bi vstopil v to hišo, zlahka kaj pripetilo.

Ko je Tobija vdrugeč prekinil svoj poskus navezave stikov z duhovi, ki bi mu razjasnili fantovo bolezen, sta Julijeva mati in Samuelova mati pričeli ihteti. Samuelova mati je začela s petjem žalostink, v katerih se je spominjala prigod iz Julijevega življenja. Predvsem tistih dogodkov, ki sta jih skupaj doživela, ko še ni bil bolan. Tovrstne verze je potem večkrat ponovila.

Tobija je sam odšel do hiše moških, ki je pripadala njegovemu klanu kazuarjev. Vendar pa tudi tam ni dobil nobenih odgovorov. Čeprav je bilo že precej pozno ponoči, se je vrnil v hišo in poklical vse tiste, ki še niso spali, naj gredo z njim. Okoli dvajset mož nas je odšlo k stari Kasparjevi hiši, nekateri so se nam pridružili na poti. Pred hišo smo pričeli šepetati. Govorili smo o »slabi hiši«, v kateri naj bi živeli duhovi, med katerimi naj bi bil tisti brez glave še posebno nevaren. Možje so me opozorili, naj nikakor ne hodim ponoči sam po tej poti, ki je sicer peljala tudi do moje koče. Možje so razglabljali o starih navadah duhov, ko naj bi še odnašali glave svojih žrtev v hišo moških, preden bi truplo pojedli, tako kot danes delajo s prašiči. Tobija je večkrat poklical duhove, vendar pa ni dobil nobenega odgovora. Po njegovem so se duhovi preselili v hišo moških, Yanbonman, na ozemlju prvega klana krokodilov. Vendar pa tudi tam Tobiji ni uspelo priklicati duhov.

Samuel nam je povedal, da je zvečer, ko je hodil mimo, slišal žvižg iz hiše moških, Auriman, ki je last klana drevesnih kengurjev. Tako smo se vsi odpravili tja. V hiši moških je Tobija zagledal duha nekega moškega, ki naj bi sedel na stolčku. Ko ga je nagovoril s *sakuri* (sestrin mož), smo vsi potihnili. Duh je Tobiju povedal, da so duhovi ravnokar odšli po poti za hišo moških in da so izginili v gozdu. Vsi prisotni smo vedeli, da so tam pred več kot tridesetimi leti zgradili majhno barako, v kateri so po obisku misionarjev prepustili gnitju in razpadu najpomembnejše toteme, izrezljane duhove, okrašene lobanje prednikov ter duhove, ki so bivali v velikih in manjših kamnih. V sedemdesetih letih so potem velike kamne, na katerih so bili zareze, ki so označevale ubite sovražnike, ponovno prenesli nazaj pred glavno hišo moških, Yanbonman. Lesene toteme in duhove pa so nanovo izrezljali. Vendar so ostanki drugih pomembnih vaških duhov še vedno ležali nekje tam pod zemljo, mahom in bujno rastojo in Ambonwarijci so se tega kraja raje izogibali. Ta kraj je postal in ostal neke vrste pokopališče ambonwarijskih duhov. Vsilili so jim ga misionarji, ki so v petdesetih letih prišli v vas na nekajdnevni obisk. Skupaj z ljudmi in duhovi so vas pokristjanili.

Za nas nevidni Tobijev *sakuri* je povedal, da je duh brez glave z ovijalko zavezal otrokov dih in zvitek sam sebi potisnil skozi luknjo v vratu v telo. Tobija nam je predlagal, naj bi vsi skupaj sledili duhovom v gozd. Na naše veliko zadovoljstvo, saj je že tako ali tako nelagodno vzdušje stopnjeval še strah pred pokopališčem duhov in

zlobnim duhom brez glave, pa je *sakuri* Tobiju odsvetoval naše zasledovanje, češ da bi se nam lahko pripetilo kaj neprijetnega. Bilo je že precej čez polnoč in stali smo v temi, utrujeni in rahlo preplašeni. Tobija je povedal duhu »sestrinega moža«, da se bo naslednji dan vrnil skupaj z Bonifacijem. Skupaj naj bi ponovno poskušala navezati stik z duhovi. *Sakuri* v tem ni videl nobenega smisla, vendar je Tobija vztrajal pri svojem. Ko smo hišo moških zapuščali, so mlajši s šepetajočim glasom, ki pa je vendar izžareval neko žalostno prepričanje, oznanili, da bo Julij skoraj gotovo v kratkem umrl.

Sobota, 12. januar 1991

Ker se je ljudem zazdelo, da bi se lahko Bonifacijeva hiša zaradi velikega števila ljudi podrla, so bolnega Julija preselili v hišo Robertinega očeta Riusa Simarija. Nihče ni niti pomislil, da bi bolnika preselili v Samuelovo hišo na ozemlju prvega klana krokodilov.

Popoldne je Bonifacij opravil zdravilni obred. Čeprav ni našel stika z duhovi, je pregledal Julijevo kožo in iz nje izvlekel dve majhni človeški koščici. Pritožil se mi je, da so tisti, ki po vasi širijo govornice, da le vara ljudi, oslabili njegovo zdravilno moč. Dodal je še, da ni našel pravega ingverja ter da je ta, ki ga je uporabljal, premajhen.

Zvečer je Tobija ponovno poskusil poiskati duhove, a jih očitno, razen duha stare ženske, ni bilo v vasi. Povedala mu je, da so ostali duhovi odnesli Julijev duh v gozd in da se niso nameravali vrniti. Potem je Tobija nenadoma celo priklical Julijevega duha, ki naj bi mu povedal, da je pripravljen, da za vedno zapusti svoje starše. Rekel mu je, da je pripravljen na smrt. Tobija nam je povedal, da bi duhovi že zdavnaj izpustili fantovega duha, če bi to nameravali. Dodal je še, da so duhovi Julijevih prednikov pravi kanibali, ki bi lahko njegov duh tudi pojedli. Ko sta to slišala, sta Julijeva starša pričela jokati. Nekatere ženske so se po obrazih že premazale z belo ilovico, znamenjem žalovanja.

Nedelja, 13. januar 1991

Ob dveh popoldne se je precej ljudi zbralo v Konradovi hiši na ozemlju klana drevesnih kengurujev. Razdelili so se v dve skupini: tisti iz prvega klana krokodilov na eni strani in tisti iz klana drevesnih kengurujev na drugi. Da bi olajšali Julijevo ozdravitev, so se odločili, da razrešijo star prepir. Pred več kot letom dni je namreč Konradov sin Donald, ki je sicer poročen s Samuelovo sestro, spal s Samuelovo ženo. Takrat je prišlo med obema moškima do pretepa in Donald je plačal 50 kin (kar je bilo takrat približno 50 ameriških dolarjev) odškodnine. Kot so mi povedali prijatelji, je Samuel takrat vzel denar in ga pred vsemi raztrgal na koščke. Pri tem je govoril: »Taka ni bila navada naših prednikov. Oni niso poznali denarja in oni ga niso izumili. Za take stvari so ubijali.« Naslednji dan je ponovno prišlo do pretepa in vse skupaj do tega dne ni bilo pozabljeno.

Med tistimi, ki so prišli iz prvega klana krokodilov, je »oče vasi« (glej Telban 1998: 94–96) držal v roki veliko vejo betelovih oreščkov, na katero so privezali bankovce v vrednosti 30 kin. Med tistimi, ki so prišli iz klana drevesnih kengurujev, je Donaldova žena prinesla 5 kin, ki naj bi jih dala svojemu bratu Samuelu. Skupini sta denar izmenjali. Drevesni kenguruji so denar odnesli v svojo hišo moških. Niso ga razdelili, temveč so ga dali očetu njihovega vodilnega rodu, Imanmari.

Tisto popoldne se je Julijevo stanje nenadoma izboljšalo. Odprl je oči in prosil za papajo. Malo je tudi jedel. V tem času sta mi oba vaška zdravilca povedala, da je glavni zemeljski duh prvega klana krokodilov, Ibrismari – ki je poleg duha kače, ki leži pod vasjo, najmočnejši vaški duh –, skupaj z duhom umrlega Samuelovega očeta še vedno

držal dečkovega duha in ga ni hotel vrniti. Povedala sta mi tudi, da so duhovi ovijalko, ki je zavezala dečkovega duha, že stlačili v bambusovo cev. Tobija in Bonifacij sta še dodala, da se je duh krokodil Warimndan iz hiše moških, ki je last klana drevesnih kengurujev – dali so mu 2 kini z veje betelovega oreha, ki so jo prinesli možje iz prvega klana krokodilov – odpravil, da poišče in povrne dečkovega duha. A sovražnikov je bilo veliko, ne le dva prej omenjena duhova.

Okoli osmih zvečer sta oba zdravilca pričela s skupnim zdravljenjem. Najprej je Tobija nabral listje majhnega grma *simbis* in je nežno tolkel Julija po celem telesu. Podrgnil ga je po koži od glave pa do konca rok in nog, proti njegovim nohtom na rokah in nogah. Vedno, ko je prišel do konca, je liste otrešel. Mladi mož iz klana drevesnih kengurujev je nagovarjal svojega duha krokodila Warimndana, naj gre vendar okoli, poišče fantovega duha in ga pripelje nazaj. Jezno je še dodal, da je dobil svoji 2 kini v hiši moških in naj sedaj pokaže, kaj zmore. Drug mlajši moški iz prvega klana krokodilov je nagovarjal Ibrismarija in mu rekel, naj vrne fantovega duha, ki ga je že dovolj dolgo skrival.

Tobija in Bonifacij sta se po obrazih ponovno podrgnila z ingverjevimi listi. Tobija je v spremstvu nekaj mlajših moških odšel ven, Bonifacij pa je ostal pri Juliju, da bi ga varoval. Tobija je šel v hišo moških od klana drevesnih kengurujev, kjer mu je Warimndan povedal, da še vedno ni našel duhov, ki bi mu lahko pomagali. Warimndan se je namreč odločil, da bo pogledal še po drugih hišah moških. Zato je naročil, naj ga Tobija počaka. Če se ne bo mogel vrniti še istega dne, bo zagotovo prišel naslednjega dne. Warimndan je Tobiju še povedal, da je pred kratkim sam nagnal zlobnega brezgla-vega duha. Polegli smo po terasastih posteljah in čakali, da se duh krokodil vrne. Ko se je ob enih ponoči končno vrnil, nam je po Tobiji povedal, da je bilo njegovo iskanje neuspešno.

Medtem ko je čakal na Tobija, je Bonifacij opravil še eno zdravljenje in je iz Julijevega vratu in trebuha izvlekel prašičji zob, dve majhni človeški koščici in kovanec za dve toji (1 kina ima 100 toj). Nekateri prisotni so si to nemudoma tolmačili kot znamenje duhov, da so prejeli tisti denar, ki so ga možje odnesli v hišo moških. Drugi pa so si kovanec razlagali na drugačen način, in sicer kot znamenje dveh Samuelovih prekrškov: prvič, pred kratkim naj bi bil Samuel neodgovorno zapravil 900 kin, ki so mu jih možje iz njegovega klana zaupali, da bi v mestu kupil motor za njihov drevak; drugič, ob resnem prepiru z Donaldom je Samuel raztrgal bankovce v vrednosti 50 kin.

Kot mi je naslednji dan povedal Samuel, se je Julij to noč celo dvignil in je nekaj časa sedel na spletemem pregrinjalu. Kaj takega ni zmoget od prihoda v vas. Sredi noči je celo zaprosil za sagov puding.

Ponedeljek, 14. januar 1991

Zjutraj je imel Julij visoko temperaturo in težave pri požiranju. Bolničar iz vaše zdravstvene postaje mu je dal injekciji kinina in prokain penicilina. Popoldne sem sedel s Samuelom, ki je v zadnjem mesecu in pol, ko je le občasno jedel in spal, precej shujšal. Rekel mi je, da bo v primeru Julijeve smrti požgal hišo in vas za vedno zapustil. Izogibal se bo krajev, kjer sta bila skupaj (npr. Madanga). Odšel bo tja, kjer ga nanj ne bo prav nič spominjalo.

V tem času je Tobija žvečil betelov oreh in ingver v svoji hiši in ponovno poskušal priklicati duhove. Bonifacij pa je sam odšel v gozd zadaj za kazuarjevo hišo moških. Svoj obhod nam je kasneje pojasnil takole: ko si je v gozdu podrgnil oči z ingverjevimi

listi, je nenadoma zagledal skupino duhov. Ker so se duhovi zdrznili ob nepričakovanem soočenju, je eden izmed njih vrgel zavoj z ovijalko, ki je držala Julijevega duha, drugemu duhu, ki pa zavoja ni uspel ujeti. Bonifacij se je stegnil in ga zagrabil, še preden je zavoj izginil v zemlji. Duhovi so ga z vseh strani naskočili in ga pričeli obdelovati. Komaj se jim je izmuznil. Pobegnil jim je in tekkel vse do kazuarjeve hiše moških, kjer se je ves blaten in vpijoč, naj mu hitro kdo pomaga, zgrudil na tla. Tako smo ga našli.

Bonifacij je prinesel zavoj do Riusove hiše, kjer je razložil, kako ga je dobil. Skupina mladih fantov se je nad duhovi resno razjezila. Na vsak način so hoteli nazaj v gozd in se z njimi spopasti. Samuel in Rius sta zavoj, ki je bil poln blata, razprla in z odvijanjem ovijalke poskušala olajšati fantovo dihanje. Julijev stric (to je mamin brat) je med zavito ovijalko našel majhno, ostro, igli podobno palčko. Bonifacij je povedal, da ni uspel rešiti celotnega zavoja, temveč le njegov manjši del. Vsi zaskrbljeni so se ljudje v hiši jezili na duhove, hkrati pa mrmraje opozarjali, da niti Bonifacij niti kdo drug ne sme več sam na tak obhod.

Ob enajstih zvečer je Tobija še vedno poskušal najti stik z duhovi. Tudi to pot ni imel uspeha.

Julijeva smrt

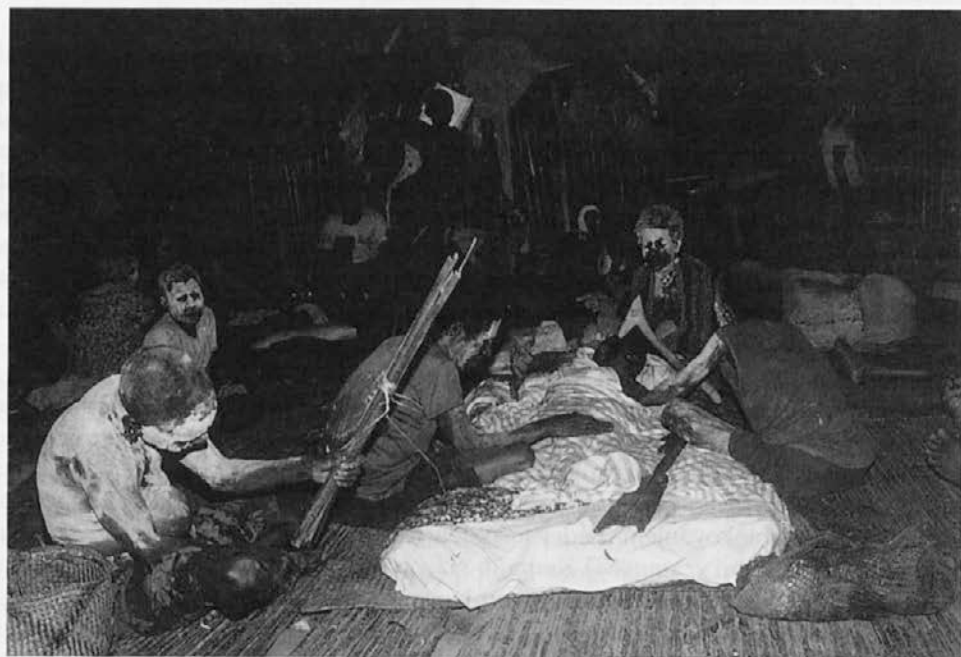
Torek, 15. januar 1991

Ob enajstih dopoldne je veliki boben označil, da je Julij umrl. Vsi sorodniki po mamini in očetovi strani so se začeli zbirati v hiši. Drug drugega so premazovali z belo ilovico, znamenjem žalovanja. Mama Roberta, oče Samuel, stric (mamin brat) Lazar Maran, mamin oče Rius Simari in očetova mati Pipiena Kusi so sedeli ob truplu, jokali in se z rokami ali pa s predmeti, ki jih je Julij nekoč uporabljal, dotikali njegovega mrtvega telesa. Tri ženske, vse Julijeve klasifikatorne matere (v to kategorijo spadajo vse materine sestre, žene očetovih bratov, pa tudi žena vsakega, ki ga moški kliče 'sin'; glej Telban 1998: 111) so počasi plesale okoli trupla. Ena se ga je občasno dotaknila z njegovim nožem in z ročajem tolkača za sagovo moko, ki ga je on uporabljal. Druga je mahala s spleteno kapuco (*andaypa*) nad njim. Vsi ostali so pretresljivo jokali in pustili, da se jim slina, solze in smrkelj pomešajo v lepljivo sluz, ki jim je prosto visela z njihovih brad. Nekateri so držali v rokah Julijeve obleke in z njimi mahali nad pokojnikom. Stara Samuelova mama Pipiena Kusi je plesala okoli trupla z dvema kokosovima lupinama. Samuel je sklonjen hodil okoli trupla in z dežnikom, ki sta ga skupaj z Julijem kupila v Madangu, počasi tolkel po tleh.

Julij je ležal na več spletenih pregrinjalih, ki so jih prekrili z rjuhami. Tisti, ki so jokali, so sedeli poleg trupla, ostali, med katerimi je bilo največ žensk, pa so se skupaj z otroki umaknili ob hišne stene. Otroci niso jokali. Opoldne je večina žensk sedela ob stenah in se pogovarjala. Le mama in njen brat sta držala Julijevo glavo in ga objokavala. Občasno se jima je še kdo pridružil, nekaj časa glasno ihtel, potem pa se umaknil in odstopil prostor drugim. Tako se je mi je zazdelo, da prihaja objokavanje v valovih. Večina vaščanov se je pomaknila po vasi navzgor proti hiši, v kateri je ležalo truplo mrtvega Julija. Na ta način so ljudje pokazali, da jim ni vseeno, da so zaskrbljeni, da jim je hudo, da za njim žalujejo in z najbližjimi sočustvujejo (Telban 1993: 148).

Vedeli smo, da nihče iz žalujoče hiše ne bo jedel, dokler truplo ne bo pokopano. Če bi Julijeva starša kadila ali pa si zaželela betelovega oreha, ne bi smela sama prižgati

cigarete niti sama oluščiti oreščka. Nekdo drug, na primer njen običajni soplesalec (*warimbar*, glej Telban 1998: 99–104), bi moral zviti in prižgati cigareto, jo zataktniti med posušeni palčki, narejeni iz peclja velikega lista sagove palme, in jima jo z njima, ne da bi se drug drugega dotaknili, ponuditi. Na podoben način bi soplesalec stisnil skupaj pol betelovega oreščka, košček sadu, skorje ali lista poproca – ovijalke iz družine Piperaceae – in pa apnenčev prah ter vse skupaj dal žalujočemu staršu, ne da bi se ga pri tem dotaknil, naravnost v usta. Ambonwarijci so to navado razložili tako: starša sta se ob smrti svojega otroka znašla v novem stanju, med življenjem in smrtjo, med živimi in duhovi, vstopila sta v neko prehodno stanje, v katerem je tisti, ki je bil njun neločljivi del, nenadoma izginil. Njun način življenja se je močno spremenil, starega je konec, novega še ni. Od sedaj naprej bodo Roberto klicali *yarisinga(mari)* («jok je prišel nanjo»), Samuela pa *maringamari* («smrt je prišla nanj».)⁴



Sl. 1: Žalujoči so držali fantove predmete in z njimi mahali nad njegovim truplom. Ihteli so in dečka objokavali.

Vse ženske v hiši so bile premazane z belo ilovico. Žalujoči so držali fantove predmete in z njimi mahali nad njegovim truplom. Ihteli so in dečka objokavali (Sl.1). Roberta mu je pri ustih držala prazno skodelico, iz katere je nekoč pil. Sestra Samuelo-

⁴ Ambonwarijci nimajo izrazov le za vdovo – *mapngali* na kratko *map*– in vdovca – *apanmari*, temveč tudi za druge, ki jim umrejo bližnji. Tako kličejo otroke, ki jim je umrl eden od staršev, *pukwar* (*pukwar wasani*), če je sin, in *pukwama* (*pukwar kyawi*), če je hči. Večinoma uporabljajo te izraze pri smrti očeta. Kot sem omenil že prej, kličejo mater, ki ji je umrl otrok *yarisinga(mari)*, in očeta, ki mu je umrl otrok, *maringa(mari)*. Vsi ti izrazi se ohranijo tudi, če se ljudje ponovno poročijo. Če moškemu umre brat, ga ljudje kličejo *kumban(mari)* in njegovo ženo *kumban map*, če ženski umre sestra, jo lahko kličejo *akunman kumban*. Če ženski umre brat, jo bodo klicali *knday*. Če nekemu umre sestra, zanj nimajo posebnega izraza.

ve mame je z baklo, ki jo je naredila iz peclja sagovega lista, nežno udarjala po Juliju in pela: »Moja notranjost je lačna, skrbi me. Zakaj sta dva sinova otroka umrla. Najprej eden in sedaj še drugi?« Roberta je objokovala: »Skupaj sva hodila okoli. Bila sva prava prijateljca. Toda ko si se odločil, da boš umrl, mi tega nisi povedal. Zakaj? Sedaj si odšel. Zapustil si me. Kako bom živela brez tebe?« Sestra Samuelove mame pa je še naprej glasno ihtela: »Aj, aj, jakajej ...« In Roberta je nadaljevala s svojim žalovanjem: »Kaj bo z mano jutri? Jutri, jutri ... Katera od mojih sester mi bo dala takega fanta, kot si bil ti [da bi ga posvojila]? Ti si bil že velik fant. Hodil si okoli tako, kot si si sam želel ... Peljala sem te do morja in v mnoge kraje daleč stran ... Sedaj ko si me zapustil, ne bom nikdar več šla v te kraje.«

Samo mati Roberta je ves čas ostala ob svojem mrtvem sinu. Drugi so občasno zapustili hišo ali pa so sedeli okoli in se pogovarjali, kadili in žvečili betelov oreh. Samuela je pridrževal njegov *warimbar* (soplesalec, partner pri izmenjavi), dokler se ni izčrpan sesedel. Po več neprespanih nočeh so mu moči pač popustile.

Pri vhodu je stal mlad moški iz prvega klana krokodilov in pripomnil, da bi morali Julijevo truplo odnesti v hišo moških in poskrbeti za posmrtno iniciacijo, saj fant še ni bil iniciran. Pripomnil je, da so veliki mošje iz njegovega klana še vedno jezni na Samuela, ker ni pripeljal svojega umirajočega sina v novo veliko hišo na njihovem ozemlju. Nekatere izmed prisotnih žensk so se pričele pritoževati, češ da je prisotnih preveč otrok, ker zaradi strahu pred Julijevim duhom nočejo spat. Samuelova mati je znova pričela objokovati svojega vnuka: »Ko sem sedela na prostoru za kuhanje, si pogosto prišel in mi rekel: 'Ti, *arkay* [stara mati], lačen sem. Pohiti!' Kdo me bo sedaj prosil za hrano na tak način, kot si me ti? Ko si me pobaral po pečeni sagovi palačinki, ti nikdar nisem dala same. Vedno sem ti dodala še kos mesa.«

Mladi moški, ki so zunaj čakali na svojo priložnost, da bi prišli v hišo in v skladu z vaškimi navadami nekaj minut Julija glasno objokovali, so se pritoževali nad močno svetlobo petrolejk. Bilo jim je namreč nerodno jokati na očeh žensk in otrok in so prosili, da bi nekaj petrolejk ugasnili ali vsaj zastrli. Samuelov brat Manjawe – imela sta istega očeta a drugo mater – odrasel mož, je brez oklevanja prišel v hišo in že na vhodu pričel z glasnim objokovanjem. Sedel je poleg trupla in jokal. Samuelov *warimbar* (soplesalec, partner pri izmenjavi) Kenneth (iz prvega klana orlov), ki je pred enim letom v tej isti hiši tudi sam izgubil prvorojenca, je za Julijem glasno žaloval: »Tvoj soplesalec [ta vloga se namreč prenese z očetov na sinove] je tudi umrl v tej hiši. Vidva sta skupaj hodila okoli. Ravno sem vse pripravil za obred striženja las.⁵ Zakaj si nas zapustil ravno sedaj, ko bomo na veliko jedli in se spominjali tvojega družabnika?« Da bi ga rešila zadrege, je Kennethova mama ugasnila bližnjo petrolejko. Na ta način ljudje niso mogli videti njenega odraslega sina jokati.

Otroci so vsepovprek polegli in zadremali. Njihove matere so jih odnašale ven, da bi spali v svojih hišah. Nekdo je položil Julijevo veslo poleg njegovega telesa. Šest mladih punc je prišlo hkrati v hišo. Sedle so poleg trupla in pričele jokati. Da jim ne bi videli obrazov, ker jim je bilo pač nerodno, so se pokrile z majicami in brisačami. Če bi bila hiša večja, bi ena skupina žalujočih sedela ob truplu, druga pa bi istočasno hodila okoli. Ker pa je bila hiša majhna, so samo dve »mater« in oče Samuel počasi stopicali okoli pokojnika. Šest mladenk je kako uro ihtelo. Potem so hišo zapustile. Samuelova

⁵ Obred striženja las je zadnji v vrsti obveznosti, ki jih mora sorodnik organizirati ob smrti svojega najbližjega. Ko to svečanost kako leto po smrti končno opravijo, je žalovanje končano.

mati je sedaj plesala čisto sama. V roki je imela Julijevo skodelico in ročaj njegovega tolkača za pridobivanje sagove moke. Okoli pol enajstih ponoči je objokovanje poje-njalo. Mnogi so hišo zapustili in odšli spat.

Preostale ženske so ugotavljale, kako se duhovi vnukov ponoči radi prikradejo v hišo in opraskajo koga izmed bližnjih po hrbtu. Lahko se celo zadrže pod nohti in tam puste krvave sledi. Po krajši tišini je ena izmed žensk spremenila temo pogovora in je rahlo jezno povedala, da je v gozdu pustila dva tolkača za pripravo sagove moke, ki pa sta izginila. Sedaj jo je zanimalo, kdo ju je vzel in zakaj. Nekateri so plegli, drugi so že zaspali. Nihče iz prvega klana krokodilov, razen »očeta vasi« in Manjeweja, ni prišel objokavat Samuelovega sina. Njihova jeza se je še naprej odražala na kar najbolj očiten način.

Sreda, 16. januar 1991

Zgodaj zjutraj je bila z *andaypo* (spleteno kapuco) prekrita Roberta, edina oseba, ki je žalovala nad truplom svojega sina.⁶ Istočasno je kakih dvajset mladih fantov izkopaval grob na pokopališču na drugi strani rečice na jugozahodnem delu vasi nedaleč stran od moje kočice. V »hiši žalovanja« (*yasin yam*, dobesedno »hiša solz«) so prisotni že pripravili veslo, ribiško sulico, košaro s pečenimi sagovimi palačinkami in kuhanimi bananami. Tisti iz Samuelovega rodu so na truplo polagali denar, vsak po eno, dve ali tri kine. Njim so sedaj pripadali tisti predmeti, ki so jih v hišo prinesli sorodniki po mamin strani. Tisti iz maminega rodu pa bodo pobrali denar.

Julijev *wasamari* (»očetov oče«) je držal veslo in dve dolgi ribiški sulici ter košaro, napolnjeno s sagovimi palačinkami, bananami in krožnikom. Julijeva klasifikatorna sestra je s še enim veslom in še eno košaro stala za *wasamarijem*. Šest nosačev je truplo skupaj z rjuhami in pregrinjali položilo na nosila, narejena iz dveh povezanih palic. Vedeli smo, da bo duh umrlega fanta sedaj sam vodil nosače po hiši proti vsem prisotnim in potiskal svoje najbližje iz žalujoče hiše na plano. Na ta način naj bi jim pokazal, naj nikar ne ostanejo v hiši in samo jokajo za njim. Najprej so nosači prišli do Samuelove mame in jo ihtečo porinili iz hiše. Nato so nosači skupaj s truplom krožili po hiši, prišli do Robertine mame in jo porinili skozi izhod. Ko so to naredili z mamo Roberto, se je ta vrnila nazaj v hišo. Ko so porinili Samuela, je zajokal in glasno odklonil željo svojega pokojnega sina, naj za njim ne žaluje.

Potem so nosači odnesli truplo ven in ga preložili v veliko krsto, narejeno iz lesenih palic – Ambonwarijci ponavadi uporabljajo za krsto odrezan kos drevaka. Sedaj se je procesija namenila po vasi navzdol, proti pokopališču. Občasno so se nosači ustavili. Pred nekaterimi hišami se je, kot so trdili nosači, pričela krsta tresti. Dečkov duh naj bi na ta način izražal zahvalo posameznim sorodnikom, se od njih poslavljaj, hkrati pa jih prosil, naj nikar preveč ne žalujejo. Potem ko so obkročili Bonifacijevo hišo, je sprevod, ki se mu je pridružilo še več vaščanov, nadaljeval svojo pot. Pred Samuelovo hišo

⁶ V karawarijskem jeziku je *andaypa* iz trave spletena kapuca, ki jo domačini uporabljajo pri vseh pomembnih obredih, ki spremljajo rojstvo, prvo menstruacijo, iniciacijo in smrt. Prav tako uporabljajo to kapuco ženske v prvih mesecih po poroki. Mati ali žena umrlega je v obdobju žalovanja pokrita s to kapuco. Moški se lahko pokrije s kapuco takrat, ko mu umre žena. *Andaypa* pomeni tudi želvi oklep in tako kot oklep želvo varuje spletena kapuca novorojenega otroka (ali koga drugega) tako pred živimi kot pred raznimi duhovi. Prav tako ščiti vdovo pred duhom nedavno umrlega moža ali sina, hkrati pa zmanjša njen polucijski vpliv na ostale vaščane in okolje. *Andaype*, ki so narejene v različnih velikostih, varujejo tudi pred soncem, dežjem, mrazom, nezaželenimi pogledi ter zadrego in sramom, ki jih povzročajo.

se je procesija ustavila. Truplo so nosači naložili na drevak, ga odpeljali do pokopališča (Sl.2) in ga tam pokopali. Ostali pa smo opazovali, kako je Samuel poiskal sekiri in pričel uničevati stene svoje hiše. Iz razcepljenega peclja sagovega lista je naredil baklo, jo prižgal in na različnih mestih začel podtikati ogenj. Njegovi bratje so medtem posekali veliko kokosovo palmo, nekaj bananovcev, nekaj dreves malajskega jabolka, to je vsa tista drevesa in palme, ki so bili v Julijevi lasti.⁷ Otroci so se zapodili, da bi obrali plodove s padlih dreves.



Sl. 2: Truplo so nosači naložili na drevak in ga odpeljali do pokopališča.

Ko se je ogenj enkrat razširil na streho (Sl. 3), je hiša v zelo kratkem času pogorela. V vasi se pogosto zgodi, da je hiša preblizu drugim hišam in jo žalujoči oče (to se namreč naredi le ob smrti prvorojenca) težko požge, ne da bi ogrozil druge. V takih primerih poseka vse nosilne stebre, hiša se sesuje sama vase in počasi strohni in zgine. V Ambonwariju je navada, da po smrti prvorojenca oče ne zgradi več nove hiše, temveč, če ne zapusti vasi – redko se zgodi, da bi nekdo za stalno zapustil vas – ostane bodisi pri ženinem ali materinem rodu bodisi v začasnem taboru ob reki. Oče in mama

⁷ V mnogih svetovnih kulturah so nekoč – marsikje pa to počno še danes – vse stvari, ki so pripadale pokojniku za časa življenja, pokopali skupaj z njim ali pa so jih uničili. Namen tovrstnega početja ni bil povezan zgolj s pokojnikom, ki naj bi tudi v onostranstvu še naprej uporabljal svojo lastnino. Različna ljudstva počnejo to predvsem zato, da zaščitijo preživele pred duhom umrlega, da ne bi preganjal in strašil preživelih. Na ta način se izognejo tudi poluciji s smrtjo. Stik z umrlimi namreč ni možen le preko trupel, temveč tudi preko predmetov, ki so jih le-ti uporabljali pred smrtjo. Tako kot drugje so tudi v Ambonwariju tovrstni predmeti podaljški umrlega. V Melaneziji na splošno velja, da nosijo delo in produkti dela v sebi del osebe, ki to delo opravlja (Hartland 1935: 441). Zato so ob Julijevi smrti uničili tudi vsa njegova drevesa in palme ter ga pokopali s predmeti (rjuha, pregrinjala . . .), ki jih je uporabljal. Vse te stvari so namreč bile del njega – *bile so on*.

umrlega prvorojenca tako postaneta brezdomca, dokler njihovi drugi sinovi ne odra-
stejo, si zgradijo svoje hiše in zadaj v eni izmed teh hiš odstopijo mesto svojim staršem.



Sl. 3: Ko se je ogenj razširil na streho, je hiša v zelo kratkem času pogorela.

Hiša je pogorela v nekaj urah. Nekateri so pregledovali pepel, če je v požganem še kaj uporabnega. Popoldne tistega dne so se vsi iz klana rajskih ptic preselili v hiše svojih sorodnikov, ki so malo bolj oddaljene od pokopališča. Tudi meni so svetovali, naj začasno zapustim svojo kočo, a je nisem. Mnogi so žvečili aromatično lubje in ga, pomešanega s slino, razpršili po notranjih stenah svojih hiš. To naj bi odgnalo duhove umrlih, ki bi se lahko ponoči sprehajali po vasi.

Četrtek, 17. januar 1991

Sredi dneva je Samuel s tolčenjem bobna v kazuarjevi hiši moških sklical shod. Hotel je namreč zbrati vaščane in razčistiti nejasnosti, ki jih je povzročilo najnovejše opravljanje. Po vasi so namreč pričeli govoriti, da bo Samuel še obžaloval, ker je požgal svojo hišo. Prav tako pa so mnogi namigovali, da so nekateri še pred požigom pregledali notranjost hiše in ukradli marsikatero uporabno stvar. Za mnoge je bilo to izredno grdo, saj takrat Julija sploh še niso pokopali. Samuel je glasno povedal, da mu ni žal, ker je požgal svojo hišo, da je njegovo trenutno življenje prepojeno s skrbjo za umrlim sinom in da bi rad vedel samo to, kdo je kaj vzel. Rekel je, da vse, kar jima je z ženo ostalo, so tiste obleke, ki jih imata na sebi. Prosil je še, če lahko nehajo opravljati.

Nekaj dni kasneje

V vas se je vrnil Albert iz prvega klana prašičev, ki je delal na turistični ladji Sepik Spirit. Ko je zagledal Samuela, je prišel zraven, začel jokati in vleči Samuela za lase.

Rekel je: »Klical me je brat. Zdi se mi, da si ga ti zastupil.« Samuel je odgovoril: »Ja, verjetno.« Albert je nadaljeval: »Vse je tvoja krivda. Jaz sem imel hčerko in ti si imel sina. Sedaj ti nimaš nič, jaz pa še vedno imam svojo punčko. Ali si ga ti zastupil ali kaj?« Ko sem malo kasneje prišel v hišo moških od prvega klana krokodilov, mi je starejši moški iz tega klana rekel, da bo šel v Wewak in se na sodišču pritožil proti tistim, ki hočejo Samuelu naprtiti izmišljeno krivdo. Sedaj so ga namreč obsojali, da je iz Madanga prinesel strup in ubil svojega lastnega sina. Preostanek strupa naj bi bil dal v varstvo Bobu Kanjiku, pomembnemu starcu iz svojega klana. Po vasi so tudi opravljali, da je bil to glavni razlog, da je Bob odklonil, da bi opravil posmrtno vedeževanje (divinacijo), ki bi razkrilo vzroke in krivce Julijeve smrti.⁸ Čez nekaj tednov so na vse skupaj vsaj začasno pozabili.



Sl. 4: V mesecih, ki so sledili, je bila Roberta prekrita s kapuco *andaypo* in ni zapuščala hiše svojega očeta.

V mesecih, ki so sledili, je bila Roberta prekrita s kapuco *andaypo* in ni zapuščala hiše svojega očeta, kjer sta s Samuelom še naprej živela (Sl.4). Samuel je kmalu pričel z lovom na divje prašiče in z opravljanjem vseh obveznosti in obredov, ki so nujni v

⁸ Posmrtno vedeževanje (divinacija) se v Ambonwariju opravlja z dolgo bambusovo palico, ki jo položijo pokojniku v roko ali pa na mesto, kjer je še pred kratkim ležal. Divinacijo vedno opravljajo ponoči. Vse petrolejke, ognji in celo cigarete morajo biti ugasnjeni. Na drugi strani bambusa sedi tisti, ki zna brati znake, ki jih s tolčenjem posreduje duh umrlega. Takih mož je v vasi zelo malo. Tolčenje bambusa po tleh je podobno tolčenju posameznih klanskih znakov na velikih bobnih. Na ta način duh umrlega razkrije vzroke za svojo lastno smrt. Ti vzroki so prekršitve in pregrehe tistih, ki še živijo. Včasih lahko prevzamejo bambus tudi drugi duhovi, ki se potem lahko energično jezijo, kar prisotni opazijo po divjem poskakovanju bambusa. Ljudje pravijo, da bo tisti, ki ga ob takem vedeževanju bambus pri svojem poskakovanju pomotoma udari, kmalu umrl. Zato pri divinaciji nikdar nihče ne sede v njegovo neposredno bližino.

včasih več kot leto dni trajajočem žalovalnem obdobju. Ker so on in njegovi bližnji dobri lovci, je lahko dokaj hitro poskrbel za zadnji obred striženja las. Vsakič, ko so šli lovci na lov, si je Roberta premestila kapuco z glave na ramo, saj bi drugače pokrila tudi vse živali v gozdu in jih lovci ne bi našli in ulovili. Ves ta čas pa se niti on niti Roberta nista približala področju, kjer je nekoč stala njuna hiša.

6 let kasneje, druga polovica leta 1997

V preteklih letih ni umrlo veliko ljudi, a med tistimi, ki so, je bil tudi nesrečni Kaspar. Samuel in Roberta sta se preselila v majhno hišo na ozemlju prvega klana krokodilov. V šestih letih so se jima rodili še trije otroci, tako da jih imata sedaj pet. Po hčerki se jima je leta 1994 rodil sin, ki sta ga poimenovala po umrlem Juliju. Leta 1996 sta dobila še enega sina. Novembra leta 1997 so vaščani med šestimi kandidati izbrali Samuela za uradnega vladnega vaškega predstavnika, tako imenovanega kanclerja. To je zanj velika čast, ki kaže tudi na zaupanje vaščanov. Popoldne ali zvečer pa se včasih iz kake hiše zasliši pesem, ki jo je Samuel sestavil več kot leto dni po Julijevi smrti.

Way way wa-yakayay, way way wa-yakayay?!

Zakaj, zakaj, zakaj-joj, joj, zakaj, zakaj, zakaj-joj, joj?!

Wasan yamakara wambung kupan

Sin moj, oposum moj, zelo me skrbi

kamban singana, kamban singana.

zaradi tebe, me (skrbi) zaradi tebe.

Way way wa-yakayay, way way wa-yakayay?!

Zakaj, zakaj, zakaj-joj, joj, zakaj, zakaj, zakaj-joj, joj?!

Anay wara wambung ngandikin.

Oče nima nobenih misli [tako mu je hudo, da edino, kar čuti, je to, da te ni].

Asay wara wambung ngandikinma.

Mama nima nobenih misli [tako ji je hudo, da edino, kar čuti, je to, da te ni].

Wasan yamakara wambung kupan

Sin moj, oposum moj, zelo me skrbi

kamban singana, kamban singana.

zaradi tebe, me (skrbi) zaradi tebe.

Way way wa-yakayay, way way wa-yakayay?!

Zakaj, zakaj, zakaj-joj, joj, zakaj, zakaj, zakaj-joj, joj?!

Ljudje in duhovi, življenje in smrt

Če se povrnemo k trem točkam iz začetka zgodbe o Julijevi smrti, vidimo, da sem v prvi predlagal, da bi si na konkretnem primeru pogledali, kako izgleda odnos med

ljudmi in duhovi. O tem, kako si Ambonwarijci predstavljajo svoj svet duhov, sem pisal drugje (Telban 1998), tu pa sem hotel predvsem pokazati, kako Ambonwarijci doživljajo svoja srečanja z duhovi (bodisi v gozdu bodisi skozi znamenja – ogenj pred hišo moških, pokanje stebrov v hiši), kako se z njimi pogovarjajo (ne le zdravilca Tobija in Bonifacij, temveč tudi drugi), kako svoje zemeljske duhove in duhove krokodile prosijo za pomoč (Ibrismarija, Ambrmarija, Warimdana), kako se jezijo na tiste, ki so jim sovražni, kako se z njimi celo fizično spopadejo (ko Bonifacija pretepejo), kako si jih predstavljajo (na primer slabega duha brez glave), kako je preteklost pomembna za njihovo prisotnost v določenem okolju (naprimer v Kasparjevi hiši in na »pokopališču duhov«). Iz pripovedi dveh vaških zdravilcev izvemo, kaj duhovi govore – kar kaže na trenutno stanje in prevladujoči etos v vasi –, hkrati pa vidimo, kako si sproti urejmeta svoj družbeni položaj v vasi.

V uvodu sem tudi predlagal, da bomo na konkretnem primeru spoznali nekatere medčloveške in medskupinske odnose v vasi. Tako že na začetku vidimo, da Samuel ob vrnitvi ne pristane na ozemlju svojega klana, kar kaže na notranje trenje in strah pred lastnimi duhovi. Potem se srečamo z urejanjem medosebnih odnosov med Samuelom in sestrinim možem Donaldom, ko smo priča poravnavi starega spora med dvema klanoma: prvim klanom krokodilov in klanom drevesnih kengurujev. Posebno ilustrativna so mnoga opraviljanja: na primer govore, da zdravilca varata, potem več razlag, ko je Bonifacij izpod Julijeve kože »izvlekel« kovanec za 2 toji ali pa, da bo Samuelu žal, ker je hišo požgal in celo obtožba, da je sam zastupil svojega sina. Tovrstne obtožbe lahko postanejo zelo resne, ko se »obesijo« na druge prepire in zamere iz preteklosti. Prav tako je ilustrativno, da se moški iz njegovega klana ne udeležijo žalovanja. Samuel sam pa zavrne posmrtno iniciacijo, ki naj bi razkrila razlog Julijeve smrti. Tako ne dobimo odgovora na vprašanje, kdo je kriv Julijeve smrti. Pravzaprav je odgovorov več, odvisno od tega, kateremu rodu in klanu nekdo pripada. Vsaka skupinica si ga namreč prikoji po svoje.

Zadnje, kar sem v uvodu omenil, pa je sorodstvena vez oče in prvorojenec. O tej vezi sem že pisal (Telban 1998), zato naj tu omenim le to, da prvorojeni sin prevzame vrtove ter lovska in ribiška področja svojega očeta, to je zemljo in rečice, prevzame ime rodu in druga pomembna imena, prevzame vloge, ki jih je imel oče do drugih rodov in klanov (npr. vlogo *simirinyanja*, obrednega iniciatorja). Oče pove prvorojenemu sinu skrivnosti, pomembne mite, zgodbe, imena. Prvorojeni sin ostane v hiši in ko si zgradi svojo, skrbi za svoje starše do njihove smrti. Ostali sinovi, razen zadnjega, se morajo odseliti. Potem pa je tu še patrilinarna zveza med dedkom, očetom in sinom (vnukom), ki jo lahko v kozmološkem smislu združimo v enost, kar predstavlja bistvo ambonwarijske patrilinarnе družbene ureditve in celotne kozmologije (glej Telban 1998).

Ker lahko tudi duhovi umrlih ponovno umrejo in celo popolnoma izginejo, če živeči z njimi ne ohranjajo stika – predvsem z načinom življenja, kolektivnimi navadami, obredi, miti in podobnim –, morajo živi vzdrževati stalni in aktivni odnos z mrtvimi, saj so v skupni enosti njihovega kozmosa medsebojno odvisni. Na vprašanje antropologinje, zakaj po smrti človeka organizirajo cikle bogatih poedin in darovanj, je eden izmed prebivalcev vasi Kaduwaga na Trobrijandskih otokih odgovoril: »Mi jemo za žive in mi jemo za mrtve, medtem ko vi samo pokopljete svoje mrtve in jeste le zase.« (Montague 1989: 23) Življenje po smrti ni neka absolutna, večna nesmrtnost; nesmrtnost prednikov obstaja le skozi nesmrtnost živih. Zato v življenju vasi, poleg stalnih vaških duhov, *sakijev*, aktivno sodelujejo duhovi (*wundumbunanji*) tistih pokojnikov,

ki so jih vaščani poznali. Tako je na primer duh Samuelovega očeta poskušal ugrabiti Julijevega duha, medtem ko sta bila duh starke in moškega, pokojnega moža Tobijeve klasifikatorne sestre, pasivna razlagalca dogodkov. Ostali niso niti nesmrtni niti večni, izgubijo svojo individualnost in se zlijejo v neločljivo celoto, v enost, ki jo Ambonwarijci imenujejo *kupambin kay*, »način velikih« ali »način starejših« oziroma »način prednikov« (Telban 1998).

Po smrti ni sodišča pred bogom, bogovi ali pomembnimi duhovi, ki bi postavili na tehtnico dejanja, moralo ali pa kar celotno dušo umrlega. Prav tako ni posmrtnih sodbe, ki bi živeče držala v strahu, mrtve pa razdelila med raj in pekel. Za umiranje in smrt so krivi živi in zato ob vsaki smrti preverijo prekrške in krivična dejanja tako umrlega, ko je le-ta še živel, kot njegovih najbližjih. Tako kot sobivajo ljudje in duhovi, tako sobivata tudi življenje in smrt.

Literatura

Bloch, Maurice in Jonathan Parry (ur.), 1982: *Death & the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge.

Cedderoth, Sven, Claes Corlin in Jan Lindström (ur.), 1988: *On the meaning of death: essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*. Almqvist & Wiksell International, Uppsala.

Counts, Dorothy A. in David R. Counts (ur.), 1985: *Aging and its transformations: moving towards death in Pacific societies*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Hartland, Sidney E. 1935: *Destruction or abandonment of house and property*. V: James Hastings et al. (ur.), *Encyclopaedia of religion and ethics* (Vol. IV). T.& T. Clark, Edinburgh, str. 440–441.

Hertz, Robert, 1960: *A contribution to the study of the collective representation of death*. V: *Death and the right hand* (prevod R.& C. Needham). Cohen & West, London, str. 27–86.

Humphreys, S.C. 1981: *Death and time*. V: S.C. Humphreys in Helen King (ur.), *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death*. Academic Press, London, str. 261–283.

Kan, Sergei 1992: *Anthropology of death in the late 1980s*. V: *Reviews in Anthropology* 20(4), str. 283–300.

Montague, Susan P. 1989: *To eat for the dead: Kaduwagan mortuary events*. V: Frederick H. Damon in Roy Wagner (ur.), *Death rituals and life in the societies of the kula ring*. Northern Illinois University Press, DeKalb, str. 23–45.

Palgi, Phyllis in Henry Abramovitch 1984: *Death: a cross-cultural perspective*. V: *Annual Review in Anthropology* 13, str. 385–417.

Rivers, W.H.R. 1912: *The primitive conception of death*. V: *The Hibbert Journal* 10, str. 393–407.

Taylor, Lawrence 1989: *Introduction: the uses of death in Europe*. V: *Anthropological Quarterly* 62(4), str. 149–154.

Telban, Borut 1993: *Imeti srce: skrb in zamera v Ambonwariju, Papua Nova Gvineja*. V: *Etnolog* 54(3), str. 139–157.

Telban, Borut 1997: *Being and 'non-being' in Ambonwari (Papua New Guinea) ritual*. V: *Oceania* 67(4), str. 308–325.

Telban, Borut 1998: *Dancing through time: a Sepik cosmology*. Clarendon Press, Oxford.

Venbrux, Eric 1995: *A death in the Tiwi islands: conflict, ritual and social life in an Australian Aboriginal community*. Cambridge University Press, Cambridge.

Watson, James L. in Evelyn S. Rawski (ur.), 1988: *Death ritual in late imperial and modern China*. University of California Press, Berkeley.

Summary

Spirits in Action: Dying and Death of a Firstborn Son in a Papua New Guinean Village

In this article the author presents numerous issues in the case study of the death of an twelve-year-old firstborn son Julius Sangwayawi from Ambonwari village in East Sepik Province, Papua New Guinea. Death among the Ambonwari is not a flick of a moment, but rather a long process; therefore, *mar kay*, the way of dying, is for the old and the sick their way of being. Each death which is not the consequence of old age is for Melanesians unusual and suspicious. It may be attributed to murder or sorcery, but most often it is regarded as the result of the severe wrongdoings of the dead person, or his or her closest kin.

Samuel Kopi Mapi returned with his sick son from the Wewak Hospital, where his diabetes, because of the shortage of insulin, could not be treated. Julius was dismissed with the diagnosis that he was suffering from a "custom sickness". This meant that Samuel would have to find out those wrongdoings which had caused his son's illness and then settle the problem, both with the people and with the spirits. Throughout this case study we witness different attempts to help the sick boy, including many healing procedures performed by two village healers. Throughout this process we follow a continuous active relationship between people and spirits. We read how the Ambonwari people experience their encounters with spirits (in the forest, through signs), how they communicate with them, how they imagine them (without head, for instance), how they ask their own bush spirits and spirits-crocodiles to help them, how they argue with those spirits who are their enemies, and how they even fight with them. Through the mouths of two village healers we learn what the spirits say about those wrongdoings from the past which might have caused the boy's illness. We rediscover several past disputes and witness different speculations, unfounded gossip, and malicious accusations. After the boy's death the villagers gathered in the so called "house of tears" to mourn the loss of the young boy. Anger and resentment, however, prevented some of the closest male kin from coming to the mourning house. While the body was taken to be buried at the village cemetery just across the river, Samuel destroyed his house and burnt it. His brothers cut down all the trees and palms which belonged to Julius. Because he was the firstborn son, the whole event became even more dramatic. Though he had other sons, Samuel was particularly attached to Julius, and after his death emphatically questioned the continuity of his lineage.

At the end we do not get the final answer as to who or what was the cause of the boy's death. Many answers depend on the lineage and the clan to whom one belongs. Every group accommodates the truth which suits it most. One could conclude that anthropologists too should not deceive themselves by constructing certain fictitiously permanent rules and relationships within the societies they study, and discuss how people respect or disrespect them, but should rather observe how daily events – including brawls, fights, deceptions and deaths – transform, construct and reconstruct rules and relationships.

Polona Šega
**Ribniški krošnjariji na Dunaju in širši okolici in njihovi
medsebojni odnosi***

Krošnjariji so družbeno-poklicna skupina, ki pogosto povezuje obrt in trgovino. Zlasti do obdobja pred pojavom stalnih trgovin na določenem kraju, deloma pa še kasneje, so nekateri med njimi blago le prodajali, drugi pa ga tudi izdelovali, popravljali, zamenjavali za kaj drugega. Bili so potujoči prodajalci, ki niso imeli stalnega prodajnega mesta in so prodajali izdelke, ki so jih izdelali sami, izdelke, ki so jih kupili ali vzeli na upanje, ali pa obe vrsti izdelkov hkrati. Hodili so od hiše do hiše, iz kraja v kraj in pogosto iz ene države v drugo. Prispevek obravnava predussem prebivalce z območja Ribniške doline, ki so v začetku pomladi ali še prej odhajali na Dunaj ali v kraje v širši okolici mesta in si tam do jeseni služili kruh kot potujoči prodajalci, zunaj mesta hkrati tudi kot potujoči popraviljalci lesenih izdelkov.

The article deals with the inhabitants of the Ribnica valley area who used to set out for Vienna or its vicinity at the beginning of spring, or even earlier. They stayed there until autumn, working as travelling salesmen, and outside the city also as travelling repairmen of wooden objects. The author explains who the representatives of this professional group were, deals with the relations among them, and touches upon the problem of their lack of education.

Obravnavamo torej tiste ribniške krošnjarije, ki so po besedah informatorjev hodili -na Dunaj-, pa čeprav je bilo območje njihovega krošnjarijenja lahko več deset kilometrov oddaljeno od tega mesta. Širša okolica Dunaja nam na tem mestu pomeni območje, omejeno s kraji Absdorf, Großweikersdorf, Marchegg, Bruck an der Leitha ter z Wiener Neustadtom in Badnom. Nekateri so se najkasneje do 1. novembra, vseh svetih, vrnili domov, drugi so v novem okolju ostali in si poiskali začasno delo, dokler

* Prispevek je del magistrske naloge Dolenjski krošnjariji na Dunaju, ki jo je avtorica pripravila na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani pod mentorstvom prof. dr. Janeza Bogataja.

se niso spomladali spet odpravili na pot. V prispevku se omejujem na obdobje med svetovnimi vojnami. Prvo dovoljenje, veljavno tudi za krošnjarje z omenjenega območja, je bilo po doslej znanih podatkih izdano leta 1492.¹

Če sledimo razvrstitvi migracij, kot jo je upošteval Marjan Drnovšek v delu *Pot slovenskih izseljencev na tuje*,² lahko migracije ribniških krošnjarjev na Dunaj in v okolico med svetovnimi vojnami opredelimo kot neorganizirane oziroma stihijske, prostovoljne, s prostorskega vidika so bile celinske, z upravnega vidika pa zunanje, njihov cilj je bil torej zunaj državnih meja. Glede na trajanje bi jih lahko uvrstili med začasne, toda le pogojno, saj so nekateri ostajali v novem okolju dlje časa ali pa se sploh niso več vračali v domače okolje. V tem primeru niso bili več začasni, sezonski migranti. Njihova migracija je postajala trajnejša ali celo trajna.

Slovenska etnologija je v zadnjih desetletjih namenila obrti veliko pozornosti. Boris Orel je v spremni besedi v Slovenskem etnografu iz leta 1951, ki so ga posvetili slovenski domači obrti, zapisal, da »domačo obrt šele v tem Slovenskem etnografu uvajamo v našo etnografijo mnogo očitneje in zavestneje kot doslej.«³ Od leta 1951 je etnologija v tem pogledu naredila velik korak naprej. Tudi izdelovanje suhe robe je razmeroma dobro obdelano. V 19. stoletju jo je izčrpno predstavil Anton Lesar,⁴ pred 1. svetovno vojno še podrobneje Janko Jovan,⁵ kasneje pa Jože Rus,⁶ Janko Trošt⁷ in Rajko Ložar.⁸ Vsi omenjajo tudi krošnjarstvo, vendar le kot način za prodajo suhe robe. Med novejšimi etnološkimi deli, ki vključujejo to tematiko, so dela Ljudmile Bras in Janeza Bogataja. Ljudmila Bras se suhi robi posveča v razstavnem katalogu *Lesne obrti na Slovenskem* iz leta 1979,⁹ v prispevku *Ribnica, njena suha roba in lončarstvo*, objavljenem v *Kroniki* leta 1982,¹⁰ in v razpravi *Rokodelstvo in obrt*, objavljeni v Slovenskem etnografu leta 1991.¹¹ Janez Bogataj obravnava tematiko v delih *Domače obrti na Slovenskem* iz leta 1989¹² in *Ljudska umetnost in obrt v Sloveniji* iz leta 1993.¹³ Zmaga Kumer je v knjigi *Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini*¹⁴ obravnavala pesemsko izročilo prebivalcev omenjenega območja v povezavi z njihovim načinom življenja. Podrobno je obdelala pesem *Sām Ribničan Urban*, ki predstavlja lik krošnjarja in jo je prvič javno objavil Janez Podboj leta 1903 v *Vrtcu*.

Viri in literatura za območje Evrope uvrščajo krošnjarje med poklice, ki si pri svojem delu pomagajo s prodajnim klicanjem. Tako jih npr. v Avstriji poimenujejo *Kaufrufty-pen* ali *Kaufrufer*, angleški avtorji *street criers*... Če starejši slovenski izraz »klicar« ali »glasnik« ne ustreza več, bi morali sodobno slovensko prevodno ustreznico še poiskati.

¹ Gl. Božo Otrepec, *Doneski k zgodovini Ribnice in okolice v srednjem veku*, v: *Kronika*, 30, Ljubljana 1982, št. 2, str. 79–87.

² Marjan Drnovšek, *Pot slovenskih izseljencev na tuje*, Ljubljana 1991, str. 8–10.

³ Boris Orel, *Domača delavnost in obrt v etnografiji*, v: *Slovenski etnograf*, 3–4, Ljubljana 1951, str. 8.

⁴ Anton Lesar, *Ribniška dolina*, Ljubljana 1864.

⁵ Janko Jovan, *Domači obrti na Kranjskem*, v: *Dom in svet*, 16, Ljubljana 1903, str. 350–354, 414–417.

⁶ Jože Rus, *Suha roba ali ribniški mali človek*, Ljubljana 1941.

⁷ Janko Trošt, *Pri zdomarjih*, v: *Dolenjska*, Ljubljana 1938, str. 166–171; Janko Trošt, *Ribniška suha roba v lesni domači obrti*, v: *Slovenski etnograf*, 3–4, Ljubljana 1951, str. 28–67.

⁸ Rajko Ložar, *Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji*, v: *Zgodovinski zbornik*, Buenos Aires 1959, str. 70–131.

⁹ Ljudmila Bras, *Lesne obrti na Slovenskem*, Ljubljana 1979.

¹⁰ Ljudmila Bras, *Ribnica, njena suha roba in lončarstvo*, v: *Kronika*, 30, Ljubljana 1982, št. 2, str. 144–151.

¹¹ Ljudmila Bras, *Rokodelstvo in obrt*, v: *Slovenski etnograf*, 33–34, Ljubljana 1991, str. 207–246.

¹² Janez Bogataj, *Domače obrti na Slovenskem*, Ljubljana 1989.

¹³ Janez Bogataj, *Ljudska umetnost in obrt v Sloveniji*, Ljubljana 1993.

¹⁴ Zmaga Kumer, *Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini*, Maribor 1968.

Avstrijski viri označujejo nosilce tovrstnih poklicev na Dunaju tudi kot *Wiener Typen* ali *Wiener Volkstypen*, torej kot dunajske tipe ali dunajske ljudske tipe. Tudi na Slovenskem je bilo v različnih obdobjih zaznati prizadevanje po opredelitvi omenjenih poklicev. Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU jih vodi med drugim pod geslom »ljudski poklici«. Avtor J. [Josip] O. [Ogrinec] jih je v reviji Zora leta 1872 poimenoval »obrazi iz naroda«, ¹⁵ Josip Suchy pa jih je v delu Ljubljanski tipi iz leta 1924 za ljubljansko območje vključil med »ljubljske tipe«. ¹⁶

Avstrijski viri in literatura poimenujejo krošnjarje kot Hausierer (viri do 20. stoletja večinoma Hausierer), zlasti po 2. svetovni vojni pa so zaradi negativnega predznaka, ki ga je sčasoma dobila beseda Hausierer, raje začeli izbirati besedo Wanderhändler, torej potujoči trgovci, ali Straßenhändler, ulični trgovci, redkeje tudi ambulante Händler, potujoči trgovci.

Iz nemškega samostalnika Hausi(e)rer izvirajo besede hausirar, havzirar in havziravec, ki jih zasledimo v slovenskih virih od srede 19. stoletja do 1. svetovne vojne. Vendar pa jih Pleteršnikov slovar ne vključuje. Redkeje, občasno npr. v Novicah, zasledimo besedo pohiševavec, pogosteje pa pohišni kramar. Šele v 20. stoletju je nemške izposojenke zamenjala beseda krošnjar.

Delo, ki opredeljuje krošnjarje, je prodaja blaga od hiše do hiše, od kraja do kraja, brez stalnega prodajnega mesta. Med seboj so se razlikovali glede na blago, ki so ga prodajali, in glede na kraj ali območje, s katerega so prihajali. Prebivalci z ribniškega območja so poleg manjših lesenih izdelkov, kot so kuhalnice ali krožniki, v obravnavanem obdobju prodajali predvsem sita, rešeta in rete. Prav rešeto je značilen izdelek ribniške lesne domače obrti. Na ribniškem območju poimenovanje »rešetar« pogosto ni pomenilo le izdelovalca rešet, temveč tudi potujočega prodajalca sit, rešet in ret oziroma krošnjarja z ribniškega območja na splošno, ki je prodajal kakršne koli lesene izdelke in jih tudi popravljaj, ki je »rešetaril«. Takšni dejavnosti so rekli in ji v narečju še vedno rečejo »rešetarija«, po virih iz 19. stoletja tudi »reščetarija«.

Na ribniškem območju je bolj kot »krošnjar« razširjeno poimenovanje »zdomar«, v narečju »zdúmar«, torej nekdo, ki ga ni doma, ki je zdoma. »Smo šli zdúmi«, pomeni v narečju, da so šli krošnjarit s suho robo. Besedo še vedno uporabljajo v tem pomenu. Dejavnost poimenujejo »zdomarija«, v narečju »zdumarija«, ki je lahko tudi sopomenka za »rešetarija«.

Zlasti na Slovenskem je oznaka za krošnjarja z ribniškega območja še vedno tudi »Ribničan«, ki pa na Dunaju in v njegovi okolici vsaj v 20. stoletju ni bila v rabi. Niso jim rekli »Reifnitzer« (Ribničani), pač pa »Krainer« (Kranjci), »Reitermacher« (rešetarji) ali, še pogosteje, »Siebmacher« (sitarji). Sit, rešeta in rete, v ribniškem narečju »rájte«, z obo-dom iz jelovega ali smrekovega lesa so bili glavno prodajno blago v dunajski okolici, na Dunaju pa zlasti sita, v času do 2. svetovne vojne. Ribniški krošnjariji so prihajali iz okolja, ki je bilo agrarno, kjer ni bilo industrije in kjer je bilo ekonomsko izseljevanje v druge države, še zlasti prek morja v Ameriko, v času od zadnjih desetletij 19. stoletja do 1. svetovne vojne, zelo močno. Po podatkih iz statusov animarum za ŽU Ribnica in ŽU Sodražica, ki sem jih dobila za čas od konca 19. stoletja, so v okolju, iz katerega so krošnjariji prihajali, prevladovali 1/16–, 1/4– in 1/2– zemljaki. Večinoma so v družinah krošnjarjev z lesnimi izdelki tudi izdelovali te izdelke. Graški inšpektor H. Tauss je ob

¹⁵ J. O., *Obrazi iz naroda*, v: Zora, 1, Maribor 1972, str. 31–33.

¹⁶ Josip Suchy, *Ljubljanski tipi*, Ljubljana 1924.

koncu 19. stoletja zapisal, da je v sodnem okraju Ribnica »hišna industrija, 'suha roba',¹⁷ stara več stoletij.

Izdelovanje suhe robe sodi med t. i. prvotne ali tradicionalne obrti, ki jih ločimo od uvedenih obrti, kot je zapisal Janez Bogataj v delu *Domače obrti na Slovenskem*.¹⁸ V nadaljevanju je pojasnil, da je za prvotne obrti značilno, da so se nadaljevale iz roda v rod in da so izdelovalci imeli vse surovine pri roki, medtem ko k uvedenim obrtem sodijo obrti, s katerimi so se na Slovenskem začeli ukvarjati pod vplivi iz tujine ali s priseljevanjem ljudi iz drugih dežel.¹⁹ Isti avtor je v delu *Ljudska umetnost in obrti v Sloveniji* opredelil besedno zvezo »suha roba« kot »skupni izraz za najrazličnejše lesene predmete in izdelke, ki nastajajo v okvirih lesnih obrtnih in rokodelskih dejavnosti.«²⁰ Avtorji, ki so doslej pisali o suhi robi, so jo razdelili v deset panog: obodarstvo, podnarstvo, posodarstvo, žličarstvo in kuhaličarstvo, ročno mizarstvo, orodjarstvo, strugarstvo, pletarstvo, zobotrebčarstvo ter rešetarstvo in krošnjarstvo.²¹

Družine so se z izdelovanjem lesenih izdelkov ukvarjale v zimskem času, ko ni bilo dela na polju. Izdelovalec sit, rešet in ret Rudi Zajc iz Kota pri Ribnici je o izdelavi viter, iz katerih pletejo podna za rešeta in rete, dejal: »To sem se kar doma navadil. To je domača obrt. Ni treba posebne učne dobe. To je bila učna doba vsak dan. V zimskem času. To smo samo v zimskem času delali. Čez leto smo pa kmetijo. To se je pozimi delalo. So bili dolgi večeri. Včasih do polnoči se je delalo.«²²

Pisni viri pogosto navajajo, da so se družine ukvarjale le z eno izmed panog suhe robe. Ustni viri pa vsaj za obdobje med svetovnjima vojnima trdijo, da so v nekaterih družinah delali izdelke različnih panog. Več panog so družine združevale npr. v primeru, če se je eden izmed zakoncev priselil v okolje, kjer so se ukvarjali z drugo panogo kot v družini, kjer je odrasel. V družini, ki si jo je ustvaril, so potem nadaljevali obe panogi. Prenašanje znanj iz roda v rod v okviru družine je imelo pri izdelovanju suhe robe vedno zelo pomembno vlogo in velik vpliv na način življenja družine.

Tako je veljalo tudi za krošnjarstvo. Po zapisu Janeza Podboja iz leta 1890 naj bi po izročilu na ribniškem območju ugibali prihodnost novorojenca – dečka – tako, da so ga položili v zibelko, jo postavili na hišni prag in zazibali. Če se je dojenček prevrnil v vežo, naj bi to pomenilo, da bo v življenju ostajal večinoma doma, če pa se je prevrnil ven, čez hišni prag, so verjeli, da bo odšel v svet.²³ Toda v resničnem življenju je odločalo predvsem to, ali je bil oče (ali drugi sorodniki in/ali sovaščani) krošnjar ali ne. Oče krošnjar je zagotovo pritegnil k dejavnosti tudi sina, še otroka, ki ga je na krošnjar-

¹⁷ H. Tauss, Krajin, v: *Schriften des Vereins für Socialpolitik*, 82, Untersuchungen über die Lage des Hausiergewerbes in Österreich, Leipzig 1899, str. 115.

«... die Hausindustrie, 'suha roba' ...»

¹⁸ Bogataj, *Domače obrti* ..., str. 8.

¹⁹ Bogataj, *Domače obrti* ..., str. 8.

²⁰ Bogataj, *Ljudska umetnost* ..., str. 30.

²¹ Za pregled in opis posameznih panog gl. Trošt, *Ribniška suha roba* ..., str. 39–58.

²² Rudi Zajc, videofilm o izdelovanju viter, avtorica filma Mojca Šifrer, Muzej v Ribnici 1994.

²³ Janez Podboj, *Oče Cene*, v: *Slovenske večernice*, 44. zvezek, Celovec 1890, str. 94: »Stara pravljica govori, da ribniška mati malega dojenčka položi v zibel, to postavi na hišni prag in jo zaziblje. Če se fantek iz zibeli zvrne črez hišni prag na cesto, bo Janezek, za po svetu, – če se pa v vežo zvali, bo Štefanček, za dom.« Prim. tudi Miha Maté, *Široka usta*, Ljubljana 1972, str. 8: »Lep dan je bil, ko so me postavili na hišni prag. Prav tedaj pa so bila vsa okna v hiši na stečaj odprta, zato me je veter odpihal ven in tedaj so oče slovesno razglasili: 'Rešetar bo!'»

Ta stara ribniška navada se je ohranila iz davno davnih časov. Novorojenčka položijo na prag in če se skotali z njega navzven, postane rešetar, a navznoter lončar.

skih poteh spremljal čedalje pogosteje in s čedalje večjo odgovornostjo do dela. Hektografirani šolski časopis *Iz naše doline*, ki ga je med letoma 1935 in 1940 izdajal Podmladek Rdečega križa v Sodražici, je objavil številne prispevke dečkov, ki so hodili z očetom občasno ali pogosteje prodajat lesne izdelke iz kraja v kraj in z navdušenjem pisali o izkušnjah in doživljajih na poti. Slovstveni in kulturni zgodovinar Ivan Prijatelj (1875–1937), rojen na Vinicah, je po končanem osnovnem šolanju začel krošnjariti s svojim očetom, ki je hodil predvsem po Gornjem Koroškem in Gornjem Štajerskem. Oče ga je šele po prigovarjanju sorodnikov dal študirat.²⁴

Navedimo pričevanje Janeza Lovšina iz Zapotoka, ki ga tako kot druga pričevanja informatorjev v prispevku navajam v delno poknjženi obliki. Izjava, ki se nanaša na 20. leta 20. stoletja, izpričuje, kako zelo pomembno se je nekaterim staršem zdelo krošnjarjenje in kako malo šola (v tem primeru sicer le ponavljalna): »Oča je rekel: 'Ala, gremo zdumi!' Pa sem šel. Pa me ni bilo tri četrtke v šolo. Pa sem prišel, pa je vprašal učitelj: 'Kje si pa hodil?' 'Ja, po Avstriji.' 'Kaj si pa delal?' Sem dejal: 'Rešeta sem nosil.'²⁵

Franc Šilc iz Grdega Dola je šel z očetom krošnjariti v okolico Dunaja leta 1908 z desetim letom starosti in ostal krošnjar v tem okolju tudi med svetovnjima vojnoma. Zadnji dve leti osnovnega šolanja je opravil na Dunaju. Po pripovedovanju je njegov oče tedaj rekel: »Ker noben od krošnjarjev ne zna ne pisat ne brat. Da bo vsaj on.«²⁶

»Jaz nisem izobražen toliko. Jaz imam samo ljudsko šolo. Veste ... pri nas ni bilo prilike. Je bila družina velika – nas je bilo deset otrok. Mati je imela trinajst otrok, ostalo jih je pri življenju pa deset,« je dejal Dominik Bartol iz Jelovca pri Sodražici. Na Dunaj je prišel leta 1931 na povabilo prijatelja iz njegove vasi, ki je bil krošnjar. »Kolega je bil tukaj (na Dunaju, op. avt.), Cvar Filip, pa mu je bilo dolgčas. Mi je pisal. Je rekel: 'Pridi gor, imam stanovanje že pripravljeno! ... Že itak sem hotel iti malo od doma, ker je bilo doma samo delo, nič drugega. Dosti dela, težko delo. Sem moral sam vse pokosit. Smo imeli osem glav živine. Fantiček, star petnajst, šestnajst let, sem moral najtežja dela delati. Sem si pa včasih zaželel ... Sosedu ... So bili bolj revni, niso imeli toliko za delat. So šli poleti na kopanje. Jaz pa moker od znoja, da je vse od mene teklo. Sem jim bil pa malo nevoščljiv. Oni so imeli malo njivice, da so krompir in čebulo vsadili. Potem, za vse svete, sem pa odšel ... Ko sem potni list iskal, se je moral pa oče podpisat, da bom prišel nazaj k vojakom.«²⁷

Obstoj in razvoj krošnjarstva je med drugim zagotavljala kontinuiteta dejavnosti v družini. Najpogostejša je bila povezava oče - sin. To potrjujejo tudi nekatere smešnice na račun Ribničanov, ki so se ohranile v ljudskem izročilu, med njimi Kakú se je Ribničanov sin spovdov in Ribničska, ki ju je med drugim zapisal Franc Kramar. Njegovi različici je objavila Monika Kropelj v delu *Pravljica in stvarnost* iz leta 1995. V obeh nastopata oče in sin, vendar pa kraj krošnjarjenja ni podrobneje opredeljen in je v obeh primerih navedeno, da sta prodajala »po svetu«: »Čez ancajt pa prav' sin ač'et' (k' je biv šu tud' ž nām pa svejt') ...«²⁸ Ribničanov sin se je, po Kramarju, spovedal tako: »Naparū sām lajščovje sajkov. Puol sām vitre drov. P^ool' sām reščejtā naplajtov. P^ool'

²⁴ Rudolf Andrejka, Ivan Prijatelj, v: Slovenski biografski leksikon, 2. knjiga, Ljubljana 1952, str. 571.

²⁵ Informator Janez Lovšin, odlomek iz pogovora iz leta 1997.

²⁶ Informator Toni Šilc, odlomek iz pogovora iz leta 1993.

²⁷ Informator Dominik Bartol, odlomek iz pogovora iz leta 1991.

²⁸ Franc Kramar, Ribničska, Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje. Zapis sledi obliki, kot jo je objavila Monika Kropelj, *Pravljica in stvarnost*, Ljubljana 1995, str. 234.

sam se pa s suho r'obo po svajt' porivov!²⁹ Zgodbi je v knjigo Sūha roba iz leta 1920 vključil tudi Franc Milčinski. V njegovi različici se je Ribničanov sin, ki mu je bilo ime Matijec, v spovednici spovedal tako: »Najpoprajd sem s krivcem leskovih palic nesajkal. Potlej sem vitre klal in ravnal. Obodi kriviti in šivati pa še ne znam, vajste, se bom poboljšal. Potlej sem pa z očetom sūho ruobo po svajtu porival.«³⁰ Obe različici, Kramarjeva in Milčinskega, se končata tako, da duhovnik po končani spovedi pretepe krošnjarjevega sina. Milčinski je v drugo od obeh zgodb, pri Kramarju zapisano kot »Ribčanška«, vključil krošnjarja z lončevino in njegovega sina, ne pa krošnjarja s suho robo.³¹



Sl. 1: Duhovnik po končani spovedi tepe krošnjarjevega sina. (Ilustracija Henrika Smrekarja iz: Franc Milčinski, Sūha roba, Ljubljana 1920, str. 23.)

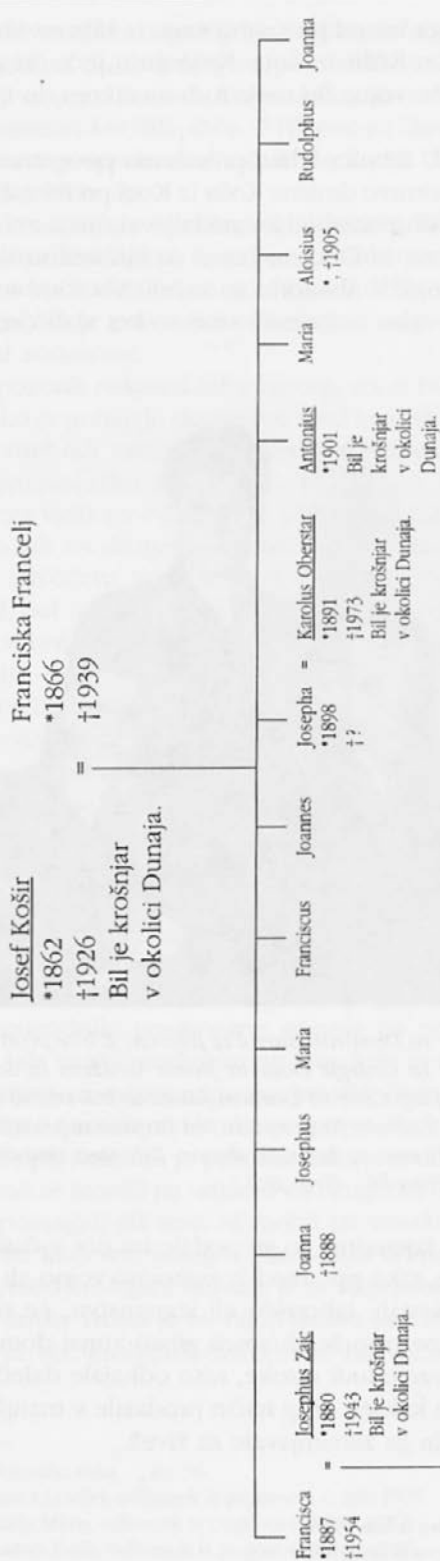
Najpogosteje sta skupaj krošnjarila oče in sin, poleg te pa se je dejavnost nadaljevala še z nekaterimi pogostejšimi povezavami, npr. starejši brat - mlajši brat, tast - zet, svak - svak, krošnjar, ki si je že pridobil nekaj izkušenj v dejavnosti - sovaščan (ali prijatelj) brez takšnih izkušenj.

²⁹ Franc Kramar, Kakú se je Ribčančov sin spovdov, Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje. Zapis sledi obliki, kot jo je objavila Monika Kroepej, Pravljica in stvarnost, Ljubljana 1995, str. 227.

³⁰ Franc Milčinski, Sūha roba, Ljubljana 1920, str. 22.

³¹ Prim. Milčinski, Sūha roba, str. 25–26.

Kraj: Kot
Domače ime: Šuštarjevi



Rodilo se jima je
sedem otrok, med
njimi Rudolf.

*1920.

Bil je krošnjar v
okolici Dunaja do
2. svetovne vojne.

«Sestra se je z njim poročila, sem ga mogel pa s sabo vzeti. Je bila revščina doma. Ni bilo nič zaslužka,»³² je povedal Anton Košir iz Kota. Krošjariti je začel z očetom po dunajski okolici še v času 1. svetovne vojne, kasneje tudi s svakom, in tja odhajal na krošnjarsko pot do leta 1939.

S pomočjo statusa animarum za ŽU Ribnica lahko prikažemo povezanost družinskih članov s krošnjarsko dejavnostjo na primeru družine Košir iz Kota pri Ribnici (gl. str. 151).

Dejavnost se je poleg družinske skupnosti lahko nadaljevala tudi znotraj prijateljskih zvez. «Bartol, Perovšek, Filip Cvar in Oražem Janez so bili vedno skupaj. Šilc iz Grdega Dola je bil začetnik z rešetarijo. V Absdorfu so začeli. Vsi štirje so se pri njem učili. Eden drugega so potegnili za sabo ... Poznali smo se kot slab denar. Bili smo skupaj kot kikla pa varžet.»³³



Sl. 2: Z leve proti desni zgoraj: Filip Cvar in Dominik Bartol iz Jelovca. Z leve proti desni spodaj: Ivan Perovšek iz Sodražice, Franc Šilc iz Grdega Dola in Janez Oražem iz Sodražice med svetovnima vojnoma. «Bartol, Perovšek, Filip Cvar in Oražem Janez so bili vedno skupaj. Šilc iz Grdega Dola je bil začetnik z rešetarijo. V Absdorfu so začeli. Vsi štirje so se pri njem učili. Eden drugega so potegnili za sabo ... Poznali smo se kot slab denar. Bili smo skupaj kot kikla pa varžet.»³³ Izvirnik fotografije hrani družina Šilc, Grdi Dol.

Ženske navadno niso krošjarile. Izjemoma so se podale na pot v času kriz, ko je družini kritično primanjkovalo hrane, tako npr. med 2. svetovno vojno ali v letih takoj po njej, če so bili moški v bojnih vrstah, taborišču ali izgnanstvu, če so bili bolni, ranjeni ali pa se iz določenih razlogov niso želeli/smeli gibati zunaj domačega kraja. Toda ženske, ki so na pot pogosto vzele tudi otroke, niso odhajale daleč. Suho robo so, po ustnih virih, z vozičkom ali na kakšen drug način prodajale v manjših količinah v krajih do Ljubljane ali Dobrepolja in ga zamenjavale za živež.

³² Informator Anton Košir, odlomek iz pogovora iz leta 1996.

³³ Informator Franc Peček, odlomek iz pogovora iz leta 1991.

Dečki so se torej že v zgodnjem otroštvu začeli privajati na življenje krošnjarja. Sprva so le pomagali očetu, bili njegovi pomočniki in kot taki prijavljeni v očetovem krošnjarskem dovoljenju. Fantom, ki niso bili sinovi ali ožji sorodniki, so rekli hlapci. Janko Trošt jih je navedel kot »hlapčiče«.³⁴ Hlapec na Slovenskem torej ni le pomožna delovna sila v agrarnem gospodarstvu v času do konca 2. svetovne vojne, ampak ga srečamo tudi v drugih pomenih.

Nekateri krošnjari se niso organizirali hierarhično, ampak po načelu enakovrednosti. Tako sta npr. krošnjarja, ki sta si bila lahko v sorodstvu ali pa tudi ne, hodila skupaj kot enakovredna sodelavca in si tako tudi delila zaslužek. Dejali so, da sta bila skupaj »v kompaniji«. Sin je prav tako lahko sčasoma presešel vlogo hlapca in postal očetov enakovredni sodelavec.

Kot so opozorili nekateri informatorji, sta si bila gospodar in hlapec pogosto navzkriž. Prav tako je prihajalo do sporov med krošnjarji, ki so bili samostojni. Vzroki so bili različni: od osebnih vzrokov do medsebojne tekmovalnosti, ki jo je spodbujala želja po čim večjem zaslužku. Nič drugače ni bilo tam, kjer sta sodelovala oče in sin. Ta je bil iz vsebinskega vidika v odnosu do očeta prav tako hlapec. Informator Janez Lovšin je dejal: »To so bili en drugemu nevoščljivi. Rešetar rešetarju. Oče sinu, pol ko sta vsak zase hodila. Sin očetu. So se kregali. Brata ali švogra (svaka, op. avt.). Toliko je bil, da se je navadil, pol sta se pa kregala. Pa če ni mogel prodat, pa je bil oni uržah (kriv, op. avt.). Pa če je oni prodal pred njim ...: 'Pa zakaj si mi prodal? Bi jaz prodal!' To je bila sama fovšarija.«³⁵

Alojz Marn iz Jurjevice, ki je začel leta 1937 kot štirinajstletni deček krošnjariti po Dunaju s svojim očetom in njegovim družabnikom, »partnerjem«, kot se je izrazil, je povedal: »Ona dva sta denar skupaj delila, zaslužek, in skupaj stalno od A do Ž denar talala. Sta bila v španoviji, po domače povedano. Partnerja, ali kako bi rekel. Enakopravna. Pol pa: kolikor je bilo dohodka ... Konec tedna denar seštela, toliko pa toliko ga imava, pol pa: kateri je imel več, ali ta ali oni. Ker v kšeftu: enkrat ima ta več, jutri ima pa drugi več. Polej, ko sem pa jaz hodil, je bilo pa glih narobe. Sem pa jaz bil že tretja oseba zraven. Zdaj pa ...: mene niso mogli deliti z onim. Nemogoče. Onadva stara mačka, jaz pa otrok. Se nikakor ne bi dalo. Sem bil mlad takrat.«³⁶

V zunanjih znakih, kot so bili npr. obleka, prehrana ali bivališče, ni bilo posebnih razlik med pripadniki posamezne stopnje na poklicni lestvici. Poklicna in socialna hierarhija je bila vidna predvsem po tem, kdo je spravljal denar in upravljal z njim.

Med krošnjarji so veljala nepisana pravila, ki so jih morali spoštovati, če so želeli, da je delo potekalo nemoteno in brez preprirov. Vsak krošnjar je imel svoje območje, rekli so mu »rajón«, po katerem je prodajal sam, s sodelavcem ali pomočnikom. »Ker nas je bilo dosti, smo se morali pa umikati en drugemu ... Jaz sem sam sebi škodil. Sem vsem povedal in pomagal, jaz sem se moral pa umakniti, ker so po mojih krajih hodili.«³⁷ Rajon, ki je bil krajevno omejen z navedbo območja v krošnjarski knjižici in deloma, neformalno, med krošnjarji samimi, je za njim prevzel sin, bližnji sorodnik ali kdo drug. Po besedah Janka Trošta je bil rajon dedna last rešetarjeve hiše, s katero je razpolagal sam, ko pa ni več krošnjaril oziroma ni bil več sposoben za krošnjarsko delo, ga je

³⁴ Trošt, Ribniška suha roba ..., str. 56.

³⁵ Informator Janez Lovšin, odlomek iz pogovora iz leta 1997.

³⁶ Informator Alojz Marn, odlomek iz pogovora iz leta 1997.

³⁷ Informator Anton Košir, odlomek iz pogovora iz leta 1996.

izročil svojemu »hlapčku«.⁵⁸ Z rajonom je krošnjar, po Troštu, prenesel na svojega naslednika tudi krošnjarsko pravico.

Osební podatki pomočnika: Personbeschreibung des Gehilfen:			
	Podpis pomočnika: Unterschrift des Gehilfen:	Rojstni kraj: Geburtsort:	Jurjevica 5
		Občina: Gemeinde:	Ribevina
		Srez: Bezirk:	Pravica
		Banovina: Land:	Stavelen
		Domovinski kraj: Heimatsort:	Jurjevica 5
		Občina: Gemeinde:	
		Srez: Bezirk:	Pravica
		Banovina: Land:	
		Leto rojstva: Geburtsjahr:	6. XI. 1922
		Stan: Stand:	Pravica
Stas: Ortsteil:	Pravica		
Lasje: Haare:	Črna		
Posebni znaki: Besondere Kennzeichen:	ni		

Sl. 3: Legitimacijska karta za izvrševanje poljuče obrti krošnjarja Alojza Marna iz leta 1937, v katero so kot pomočnika vpisali njegovega štirinajstletnega sina. Izvirnik hrani Alojz Marn, Jurjevica.

V kraju sredi rajona, navadno na podstrešju gostilne, je krošnjar najel bivališče, ki so ga imenovali »kvartir«. Če je krošnjaril po Dunaju, si je tam tudi poiskal stanovanje, v njem shranil blago, sestavljal nove in redkeje tudi popravljal stare izdelke. Če je krošnjaril po dunajski okolici, je v najetem bivališču sredi rajona prespal navadno dvakrat na teden, v soboto in nedeljo. Ob koncu tedna mu je blago pošlo in je prišel po novo zalogo.

Starostna struktura krošnjarjev se je gibala od trinajst ali štirinajst let, ko so dečki končali osnovno šolanje, do sedemdesetih let ali več, dokler so moški pač še lahko zmogli napore krošnjarske dejavnosti. Spodnja meja starosti je bila lahko še nižja, vendar so dečki v času osnovnega šolanja hodili pomagat starejšim krošnjarjem, navadno očetu, le občasno in brez večjih obveznosti.

Za ribniške krošnjarje na Dunaju in v širši okolici med svetovnjima vojnoma lahko, ne glede na nekatere izjave o konfliktih, praviloma ugotovimo tesno medsebojno povezanost in pomoč. Pomagali so si pri uvajanju v delo, iskanju začasnega bivališča, iskanju dela zunaj krošnjarske sezone v tujem okolju ali pri morebitnih težavah v času

⁵⁸ Trošt, Ribniška suha roba ..., str. 56.

bivanja v tujem okolju. Kadar se je kdo med njimi vračal domov, so mu zaupali del zasluženega denarja, ki naj bi ga bil prenesel njihovim domačim. To je veljalo za krošnjarje na Dunaju, še bolj pa za tiste v okolici Dunaja, kjer jih je navadno stanovalo skupaj več kot na Dunaju – ponavadi do pet ali šest – in je bila skupinska identiteta, občutek pripadnosti neki skupini, bolj izrazita.



Sl. 4: Krošnjar Janez Šilc iz Grdega Dola je leta 1932 praznoval 50-letnico svojega krošnjarjenja v Absdorfu. »To so bili kot ena kompanija enega rajona ... Napis je delo našega ata (Franca Šilca, op. avt.). On si je življenje rešil s to pisavo.«³⁹ Po pripovedovanju je Franc Šilc namreč med 2. svetovno vojno v taborišču na Rabu lažje preživel, ker naj bi bil zaradi lepe pisave dobil pisarniško delo. Izvirnik fotografije hrani družina Šilc, Grdi Dol.

Krošnjarji iz Ribniške doline so se na Dunaju zbirali skupaj z drugimi Slovenci v nekaterih lokalih. Po 1. svetovni vojni je bila zelo priljubljena gostilna v bližini cerkve sv. Roka v 3. okraju, ki so ji, po pripovedovanju informatorjev, rekli kar Slovenska gostilna. »Smo jedli, pa pili, pa karte igrali, na tamburice igrali, na harmonike igrali, plesali. Čisto po domače. Kot v Ribnici ali pa Sodražici. Valčke, polke, potem englisch Waltz. Današnje nove plese nismo niti znali ... Nas je bilo včasih petdeset, šestdeset Slovencev. So rekli včasih: Slovenska gostilna. Potem so rekli Jugoslawen. Ampak jaz sem rekel: Jaz sem Slovenec. Jaz znam hrvaško govorit, ampak jaz sem Slovenec.«⁴⁰

Poleg tega so zahajali tudi v druga gostišča, navadno v bližini kraja svojega bivališča ali vsaj v istem okraju. »Kakšno nedeljo so se Slovenci sešli. So prišli skupaj v gostilno v Schrankgasse.«⁴¹

³⁹ Informator Toni Šilc, odlomek iz pogovora iz leta 1993.

⁴⁰ Informator Dominik Bartol, odlomek iz pogovora iz leta 1991.

⁴¹ Informatorica Ela Schmid, odlomek iz pogovora iz leta 1992.



Sl. 5: Skupina ribniških krošnjarjev v Absdorfu med svetovnima vojnama. Izvirnik fotografije hrani družina Šilc, Grdi Dol.

Če sta se v delovnem dnevu po naključju srečali skupini krošnjarjev, ki so delovali v okolici Dunaja, so prav tako odšli v gostišče, če je bilo v bližini, vendar po pripovedovanju informatorjev le za določen čas. Praviloma so si namreč vsi prizadevali, da bi obšli čim več naselij in s tem povečali tudi možnost za večji zaslužek.

Summary

The Social Structure of the Ribnica Peddlers in Vienna and Its Vicinity and Their Interrelationship

The article deals with the inhabitants of the Ribnica valley area who used to set out for Vienna or its vicinity at the beginning of spring, or even earlier. They stayed there until autumn, working as travelling salesmen, outside the city also as travelling repairmen of wooden objects. The vicinity of Vienna includes the towns of Absdorf, Grossweikersdorf, Marchegg, Bruck an der Leitha, Wiener Neustadt, and Baden. Some of the peddlers returned home by November 1 at the latest, while others remained in their new environment and looked for temporary employment. In spring they resumed working as peddlers. The time period comprised in the article is limited to the period between World Wars I and II. According to the data, the first permit - valid also for peddlers - was issued in 1492.

The author defines these migrations of the Ribnica peddlers as unorganized, voluntary, continental, from the aspect of administration external - their goal was beyond the state border - and temporary. Since some of the peddlers remained abroad for a longer period of time, or did not return to their homes, this temporal aspect was only conditional. In such a case they ceased to be temporary, seasonal migrants; their migration became long-lasting or even permanent.

The article includes a brief survey of literature on the making of wooden objects in the Ribnica area, listing names for such peddlers which were in use in the 19th and 20th centuries in Slovenia as well as in the areas where they peddled their wares. In the time period dealt with in the article the Ribnica peddlers were selling mainly sieves and riddles, but also smaller utensils such as wooden spoons or plates. A riddle (rešeto) is a characteristic product of the Ribnica wooden crafts. Thus the term rešetar (riddler) denoted not only a person who made riddles, but also a travelling seller of sieves and riddles, a peddler from the Ribnica area who was not only selling wooden objects, but also repairing them. In the Ribnica area the term "zdomar," ("zdumar" in dialect) thus denoting a person who is not home, who went out of his home (z doma), was even more frequently used than the term peddler (krošnjar). Sieves in Vienna, and sieves and riddles with a rim made of fir or pine wood in its vicinity, were the main ware before World War II. The peddlers had come from agricultural areas with no industry, from which immigration into other countries and especially to the American continent was extremely strong during the period between the last decades of the 19th century until World War I.

The making of wooden products in the Ribnica area belongs to the traditional crafts as opposed to more recent crafts, as was noted by Janez Bogataj in his book *Domače obrti na Slovenskem*, published in 1989. He explained that one of the characteristics of traditional crafts is that they had been handed down from generation to generation, and that the craftsmen had all the necessary materials close by, while more recent crafts were started in Slovenia under influence from abroad, or by people settling in Slovenia from elsewhere.

The article further speaks about the lack of education of peddlers, and the priority some families assigned to peddling, even at the expense of schooling. Father and son most often peddled together, frequent were also the combinations of an older and a younger brother, father-in law and his son-in-law, brother-in-law and brother-in-law, an experienced peddler and a fellow villager or a friend with no experience. This profession was a typical family profession, but might also be carried on by friends. Women usually did not peddle. Only exceptionally did they peddle in nearby villages, but solely in times of crisis when their family ran out of food, for instance during World War II or in the years afterwards.

Even as young boys, the children started to get used to the life-style of a peddler. At first they helped their fathers as their apprentices, and were also registered in their father's peddling permit. The boys who were not sons or close relatives of a peddler were called hirelings. Some peddlers were not organized according to hierarchy, but according to the principle of equality. Two peddlers who were or were not related, for instance, could peddle as equal partners and also split their income accordingly.

The age structure of peddlers was between thirteen or fourteen, when boys finished their basic schooling, up to seventy or more, depending upon the peddler's strength. The lower age limit was sometimes even lower, but such boys usually only helped older peddlers, most often their fathers, on a temporary basis and with no specific obligations.

The article also contains narratives of various informants, written in semi-literate language.

Helena Ložar-Podlogar
Ozadje nastanka »Narodopisja Slovencev«

Prispevek osvetljuje ozadje nastajanja »Narodopisja Slovencev« (I. 1944, ur. R. Ložar, založba Klas; II. 1952 ur. I. Grafenauer, B. Orel, Državna založba Slovenije), ki v celotni vsebinski zamisli prvega urednika ni bilo nikoli izpeljano, pač pa izpostavljeno različnim kritikam, ki niso upoštevale specifičnega časa njegovega nastanka.

The article sheds light on the genesis of »Narodopisje Slovencev« (»The Ethnology of the Slovenes«): I. 1944, edited by R. Ložar, Klas; II. 1952, edited by I. Grafenauer, B. Orel, Državna založba Slovenije. This projekt has never been integrally carried out according to the concept of its first editor, but was exposed to different criticisms which disregarded the specific time in which it was written.

»Z redkim pogumom in vztrajnostjo so se lotili avtorji te knjige velike naloge, da zberejo naše po knjigah, časopisih, rokopisih in raznih zbirkah raztreseno narodopisno gradivo in ga strnejo, izpopolnjeno z lastnimi izsledki, v prikaz naše celotne ljudske kulture. Pri tem so se morali omejiti na vire, ki so jim bili dostopni v Ljubljani, in zlasti niso mogli uporabljati našega glavnega narodopisnega vira, podeželja. Ta pomanjkljivost je bila zelo občutna, vendar je knjigi vnaprej določila obseg in pomen ... »Narodopisje« (je) pokazalo sadove dosedanjega etnografskega dela o Slovenceh, ... nakazalo obsežne in nujne naloge, ... Postal je s tem mejnik v našem etnografskem slovstvu, naša prva etnografska sinteza, ...»

S temi besedami je V. Bohinec v Etnologu XVII. začel svojo obsežno recenzijo zbornika »Narodopisje Slovencev«¹. Vsekakor je pravilno napovedoval, da bodo to prvo sintezo » ... prihodnja raziskavanja v posameznostih bržčas kmalu prehitela, ... pa bo vendar za dolgo časa temeljna opora in izhodišče za vsako naše narodopisno

¹ V. Bohinec, Narodopisje Slovencev. - Etnolog XVII./1944, izšlo 1945, 119-125 (Slovstvo).

delo.² Več kot petdeset let po izidu Narodopisja Slovencev I smo na posameznih področjih naše vede res dobili temeljna dela, nismo pa še dobili kompendija, ki bi presejal tistega iz leta 1944. To upam trditi kljub kritikam, ki so se v povojnih letih kar vrstile na račun »Narodopisja«, resda predvsem njegovega uvodnega teoretičnega članka *Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen*, ki ga je napisal urednik zbornika Rajko Ložar. Kritike pa so bile zelo različne: nekatere z utemeljitvami in argumenti, druge (predvsem mlajših generacij) pa zopet zato, ker je pač bilo, recimo odkrito, primerno kritizirati delo človeka, ki je bil prisiljen (le zakaj, saj o njem na Ministrstvu za notranje zadeve ni niti kartoteke nekdanje OZNE) zapustiti domovino, čeprav je bil »nevaren« lahko le s svojim umom, široko razgledanostjo, natančnostjo, znal pa je biti tudi strog in nepopustljiv. Zakaj bi ga sicer po vojni vabili nazaj, seveda ne v univerzitetno Ljubljano, ampak v provinco, na Ptuj, kjer naj bi odkrival arheološka najdišča – seveda, če se ne bi našel kdo, ki bi se ga hotel za vedno znebiti. Pa ne, da bi se Ložar otepal takega dela, prav narobe – tako delo ga je zelo privlačilo. Ni pa mogel več zaupati ljudem, nikomur, tudi t. im. prijateljem ne. S tem prispevkom ne želim izpostavljati posameznih kritikov, temveč želim le za zgodovino stroke osvetliti nekaj ozadja nastajanja zbornika Narodopisje Slovencev, ki je vsa leta ostajalo v temi. To želim navsezadnje tudi zato, ker so Rajka Ložarja kritike prizadele predvsem, ker niso upoštevale takratnih razmer in časa, ki so ga avtorji in urednik, obenem tudi pisec dveh tretjin zbornika, imeli od zamisli do izdaje knjige. Čez petnajst let, ko je redno spremljal sodobna stremjenja v etnologiji in antropologiji, je sicer še zapisal, da »... do danes še nisem čutil potrebe po kaki bistveni reviziji svojih pogledov in tistega metodičnega prijema snovi... Seveda to ne pomeni, da se ... v preteklih letih nisem ničesar naučil... Ako bi me ponovno zadela naloga urediti nekaj sličnega ..., bi bilo vsekakor treba upoštevati tudi moderne heuristične principe* in metodološke pridobitve na etnološko-antropološkem polju, s katerim sem se seznanil v glavnem v zadnjih letih potom severnoameriške antropologije. Ta je načela mnogo problemov, ki se dajo – ob primernih kritikih in interpretaciji – jako plodno aplicirati na etnografijo Starega Sveta. ... treba bi bilo mnogo pozornosti posvetiti francoskim antropologom in etnologom, katerih formalistični principi bi bili za slovanske etnografe in etnologe kaj dobro dopolnilo in spodbuda...³, vendar pa je v osemdesetih letih, ko sva se prvič srečala, priznal, da bi »... danes marsikaj drugače zastavil in zapisal...«

Potem, ko so izšli »Pogledi na etnologijo« kot tretji zvezek zbirke Pogledi, v kateri »...naj najdejo prostor obravnave o osrednjih vprašanih posameznih, zlasti humanističnih ved...«⁴ in je S. Kremenšek v svojem prikazu razvoja slovenske etnološke misli⁵ na str. 45 očitil, da je Narodopisje Slovencev izšlo v času »... ko je Osvobodilna fronta slovenskega naroda proglasila kulturni molk.« (zanimivo bi bilo pogledati v bibliografijo, kaj vse je izšlo istega leta), smo v Inštitutu za slovensko narodopisje (takrat še) pri SAZU sklenili kaj več izvedeti iz »prvih ust«. Za pogovor smo naprosili lastnika založbe Klas. Gospod Jože Žužek je povedal marsikaj, česar prej nismo vedeli (npr. da je k

² Bohinec, str. 119.

* heuristika – nauk o metodah raziskovanja in pridobivanja novih spoznanj; po SSKJ I. str. 792.

³ To misel je zapisal v uvodu k svoji razpravi Ljuška obrt in trgovina v Sloveniji (Zgodovinski zbornik, Buenos Aires, 1959, str. 72), ki je bila namenjena Narodopisju Slovencev, vendar v domovini ni doživela natisa.

⁴ Slavko Kremenšek, Angelos Baš, Pojasnilo. - Pogledi na etnologijo. Pogledi 3. Ljubljana, Partizanska knjiga, 1978, 5-7.

⁵ S. Kremenšek, Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli. - Pogledi na etnologijo. 9-65.

njemu prišel znanec in ga povprašal, ali bi bilo mogoče izdati kakšno knjižico, ki bi borcem »dvignila slovensko zavest« in prinesel tudi nekaj gradiva. Za zgodovino pa morajo stvari biti dokumentirane, za »prihodnje čase«, zato se je dr. M. Matičetov, ki je kot sodelavec pri drugem delu Narodopisja Slovencev nekaj več vedel o takratnih razmerah, po posvetu z dr. N. Kuretom odločil, da je pogovor z gospodom Jožetom Žužkom, lastnikom založbe KLAS, treba posneti na magnetofonski trak, da »ohranimo nekako ozadje tega pomembnega dela kot protiutež raznim pisanjem, raznim slabo poučenim piscem, ki ... pišejo o tistem času, o tistih delih vse mogoče...« (dr. Matičetov). Žužku pa se je zdelo na začetku tega pogovora, ki ga je 11. junija 1980 v prostorih Inštituta za slovensko narodopisje vodil in snemal dr. Milko Matičetov,

»pomembno omeniti ... pa četudi rečemo, da naj bi bilo to nekakšen povzetek, vendar je to le oranje ledine, le pritegnitev vseh podgrup te stroke, ki je le bila prikazana enkrat kot izgleda za daljšo dobo, kajti sedaj smo že 35 let po tem pa nimamo še ponatisa, odnosno kaj boljšega. To se pravi, da je bilo takrat to potrebno, je še danes to potrebno ... Sem prepričan, da vsak poznavalec lahko pozitivno oceni ne samo delo kot tako, ampak zamisel založbe, da je v tistih časih lahko s svojimi sredstvi izdala neko tako delo, ki je tako bogato ilustrirano in še honorirano z najvišjimi honorarji, ki so tedaj obstojali. Meni se zdi, da je bilo to eno zelo korajžno delo in jaz sem bil na to delo sila ponosen in je tudi to eno najboljših del, ki sem ga izdal.«

Žužek ob kritikah poudarja, da je bilo nemogoče v delo vključiti tudi tisto, kar je *»ravno tiste dni nastajalo, ali pa se razvijalo od 45. do 49. leta, ko bi moral iziti drugi del (impresum je imel sprva leto 1946, leta 1952 pa je bil naslovni list zamenjan) in ko sedanje oblike družbene stvarnosti ni bilo ... takrat je bila v razvoju in vsak bi moral ta priročnik vzeti v roke s stanjem leta 1940, pred vojno.«*

Tonski zapis tega razgovora je shranjen v Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Dopolnila pa ga bom še z gradivom, ki ga hrani rokopisni oddelek NUK-a pod inv. št. 25/68 in obsega predvsem korespondenco med založnikom in urednikom, dalje s podatki, ki jih odkrivam v zapuščini Rajka Ložarja (še v zasebni lasti) in ob prebiranju njegovega dopisovanja s sorodniki, predvsem z mano, njegovo nečakinjo, in z Ložarjevo zapuščino v Slovenskem etnografskem muzeju, ki so jo našli ob urejanju muzeja in se v veliki meri nanaša prav na Narodopisje Slovencev.

Založba KLAS si je za svoj program postavila izdajanje predvsem slovenskih originalnih del, ne prevodov, med temi deli pa naj bi bila tudi temeljna dela kot npr. predzgodovina Slovencev, življenje Slovencev v preteklosti itd. Gospod Žužek je želel k sodelovanju z založbo pridobiti čim širši krog najboljših strokovnjakov prav s teh omenjenih področij. Ko pa je prebiral takratno strokovno revijo Etnolog, se mu je ob člankih, ki jih je bral, porodila misel, da bi bilo *»...zelo primerno, če bi to gradivo nekje širše izšlo, v neki knjigi...«* in ker je poznal Borisa Orla, ki je sicer takrat še bil uradnik v Hrvatski banki (pred aprilom 1941 Jugoslovanska banka) – ta je imela svoje poslovne prostore v drugem nadstropju nebotičnika, založba Klas pa je bila v pasaži nebotičnika – ga je obiskal in mu razložil svoj načrt. (Zdi se mu, da je to je bilo leta 1943). *»Pri prvem razgovoru še nisva prišla do oblike, pustil sem pač Borisu Orlu, da je uso stvar bolj razmislil,«* je pripovedoval Jože Žužek. Boris Orel je na naslednjem sestanku predlagal širši odbor, kar je bilo založniku prav, saj je bilo v programu založbe, da se *»za usako edicijo vključi več ljudi, čim več in čim bolj vidne strokovnjake.«* Takega odbora pa Boris Orel samokritično ni želel voditi, ampak se je že predhodno dogovoril s kustosom Narodnega muzeja dr. Rajkom Ložarjem.

«Ker pa sem se tudi z njim poznal osebno, že prej iz študentskih let, mi ni bilo niti treba stopiti k njemu, pač pa se je on sam oglasil v moji knjigarni in sva tam imela prvi, takorekoč začetni razgovor o tem. Jaz sem od tedaj naprej imel stike samo še z njim, kajti njemu sem po priporočilu Borisa Orla absolutno prepustil vse v zvezi z uredništvom in v zvezi z vsebinsko izgradnjo Slovenskega narodopisja.»

Ložar je potem, ko je določil, katera področja narodopisja naj bi delo vsebovalo, predvidel tudi že, da bo Narodopisje Slovencev izšlo v dveh delih. Izbral pa je tudi sodelavce: dr. Anton Breznik, dr. Ivan Grafenauer, dr. France Kotnik, dr. Josip Polec (na njegovo mesto je potem stopil dr. Sergij Vilfan), France Marolt, Boris Orel in dr. Rajko Ložar. Prvotni načrt je najti v arhivu Slovenskega etnografskega muzeja. Naj že na tem mestu povemo, da je v Poglavju Oris zgodovine slovenskega narodopisja prvotno predvidel še prispevek Stanka Vurnika Študij materialne kulture in ljudske umetnosti, France Marolta Študij narodne glasbe in folklorni festivali in prispevek Ivana Grafenauerja Raziskovanje narodne pesmi. Ta Oris naj bi zaključilo poglavje Novejše smeri našega narodopisja (avtorja ne imenuje, morda bi tudi to poglavje napisal sam R. L.). Vseh teh prispevkov v Narodopisju ni, prav tako pa tudi ne poglavij: Slovenski ljudski plesi, Slovenska ljudska glasba (oboje France Marolt), Slovenska ljudska upodablajoča umetnost (podpoglavja: Osnove, Stavbarstvo, Kiparstvo, Slikarstvo, Ljudska umetna obrt: tkalstvo, vezilstvo, rezbarstvo, lončarstvo), Ljudski ornamentalni stil, Narodopisni značaj in stil slovenske ljudske umetnosti (vse bi napisal Ložar sam) in zaključno poglavje Duševni in duhovni značaj slovenskega naroda v zrcalu njegove ljudske kulture. Le poglavje Domača obrt, trgovina in promet je bilo pozneje tiskano v Argentini.

Na sestankih so si vsi sodelavci »Narodopisja« razdelili delo, določili, koliko pol bo kdo napisal, koliko slik bo prispeval. Urednik Rajko Ložar je, potem ko so vsi z založbo Klas in gospodom Jožetom Žužkom dne 15. julija 1943 podpisali »Dogovor«, sklenil 16. julija 1943 še z vsakim sodelavcem posebej pisni »Dogovor«, v katerem je bil točno določen naslov, obseg posameznega prispevka, navodila za pisanje opomb («Opombe v rokopisu staviti na koncu posameznega prispevka, tu je na prosto dano, ali jih avtor navede kot pripombe literature k stranem, ali pa kot splošno navedbo literature. Opombe štejejo v obseg»), datum oddaje prispevka in ilustrativnega gradiva, priložen pa je bil tudi vzorec za enoto na stroj pisanega rokopisa. Šele po teh, danes bi rekli »internih pogodbah« je 17. julija 1943 še urednik sam podpisal »Dogovor« z založbo in Jožetom Žužkom.⁶ Vse to je bilo potrebno, da je gospod Žužek lahko »pripravil« denar, kar je bila za mladega založnika zelo odgovorna naloga. Z drugimi sodelavci je imel gospod Žužek stik le v zvezi z izplačevanjem honorarjev.

«Delo za prvo knjigo je teklo še nekako po načrtu. Za drugo knjigo pa se je začelo zatikati predusem pri dveh avtorjih, kakor je razvidno iz dokumentacije, ki sem jo potem zapustil Narodni in univerzitetni knjižnici.»

V arhivu Slovenskega etnografskega muzeja najdemo le dve pismi Žužka Ložarju: v prvem (7. 12. 1943) ga opozarja, da je

«... termin (za oddajo) že za nami ... da nam predložite vse rokopise za I. del najkasneje do 10. t.m. dopoldne, za drugi del do 1. jan. 1944. dopoldne. Do tedaj mora namreč (založba) pogodbeno izročiti rokopise v tiskarno. Kasnejša izročitev rokopisov ne bo povzročila samo pozno izdajo, ampak tudi 40%no podražitev. Založba je ob razpisu knjig za naročnike že določila cene... zato smatra, ... vse sodelavce-zamudnike odgovorne za podražitev...»

⁶ Vsi »Dogovori« so shranjeni v arhivu Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani.

Narodopisje Slovencev I. je izšlo s polletno zamudo, zato se je Založba KLAS in knjigarna Žužek naročnikom opravičila s posebnim pismom in jih tudi prosila, da z razumevanjem sprejmejo tudi novo ceno:

»Založba »Klas« Vam izroča dolgo pričakovano knjigo NARODOPISJE SLOVENCEV. Prosim Vas, da nam oprostite zamudo, ki so jo proti naši volji povzročile okolnosti. Prvotno je bilo preračunano, da bo delo izšlo v dveh knjigah po 15 tiskovnih pol v velikosti 14 x 20 cm. Snov pa je zahtevala radi slik večjo obliko in drobnejši tisk. Poleg te spremembe pa je morala založba, da bi delo ne izšlo okrnjeno, zvišati tudi število pol na 22 za prvi zvezek in na 18 pol za drugi zvezek. S tem narastkom pol ter večjo obliko 17 x 25 cm in drobnejšim tiskom je knjiga narastla na dvojni obseg. Sotrudnikom ni bilo mogoče pravočasno oddati rokopisov, zato je bilo delo oddano v tiskarno že po podražitvi papirja in tiska. Tako so nastali ... dvojni stroški, kar dviguje knjigi prodajno ceno. ...»

Založba je našla rešitev tako, da je za svoje naročnike naročila tisk na najboljšem papirju in vezavo v platno in jih prosila, da pri

»prevzemu dela doplačajo ... Lir 35. Naročniki pa, ki želijo knjigo na navadnem papirju in vezano v pol platno, dobijo oba dela brez doplačila. Upamo, da bodo (naročniki) spričo tega pojasnila s še večjo vnemo podpirali naše težko delo in nam ostali zvesti naročniki...»

Z urednikom je imel gospod Žužek predvsem pogovorne stike, »osebno opravljene in ne pismene«. Kadar pa je dr. Ložar naletel na težave, je samoiniciativno založnika redno obveščal pisno, za kar mu je ta

»... še danes hvaležen, ker drugače bi bilo to vse še nedokumentirano...» Videl je, kakšne težave so nastopile predvsem pri dveh avtorjih; pri Francetu Maroltu,

»... katerega sem sicer jaz tudi parkrat zaprosil, celo bil osebno pri njem na domu, torej interventiral za njegov prispevek, mi ga (je) obljubljal, nikdar se ni izgovarjal na kulturni molk, pač pa me je vedno odpravil s tem, da ima že vse pripravljeno in tudi marsikaj pokazal, vendar članka dokončal ni...»

se nadalje spominja Jože Žužek. Zamudnik, ki pa je potem vendarle še pravočasno oddal svoje prispevke, je bil France Kotnik.

Ložar je predgovor k »Narodopisju« napisal junija 1944. Matičetova je zanimalo, ali je takrat zato, da bi delo lahko izšlo, bila potrebna kakšna cenzura. To ga je zanimalo posebno zato, ker se je na nekem debatnem večeru v Etnografskem društvu govorilo, da je bil izid druge knjige ustavljen, da izida ni dovolil takratni kulturni referent dr. Franz Koschier iz Celovca. Glede cenzure za prvi del Jože Žužek odgovarja:

»Veste, kako je. Jaz sem imel izjemno srečo. Čeprav sem bil s strani takratnih oblasti negativno gledan, sem imel to srečo, da je bil slučajno na oddelku pri upravi za dovoljevanje knjig, kaj lahko izide in kaj ne, neki moj daljni sorodnik, ki je bil advokat, odnosno notar v Ptujju: Malešič, ne vem, če je Matija, se trenutno ne spomnim, ker je bil samo daljni sorodnik. Meni osebno je bil zelo naklonjen. Bil je pregan iz Štajerske in se je zatekel v Ljubljano, v Ljubljani dobil službo, kot notar je dobil dobro, odgovorno službo. Na uso srečo jo je dobil on, ker ne bi ne samo moje delo, ampak tudi marsikatero drugo slovensko delo ne izšlo, če bi nekdo, nenaklonjen Slovincem, sedel na tem delovnem mestu. On je moje stvari pustil zelo hitro skozi in nisem imel nobenih težav glede tega.»

Odgovorni so konec 1943. leta in skozi vse leto 1944 zelo pazili, da ni izšlo za takratne politične razmere kaj »neprimernega«. Žužek se je spominjal težav, ki jih je imel pri izdajanju Gradnika, ko *»... so mi bile tri pesmi zavrnjene (in) se mi je (Malešič)*

prišel opravičiti, ker je bil tudi on osebno opozorjen, da tiste tri pesmi ne smejo v zbirko, sicer bi jih on sam pustil ...» (gre za pesniško zbirko Pojoča kri – op. HLP).

Drugi del Narodopisja Slovencev se je pripravljaval vzporedno s prvim, vendar pa ga, po Žužkovem zagotovitvi, niso mogli tiskati predvsem zaradi čakanja na rokopise in zaradi tiskarne, ki ni zmogla takoj tiskati. Žužek je bil naprošen

«...naj grem k takratnemu tehničnemu vodji tiskarne, h gospodu Jeranu, naj pri njem interveniram, ker vse stvari nismo mogli tako hitro napraviti.»

Iz dokumentacije je razvidno, da so bile težave v zvezi s klišeji za ljudske noše in neprestanim čakanjem na Kotnikov prispevek, ki je potem še pravočasno prišel in na prispevek Franceta Marolta, ki pa ga ni bilo. Matičetov je opozoril, da imajo sodelavci nekakšno »bibliofilsko dragocenost«, to je separate iz Narodopisja Slovencev, ki so izšli dvakrat, še preden je izšlo samo delo. Sam ima en separat Kotnikovega prispevka in enega Grafenauerjevega, prvič z letnico 1945, drugič 1946, medtem ko je v Narodopisju Slovencev II. impresum 1952. Žužek je pojasnil, da je to zato, ker je on za tisti del stavka, ki je bil že postavljen in za tisti del knjige, ki je bil že v polah natisnjen, po sugestiji urednika Ložarja interveniral, da

«... smo dobili po trideset izvodov separatov, da bi se vsaj to ohranilo, če bi, recimo vse skupaj šlo nekam ... Ne vem pa, kateri mesec so bili tiskani tisti separati. V tiskarni je tako, da se lahko že decembra meseca natisnjeno tiska z impresumom z letnico prihodnjega leta. Sem pa dal tiskat dovoljno število, tako da je bilo vsaj po trideset, da bi se vsaj to ohranilo. No, ohranilo se je vse in tudi tekst...»

Žužek je to imenoval »izreden izid druge knjige«, ki je

«nekako končal delo, čeprav ni v pravi zasnovi tako izdano, kot je bilo to od založnika mišljeno.»

Tu ga je prekinil Matičetov s pripombo: »V Narodopisju Slovencev II je en tekst, ki ni prišel in to je ljudska obrt, ki ga je Ložar potem izdal nekje v Ameriki, posebej. Veste za to?« »Ne, za to pa ne vem.« »V Ameriki ga je izdal v nekem časopisu, manjkala mu je ena stran in je tisto pustil prazno, češ da nima rokopisa. Rokopis je bil pri Orlu in bi ga lahko dobil.«

Vendar to v tistem času vsekakor ni bilo tako preprosto. Narodopisje Slovencev I. in kratek odtise prispevka o obrti in trgovini je Rajko Ložar vzel s sabo v begunstvo, najprej na Koroško, kjer je bil soustanovitelj slovenskih taboriščnih šol, profesor etnografije in umetnosti na taboriščni gimnaziji v Peggezu pri Lienzu (do kon. 1946) in v Spittalau ob Dravi, (tu tudi ravnatelj od 1949 do 1951, obenem pa superintendent za vse taboriščne šole v Avstriji). Dobro sta mu služili pri pouku etnografije, pri pripravljani radijskih oddaj in pisanju prispevkov za različne časopise. Tako ni čudno, da sta se mu dve strani izgubili. Obe deli in še ogromno materiala, ki ga je med svojim begunstvom zbral na Koroškem, (*«Kadar sem mogel in nisem bil preveč lačen, sem tudi delal študije na terenu po vaseh, ki vse leže v strmih gorskih pobočjih in uvalah, ... tudi po Tirolskem, kjer pousod v imenih najdeš sledove stare slovenske kolonizacije. Imam tri letna poročila tamošnje gimnazije s članki o teh imenih in to so velike knjižne redkosti. ... Zelo malo verjetno je, da bom mogel objaviti ves material, ki sem ga zbral v begunskih letih na avstrijskih tleh. Že samo, če bi hotel pripraviti svoje raziskave koroške hiše za tisk, bi rabil dve leti; obdelal in katalogiziral sem nad 200 hiš, ki jih ni več ... izvršil sem nalogo, ki so jo i slovenski i nemški-avstrijski narodopisci zanemarili in sem v dvanajsti uri rešil, kar se je še dalo...»⁷) vključno z dvema*

⁷ Pismo nečakinji Heleni z dne 8. marca 1968.

zajetnima mapama domačih in šolskih nalog gimnazijcev po temah: hiša, prehrana, šege ob različnih prilikah, pregovori, stare molitve, pesmi in še kaj, je romalo z njim 1952. leta v Ameriko. Tu se pokaže, kaj mu je pomenila slovenska ljudska kultura! Tudi odločitev za Ameriko ni bila lahka. Ker je bil zaveden Slovenec, je poskušal vse, da bi ostal s Slovenci ali vsaj blizu njih. Povabilo nemških arheoloških znanstvenikov, da bi prišel na univerzo v Nemčijo, je zavrnil, leta 1950, ko mu je ustno že bilo obljubljeno mesto arheologa na graški univerzi, je na pisno vlogo dobil negativen odgovor » ... *bil sem namreč od Nemcev zapisan kot narodnjak in denunciran na graški policiji kot 'äußerst deutsch feindlich'*...⁸ Kakšna ironija!

Pred objavo svoje razprave »Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji«, ki je izšla skupaj s še petimi drugimi razpravami (za etnologe je zanimiva Maksimilijana Jezernika »Rim in drugo Baragovo potovanje v Evropo«) v Zgodovinskem zborniku v Buenos Airesu⁹, je Rajko Ložar sicer pisno prosil svojega prijatelja in naslednika v Etnografskem muzeju Borisa Orla, da bi mu ti dve izgubljeni strani in slikovno gradivo k članku poslal, vendar na svoje pismo ni dobil odgovora; šele več mesecev po izidu razprave je (brez priloženega pisma) dobil iz Ljubljane krtačne odtise, ilustrativnega gradiva pa ne. Manjkajoči strani se nanašata na nadaljevanje popisa prazgodovinske tkalske tehnike v Beli krajini, ki ga je prvič objavil Josip Mantuani, (avtorju v Ameriki ta tekst ni bil dostopen, nam pa danes lahko pomaga navedba vira), manjka pa tudi začetek poglavja o ljudskem pletilstvu. Povejmo še to, kar je v uvodu o usodi razprave povedal že Ložar sam: ... da se spisu, čeprav izhaja 15 let star, »... *ni treba sramovati. Kakor sem v svojih poglavjih o naselju, zemljišču, kmečki hiši, gospodarstvu ter hrani zasledoval oz. se držal Ariadnine rdeče niti, ki mi je pomagala iz labirinta etnografskih deskriptivnih dejstev in detajlov do etnoloških ... osnovnih principov in spoznanj, tako sem tudi ... ljudsko obrt in trgovino vrednotil zlasti kot material, ki naj nas vodi do višjih etnoloških rezultatov* ...¹⁰ Obrt in trgovina bi po prvotnem načrtu morala biti tiskana med razpravami NS I, kjer je zajeta materialna kultura. Zaradi posebnih razmer, v katerih je delo nastajalo, pa je urednik svoj prispevek umaknil in ga želel prihraniti za drugi del zbornika. Istočasno je umaknil tudi krajši prispevek o ljudskih vozilih, poteh, ograjah, razsvetljavi in komunikacijskih sredstvih. Namesto vsega tega je v NS I vključil prvi del razprave Borisa Orla, ki mu je internacija v Dachau preprečila dokončanje dela. Upravičeno bi pričakovali, da bo uredništvo Narodopisja Slovencev II v kratkem uvodu vsaj malo nakazalo usodo zbornika, pa če bi to tudi bilo diplomatsko in spretno vijuganje med čermi. Pa ... kdor molči ...!

Medtem ko je razprava, ki pri nas ni izšla, bila nekaterim v krtačnih odtisih dostopna za uporabo, pa so vse pošiljke Zgodovinskega zbornika, ki ga je avtor na različne načine skušal poslati sorodnikom, bile zaplenjene in dane v NUK pod ključ kot »emigrantska literatura«.

Prva knjiga Narodopisja Slovencev je izšla in bila zelo lepo sprejeta, po Žužkovem spominu

» ... *ne samo v naši, slovenski kulturni javnosti, ocene so bile zelo dobre, predusem pa so se oglasili etnografi iz naših sosednjih dežel, etnografi ... evropskih severnih*

⁸ Pismo nečakinji Heleni z dne 7. decembra 1966.

⁹ Zgodovinski zbornik. Uredil Marjan Marolt, Buenos Aires 1959.

¹⁰ Rajko Ložar, Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji. Uvod. Zgodovinski zbornik (kot op. 9) str. 71.

narodov, ki so se zelo pohvalno izrazili o tem kompendiju ... Mene kot založnika je ta stvar (pri izidu prve knjige) zelo veselila, ne glede na to, da je bilo veliko stroškov, ker knjiga je bogato ilustrirana, vse klišeje je bilo potrebno na novo napraviti ..., brez subvencije ... subskribenti so del stroškov vnaprej krili, kar je šlo za stroške klišejev in nekaj akontacij honorarjev » Recenzije in odmevi na prvo knjigo so Matičetovega posebej zanimali. Spomnil je Žužka, da je nekoč omenjal neko norveško kritiko, ali morda zasebno pismo, naslovljeno na založbo, kar je Žužek potrdil, ga je doma iskal v svojem arhivu, vendar ga ni našel. Bilo pa je še drugo, iz Madžarske, ki pa je prišlo na Ložarjev naslov.

Od kritik naj na tem mestu omenim pismo *prof. dr. Milovana Gavazzija*, enega vodilnih jugoslovanskih in evropskih etnologov, s katerim je tudi R. Ložar imel strokovne stike. Nekaj korespondence je ohranjene v Ložarjevi zapuščini, med drugim tudi pismo z dne 31. avgusta 1944:

Vrlo poštovani gospodine kolega!

Hvala za pismo i za »Narodopisje Slovencev« – stiglo mi je znatno kasnije, pa sam bio u brizi za sudbinu knjiga. Hvala Vam za moj i za seminarski primjerak..... Prvo što treba bez ikakva sustezanja toplo i srdačno čestitati, jest: da je ta knjiga uopće izišla, u ovim ružnim vremenima, kraj današnjih teškoća i svakojakih smetnja, običnih i neobičnih. Čestitati treba i Vama kao protagonistu, i svima ostalima uz Vas. Da ima u djelu i ovaj i onaj nedostatak, nedotjeranost pa neizjednačenost obradbe pojedinih partija (u poredbi jednih prema drugima) – to je razumljivo i neizbježno u ovakvu djelu, koje radi nekoliko autora sa različnih vidika, k tomu još u ovim vremenima i napokon u djelu, koje je, kako slutim, radjeno razmerno veoma naglo. Ovo poslednje dakako da se zapaža, možda čak i na izboru slika (više slika pojedinih predmeta materijalne kulture bilo bi sigurno korisno – pa i muzejski) – ali i preko toga se može i mora glatko prijeći kraj same činjenice, ponovno izičem, što je ovakvo djelo uopće tu! I što će drugi dio, ako Bog dade zacijelo slijediti što skorije – a u tome s osobitim interesom očekujem odsjeke o rukotvorstvu, pa o transportu a djelom i o nošnjama. Nadam se, da će u budućnosti biti prilike, da negdje na pozvanom mjestu objelodanim opširniji prikaz »Nar. Slov.« – dok stigne vrijeme za to (i eventualno budu oba djela gotova)...»

V primeru, da za to kmalu ne bo prilike, Gavazzi napoveduje, da mu bo ponovno obširneje pisal, mu posredoval svoje vtise, kakšno vprašanje pa tudi kakšno kritično pripombo k posameznim prispevkom in sugestijo

»ako si je mogu dopustiti – k jednom novom, još boljem izdanju, koje se pouzdano nadam, da će ovo prevažno djelo u kratkom vremenu morati doživjeti, ako Bog da mira i reda, jer ne sumnjam, da će ga i sami Slovenci razgrabiti, a pogotovu da će brzo biti razprodano, ako bude imalo puteva i u široki svijet.«

Že v tem pismu pa je Milovan Gavazzi imel nekaj vprašanj predvsem v zvezi z ornim orodjem: sprašuje po izvoru slike »kavlja« (rala) na strani 140 in ali se lahko zanese na avtentičnost in natančnost te slike kot celote in posameznih delov orodja. (*...nije na pr. jasno, kakvu ručicu, prihvat, ima straga ta sprava ...*). Ali je vir, iz katerega je slika vzeta, zanesljiv? Ali je še kaj podatkov o takem orodju s Pohorja ali kakšnega drugega kraja, po možnosti z nomenklaturo? *»Vrlo biste nas obvezali odgovorom na to pitanje – u vezi je s drugim (etnološkim) dijelom radnje g. Bratanića o oračim spravama.... Vam posebno i ovdje na kraju još zahvaljujem u ime našega seminara i u ime svoje za poslano primjerke, za koje se nadam, da ćemo jih moći uzvratiti i kojima smo se uistinu svi živo obradovali kad smo ih ugledali»*

Žal pa so se kmalu že začele druge težave. Vojne razmere so preprečile reden izid tudi druge knjige. Žužek:

«Ob vedno hujše stopnjevaajočih se razmerah v vojni, odnosno pri zalaganju knjig, odnosno pri kontaktiranju z avtorji, ... je drugi del knjige zastal tam nekje pri deseti poli v tisku, ostalo gradivo pa se je po zaslugi urednika v celoti rešilo.»

Od tod dalje sledimo dogodkom s prebiranjem korespondence med Ložarjem in Žužkom. V svojem drugem pismu, 31. 10. 1944., ki ga najdemo v arhivu Slovenskega etnografskega muzeja, Žužek namreč uredniku sporoča, da ga bo v odsotnosti nadomeščal gospod Božidar Pauer¹¹, na katerega se

«blagovolite obrniti v slučaju potreb..., ki bi nastale pri dovršitvi tiska oziroma izdaje knjige Narodopisje Slovencev II. del.» Opozarja tudi na zamudnike, saj se *«založnica čuti dolžna knjigo čimprej izdati, ker jo je že ob izidu I. dela subskripcijsko prodala.»* Urednik naj tudi pazi, da bodo korekture v redu izvršene, z roko pa je pripisal: *«Prosim, da končne korekture pregleda g. prof. Dular.»*¹²

Ložar s pismom 4. novembra 1944 potrjuje prejem tega dopisa in gospodom obnem sporoča,

«... da se po svojih najboljših močeh trudim, do kraja izvesti delo, ki sem ga prevzel in da bom, kolikor je le v mojih močeh, skrbel, da se izdaja tega dela reši tako, kakor velewa njegov nivo pa tudi interesi založbe ...»

Ker pa so že pred časom nastopile težave, ki so jih povzročile izredne razmere v deželi, (Žužek in Ložar sta o tem večkrat govorila), je urednik želel še pisno opredeliti svoje stališče:

«Kot sem g. Žužku že opetovano razložil, so posamezni avtorji prekoračili obseg tako, da je to močno vplivalo na vsebinsko dispozicijo, kakor sem si jo zamislil kot urednik. Da nisem posegel po svinčniku ter črtal presežnih delov prispevkov, zato je vzrok moje trdno prepričanje, da je v posameznih prispevkih zbrano tako tehtno gradivo, da tega ni kazalo storiti, kajti izdaja Narodopisja je zaenkrat pri nas edinstvena. Z ozirom na to naraščanje gradiva, sem predlagal gospodu Žužku, da predvidi še tretji zvezek Narodopisja in da zato v drugem zvezku ne objavimo registrov. K temu stališču me je opravičevalo še naslednje.»

Od drugega zvezka je sedaj zmetirano 11 pol; manjka še 7 pol, na katere je treba spraviti prispevke o noši, o umetnosti, o glasbi in plesu ter ljudskem zdravstvu in registre. Da je to nemogoče storiti, ne da bi knjiga trpela škodo, je na dlani. Kot poglobitna dva prispevka pričakujem rokopis g. Marolta ter gospoda Kotnika. Opetovano sem že ta dva gospoda opominjal ter prosil za izročitev prispevkov, vendar do danes rokopisov še nisem prejel. Prav radi tega, ker sem skušal ustreči želji g. Žužka, da morajo biti vsi avtorji zastopani v delu, sem izločil svoj prispevek o umetnosti, prispevek o noši bi pa obsegal kvečjemu 1 in 1/2 pole. Jasno je, da neizročitev prispevkov od strani g. Marolta in Kotnika zadržuje izdajo Narodopisja in tudi sicer povzroča težave.»

¹¹ Božidar Pauer, potomec stare ljubljanske strojarske rodbine, od leta 1928 lastnik večje tovarne peciva in keksov v Zgornji Šiški (danes tovarna Lek) je bil, po pripovedovanju gospoda Jožeta Dularja in potrditvi Pauerjeve hčerke Lili Krek, prijatelj Jožeta Žužka in velik mecen založbe KLAS.

¹² Pisatelj Jože Dular (njegovo povest Krka umira in pesmi Trepetajoča luč - 1945, je tudi založila založba Klas) je bil od februarja 1944 do maja 1945 profesor slovensčine in italijanščine na II. Državni gimnaziji v Ljubljani, potem je do jeseni 1945 poučeval na dopolnilnih tečajih v Domžalah, od jeseni 1945 na šoli v Metliki, ko pa je bil leta 1951 ustanovljen Belokranjski muzej, je Dular postal njegov ravnatelj in ga je vodil polnih trideset let – vse do svoje upokojitve.

Zato sem z večerajšnjim datumom (3. nov. 1944 - op. HLP) oba gospoda ponovno pozval, da mi do srede, 8. t.m. do 12. opoldan pismeno sporočita termin, do katerega bosta zanesljivo in nepreklicno izročila svoje rokopise in Vam bom o tem takoj sporočil. Ako imenovana dva gospoda tega sporočila do zahtevanega časa ne bosta izročila in bom še nadalje v negotovosti glede izročitve rokopisa, potem ne morem prevzeti nikake odgovornosti več za potek dela in ne jamčim, da bi delo še letos izšlo in bom moral postopati samo po mojih uredniških dispozicijah, ne upoštevajoč željo založnikov, da pri sodelovanju ne sme manjkati noben avtor, ki je naveden v naslovu prvega (1.) dela. V tem primeru bom ostalih 7 pol porabil za veliki rokopis o ljudski noši, ki je pripravljen in za katerega je polovico klišejev že pripravljenih, prispevki o ljudski glasbi in plesu, o ljudski umetnosti, o ljudskem zdravstvu, zaključek članka g. Orla ter register pa bodo izšli v III. delu, ki bo s tem imel že obseg 10 do 11 pol. ...

Prednje Vam dostavljam na znanje ter v pretres in prosim za izjavo. Istočasno sem opozoril vse sotrudnike za sestavljanje registrov.

*Zagotavljajoč Vas, da bom vse storil, kar je v moji moči, Vas prosim, da gornje resno prevdarite in sem pripravljen za tozadevne razgovore.**

Z odličnim spoštovanjem R.Ložar

Potem, ko je zamudnikoma potekel rok, ki jima ga je postavil urednik, je le-ta s pismom 10. novembra 1944 založbo obvestil:

«... da imenovana gospoda moji želji nista ustregla. Oba sta izjavila, da pismenega sporočila ne bosta izročila. Prof. dr. Kotnik mi je ustmeno približno naznačil, da ima del prispevka že gotov, in da ga bo oddal, kadar bo gotov. Gospod ravnatelj Marolt pa je želel z menoj ustmenih razgovorov, ki pa z moje strani niso zaželjani, ker je takih razgovorov med nama bilo že obilo in so bili vsi naknadno brezuspešni in brez pomena.

Prednje Vam dostavljam na znanje, s pristavkom, da v takih okoliščinah ne morem sprejeti nikakega jamstva za pravočasen izid knjige, zlasti še ne zategadelj, ker me izostajanje teh dveh prispevkov bistveno ovira tudi pri izdelavi rokopisa o noši.

Zahvaljujoč se Vam za naklonjenost beležim z odličnim spoštovanjem R. Ložar.

Vsa ta pisma je Ložar poslal v vednost tudi sodelavcem Narodopisja Slovencev.

Kljub prvotni zavrnitvi pa se je Ložar čez nekaj dni vendarle srečal s Francetom Maroltom in se z njim dogovoril, da bo rokopis predvidoma gotov do božiča, Maroltova gospa pa je menda pristavila, naj računajo do novega leta, o čemer Ložar poroča gospodom na založbi 24. novembra 1944 in pristavlja:

«Po mojem mnenju je zadnji termin pravilnejši, vendar sem kljub temu skeptičen. Gospod Marolt je želel tudi, da se mu obseg prispevka zviša za 1/2 pole, tako da bi skupno obsegal njegov prispevek 4 pole. Ta predlog sem zavrnil z ozirom na to, da je že itak od prvotnih 2 1/2 pole bil zvišan njegov prispevek na 3 1/2 pole.

Glede rokopisa gospoda dr. Kotnika o zdravstvu sem mišljenja, da tudi z njim ni računati pred Novim letom, kajti razvidim, da avtor šele zbira sloustvo o tem predmetu.

Iz teh dejstev, s katerimi moram kot urednik računati, moram tudi izvajati nekatere posledice, o katerih čutim dolžnost Vas obvestiti:

- 1. Predusem moram sporočiti, da rokopisa o noši, nadalje kazal in registrov ne bo mogoče v končni obliki izdelati prej, preden bodo izročeni ter postavljeni prispevki imenovanih dveh gospodov. Ker bodo ti prispevki v najboljšem slučaju postavljeni sredi januarja 45, je pred tem terminom po logičnem prevdarku sleherno*

*delo na prispevkih o noši, kazalnih in registru brezpredmetno, breuspešno in neu-
nestno. Povedal sem že, da bo morala noša na račun ostalih prispevkov odstopiti
najmanj dve poli, skrčeni pa bodo morali biti tudi registri in kazala. Z ozirom
na to, še posebej pa z ozirom na dejstvo, da sem po svojih dispozicijah točno
računal, da bo vse moje delo za Narodopisje II končano konec oktobra, sem
prisiljen odložiti vsa dela za Narodopisje II do srede januarja 1945 ter se zopet
posvetiti tej nalogi v trenutku, ko bosta izročena oba rokopisa gospoda Marolta
in gospoda Kotnika. (podčrtal R. Ložar). Z ozirom na to, da radi drugih nujnih
del ne morem v takih okolnostih izgubljati časa za drugo knjigo, upam, da boste
ta moj sklep razumeli ter ga odobrili.*

2. *V zvezi s prednjim opozarjam najresneje na vprašanje registrov in kazal: V do-
pisu od 3. XI. sem pozval sotrudnike, da izroče registre za svoje prispevke do 20.
nov., ker sem predpostavljal, da dobim oba rokopisa do konca novembra. Ker se
to ni zgodilo, nastopi tu isti moment in da se izognemo kesneje raznim neuspeš-
nostim glede obsega teh registrov in kazal, Vas prosim za določno izjavo, ali naj
sotrudniki kljub temu izdelujejo registre, ali pa naj jih odlože do srede januarja,
da ne bi nastali ev. kaki nepotrebni stroški in terjatve.*
3. *Doslej je zmetiranih 11 pol. Prosim Vas, da ukrenete vse potrebno, da se te pole
tako stiskajo ter spravijo radi varnosti na raznih krajih, kar je tako v interesu
založbe kot tudi sotrudnikov.*
4. *Prosim Vas, da podpirate pri ravnateljstvu Narodne tiskarne mojo prošnjo, da
tiskarna predhodno, iz varnostnih razlogov odtisne, čim bo stroj, ki tiska Dobro
knjigo¹⁵ prost, na kak slab papir prispevke Breznik, Grafenauer in Ložar, vsakega
v po 30 izvodih. O tem predmetu sem že govoril z g. ravnateljem Jeranom, ki mi
je to obljubil izvršiti, prosim Vas pa najintenzivnejše, da podpirate tudi Vi mojo
prošnjo, kajti natisk 11 pol bo trajal, če računamo današnje razmere, vsaj do
novega leta.*
5. *Moja želja je in vljudno Vas prosim, da blagovolite tudi od svoje strani obvestiti o
nadaljnjih okolnostih, v katerih se nahaja druga knjiga, g. prof. dr. Grafenauer-
ja, ker smatram za svojo posebno dolžnost, da Vas na to opozorim z ozirom na
dragoceni njegov prispevek, ki je bil že pred pol leta izročen. Tudi predlagam, da
bi z njim obravnavali vprašanje honorarja ter ga z ozirom na to, da se je natisk
knjige zavlekel, čimprej v obojestransko zadovoljnost rešite. Isto bi predlagal tudi
za ostale sotrudnike.*
6. *Kar se rokopisa noše tiče, so bili oddani v delo že nekateri klišeji. Z ozirom na to,
da bo morala noša iziti na tesno skrčenem obsegu, namesto na 3 polah največ
na eni, sem ustavil tudi nadaljnje izročanje predlog za klišeje, ker bodo doseda-
nji predvidoma popolnoma zadoščali za ilustracijo tvarine.*
7. *Glede na te nastale težave upam, da boste razumeli ter odobrili pojasnilo, ki bo
moralo v drugi knjigi Narodopisja bralcem razložiti vse te neprilike in ki ga
smatram kot predpogoj za nadaljnje delo pri Narodopisju. Sodim, da bo tako
pojasnilo samo v korist založbe ter da bo varovalo znanstveni ugled sotrudnikov
in predvsem moj. Brez takega pojasnila ne bi mogel prevzeti odgovornosti za vse
spremembe, ki jih je moj koncept Narodopisja že moral doživeti.*

¹⁵ Dobra knjiga je bila knjižna zbirka, ki jo je leta 1944 urejal Borut Žerjav, ki je po vojni, pod psevdonomim Borut Klas, sodeloval pri slovenskih oddajah na francoskem radiu (psevdonom naj bi si, kakor povzemam po Biografskem leksikonu, privzel prav po založbi KLAS, katero naj bi, po istem viru, tudi denarno podpiral).

*Zagotavljač Vas, da bom po svojih najboljših močeh vodil v okviru zgoraj navedenih točk delo za Narodopisje II ob priliki do srečnega in zelo zaželenega zaključka ostajam z odličnim spoštovanjem R. Ložar.**

To je bilo verjetno zadnje urednikovo pismo gospodom na založbi Klas. (Ložar namreč vsa pisma naslavlja s »Spoštovani gospodje«). Glavni urednik Rajko Ložar se je maja 1945 umaknil na Koroško in (vrnimo se k magnetofonskemu zapisu in pripovedi gospoda Jožeta Žužka) uredništvo je potem

** ... prešlo, ... meni se zdi, da je bilo potem kolektivno (Boris Orel, Ivan Grafenauer). Oba urednika sta potem nakazala pot, kako naj bi tudi drugi del Narodopisja Slovencev zagledal svet.**

Tudi o teh povojnih razmerah, v katerih se je dokončavalo že med vojno začeto delo, izvemo nekaj iz dokumentov, ki so shranjeni v rokopisnem oddelku NUK-a. Boris Orel je, kakor vemo, kmalu po vojni posredoval pri oblasteh, da bi dovolili natis drugega dela Narodopisja. Bili so neki zadržki, samo ugibamo lahko, kakšni, da Ministrstvo za prosveto LRS dolgo ni dalo soglasja. In še potem, ko je soglasje že prišlo, se stvar do srede leta 1949 ni premaknila z mrtve točke.

Boris Orel v Slovenskem etnografu¹⁴ najprej spomni na to, da so sodelavci NS imeli predvsem namen, podati »pregled raznih panog slovenske etnografije in folklore na podlagi dosedanjih raziskovanj ...«, delo, ki ga je v času okupacije » ... porodila med drugim tudi želja, obračunati z različnimi nacističnimi zaslužnjevalnimi tendencami, ki so jih v okupacijskih letih razširjali razni nemški lažni etnografi na področju okupirane Štajerske in Dolenjske ...« pa naj bi tudi pokazalo na razne vrzeli » ... in dalo smernice za nadaljna etnografsko-folklorna raziskovanja ...«. Prispevek pa je namenjen predvsem kot »... pojasnilo vsem, ki so kot naročniki prejeli I. knjigo, pa tudi drugim, ki se za usodo tega dela zanimajo ...«. Sporoča, da se je novo uredništvo (dr. Ivan Grafenauer, Boris Orel) iz tehtnih razlogov odločilo, da bo izdalo še drugo knjigo Narodopisja Slovencev in s tem delo zaključilo. Kot »tehtne razloge« navaja tudi to, da »... je bilo kmalu po osvoboditvi dotiskanih že 8 pol druge knjige (Breznik, Grafenauer, Kotnik), ti odtisi že dalje časa krožijo v domačem in tujem znanstvenem svetu ter jih znanstveniki že marsikje tudi citirajo ...«. Predstavlja tudi vsebino II. knjige, kakor že omenjeno, brez Ložarjeve razprave Ljudska obrt in trgovina in seveda še vedno brez prispevka Franceta Marolta, ki ga tudi do tedaj še ni napisal. Izdajo Narodopisja Slovencev s tako vsebino pa je Ministrstvo za znanost in kulturo LRS odobrilo. »Knjiga pa vse do danes ni mogla iziti predvsem zato, ker je bila knjigarna J. Žužek, ... , medtem likvidirana.... Uredništvo upa, da bodo razgovori z Državno založbo glede izdaje II. knjige čimprej uspešno zaključeni.«

7. junija 1949 pa je Žužek prejel ultimativen dopis avtorjev NS II:

«Knjiga »Narodopisje Slovencev II«, ki je bila na tem, da izide že pozimi 1946, iz različnih razlogov vse do danes še ni izšla. Ker je sedaj situacija taka, da so z načelno odobritvijo Ministrstva za prosveto LRS odpadli glavni zadržki in je treba premagati le nekaj tehničnih ovir, se nam vsiljuje misel, da so morda kaki razlogi za zavlačevanje izdaje pri bivšem založniku samem.»

V tem primeru bi bili podpisani avtorji prisiljeni, poslužiti se avtorske pravice, da namreč po dveh letih neizida lahko prosto razpolagamo s svojim delom, tu konkretno,

¹⁴ Boris Orel, Kaj je z drugo knjigo »Narodopisja Slovencev«. Slovenski etnograf II/1949, str. 150.

da navežemo neposredne stike z Državno založbo Slovenije in se z njo dogovorimo. Seveda pa bi nam vsem bilo ljubše, če bi se stvar dala urediti tako, kakor je bilo prvotno dogovorjeno. Upamo, da tudi Vam ni vseeno in da se še čutite nekako obvezanega do nas.

Zato nam boste pač oprostili, če Vam tu predlagamo rok, do katerega bi želeli, da s svoje strani nekaj ukrenete in nam o tem poročate; poldrugi mesec časa imate in do 31. julija Vas prosimo za odgovor.»

Po »tovariških pozdravih« in obveznem »Smrt fašizmu - svobodo narodu« sledijo podpisi: Boris Orel, Ivan Grafenauer, France Kotnik, Marta Ložar in Milko Matičetov (ta je bil v letu 1946 povabljen za izdelavo trojnega kazala k NS I in II). Datum je pripisan z roko 7. junija 1949 (pisava dr. Ivana Grafenauerja; op. HLP).

29. junija 1949 je gospod Jože Žužek odgovoril Borisu Orlu: najprej se je zahvalil za dopis in nadaljeval:

»Nemalo truda, neprilik in skrbi mi je dalo od snovanja do danes NS, ki sem ga nameraval z vso ljubeznijo in veseljem izdati še leta 1944. V neustaljenih časih se je snovalo in pod neugodnimi prilikami za privatnika nadaljevalo. Do danes vsa čast vsem avtorjem, razen tov. Maroltu, posebna zahvala Vam in uredniku II. dela za ves, res požrtvovalen trud, Vam pa še posebna zahvala za osebno posredovanje pri oblasteh za dovoljenje natisa.

Vesel sem Vaših uspehov in potrudil se bom, da Vas in vse podpisnike pisma zadovoljim. Po Vaši sporočitvi o dovoljenju sem se obrnil na Poročevalčevo tiskarno, ki mi je nezadovoljivo odgovorila. Tako sem hotel zadevo urediti najprej v tiskarni, potem se pogovoriti z avtorji in nato z Državno založbo Slovenije.

Predlagam in prosim Vas, da se v ta namen enkrat vsi skupaj snidemo in o tem pogovorimo. Prepričan sem, da bomo tako najprej in ugodno za vse rešili to zadevo.

Datum sestanka in kraj blagovolite določiti avtorji....»

Do sestanka je potem res prišlo in po pogovorih s sodelavci je Jože Žužek uredil, »da je nadaljnje pole izdala Državna založba.« Dovolil je tudi, da se spremeni (»prelepi-«) naslovni list z impresumom: sprememba imena založbe, kot urednika sta navedena le Ivan Grafenauer in Boris Orel, ne pa tudi Ložar, ki je dejansko za 11 pol (toliko po Žužku, medtem ko B. Orel v SE, verjetno zato, ker so izločili Ložarjeve prispevke, omenja le 8 pol) izpeljal delo do krtačnih odtisov. To nekako priznavajo tudi urednika in Državna založba, saj v kolofonu navaja: »Redakcija zaključena decembra 1945«. Delo pa ni izšlo v tisti zasnovi, kot je bilo zamišljeno po prvotnem načrtu, saj France Marolt svojega obljubljenega prispevka ni nikoli dokončal, pa tudi ne kompletno, saj ni smela iziti razprava Rajka Ložarja »Ljudska obrt in trgovina«, ki je bila postavljena in že v krtačnih odtisih. Drugemu delu Narodopisja Slovencev pa so dodana že v uvodu prvega dela napovedana kazala: *Kazala slik, Stvarno kazalo, Krajevno kazalo in Osebno kazalo. »Kazala, ki jih je sestavil Matičetov, so mojstrska, njih pomen se bo pokazal tudi pri bodočih raziskovanjih».*¹⁵

Dr. Rajko Ložar je medtem v svojem begunstvu v Ameriki sproti in redno sledil dogajanjem v stroki doma, sprva v ameriških knjižnicah, pozneje pa so mu že tudi iz domovine pošiljali etnološke publikacije, tako knjige, kakor tudi strokovne revije Slovenski etnograf, Traditiones, Glasnik SED pa Poglede na etnologijo in zbornik s

¹⁵ Pismo nečakinji Heleni z dne 28. avgusta 1980.

posvetovanja slovenskih etnologov v Brežicah z naslovom Etnologija in sodobna slovenska družba (1978) itd. Večkrat je sam nameraval na napade odgovoriti, pa si je premislil, ker bi *»verjetno v isti številki bil tiskan tudi odgovor«*. To pa bi bilo *»nič drugega kot jesti odlizane polže: čimbolj jih v ustih žvečiš, več jih je, tako da moraš nazadnje vse izpljuniti, ... «* je zapisal.¹⁶ V pismih se je vedno znova vračal h kritikam, ki jih je različno sprejemal: jezno, nekatere s humorjem in ironijo, druge samo z vzdihom *»O Holly Moses«*, lotil se je vsakega prispevka posebej, pohvalil, kar se mu je zdelo pohvale vredno, pripisal svoje gledanje na predmet ne glede na to, kdo je članek napisal; nekatere članke je imenoval *»klobasarije«*, ker so dolgovezni in bi *»profesorji ... morali ta mlade - ali mogoče ne več tako mlade ljudi učiti, kako se izraža precizno, kratko in jedrnato«*¹⁷ Višek vsega pa mu je vedno bilo tam *»...kjer nataknejo Narodopisje Slovencev, ki nekaterim ne da spati...«* Ostro je reagiral na tiste kritike, ki so presegle mejo strokovnosti in so bile zgolj politično obarvane in slabo ali sploh ne argumentirane. Ob teh ni izbiral besed. Kot *»highlight«* gonje zoper NS pa omenja tudi tisti prispevek¹⁸, v katerem se avtor sprašuje, kakšna strokovnost je to, da v poglavju o hrani ni omenjeno, kako je okupator pobijal vole in si iz njih delal zrezke ali pa neupoštevanje kakšnega dela, ki je tudi izšlo 1944., vendar pa ni bilo splošno dostopno (npr. S. Matejeva = Silverija Pakiža delo o prehrani, bivališčih noši itd. internirancev na Rabu ipd.).

*»...omemba klanja volov naj bi dokazala znanstvenost in strokovnost NS! To je bedarija, kakršne še ni zapisal noben Slovenec. Okupator je poklal presneto malo volov, ker je prišel do finega mesa potom 'purgarjev', ki so si s tem varovali hrbte... Kritiki se ne zaveda, da bi v tem primeru NS bilo zaplenjeno, založnik pa bi izgubil ves denar, ki ga je vložil v Narodopisje Slovencev. Drugo vprašanje pa je, ali ni to stvar zgodovinarjev NOB, saj ima etnologija samo eno nalogo: služiti spoznavanju in resnici kot taki, ne pa proslavljanju političnih in socialnih sistemov... «*¹⁹ Včasih pa se je ob kakšni kritiki prav razpisal in sam opisal, kako in zakaj je delo nastalo.

»Najodločneje se moram zavarovati pred očitkom, da je Narodopisje izraz kake družbene strukture, recimo reakcionarno-meščanske. Narodopisje ni predstavljalo niti ideologije buržoazne družbe niti ni manifestiralo namenoma slovenske narodne samobitnosti.... Narodopisje je imelo samo en namen: dati sintezo tega, kar se imenuje etnografska kultura in kar o njej vemo in kar smo o njej pisali. Imelo je v prvi vrsti namen, odkriti vrzeli, pokazati probleme in nič drugega. To je bil moj koncept in po tem konceptu je NS tudi izšlo tako kot je. Ideja sama pa ni zrasla na mojem zeljniku, temveč na zeljniku Borisa Orla²⁰ in Jožeta Žužka. Ta dva sta nekega dne prišla k meni v muzej s predlogom, da bi izdali Slovensko etnografsko čitanko, ki bi ljudem pokazala glavne panoge naše etnografske kulture in glavne spomenike ter ljudi seznanila s tem. Orlu in Žužku sem rekel, da je čitanka lepa stvar, da pa je to, kar rabimo, sintetičen znanstveni pregled našega narodopisja, ki bo služil povojni generaciji kot 'referenčno delo'. Čez nekaj dni sta prišla nazaj k meni in rekla, da sta moj predlog sprejela, med drugim tudi zato, ker je znanstveno bolj realističen kot čitanka.

¹⁶ Kakor op. 15.

¹⁷ Pismo nečakinji Heleni z dne 6. julija 1980.

¹⁸ Božidar Jezernik, Raznolikost pogledov na etnologijo. Glasnik SED 19/1979, št. 3, str. 61.

¹⁹ Kakor op. 15.

²⁰ Ložar pravi, da je bil B. Orel, ... kot je bilo vsakemu znano, prominenten član OF, saj je bil blagajnik za ves Tivolski rajon, kateremu so somišljeniki izročali svoje denarne prispevke za OF, (enkrat tudi jaz), ne samo Slovenci...

Ako je tedaj kdo prelomil kulturni molk, ga nisem jaz, temveč vsi, a med temi vsemi je bila večina na strani Osvobodilne fronte.²¹ Za umetnost sem hotel, da jo obdela dr. Franček Kos, moj asistent ... pa je bil predčasno poslan v Rim.²² Ložarjev načrt je tudi bil, da bi Rado Lenček sestavil etnološko bibliografijo, vendar do tega ni prišlo.²³



*France Gorše:
Rajko Ložar*

Zanimivo pa je tudi pismo starejšega datuma,²⁴ v katerem se je Ložar spomnil, da mora razložiti tudi to, zakaj njegovi prispevki nimajo numeriranih opomb.

»Moji prispevki v Narodopisju Slovencev se od ostalih razlikujejo po tem, da nimajo nobenih numeriranih opomb, torej niso anotirani....temveč navajam literarne vire pavšalno. Zakaj se je to zgodilo, sem omenil v pregledu 'Ljudska obrt in trgovina'.« Iz uvoda v ta pregled izvemo, da je kot urednik Ložar ob izdaji NS I žrtvoval svoje opombe zato, da je pridobil veliko prostora za druge avtorje. Pozneje je to obžaloval:

»Ker se je ta kompromis pokazal škodljiv takoj ob izidu NS I, za vrednotenje mojih prispevkov pa splošno negativen, je moj prispevek o obrti in trgovini z njim prelomil ter se vse opombe nanašajo na posamezne strani citiranih del.«²⁵ Ta prispevek pa je, žal, brez ilustracij, saj avtor originalnih ni imel, iz krtačnih odtisov pa seveda ni bilo mogoče narediti reprodukcij. Pove tudi, da ima na srečo

»... svoj avtorski izvod NS I z interpoliranimi praznimi listi za ev. dostavke tukaj [v Ameriki] in ta izvod ima tudi na srečo v vseh prispevkih številke, ki se nanašajo na

²¹ V oklepaju našteva: prof. Ivan Grafenauer, Boris Orel, Sergij Vilfan, dr. Kotnik in drugi.

²² F. Kos, umetnostni zgodovinar in etnolog, je bil v letih 1937-1943 kustos v Etnografskem muzeju v Ljubljani, po vojni pa je deloval v slovenski in jugoslovanski diplomaciji, 1945 kot svetnik jugoslovanske ambasade v Londonu, potem stalni član jugoslovanske delegacije pri OZN v New Yorku, veleposlanik v Bernu in na Japonskem itd.

²³ Kakor op. 17.

²⁴ Pismo nečakinji Heleni z dne 26. julija 1973.

²⁵ Kakor op. 10, str. 72.

opombe. Teh opomb pa na nesrečo (podčrtal R. L.) nimam in morajo biti kje v Ljubljani ali na Etnografskem muzeju ali na Akademiji (?) ali tam, kjer se nahaja moje zaplenjeno imetje ... V neki kritiki o NS se je kritik spotikal ravno nad tem, da Ložarjevi prispevki niso opremljeni z nobenimi opombami, kar je resnica ... V istem pismu me prosi, ali bi te opombe lahko kje našla. «...Iz opomb pa bo razvidno, kakšno ogromno literaturo sem prežrl za svoje prispevke, seveda pa še mnogo manjka. Tudi Keleminova kritika²⁶, da nisem rabil zgodovinskih virov, bo postala potem nevzdržna. Ravno zgodovinske vire, kot so objave urbarjev etc. sem v prvi vrsti upošteval...» Potem še nadaljuje: «... Cela ta stvar ni čisto nič osebna zadeva, temveč zadeva interesa slovenske znanosti, (podčrtal R. L.) v tem primeru etnografije. ... Te opombe pa bodo dobrodošle vsakemu bodočemu raziskovalcu slovenskega narodopisja. Zato je cela ta stvar zadeva znanstvenih institucij, ne moja osebna zadeva. ...»²⁷ Pozneje je sledilo še eno pismo, v katerem svojo prošnjo dopolnjuje: «Opombe k mojim prispevkom so bile pisane s tinto na liste rjavega konceptnega papirja, kot je bil takrat v navadi ... morda so celo kje doma...»²⁸ Opombe sem pred kratkim našla - sicer ne v čistopisu, kakor mi v pismu opisuje, upam pa, da bom z njimi vseeno lahko dopolnila Ložarjeve prispevke v Narodopisju Slovencev I. Najti je treba samo še izvod z označenimi številkami in mestom opombe, ki pa ga med zapuščino, ki jo hranim sama, ni. Morda je ta izvod še ostal v Ameriki.

To so poti in stranpoti nastajanja nekega dela, ki se je porajalo v hudem obdobju slovenske zgodovine in se zato ni moglo razviti in zajeti vseh področij naše ljudske kulture. Bilo je kritizirano in vendar vedno znova uporabljano, marsikdaj osnova za druga dela, nepogrešljiv in težko dostopen učbenik študentom, vzrok burnim debatam in vendar je kot kompendij še vedno osamljeno. Mi pa lahko le ugibamo z besedami njegovega urednika ob neki drugi priliki: «Kaj bi bilo, če bi bilo...?»

Summary

The Background behind the Genesis of «Narodopisje Slovencev» («The Ethnology of the Slovenes»)

«The Ethnology of the Slovenes», an anthology whose first part was edited by Rajko Ložar and published by the Klas Publishing House (owned by Jože Žužek) in the war year of 1944 and whose second part, edited by I. Grafenauer and B. Orel, was published only in 1952 by the Državna založba Slovenije, of course without the article «Folk Crafts and Trade» by Rajko Ložar, also has a history of its own, which was mostly passed over in silence. In 1945 Rajko Ložar had to flee into exile (where he published the paper expurgated from the second edition of «The Ethnology of the Slovenes»), after which his work was the target all kinds of criticism. With this article, the author wishes to shed light on the dark aspects of the anthology's genesis, based on an 1980 interview with Jože Žužek, the owner of the Klas Publishing House, taped by Dr. Milko Matičetov, the documentation preserved by the manuscript department of the National University Library in Ljubljana and, last but not least, the ethnological legacy of Rajko Ložar (in private hands) and his correspondence with relatives, especially his niece, who is the author of this article.

²⁶ Jakob Kelemina, Narodopisje Slovencev I. in II., Slovenski etnograf VI.–VII./1953–1954, str. 321–330.

²⁷ Kakor op. 24.

²⁸ Pismo nečakinji Heleni z dne 16. avgusta 1973.

Drago Kunej

Nastajanje zvočnega arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta

»Posebej moram poudariti,
da se mora glasbeno narodopisje
zahvaliti Edisonu za doseg
današnje stopnje razvoja.«

(Béla Bartók, 1937)¹

Autor v prispevku opiše zgodnja prizadevanja Glasbenonarodopisnega inštituta za pridobitev lastne snemalne aparature, ki jo je inštitut pri svojem terenskem delu nujno potreboval ter začetke nastajanje današnjega obsežnega zvočnega arhiva. S primerjavo razvoja snemalne tehnologije v svetu se pokaže, da je vodja inštituta France Marolt dobro poznal razmere v svetu in v svojih prizadevanjih za nakup aparature sledil tehnološkemu razvoju. Kmalu po njegovi smrti so sodelavci inštituta dobili sodobno terensko snemalno aparaturo, prenosni magnetofon, ki se je takrat šele začel pojavljati na tržišču.

A description is given of the early endeavours of the Institute of Ethnomusicology to acquire its own recording equipment which was urgently needed for field work research, as well as the beginnings of the present extensive sound archives. Comparing the development of recording technology in the world it becomes clear that France Marolt, Head of the Institute, knew exactly what the circumstances in this field were like elsewhere, and that he followed technological progress closely. Soon after his death the Institute acquired modern field recording equipment - a portable tape recorder, which had only started to appear on the market at that time.

Zapisovanje zvoka je postalo že kmalu po odkritju zelo pomembno, saj omogoča zapis (snemanje) in kasnejše večkratno predvajanje. Na različnih področjih so začeli fonograf s pridom uporabljati. Še posebej je postalo »živo« zapisovanje glasbe uporabno pri narodopisnem terenskem delu. Tako je prve posnetke ljudske glasbe napravil Američan J. W. Fewkes leta 1889, le dobro leto po tem, ko je postal Edisonov izum – fonograf – toliko izpopolnjen, da se je lahko pojavil na tržišču. Tudi madžarski narodopisec Vikár Béla je že od leta 1895 pri svojem terenskem delu uporabljal fonograf in je

¹ Spremnno besedilo k plošči: Bálint Sárosi, Hungarian Folk Music collected by Béla Bartók Phonograph cylinders, Hungaroton LPX 18069. Avtorjev prevod iz angleščine.

z njim med prvimi v svetu zbiral in preučeval ljudsko glasbo. Kmalu sta mu sledila rojaka Zoltán Kodály in Béla Bartók. Bartók se je nad fonografom zelo navdušil in imel o njegovem pomenu leta 1937 predavanje z naslovom *Mehanska glasba*. Po Bartókovi zaslugi ima danes Etnografski muzej v Budimpešti več kot 1600 voščenenih valjev madžarske, romunske, slovaške, srbske, ukrajinske in turške ljudske glasbe, posnetih v začetku tega stoletja.²

Raziskovanje in zapisovanje ljudske glasbe omenjenih madžarskih znanstvenikov pa ima velik pomen tudi za slovensko glasbeno narodopisje, saj imamo iz tega zgodnjega obdobja terenskega snemanja Slovenci svoje prve posnetke ljudske glasbe. V letu 1898 je Vikár Béla med drugim posnel v kraju Tišina (Csendlak) v Prekmurju tudi nekaj slovenskih ljudskih pesmi. Te predstavljajo naše najstarejše posnetke ljudskega zvočnega izročila.³

V začetku 20. stol. se je uporaba fonografa na terenu vse bolj uveljavljala. Tako je obdobje med letoma 1912 in 1913 za slovensko glasbeno narodopisje ponovno pomemben čas. Takrat so nastali terenski posnetki ruske folkloristke J. E. Lineve, ki se je na svojih potovanjih ustavila tudi v okolici Bleda in posnela ljudsko večglasno fantovsko petje, ki podajajo zanimivo zvočno sliko ljudske glasbe tistega časa in so za Slovence pomemben dokument.⁴

Le dobri dve leti kasneje, tik pred začetkom prve svetovne vojne leta 1914, smo Slovenci dobili tudi svoj fonograf in z njim prišli do prvih lastnih posnetkov.⁵ Po navodilu »Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi z napevi«, ki je od leta 1906 do prve svetovne vojne razposlal zapisovalce po vsej Sloveniji, jih je posnel dr. Juro Adlešič v krajih Adlešiči in Preloka v Beli krajini. Nekaj teh voščenenih valjev se je nepoškodovanih ohranilo do danes in so sedaj shranjeni v arhivu Glasbenonarodopisnega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti (GNI ZRC SAZU).

Kljub izrednemu pomenu in vrednosti prvih zvočnih zapisov na voščenenih valjih pa predstavljajo ti posnetki zelo majhen delež posnetega izročila v arhivu GNI. Osrednji del zvočnega arhiva zavzemajo magnetofonski trakovi, ki so jih sodelavci inštituta posneli na terenu po letu 1955 do danes, ko je tudi na tem področju prevladala digitalna snemalna tehnologija. Zato je pridobitev prenosnega magnetofona za GNI pomenila odločilno prelomnico pri terenskem delu in temeljni pogoj za nastajanje zvočnega arhiva. Terenske raziskave so se začele zvočno dokumentirati in shranjevati in s tem je pričel nastajati danes zelo bogat in obsežen zvočni arhiv ljudskega izročila, ki predstavlja po obsegu, urejenosti, varovanju in zaščiti enega vodilnih tovrstnih arhivov v svetu.

² Spremnno besedilo k plošči: Bálint Sárosi, Hungarian Folk Music collected by Béla Bartók Phonograph cylinders, Hungaroton LPX 18069.

³ V začetku leta 1996 je GNI iz Oddelka za ljudsko glasbo Muzikološkega inštituta madžarske akademije znanosti dobil presnetke 13 pesmi in jih zdaj hrani v svojem zvočnem arhivu.

⁴ GNI hrani v zvočnem arhivu presnetke šestih gorenjskih pesmi, ki jih je kot vzorec dobil iz Leningrada (danes Sankt-Peterburg) leta 1956. Po literaturi sodeč naj bi bilo vseh slovenskih zvočnih posnetkov znanstvenice Lineve v Leningradu okoli sto. (J. Strajnar, Lepa Ane govorila ..., Folklorist, leto X, št. 1 – 2, Ljubljana 1989).

⁵ Natančnejši opis pridobitve fonografa in snemanja z njim je naveden v J. Strajnar, Lepa Ane govorila ..., Folklorist, leto X, št. 1 – 2, Ljubljana 1989.

In kakor smo lahko ponosni na zelo zgodnje posnetke ljudske glasbe, ki izvirajo iz obdobja začetkov terenskih snemanj, tako smo lahko ponosni tudi na zgodnjo pridobitev prenosnega magnetofona, ki so ga dobili kmalu po tem, ko se je pojavil na tržišču. Tako smo že zgodaj stopili v korak s časom, dobro sledili in večkrat celo utirali evropsko in svetovno glasbenonarodopisno znanstveno pot.

Praden povemo, kako je prišlo do nakupa magnetofona, pa na kratko orišimo še zgodovinski razvoj snemalne tehnologije, da bomo lažje razumeli pomen in vrednost te pridobitve za GNI.

Kratek zgodovinski oris razvoja snemalne tehnologije v svetu⁶

Čeprav so se razmišljanja in celo načrti za izdelavo aparature za snemanje zvoka pojavljali že prej, velja danes T. W. Edison za človeka, ki mu je prvemu uspelo zapisati zvok, ga shraniti in kasneje ponovno predvajati. Svojo napravo, fonograf, je javno predstavil leta 1877 in z njo požel veliko začudenje, saj je bilo takrat težko doumeti, da lahko »umazana kovina posname plemenit zven človeških glasov«. Edisonov prvotni fonograf je bil namreč okoli 50 kg težka aparatura z valjem, prekritim s staniolom (kositrom), kamor je snemalna igla utiskala z zvokom (zvočnim tlakom) povzročeno sled. Okornosti in preprostosti aparature primerna je bila tudi reprodukcija prvih besed – tiha in nejasna. Šele 10 let kasneje, leta 1887, je bil voščeni valj predstavljen kot »nosilec zvoka« (igla zarisuje v vosek namesto v razmeroma tog staniol) in s tem omogočen začetek množičnejše uporabe fonografa.

V želji po izpopolnitvi snemalnega principa se leto kasneje (1888) pojavi gramofon, s katerim je bilo mogoče zvok snemati in predvajati. Od fonografa se ta gramofon loči predvsem po tem, da igla zapisuje zvok na okroglo ploščo ter ne več v »globinski pisavi« temveč »stransko«. Igla zarezuje brazde »levo in desno« in ne več »noter in ven«. Princip gramofona je ostal praktično nespremenjen polnih 36 let, ko se 1925. leta poleg mehanskega načina reproduciranja zvoka začne uveljavljati tudi elektronika.

Istega leta kakor gramofon (1888) se pojavi misel o snemanju zvoka s pomočjo elektromagnetnega principa. Že leto kasneje je Danec Valdemar Poulsen izdelal telegrafon, napravo, s katero je mogoče na magnetni osnovi zapisati zvok na kovinsko žico. Za svoj izum je na razstavi leta 1889 v Parizu požel vsesplošno priznanje in dobil »Veliko nagrado razstave«. Reprodukcijski zvok je bila glede na takratna merila »izredno dobra, realna in brez šuma«. V nekaj letih je Poulsen svoj telegrafon še izboljšal, predvsem zaradi uporabe t.i. enosmerne predmagnetizacije. Kljub temu magnetni način zapisa zvoka ni dosegel množične veljave. Do začetka 30. let tega stoletja so kraljevale različne izvedbe fonografov ter zmeraj bolj razširjena in uveljavljena industrija gramofonov in gramofonskih plošč (z 78 obrati na minuto). Leta 1913 se pojavi tudi prvi zvočni film, kjer je bil za snemanje zvoka uporabljen Edisonov fonograf, mehansko sinhroniziran s filmskim trakom.

Z letom 1927 pa pride do pomembnih odkritij, ki odločilno vplivajo na razvoj današnjega magnetofona. V ZDA Carlson in Carpenter patentirata izmenično predmagnetizacijo, v Nemčiji se izvajajo prvi poskusi z novim nosilcem zvoka, z mehkim

⁶ Zgodovinski pregled je narejen na osnovi literature: T. Jelaković, Magnetsko snemanje zvoka, drugo prošireno izdanje, Tehnična knjiga Zagreb, Zagreb (brez letnice); M. Adlešič, Svet zvoka in glasbe, Mladinska knjiga, Ljubljana 1964; www.nagra.com/history.htm; AES Gold, Studio Sound, Vol 39. No 9., London, September 1998.

papirnatim trakom, na katerem je nanesen železov oksid. Okoli leta 1930 se na tržišču prvič pojavijo snemalne aparature na jekleno žico ali jekleni trak – blatnerfoni. Ena prvih naprav je bila narejena za londonski BBC; precej nerodna, velika in težka aparatura, ki je bila zaradi pogostih sunkov električnega toka tudi nevarna za uporabo.

V prvi polovici 30. let se je začel hiter razvoj magnetne snemalne tehnologije, ki prinese naprave za diktiranje in snemanje telefonskih pogovorov. Zvočni nosilec je jeklena žica, za kvalitetnejše potrebe jeklen trak. Leta 1935 se na veliki nemški razstavi v Berlinu pojavi magnetofon s plastičnim trakom kot osnovo zvočnega nosilca, ki so mu priznavali »izredno kvaliteto«. Trak se je dalo preprosto rezati in lepiti, kar je predstavljalo pomembno novost. Tehnološko je bil že toliko izpopolnjen, da so ga lahko začeli industrijsko proizvajati.

Zadnjo odločilno novost uvedejo pri magnetofonu med drugo svetovno vojno leta 1941. Z uporabo visokofrekvenčne predmagnetizacije postane magnetofon aparatura izvrstne kvalitete in tako prekosi vse do tedaj znane načine snemanja in reprodukcije zvoka. Po drugi svetovni vojni se začne njegova zmagovita pot po svetu.

Leta 1946 se na tržišču pojavijo snemalne aparature na žico za domačo uporabo. Po svetu se začno pojavljati podjetja, ki izdelujejo magnetofone (Ampex ...). Kljub relativni razširjenosti magnetofonov ostajajo le-ti precej težki in okorni, namenjeni predvsem za snemanja v studijih. Za potrebe snemanj zunaj studijev so do leta 1948 magnetofone vgrajevali v tovarnjake. Bili so nepraktični in so porabili veliko električne energije. Zato so predvsem v Švici poskušali izdelati prenosni magnetofon. Tako je leta 1948 podjetje Magnecord predstavilo prvi prenosni magnetofon PT 6, leto kasneje pa je Wili Studer razvil visokokvalitetni prenosni magnetofon na električni pogon. Študent fizike Stephan Kudelski je leta 1951 skonstruiral prvo prenosno Nagro; prototipu je nato sledilo nekaj zelo uspešnih aparatov Nagra I, s katerimi so lahko prvič snemali tudi v ekstremnih razmerah (pri vzponu na Mont Everest, pod morjem ...). Leta 1954 je tudi podjetje Ampex predstavilo svoj prenosni magnetofon Model 600.

Leta 1958 je Kudelski izdelal Nagro III, baterijski tranzistorski terenski magnetofon, prvo prenosno, le 5 kg težko aparatur, ki je dosegala kvaliteto najboljših studijskih magnetofonov. Že leta 1960 so 100 teh aparatov uporabili na olimpijskih igrah v Rimu. Z dograditvijo sistema Neopilot je postala Nagra III dolgoletni standard snemanja zvoka za vso filmsko industrijo.

Z razvojem elektronike in z izboljšanjem snemalne tehnologije so postajali magnetofoni vedno kvalitetnejši, zanesljivejši in manjši. V 80 letih pa se je pojavila popolnoma nova tehnologija: digitalni način zapisa zvoka (sprva na ploščah CD, kasneje tudi na R-DAT in CD-R), ki je bistveno spremenila celotno snemalno tehnologijo.

Vendar so magnetofonski trakovi še danes najbolj množičen, razširjen in za arhiviranje najbolj priporočljiv zvočni nosilec in se bodo vsaj v zvočnih arhivih uporabljali in ohranili še dolgo vrsto let.

Nastajanje zvočnega arhiva GNI in prizadevanja za pridobitev terenske snemalne aparature

Velikega pomena terenskega snemanja glasbenonarodopisnega gradiva se je France Marolt zavedal že ob sami ustanovitvi Folklornega inštituta (danes GNI) oktobra 1934. Tako verjetno ni zgolj naključje, da so najstarejši ohranjeni dokumenti znanstvene in strokovne korespondence v arhivu GNI ravno dopisi o povpraševanju in zbiranju podatkov za nakup zvočne snemalne aparature (fonografa, »tonfilmske kamere«). Iz

kratkega rokopisa Program seje 18. 12. 1934⁷ lahko preberemo pod točko 4: »fonograf in pod točko 6: »fonografski material«. O čem natančno je tekla beseda in kakšni so bili zaključki seje, ne zvemo ničesar. Lepo pa opiše začetno stanje in načrte nanovo ustanovljenega inštituta leto po ustanovitvi (1935) njegov vodja France Marolt, ki v pismu⁸ dr. Josipu Široki na kratko omeni tudi zgodovino terenskih snemanj na Slovenskem: »... Že pred leti sem opozoril ... da je treba od Glasbene Matice prevzeti pokvarjen fonograf popraviti in nujno pričeti z že itak zakasnelim zbiranjem. Po zaslugi direktorja Etnografskega muzeja dr. Nika Zupaniča se to ni zgodilo ...« Marolt ima v mislih tisti fonograf, s katerim so bili narejeni že omenjeni prvi posnetki v Beli krajini leta 1914. Omenja tudi, da je »18 pesmi na valjcih, ki jih je fonografiral dr. Juro Adlešič, v lasti Etnografskega muzeja v Ljubljani«. Prav tako piše, da »tonfilmskih posnetkov melodij, oz. plesov v znanstvene namene si še nismo utegnili privoščiti«, čeprav so to že imeli v načrtu pri »scenskem restavriranju v originalni obliki treh Žiljskih obredov«, saj »tonfilmsko nismo mogli reproducirati, ker predrago«. Takšni so bili odgovori Marolta na vprašanja dr. Široke o zbirkah fonografov in »tonfilmskega« gradiva v Sloveniji, kar daje vedeti, da so bile takšne metode že razširjene in uporabljene pri narodopisnem znanstvenem delu drugod.

Zanimivo sliko o ponudbah snemalnih aparatov tistega časa kažejo ravno prvi dopisi v korespondenci GNI. Na Maroltov dopis⁹ Phonogrammarchivu v Berlinu za nakup fonografa in 100 valjev 4. 9. 1934, torej še pred formalno ustanovitvijo inštituta, je prišel odgovor,¹⁰ da so takšni fonografi, kot ga naroča Marolt, zaradi tehnične zastarelosti primerni le za »glasbena« snemanja, ne pa tudi za govor, ter da se zaradi ročnega pogona uporabljajo le še tam, kjer ni električnega toka. Kjer električni tok je na razpolago, uporabljajo v Phonogrammarchivu moderne aparature na valje ali plošče – parlografe podjetja Lindström in Telefunken. Ti so okoli desetkrat dražji od preprostih fonografov.

Obširno sliko snemalne tehnologije leta 1934 v Franciji podaja v pismu¹¹ Drago Šijanec, ki je takrat študiral v Parizu. Navaja predvsem podatke, ki jih je dobil od ravnatelja »Fonetičnega inštituta Sorbone«, ki je zelo dobro poznal stanje snemalne tehnologije v svetu. Majhni fonografski aparati so po njegovih besedah precej razširjeni, se stalno izpopolnjujejo, vendar so namenjeni predvsem za amaterje. »Za znanstveno delo niso dovolj občutljivi«, saj »reprodukcije niso jasne, tudi so plošče le za 7–10 kratno uporabo« (predvajanje, op. D. Kunej). Fonetični inštitut uporablja pri svojem delu »dva velika aparata Pathé, ki zavzemata cele sobe«, »kot portativen aparat pa se (inštitut) poslužuje aparata iznajditelja dr. Brettmanna, ki je na tem področju največja glava sodobnosti«. Njegov aparat se je »obnesel mnogo bolje nego najboljši nemški (Neumann), ... ki je zastarel in dela plošče le iz voska«. Brettmannov najnovejši aparat je velikosti gramofona (»Kofferformat«), »je na električni pogon in mikrofoni« ter se njegove »plošče iz aluminija ali voska dado razmnoževati. Reagira na najfinejše glasove«.

Na svetovnem tržišču so v tem času, kot smo že omenili, očitno še vedno kraljevali fonografi in gramofoni najrazličnejših izvedb, »magnetofoni« se tudi v velikih, specializiranih ustanovah še niso pojavili.

⁷ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. dps. 8/7, 1934.

⁸ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 18/10, 1935.

⁹ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 1/1(1), 1934.

¹⁰ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 2/1(1), 1934.

¹¹ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 3/2(1), 1934.

Tako je Marolt že ob ustanovitvi Folklornega inštituta (in v kratkem času po tem) imel dobro sliko stanja snemalne tehnologije po svetu, saj je dobival informacije iz najpomembnejših znanstvenih središč in mest, kjer so v tistem času prirejali pomembne svetovne razstave. To dokazujejo tudi kasnejši dokumenti o ponudbah »tonfilmskih kamer«. ¹² Kljub jasnim namenom in željam po nakupu prenosne snemalne naprave (iz nekaterih dopisov lahko razberemo že skorajšnja naročila), pa do tega še polnih 20 let ni prišlo.

Tako v letih med 1936 do konca druge svetovne vojne ni več zaslediti dokumentov, kjer bi bile razvidne namere o nakupu snemalne aparature. Je temu krivo težko finančno stanje inštituta, »neustreznost« cenejših fonografov ali Maroltova preobilica drugega dela ter začetki sodelovanja z »Radio oddajno postajo Ljubljana«, ki je snemalne aparature že imela? Marolt je namreč v letu 1936 začel s serijo oddaj z naslovom Slovenska narodna pesem na ljubljanskem radiu, ki so bile na sporedu vsak drugi ponedeljek (od 18.40 do 19.00) v okviru kulturne kronike. Med svoja predavanja je uvrščal tudi značilne ljudske pesmi (večkrat v njegovih priredbah), ki so jih na radiu posneli na gramofonske plošče in je eno kopijo plošče dobil inštitut. ¹³ Kasneje so posnetke pripravljali in posneli v naprej. ¹⁴ S tem je nastala zbirka gramofonskih plošč, prva zvočna zbirka inštituta, ki pa jo Marolt omenja kot inštitutsko lastnino šele leta 1945 v poročilu Narodni vladi Slovenije. ¹⁵ Kljub temu pa že leta 1937 zasledimo dopise ¹⁶ dr. Boža Škerlja, kjer prosi Marolta za dovoljenje odlitka »njegovih plošč z Belokranjskimi plesi in pesmimi«. V načrtih za bodoče delo inštituta ¹⁷ leta 1936 Marolt piše, da se je univ. prof. ing. Osani »tekom leta posrečilo konstruirati dobre in trpežne električno utrjene fonacijske plošče, ki so edino dokumentarno gradivo za kritično raziskovanje«. Tako načrtuje v bodoče »fiksirati vse dosegljivo folklorno muzikološko gradivo. Vse one posnetke, ki jih v okrilju svojih radio-predavanj izgotovi p.n. firma, dobimo kot proti zameno gratis. Eventualne druge posnetke bi lahko nabavili proti plačilu 50 do 60 din za dvojno ploščo (penzum 8–9 min.), ... da nam te ostaline ne pridejo v pozabo«. Istega leta se dogovarja za snemanje »prvega slovenskega kulturno-političnega filma« s »tonfilmskim podjetjem Ufa«, ¹⁸ ki naj bi posnelo dogajanje na folklornem festivalu v Mariboru, ki ga je Marolt imel v načrtu za leto 1939. Iz tega verjetno ni bilo nič, saj v kasnejših dokumentih beremo o Maroltovem delu pri »ureditvi in glosiranju prvega Slovenskega narodnega filma B. Jakac - F. Marolt, Narodni festival v Mariboru, 1939« ¹⁹ ter o čestitkah, da je »filmska reportaža prof. Jakca tako sijajno uspela«. ²⁰

V poročilu 29. 12. 1939, kjer je zapisano, da sta s pomočnico »sestavila točen inventar Folklornega inštituta« Marolt še nikjer ne omenja kakršnega koli tonskega gradiva. ²¹ Iz leta 1940 je ohranjen zanimiv dokument, ²² kjer Marolt odgovarja »visoko

¹² Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd.,dps. 12/a,b, 1935.

¹³ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 20/1, 1936.

¹⁴ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 48/1, 1936.

¹⁵ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Urd. koresp. 73/45, 1945.

¹⁶ Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 58/1, 1937.

¹⁷ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. dps. 50/5, 1936.

¹⁸ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. dps. 41/4, 1936.

¹⁹ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. dps. 111/1, 1940.

²⁰ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. dps. 106/2, 1940.

²¹ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. dps. 102/1, 1939. Popis inventarja je najverjetneje nastal zaradi namenov, da Folklorni inštitut preide iz okrilja Glasbene matice pod upravo nanovo ustanovljene Akademije znanosti in umetnosti. O podrobnostih okoli ustanovitve in razvoja Folklornega inštituta glej Z. Kumer, Ob 50-letnici ustanovitve Folklornega inštituta, ISN ZRC SAZU, 1984.

²² Arhiv GNI, Znanstvena korespondenca, Zn. dps. 104/1, 1940.

spoštovanemu gospodu direktorju» (komu, ni natančno razvidno) in mu poleg ostalega »od etnografskih zanimivih novic« sporoča, da je FI (Folklorni inštitut) priredil od 1.–6. decembra narodopisni tečaj, kjer so tečajniki »v popoldanskih urah delali izključno praktično (jezikovni poizkusi, praktično notiranje živih primerov ob sočasnem snemanju na elektro-fonografske plošče«. Marolt se pohvali, da je »za snemanje na elektrofonске plošče prvič uporabil aparat Glasbene akademije Telefunke-Tonfolien-Schneid-und Wiedergabegerät ELA A 107/1, ki se je kar dobro izkazal«. Posnetki se sicer ne morejo električno fiksirati, lahko pa se izdelajo »polnovredne kopije«. Dodaja ceno aparature ter možnost dostave »nazornih prospektov (iz) ljubljanskega Radia«. Očitno so takšno aparaturo imeli tudi na Radiu Ljubljana. Uporabe omenjene aparature kasneje ne omenja več. Nikjer na GNI tudi ni zaslediti posnetkov z omenjeno aparaturo. Jo je imel Marolt morda le začasno izposojeno?

O delovanju inštituta med okupacijo (1940 – 1945) skoraj ni podatkov, iz kasnejših poročil pa lahko povzamemo delovanje FI z Maroltovimi besedami: »... po okupaciji 1941 (se je) moralo prenehati terensko zbiralno delovanje inštituta (in se je) inštitut osredotočil na čistopise in leksikalno ureditev narodopisnega historijata ...«. ²³ Toliko več pa je povojne dokumentacije. Že prva poročila ²⁴ 30. 6. 1945 navajajo »... da je inštitut prevzel 17 sign. fonogramov z dodatnimi transkripcijami ..., (kakor tudi) 50/2 (kar pomeni 50 obojestranskih plošč, op. D. Kunej) fonoplošč«. Tako so v teh poročilih prvič navedene tudi zvočne zbirke inštituta, za katere pa ne vemo natančno, kdaj so prišle v njegovo last.

Takoj po vojni se v GNI obnovi terensko raziskovanje in zbiranje gradiva ter s tem povezana želja po zvočnem zapisu in dokumentiranju gradiva. Tako Marolt že januarja 1946 v poročilu o delu in bližnjih načrtih ²⁵ piše, da ima inštitut v lasti »59 dvojnih fonoplošč Gewaert Gevaphon /30- in s tem »118 orig. posnetkov zvočnih folklornih tipičnih zgledov«. V »bližnjih načrtih« pa predvideva »fono in fotografiranje godčevskih skupin Kociper in Tratnik« (iz Prekmurja) ter »godčevske skupine Zubalič« (iz Istre). Tonsko snemanje bodo opravili v »sodelovanju Fonosekcije NVS«. V poročilu o delu za mesec marec in april ²⁶ navaja, da je GNI pripravil (in verjetno tudi pridobil, op. D. Kunej) »8/2 dodatnih fonoplošč«. V predračunu za leto 1947 ²⁷ lahko preberemo, da predvideva GNI nabavo 50 fonoplošč za »dokumentarne folkloristične primere« in predračun za njihovo snemanje pri Fonosekciji SNOS. Prav tako predvideva nujen nakup »električnega rotorja z ojačevalno pripravo za fonoreprodukcijo inštitutovih fonoplošč«, saj so le-te »najkritičnejša dokazila našega zvočnega folklorja« in je zato »nabava predmetnega aparata ena najvažnejših inventarnih vprašanj inštituta in jo je potrebno čim prej izvesti«.

Tako so bila vsa inštitutova prizadevanja za zvočni arhiv v tistem času usmerjena na snemanje in zbiranje gramofonskih plošč (-fonoplošč-), kar je tudi razumljivo, saj so bile takrat plošče razširjen, preizkušen in kvaliteten zvočni nosilec. Podobne snemalne naprave so verjetno imeli tudi na Radiu Ljubljana, kjer je postal Marolt leta 1947 referent za glasbo s 5-urno dnevno obveznostjo ter kasneje tudi vodja radijskega pevskega zbora. Tako pride tudi po službeni dolžnosti v stik z radijskimi snemalnimi

²³ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. koresp. 24/2-45-esc, 1945.

²⁴ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. koresp. 73/45-esc, 1945.

²⁵ Arhiv GNI, Strokovna in uradna korespondenca, Urd. koresp. 4/46, 1946.

²⁶ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 22/46, 1946.

²⁷ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 63/46, 1946.

aparaturami ter sodeluje pri reprodukcijah slovenskih narodnih pesmi za radio Moskva, Beograd in Prago ter pri nekaj snemanjih filmskega podjetja Triglav (posnetki koroških plesov domačinov z Brnice in iz Ziljske doline). V oceni plošč Jugotona²⁸ med drugimi omenja tudi 5 plošč z desetimi naslovi koroških narodnih pesmi iz Roža v izvedbi seksteta Brnica. »Plošče so zapete od pristnih ljudskih pevcev ... material plošč je še predvojno blago. Priporočam reprodukcijo.« Kot predavatelj »folklor« na Akademiji za glasbo je vseskozi poudarjal pomembnost zvočnega in filmskega snemanja pri narodopisnem delu in v okviru »praktikuma« želel podajati potrebno znanje svojim študentom. Vendar so ga vseskozi pestile finančne težave in nezadostna tehnična opremljenost, kar je razvidno iz številnih delovnih poročil.

Z letom 1950 ponovno močno oživijo želje po nakupu snemalnih aparatov ter aparatov za predvajanje (projektor, ton-film kamera, fonoaparatura ...). Prvič se omeni želja po magnetofonu.²⁹ V dopisu 27. 4. 1950³⁰ je poleg ostalih aparatov naveden tudi željeni model magnetofona: »magnetofon za govor in glasbo BRUSH SOUND MIRROR TAPE RECORDER model BK-403 z žico in reproduktorjem«. Ali je mišljen že moderni magnetofon na trak (tape recorder) ali pa takrat bolj razširjeni magnetofon na žico (od leta 1946 tudi za domačo rabo), je zaradi nejasnosti podatka težko razbrati. Vsekakor pa je izražena želja po snemalni napravi, ki temelji na principu magnetnega zapisa zvoka. V kasnejših dokumentih verjetno navajajo drug model magnetofona, ki bi ga lahko dobili s pomočjo dr. Foersterja iz Švice. Gre za »Revere Magnetofon« s ceno 1200 frankov. O nakupu te opreme je kar nekaj dokumentacije, saj Marolt ostro zahteva nakup prepotrebne opreme in prosi za devize: »GNI že tretje leto planira aparaturu, ki mu je v znanstvene svrhe neobhodno potrebna ... (in jo je) napredni znanstveni svet že davno uvedel v prakso. Brez pomožne aparature ... je kritično zbiranje folklorne gradiva po metodah dialektičnega materializma v bodoče nemogoče.« Marolt poudarja potrebno kvaliteto aparature, ki »mora po svoji kvaliteti odgovarjati najnovejšim znanstvenim pridobitvam, je pa tačas na socialističnem kakor na zasebnem sektorju FLRJ nedosegljiva.«³¹ Kljub močnim željam in že izbranemu modelu ter pridobljenemu predračunu z nakupom ni bilo nič, je pa od sedaj naprej postal magnetofon tista željena snemalna aparatura, ki je za GNI »že tri leta nujno potrebna«. Tudi v učnem programu za predavanje folkloristike na glasbenih akademijah FLRJ³² Marolt posebej poudarja, da je dosednji predmet akustika treba »zaradi prepotrebne prakse razširiti ... v Fizikalni praktikum (z)... akustiko – magnetofonijo – tonfilmom – fotografirajem«. Marolt je zaradi svoje vsestranske dejavnosti, službovanjem na radiu in z dobrimi mednarodnimi stiki poznal razvoj snemalne tehnologije v svetu in temu primerno poskušal pridobiti najustreznejše aparature za GNI.

V začetku petdesetih let se magnetofoni in magnetni trakovi vse bolj uveljavljajo tudi na glasbenonarodopisnem področju. France Marolt je junija 1951 umrl. Že februarja 1952 zasledimo dopis³³ njegovega naslednika Valensa Voduška, da »GNI v Ljubljani nujno potrebuje magnetofonske trakove za snemanje narodnih pesmi – presnetke »bivšega APZ« ter »izredne prilike za snemanje originalne koroške svatbe v

²⁸ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 12/48, 1948.

²⁹ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 14/50, 1950.

³⁰ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 13/50, 1950.

³¹ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 13/1–50, 1950.

³² Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 24/2–50, 1950.

³³ Arhiv GNI, Strokovna, Strok. kor. 3/52, 1952.

Mežiški dolini». Iz tega verjetno ni bilo nič, saj lahko kasneje iz odgovora na vprašalnico o zvočni zbirki GNI za International Folk Music Council (IFMC), ki tisto leto začne sestavljati popis že posnetega ljudskega izročila po svetu, beremo, »da obsega naša zbirka folklornega gradiva 18 gramofonskih plošč s posnetki avtentičnega glasbenega folklorja in 22 gramofonskih plošč ... priredb povečini folklorista Marolta in Tomca.³⁴ Ker je ostala nabava magnetofona do danes nerešeno vprašanje, ne posedujemo magnetofonskih trakov.³⁵ Podobno razberemo v zelo zanimivem in obsežnem Poročilu o delu na folklornem področju v Sloveniji³⁶ od zvočnih zbirk le »58 fonoplošč³⁷ značilnih slovenskih pesmi«, ki jih hrani GNI ter »19 voščenih valjev s folklornimi posnetki na fonograf« v lasti Etnografskega muzeja. V drugih slovenskih inštitucijah zvočnih zbirk ljudske glasbe ne omenja (jih ni?, op. D. Kunej), razen podjetja Triglav film z dvema »folklornima filmoma« ter dodatnima filmoma, ki »vsebudeta folklorno motiviko«, in raznimi filmskimi obzorniki. Oddajanje narodne glasbe na Radiu Ljubljana obsega v letu 1951 in polovici leta 1952 okoli 20.000 minut.

Iz januarja 1953 pa zasledimo obsežno dokumentacijo z naslovom »Predmet: nabava magnetofona, po dr. Foesterju.«³⁸ Informativnemu predračunu je priložen tudi podroben prospekt ponujenega magnetofona: »REVOX - Tonbandgerät Model T26K - Koffer-ausführung«, s ceno 1120 Sfr in mikrofonom »dynam. Mikrophon BEYER M26«. Do nakupa pa ni prišlo, saj v poročilu UNESCO 20. 11. 1953³⁹ lahko preberemo, da »nam še zmeraj manjka magnetofon. Za nas bi bil primeren precizen aparat, ki je lahko prenosljiv in ne potrebuje električnega priključka. Po natančnih informacijah pride za naše potrebe v poštev le aparat izumitelja Stefana Kudelskega.«⁴⁰ Ravnatelj GNI Valens Vodušek je bil torej dobro seznanjen z iznajdbo Nagre I, ki so jo zaradi priročnosti, trpežnosti in izredne kvalitete že začeli uporabljati tudi pri snemanjih v ekstremnih terenskih razmerah. Seveda pa v istem dokumentu toži, da za nakup aparature ne dobi potrebnih deviz.

Dolgoletne želje so se končno uresničile poleti 1954 in GNI dobi prvo snemalno aparaturu. To je bil študijski magnetofon Grundig TK 9 »REPORTER« z dodatnimi desetimi praznimi trakovi, ki ga je dr. Valens Vodušek prevzel v podjetju Radiocentar v Zagrebu.⁴¹ Prvi poskusni posnetek z njim je bil narejen 13. 8. 1954, »ko je Maroltov prijatelj, takratni minister Heli Modic v inštitutu zapel iz svojega rojstnega kraja Ig znano pesem Svitaj se, svitaj, beli dan.«⁴² Posnetek se žal ni ohranil. Podrobnejše dokumentacije o nakupu magnetofona v arhivu GNI ni zaslediti.

Zato pa je toliko bolj obširna dokumentacija o dobavi baterijskega terenskega prenosnega magnetofona, ki ga je inštitutu preskrbel in prinesel v dar dr. Josef Brožek,

³⁴ V kasnejšem poročilu IFMC (Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 31/4-53, 1953) je natančen popis vsake gramofonske plošče s tipom plošče, njeno številko ter naslovi posnetkov.

³⁵ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 13/1-52, 1952.

³⁶ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 20/1-52, 1952.

³⁷ Število gramofonskih plošč se v različnih dokumentih močno spreminja. V poročilu o stanju knjižnice dne 8. 5. 1950 (Arhiv GNI, Strokovna korespondenca 16/50, 1950) Marolt navaja v posebni zbirki knjižnice kar 83 obojestranskih plošč, kar je največje število teh plošč v vsej ohranjeni dokumentaciji. Kasnejši dokumenti navajajo znatno manjše število posnetih plošč. Danes šteje tovrstna zbirka 78 plošč, od katerih je dosti plošč s posnetki priredb tuje ljudske glasbe.

³⁸ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 3/53, 1953.

³⁹ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 68/53, 1953.

⁴⁰ Avtorjev prevod iz nemščine.

⁴¹ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 30/54, 1954.

⁴² Z. Kumer, Ob 50-letnici ustanovitve Folklornega inštituta, ISN ZRC SAZU, 1984.

profesor psihologije na univerzi v Minneapolisu, Min. Med svojim raziskovalnim delom v SFRJ je junija 1953 obiskal tudi GNI, zvedel za težave z nabavo magnetofona in obljubil pomoč.⁴³ Ohranjena so številna pisma in dopisi v korespondenci med dr. Brožkom in GNI. V prvih dopisih so predvsem razvidna prizadevanja dr. Brožka pri iskanju najustreznejše aparature in zbiranje informacij o razpoložljivi terenski snemalni tehnologiji. Tako je dr. Brožek januarja 1954 pisal IFMC⁴⁴ za nasvet glede najustreznejše terenske aparature ter nekaterim proizvajalcem magnetofonov z željo najti aparaturo, ki jo je enostavno prenašati in je na baterijski pogon. V aprilu je že poročal na GNI⁴⁵ o aparaturi, ki je kombinacija mehanskega pogona (navijanja) in elektromagnetnega snemanja na trak, kar se mu zdi najustreznejša rešitev. Skrbi ga le cena in dostopnost ustreznih baterij v Ljubljani. Pisno se je posvetoval tudi s Stefanom Kudelskim. V majskem pismu⁴⁶ že beremo: »Po številnem iskanju sem našel instrument, ki se mi zdi idealen – The Magnemite Portable. Prenos traku na aparaturi je mehanski (z vzmetnim motorjem), medtem ko se snemanje izvaja s pomočjo suhih baterij. Aparatura je izdelana za visoko občutljivost (Hi-Fi) in zelo enostavna za rokovanje.« Tako je bil magnetofon dokončno izbran, urediti je bilo potrebno še plačilo in formalnosti okoli oprostitev carine. V pismu⁴⁷ 4. 9. 1954, malo preden je dr. Brožek spet pripotoval v Ljubljano in prinesel s sabo tudi magnetofon, lahko preberemo: »To je dobra, dobra novica! Uspelo mi je dobiti izredno aparaturo, ki popolnoma ustreza vašim potrebam ..., drag del opreme, ki bi je brez (finančne) pomoči nekaj prijateljev ne uspel pridobiti.« Kljub manjšim zapletom okoli carine je nato terenski magnetofon skupaj s kvalitetnimi slušalkami in dodatnim trakom septembra 1954 prispel na GNI. Takšne aparature dotlej ni imela nobena druga inštitucija v državi. Po preizkusih in privajanju so prvi magnetofonski terenski posnetki nastali prav s to aparaturo januarja 1955 v Beli krajini in so najstarejši ohranjeni magnetofonski posnetki v zvočnem arhivu GNI.

Tako je GNI leta 1954 pridobil kar dve snemalni aparaturi, magnetofona, od katerih je bil eden posebej namenjen terenskemu delu. To je bila zelo velika, zgodnja in pomembna pridobitev za inštitut, še posebej, ker se zavedamo, da se je prenosni magnetofon prvič pojavil šele leta 1948, da so prenosne magnetofone zadovoljivo izpopolnili šele v začetku petdesetih let in da so nekatera pomembna podjetja predstavila svoje prenosne modele šele sredi petdesetih let.

Na srečo so se sodelavci GNI zavedali pomembnosti in dokumentarnosti posnetega gradiva in posnetkov po končani obdelavi in transkripcijah niso zbrisali z magnetofonskega traku, kakor je bila takrat zaradi visoke cene trakov npr. v radijskih hišah navada. Zato obsega danes zvočni arhiv GNI poleg ostalega gradiva skoraj 2000 magnetofonskih trakov, ki so osrednji del arhiva ljudskega zvočnega izročila Slovencev.

⁴³ Z. Kumer, *Ob 50-letnici ustanovitve Folklornega inštituta*, ISN ZRC SAZU, 1984.

⁴⁴ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 4/54, 1954.

⁴⁵ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 4/3–54, 1954.

⁴⁶ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 4/5–54, 1954. Avtorjev prevod iz angleščine.

⁴⁷ Arhiv GNI, Strokovna korespondenca, Strok. k. 9/10–54, 1954. Avtorjev prevod iz angleščine.

*Summary***Beginning of the Institute of Ethnomusicology Sound Archives**

The invention of the phonograph which could record, save, and reproduce sound, greatly affected ethnographical research work in the field. Slovene ethnomusicologists are proud to possess folk music recordings from the earliest period of the use of the phonograph. These first recordings of folk music in Slovenia were made by foreign researchers, but were soon followed by Slovene ethnographers who had used their own phonograph. When the Folklore Institute (Institute of Ethnomusicology at the Centre for Scientific Research of the Slovene Academy of Sciences and Arts at present) was founded in 1934, efforts to acquire modern field recording equipment became even stronger. France Marolt, Head of the Institute at that time, was greatly aware of the importance of recording and sound documentation of folk music. Due to his numerous professional as well as personal contacts with ethnographic institutions and ethnographers all over the world, and years of working at Ljubljana Radio, he was well acquainted with the development of recording technology. Despite these endeavours and his incessant pleas for the necessary funds, the Institute received the equipment only after two decades. In 1954, after Marolt's death, his colleagues at the Institute finally received their own recording equipment - a portable tape recorder which had only recently appeared on the market at that time. None of the similar institutions in Yugoslavia had such a recorder at that time. The Sound archives of the Institute are based on the tapes recorded in the field. In addition to other equipment, the archives now contain about 2000 tapes which present the central archive collection and are a priceless document of Slovene folk heritage between 1955 and the present.

Robert Vrčon

Raziskovanje slovenskega ljudskega petja nekoč in danes

Author's abstract: The author analyzes Slovene folk singing from its very beginnings to the most recent research work by contemporary Slovene ethnomusicologists. He writes about the transformations regarding the characteristics, origins, and changes of the Slovene song heritage. He stresses the fact that incorrect presumptions from the past, which are the result of insufficient field work and of unsuitable methods of recording folk music, can often recur in the present as well.

Author's abstract: The author analyzes Slovene folk singing from its very beginnings to the most recent research work by contemporary Slovene ethnomusicologists. He writes about the transformations regarding the characteristics, origins, and changes of the Slovene song heritage. He stresses the fact that incorrect presumptions from the past, which are the result of insufficient field work and of unsuitable methods of recording folk music, can often recur in the present as well.

In his treatise the author analyzes Slovene folk singing from its very beginnings to the most recent research work by contemporary Slovene ethnomusicologists. He writes about the transformations regarding the characteristics, origins, and changes of the Slovene song heritage. He stresses the fact that incorrect presumptions from the past, which are the result of insufficient field work and of unsuitable methods of recording folk music, can often recur in the present as well.

Prva pisana pričevanja o našem petju so nastala šele v srednjem veku. V nekem nemškem rokopisu iz 14. stoletja se je namreč ohranil odlomek zahvalne pesmi, ki jo je ljudstvo pelo na Gosposvetškem polju ob ustoličevanju koroškega vojvode. V Stiškem rokopisu iz srede 15. stoletja je zabeležen začetek stare velikonočne pesmi; ravno tako je omenjeno v Celjski kroniki iz istega stoletja, da poje tamkajšnje ljudstvo neko pesem o rojenicah. O obstoju naše puntarske pesmi lahko sklepamo iz slovenskih verzov, ki jih vsebuje nemška pesem o kmečkih uporih iz 16. stoletja. Gre za refren: »Le ukup, le ukup, le ukup, le ukup uboga gmajna.«

Veliko omenjajo ljudsko pesem (tako nabožno kot posvetno) naši protestanti v svojih spisih. Iz leta 1575 nam je znana Trubarjeva koledniška kitica: »Mi smo prišli pred vrata.« Nasploh je čas reformacije pa tudi protireformacije na Slovenskem obdobje prvih slovenskih glasbenih tiskanih izdaj z enoglasnimi napevi in besedilom, ki so seveda služili verskim namenom. Avtorstvo teh napevov ni znano. V istem stoletju

omenja furlanski zgodovinar Nicoletti v svojem rokopisnem življenjepisu oglejskega patriarha d'Alencona, da Tolminci »pojo razne pesmi o Kristusu in svetnikih kakor tudi o ogrskem kralju Matiji in drugih znamenitih osebah svojega naroda.« Tudi iz 17. stoletja se je v Kalobškem rokopisu in v slovensko-italijanskem slovarju devinskega redovnika Alasia da Sommaripa, natisnjem leta 1607, ohranilo nekaj zapisov starih nabožnih pesmi.

»Slava vojvodine Kranjske« J. V. Valvasorja, ki je sicer bogat vir za spoznavanje načina življenja tistega časa, ne vsebuje kdove kako pomembnih zapisov s tega področja ljudske kulture. Gre bolj ali manj samo za manjše drobee: v prvem primeru za zapis ritmičnega ogovarjanja: »Pij mene, pjavka!« in v drugem za plesno besedilo: »Suči kolobar.« V Leškem rokopisu iz srede 18. stoletja najdemo splet ljudskih poskočnic, povezanih v eno »peissom«.¹ Za vsemi temi podatki ni zaznati posebnega načrtnega iskanja in zbiranja, saj gre večinoma le za naključne zapise.

Kot je znano, se je pojavilo prvo resnejše zanimanje za naše ljudske pesmi in petje v drugi polovici 18. stoletja v okviru Pohlinovega prerodnega krožka, v katerem je okoli leta 1775 nastala majhna zbirka slovenskih pripovednih pesmi. Ta, t. i. »Zakotnikova zbirka«, se je kasneje izgubila, vsebovala pa je menda pesmi o *Pegamu in Lambergarju*, o *Kralju Matjažu*, o *nesrečnem lovcu*, o *Juriju Kobili* in o *lipi na Starem trgu*.

Za prvega sistematičnega zbiralca slovenskih ljudskih pesmi moremo šteti Valentina Vodnika, ki mu pa svoje zbirke (okoli 140 poskočnic, nekaj stanovskih, ljubezenskih in legendarnih) žal ni uspelo izdati. Več sreče je pri izdaji ljudskih pesmi imela šele t. i. romantična generacija s Stankom Vrazom na čelu. V tem času, na pragu 19. stoletja, so manjše ali večje dele slovenskega ozemlja dosegla iz tujih upravnih središč organizirana popisovanja ali ankete, pri katerih je bila predmet zanimanja tudi ljudska pesem.² Gre predvsem za dve okrožnici: Milansko iz leta 1811 in Graško (kasneje znana kot Goethova zbirka, za katero se je gradivo nabiralo kar tri desetletja) iz leta 1806. Tretje akcije pa se je lotilo *Društvo prijateljev glasbe na Dunaju*, vendar se je velik del te zbirke žal izgubil in je šele v 60-ih letih uspelo sodelavcem GNI najti v arhivu tega društva nekaj koroških pesmi iz celovškega okrožja, nekaj iz postojnskega okrožja in iz Idrije.

Najpomembnejša zbirka slovenskih ljudskih pesmi na začetku 19. stoletja je postala Vrazova vseslovensko zasnovana *Narodne pesmi ilirske ...* (1839),³ ob njem pa je za izdajo svoje zbirke delo uspešno opravljal tudi Emil Korytko. Žal izida ni dočakal (zbirka je izšla v štirih zvezkih v letih 1839-44 z naslovom *Slovenske pesmi kranjskega naroda* in brez njegovega imena), saj je januarja 1939 umrl.

Tudi zelo obsežno Vrazovo gradivo je bilo večinoma objavljeno šele po njegovi smrti, med drugim v Scheiniggovi pokrajinski zbirki *Narodne pesmi koroških Slovencev* iz leta 1889. V predgovoru k omenjeni zbirki pravi Scheinigg med drugim tole: »... Izmed starih (pesmi, op. RV) jih je največ ziljskih. Dasi jih je komaj 19.000, ohranili so Ziljani do najnovjših časov svoje šege, običaje in noše najmanj popačene. Istotako so radi popevali. Stanko Vraz priča, da se, kolikor on ve in zna, največ popeva na Zili. Stare balade in romance so na Zili doma. Za Ziljani stoje Rožanje ožjega pomena, t. j. naseljenci zgornjega Roža, o katerih pravi koroška prislovica: Rožan je pevec rojan.

¹ Glej Zmaga Kumer: *Pesem slovenske dežele*, str. 105; *Slovenske ljudske pesmi*, uredil Boris Merhar, Ljubljana 1961, str. 147; *Slovenske ljudske pesmi*, Prva knjiga (SLP I): *Pripovedne pesmi*, uredili Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar, Valens Vodušek, Ljubljana 1970, str. VII.

² SLP I, str. VII.

³ O tem glej tudi: SLP I, str. VIII; Z. Kumer: *Etnomuzikologija*, Ljubljana 1988, str. 43.

Najmanje pesnij čuješ po Podjurskem, kjer stanuje okoli 50.000 Slovencev v nepretrganih seliščih. Bržkone prouzročuje to čudno prikazen značaj podjurskega govora, koji ne ugaja petju tako, kakor ziljsko in rožansko razreče ...⁴ Citat je pomemben med drugim zaradi avtorjevega prepričanja o povezanosti narečja oz. govora s petjem, kar je pravzaprav prva opazka, ki se nanaša na tehnično plat petja kot takega.

Leta 1846 je v Celovcu izpod peresa Matije Majerja izšla cerkvena pesmarica, v njenem uvodu pa je avtor zapisal: »Nektere (pesmi, op. RV) nimajo skoro nobednega pravega merila pa, kedar jo zapoje, vendar lepo gladko teče. Te pesmi so stare po sto, po dve, tri sto let in še starejši. Kakor od posvetnih narodnih, tako tudi od cerkvenih velja: Starejši je pesem lepši je. Na to se moreš zanesti! Ako bi ne bila posebno lepa, bi jo Slovenci v tolikih letih že davno bili opustili. Te pesmi so polne pobožnosti in pesniške lepote, so živi spomeniki, ki nam jasno kažejo in pričajo pobožno serce in bistro pamet naših Slovincov ...»⁵ Za pričujočo razpravo pa je pomembno predvsem naslednje Majerjevo pisanje: »... Še nekaj moram progovoriti od slovenske muzike in od slovenskega petja, kakor se meni, ki muzike ne znam, zdi. Kedar imajo pri Zili, kjer je še bolj po starim, godce, večidel dva godeta, jeden bunka* (spielt Bass), jeden ali dva piskata na klarinetu in jeden citra (spielt Zitter, Hackbret). Citre že opuščajo! Škoda! Kar petje zadene, Slovenec rad in to iz serca poje; se spevaje veseli ali žaluje, kakor besede v pesmi kažejo; zato je slovensko petje nekako vse prijetnejši in milejši, kakor ako bi kdo sekirice (note) samo ex officio prepel - is serca pride, k sercu gre. Ako bi naše petje s bojami hotel prispodobiti, bi rekel, da se blisketa. Kakor v pesmih tako tudi v napevih je vse živo in vse gemezi - glas nekako trepeče, kakor listje na trepetliki, kedar vetrič pihla. Glasi nekako jeden v drugega splavajo, zato se radi vpotrebljujejo Triller in tako imenovani Dreierl; tisti Vorschlag pa blizo povsod, kjer je le mogoče. Pojo se pa, malo da ne, vse pesme po času nektere gredo lagano (andante), druge lagahno (andantino), ali umereno (moderato), izrazno (adagio), nektere živahno (allegretto). Veči del pojo pri nas vsi na jeden glas, pri Zili na Koroškem tudi privdarjejo (secundiren), v rožiškej in junskej dolini zvunej tega ženske tudi črez pojo (alto), in to tako rade, da kedaj prav raz napev pridejo, ker se skoro vsi nastavijo privdarjat in črez pet. Te drobne posebnosti pa v priloženih napevih niso vse zapisane, ne more to biti v bukvicah, ktere so za proste ljudi. V Ziljskej dolini se poje na ves glas, kar iz gerla gre, na Goriškem ravno tako, med Gorico in Trstom poslednjo slovkvo vsake redke dolgo, dolgo povlečejo, v tem drugi že sledečo red vzdignejo tako, da se ob jednim dvojni glas po cerkvi razlega. To je tam nekaj posebnega, kar nisem sicer nikjer slišal.»⁶

To Majerjevo pisanje je neprecenljive vrednosti, saj si moremo po njegovih opisih vsaj v določeni meri predstavljati oblike večglasja na Koroškem v tistem času. Zanimiva je tudi opazka o ljudskem petju na področju med Gorico in Trstom, ki dopušča sklepanje, da gre za podoben pojav kot v belokranjskih kresnih pesmih, kjer se pri petju »zatekajo«, kar pomeni, da pevke druge skupine začnejo peti novo kitico še preden je s petjem predhodne kitice prenehala prva skupina. Če pri tem upoštevamo zgodovinske okoliščine (tudi na to območje so se namreč v 16. in 17. stoletju naselje-

⁴ Narodne pesmi koroških Slovincov, Zbral in na svetlo dal J. Scheinigg, Ljubljana 1889, str. V.

⁵ Pesmarica cerkvena ali svete pesme, ki jih pojo ilirski Slovenci na štajerskim, krajnskimi, koroškimi, goriškimi in benatskim in nektere molitvice, litanije in svet križoven pot, Zbral in na svet izdal Matia Majer, Celovec 1846, str. V.

* Zanimiva je podobnost izraza za igranje na bas s tistim, ki ga še danes uporabljajo Rezijani.

⁶ N. d., str. XIII.

vali Uskoki)⁷, potem postane ta pojav morda lažje razumljiv. Na drugem mestu zapiše: "... Resnica je, vsotej pojo Slovenci tam lepši, kjer orgel ni ..."⁸

Na izdajo večjega korpusa naših ljudskih pesmi, predvsem seveda besedil, je bilo potrebno čakati do konca 19. stoletja, ko je začel s svojim delom Karel Štrekelj. Začetek tega obsežnega dela je vzpodbudil k zbiranju mnoge ljubitelje slovenskega ljudskega petja in nastale so obsežne rokopisne zbirke, katerih večino hrani danes Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU. Te zbirke vsebujejo samo del vsega nabranega gradiva v tem času, saj je bilo veliko ljudskih pesmi, ki jih je Štrekelj prav tako vključil v svojo znanstveno izdajo, objavljenih v časopisih in revijah, kot so Slovenski glasnik, Novice, Besednik, Kres, Ljubljanski zvon idr.

Med revijami, ki so veliko prispevale k poznavanju razmer na področju ljudskega petja, je prav gotovo Cerkevni glasbenik. V njem je bilo objavljenih veliko člankov o ljudskem petju, še posebej ljudskem cerkvenem petju. Tu so objavljali svoja razmišljanja mnogi, ki so se s tem delom slovenske kulture ukvarjali bodisi poklicno ali ljubiteljsko (duhovniki, skladatelji, glasbeni teoretiki itd.). Tako piše poročevalec o romanju slovenskih pevcev v Rim leta 1888 naslednje: "Vaš dopisnik je bil leta 1888 v Rimu in tudi takrat je pisal o našem in italijanskem cerkvenem petju v Cerkevni glasbeniku. A takrat je bilo le šest slovenskih pevcev zbranih, ki so se prav slučajno dobili ter sem pa tje v kaki cerkvi na pamet četveroglasno zapeli domačo pesem. In slovenskim romarjem je bilo zelo všeč slišati na tujih tleh domačo pesem, Italijanom in drugim narodom je zelo ugajalo melodično a obenem harmonično petje. Že takrat so nas hvalili in prosili, naj še kaj zapojemo in celo Nemci v naši skupini - bilo jih je nad sedemsto - so rekli, naj pojemo mi namesto njih, ker se naša pesem bolj ubrano sliši, kakor nemška."⁹

Na drugem mestu isti poročevalec: "V Rimu smo. Romarjev kar mrgoli po cerkvah in ulicah. Posebni vlaki dohajajo iz vseh dežel ... A vsi pojo le enoglasno. Mogočno se sliši od blizu, valovito odmeva po prostorih bazilike, poje staro in mlado, moški in ženske. A za druge narode nima to kaj pomena ... Vsak narod po svoje Boga časti, nobeden ga ne nadleguje. Poje miserere, litanije ali kako Marijino pesem, a povsod le enoglasno. Po petji se tudi spozna značaj naroda. Italijani intonirajo prav visoko, recitujejo na *b* ali *c*, enako tudi Belgijci. Na zgornjem *d* vzdrže melodijo. A opazi se: enoglasno petje je res veličastno, a brez spremljevanja le za eno kitico; več drugi narodi ne poslušajo ... Ko dospemo pevci do svetih vrat, zapojemo četveroglasno papeževo himno iz Cecilije ... Seveda se oči navzočih takoj obrnejo na nas. Do sedaj še nobeni romarji niso peli četveroglasno in to še precej umetno postavljeno ... Potem takoj začnemo s petimi litanijami. Tudi to je bilo navzočim čisto novo. Invokacija četveroglasno v moškem oktetu, odgovor in Marijin odpev na to v mešanem zboru je prijetna variacija, da se čedalje več tujcev okoli nas zbira. Vztrajajo do konca. Še eno pesem zapojemo, potem gremo v procesiji iz cerkve. Hoteli smo moliti ali tiho iti, a klici: 'Cantate ancora! Pojte še! Pevci še eno!' nas prisilijo, da dodamo še 'Hvala bod gospodu Bogu' gredoči po cerkvi do sv. vrat."¹⁰

⁷ Josip Mal: Uskočke seobe i slovenske pokrajine, Povest naseobina s kulturno-istorijskim prikazom (sa kartom), Srbski etnografski zbornik XXX, Naselja i poreklo stanovništva, knjiga 18, Ljubljana 1924, str.93-106

⁸ Pesmarica cerkevna ..., M. M., str. XXV.

⁹ Cerkevni glasbenik (CG), let. XXIII, št. 5, Ljubljana 1900, str. 33.

¹⁰ N. d., let. XXIII, št. 6, Ljubljana 1900, str. 41.

Pri zgornjem pisanju izstopa predvsem poročilo, da so bili slovenski romarji edini med vsemi, ki so peli večglasno. Bolj kot dejstvo, da so bile pesmi večinoma pravzaprav umetno zložene, je pomembno to, da so jih peli glasbeno nešolani ljudje. Razlog za to, da tako večglasno petje glasbeno neizobraženim ljudem ni povzročalo nikakršnih težav, in čemur so se romarji drugih narodov čudili, je najverjetneje ta, da je bilo večglasno petje med Slovenci povsod znano.

O tem, kako zelo je bilo razširjeno ljudsko večglasno petje tudi pri cerkvenem bogoslužju, nam poroča F. Kimovec, ki hkrati ugotavlja, da je ta način na Slovenskem v njegovem času le še redkost: "... Iz podlistka gospoda Kosija bi se utegnili sklepati, kakor da je cecilijanska misel ljudsko petje izrinila iz naših cerkva. G. pisatelj previdno pristavi, da je bilo pred tridesetimi leti itd. zlasti na Štajerskem splošno ljudsko petje v navadi. Za Kranjsko je namreč čisto gotovo, da ga že ob času, ko je cecilijanstvo nastopilo, to je 38 let nazaj, ni bilo nikjer več, če izvzamemo ponekod pete litanije ali semtertja kakšno bogoslužno ... Čul sem pred petimi leti čez 80 let staro ženo peti svete pesmi, ki jih je znala še od babice (stare matere). Dalje kot eno uro je prepevala; vse mi je bilo neznano, a marsikaj tako lepo, da mi bo spomin vedno ostal. Tu sem slišal tisti 'mol', po katerem so povsod nekdam slovele slovenske pesmi, kateri se je pa zdaj skoraj popolnoma izgubil."¹¹ Dalje ugotavlja Kimovec v skorajda nekakšni študiji, da "... Naše ljudstvo harmonizira svoje pesmi v bogato razporejenem mnogoglasju. Če pojejo samo moški ali samo ženski glasovi, je res harmonizacija v bistvu triglasna, pa vendar že tu kaj rada zahaja v večglasje. Pri moških glasovih: 1) vodilni glas, 2) glas, ki poje 'čez' (višji od vodilnega glasu), 3) nizki bas. Tem trem se rada pridružita še: 4) višji bas, 5) glas, ki po svoji nalogi združuje II. tenor in I. bas četrteroglasnih moških zborov. Koroški fantje npr. imajo čisto izrazito peteroglasje, pri katerem ima vsak glas natančno določene funkcije. Visoki Gorenjci okrog Blede nad glas, ki poje 'čez', devljejo še višji glas, ki mu pravijo 'drajar' - Šimen npr. 'na drajar' poje. Bržkone ima ta najvišji glas svoje ime od tega, ker je tretji višji glas: prvi je vodilni glas, drugi 'čez', 'drajar' je pa tretji. Izvor je očevidno nemški, povzet skoraj gotovo po terminologiji alpskih Nemcev, ki je pa žal ne poznam ... Edino, kar moremo upravičeno reči, je to: naša ljudska pesem se - kedar ni enoglasna - poje večglasno."¹²

Glede na to, kar je o slovenskem ljudskem petju pisal že Kimovec in glede na spoznanja, do katerih je slovenska etnomuzikologija prišla na podlagi dolgoletnih terenskih raziskav, lahko rečem, da so nekatere trditve Fr. Zabreta nepravilne. V svojem predavanju, ki mu ga je objavil tudi Cerkvni glasbenik, je med drugim zatrdil, da je "... ljudsko petje skoraj povsod le enoglasno. In to je za ljudstvo silno lahko ... Mi pa enoglasnega petja ne ljubimo. Svoj čas smo tudi pri nas - kakor pri vseh drugih Slovanih - enoglasno peli, toda nemško-alpska pesem je v tem oziru naš okus popolnoma preobrazila. Dva Slovenca skupaj - pa pojeta že dvoglasno, če jih je veliko postane naša pesem tro-, petero-, celo šesteroglasna, čeprav v najpreprostejši obliki. Za večglasje pa je treba že precejšnjega posluha in spretnosti. Zato povsod lahko opazujete to-le: kjer je zelo velika družčina, in se pojo narodne pesmi, tedaj vidite, da jih poje primeroma malo, drugi pa molče - ker ne znajo."¹³ Dalje še zapiše: "... Vse trdote, ki jih ima enoglasno petje lahko na sebi, harmonija ublaži in zato je značaj

¹¹ Franc Kimovec: Cerkvno ljudsko petje, CG, let. XXXIX, št. 10-11, Ljubljana 1916, str. 110.

¹² N. d., str. 113.

¹³ Fr. Zabret: Ljudsko petje. Zakaj se pri nas ljudsko petje ne udomači?, CG, let. XLIV, št. 9-10, Ljubljana 1921, str. 80.

večglasnega ljudskega petja neka mehkoča, ki na človeka zelo prijetno, pristrčno vpliva. Zato opazujemo pri drugih narodih, kako radi poslušajo naše ljudi, kadar v veliki množici pojo večglasno. Kdor je to opazoval pri romanju v Rim, ali pri evharističnem kongresu na Dunaju, ali pri marijanskem kongresu v Salzburgu, mi bo to rad potrdil.¹⁴

Tudi Franc Zabret je bil očitno eden tistih piscev, ki je slovenskemu ljudskemu petju odrekal izvirnost večglasnega pevskega izročila in ga raje povezoval s severnimi, bavarsko-nemškimi vplivi. Danes, ko je naše znanje o ljudski glasbi tega območja neprimerno večje kot je bilo takrat, lahko z veliko gotovostjo trdimo, da je ta vpliv potekal pravzaprav v nasprotni smeri.¹⁵

Na problematiko ljudskega petja so pri svojem delu naleteli tudi skladatelji, ki so pisali za pevske zборе priredbe ljudskih ali umetne pesmi v t. i. »ljudskem duhu«. Eden takih je bil tudi Matija Tomc, ki o tem zapiše naslednje: »... Naše ljudstvo je vajeno peti vsaj dvoglasno, navadno v terciah, redkeje se slišijo sekste. Že napev narodne pesmi je večinoma tak, da si ga skoraj ne moremo misliti drugače harmoniziranega kot v terciah ali v intervalih iz terc izpeljanih. Vsak nov napev, ki ga ljudstvo sliši doma ali v cerkvi, si skuša prikrojiti po svoje tako, da ga more peti v terciah dvoglasno. Zato pride velikokrat v navskriž s pesmijo kot je bila prvotno zamišljena ...»¹⁶

Leta 1929 je Alojz Mav o slovenskem ljudskem petju zapisal: »Kako še pojemo pri nas? Kakor kdo hoče. Le enoglasnega petja ne poznamo. V nobeni župniji ga še nisem slišal. Ušesa imajo ljudje dobra. Zato jih nič ne silim v enoglasje. Brez moških je enoglasje tudi neprijetno, prazno. In, preveč diši po nemških. Kakor hitro bomo Slovenci peli enoglasno, bo naša luč pred svetom zatemnela ...»¹⁷

Če imamo na eni strani trditve o tem, da je večglasje značilnost slovenskega ljudskega petja, pa nam Josip Janežič večkrat drugače zatrjuje. Ko govori o uvajanju »ljudskega petja« v cerkveno obredje, zapiše med drugim tudi to: »... Poročila kažejo, da se poje večinoma večglasno, obratno pa tudi ponekod dobro uspeva le enoglasno petje. Strokovnjaki so dokazali, da je bilo starejše slovensko petje enoglasno. Večglasno smo sprejeli šele pozneje po tujcih, torej se z večglasjem ne moremo ponašati in je braniti kot pristno narodno lastnino ...»¹⁸

Na podlagi spoznanj, s katerimi razpolaga slovenska etnomuzikologija danes, vemo, da so zgoraj citirane trditve o prevzemu večglasja od tujcev (misli na Nemce oz. Bavarce) napačne, a o tem kasneje.

Naj navedem še nekaj misli o petju, ki jih je v Cerkvem glasbeniku zapustil France Kimovec. V enem svojih prispevkov pravi: »... Pri ljudskem petju je torej samo napev točno določen, samo njegove note s svojimi postopi natančno predpisane; vsi drugi glasovi pa pojo - ne 'po notah' - ampak 'po posluhu'. Drugi glas poje navadno v terciah ali sekstah, pa tudi v drugih intervalih, kakor je komu lažje; vendar vedno tako, da se vsi ti toni gibljejo v okviru treh glavnih harmonij na I., IV., in V. stopnji. Basi redno pojo

¹⁴ N. d., št. 11-12, str. 95-100.

¹⁵ Glej v razpravi citirana Vodušková dela.

¹⁶ Matija Tomc: Kakšna naj bo cerkvena ljudska pesem?, CG, let. LII, št. 1-2, Ljubljana 1929, str. 5-7.

* Verjetno gre velik del krivde za to, da so začeli Slovenci opuščati zahtevnejše oblike večglasja, pripisati tistim, ki so hoteli na vsak način doseči, da bi ljudje v cerkvi peli enoglasno. To potrjuje tudi pisanje Josipa Janežiča v CG, let. LV, št. 3-4, 1932, str. 34 in pisanje Franca Kimovca v CG, let. LXIII, št. 7-8, 1940, str. 119.

¹⁷ Alojz Mav: Cerkevno ljudsko petje pri Sv. Jožefu nad Celjem, CG, let. LII, št. 5-6, Ljubljana 1929, str. 82.

¹⁸ Josip Janežič: Nekaj misli ob prvi obletnici škofijske naredbe o cerkvenem ljudskem petju, CG, let. LVII, št. 1-2, Ljubljana 1934, str. 8.

temelje imenovanih treh glavnih stopenj; pa se včasih tudi ojunajajo in pojo druge tone teh temeljnih trozvokov; zlasti še ženski 'basi', ki svoje tone izbirajo med temelji in drugimi toni, pripadajočimi tem temeljnim harmonijam. Višji moški glasovi navadno s sopranom pojo napev, nekateri včasih pojo tudi 'čez', to se pravi seksto pod sopranom ali - kar je isto - terco nad napevom; kadar to po napevu ne gre, pa druge visoke tone, pripadajoče trem temeljnim stopnjam. Srednji moški glasovi pojo ali z altom, ali pa pobirajo druge srednje tone imenovanih harmonij ... Druge cerkve organistov in orgel niso poznale (razen večjih, kot je npr. ljubljanska stolnica; op. RV). Seveda tudi ne pevovodij in zborov. Povsod po teh cerkvah se je stoletja in stoletja razlegalo samo ljudsko petje. Pa tudi pri drugih cerkvah, zlasti božjepotnih, je bilo vse petje redno ljudsko petje. Le take dni, ko ni bilo veliko romarjev, je pri maši orglal in pel organist sam ... Iz svojih otroških let se dobro spominjam, kako so po vseh cerkvah peli taki majhni zborčki: navadno tri ženske in dva moška. Ena je pela 'prim' (prvi glas, sopran), druga 'sekund' (drugi glas, visoki alt), za tretjo se pa ne spominjam več, kako so rekli; pela je kakor danes pravimo, alt; če je bilo treba harmonijo izpolniti, je pobirala tudi tenorove note. Moška sta pela, kakor sta imela glasove: z nižjim glasom bas, z višjim pa ali tenor ali pa nekakšen bariton, tako da je bila harmonija takega petja kar nasičena ... Pevci so se sami zbrali in 'učili'. Kako? Hodili so poslušat v sosednje cerkve, kjer so imeli organista in orgle, tam so novo neznano pesem poslušali, si jo zapomnili, jo popoldne pri nauku 'poskusili' in naslednjo nedeljo se je razlegala že s kora domače cerkve - seveda harmonično prikrojena njih zmožnostim in njih preprostem harmoničnemu čustvovanju, ki pa ni bilo slabo. Moški, zlasti basi, pa tudi tenori, so si pogosto zapomnili kak značilnejši postop, tudi kakšno figuracijo in so take postope - npr. razdeljen trozvok navgor ali navzdol - peli z mogočnim samozavestnim poudarkom, češ: to tudi mi znamo. Stari pevec Hribar iz Ihana, brihten mož z nabrušenim jezikom, mi je z upravičenim ponosom pripovedoval, kako so ihanski pevci ob nedeljah zjutraj hodili k maši v Domžale, tam z napeto pazljivostjo poslušali novo pesem, hiteli domov, jo brž 'poskusili' in jo ob desetih že zapeli Ihancem. 'Pa sem tudi pel', je dejal, 'da se je klop pod menoj tresla'...¹⁹

Pri uporabi člankov iz Cerkevne glasbenika se zavedam, da gre večinoma za opisovanje petja umetnih pesmi, vendar kot že naslov pove, je moj namen obravnavati predvsem 'ljudsko petje' in manj 'ljudske pesmi'. Gre torej za opise petja preprostih, večinoma glasbeno nešolanih ljudi, ki so na svojih romanjih ponesli v svet ne samo pesmi, temveč in predvsem svojo veliko ljubezen do našega ljudskega večglasnega petja. To je bilo tisto, kar je prevzelo tujce in kar je v naših ljudeh utrjevalo samozavest in občutek enkratnosti, posebnosti.

Med prvimi, ki so se z ljudsko glasbo ukvarjali tudi poklicno, so bili Marko Bajuk, Davorin Beranič, Stanko Vurnik in France Marolt, ki je bil med drugim tudi ustanovitelj današnjega Glasbenonarodopisnega inštituta. Njihove razprave, objavljene kot samostojne izdaje ali kot časopisni članki, so pravzaprav prelomnica pri obravnavanju slovenske ljudske glasbe. Marko Bajuk se je v svoji razpravi *Mera v slovenski narodni pesmi*²⁰ ukvarjal z metroritmičnimi problemi v slovenskih ljudskih napevih, medtem ko je Davorin Beranič skušal poiskati slovenske značilnosti le-teh (*O slovenski narodni glasbi*).²¹ Stanko Vurnik je bil pisec širokega obzorja, njegove študije ne zajemajo samo

¹⁹ France Kimovec: Ljudsko petje, CG, let. LXIII, št. 7-8, Ljubljana 1940, str. 118.

²⁰ Marko Bajuk: Mera v slovenski narodni pesmi, Ljubljana 1928.

²¹ Davorin Beranič: O slovenski narodni glasbi, Čas, let. IV, Ljubljana 1910.

glasbenega področja, temveč segajo širše, tudi na področje etnološkega raziskovanja kulturnih pojavov. Prav zaradi takšnega, »širokega«, raziskovalnega zanimanja je Stanko Vurnik toliko bolj pomemben pisec.

Za pričujočo razpravo sta zanimivi predvsem dve njegovi študiji, in sicer: *Študija o glasbeni folklori na Belokranjskem* in *Študija o stilu slovenske ljudske glasbe*. V prvi, objavljeni v Etnologu leta 1931, zapiše: »Rezultati proučevanja glasbene folklore so za etnologijo nedvomno velike važnosti. Meje ozemlja, v katerih se izživlja določen glasbeno-folklorni stil, se skoro vedno krijejo z mejami razširjenosti določenih noš, hiš, običajev itd. Tako je mogoča precej točna razmejitev etnografskih individualnih skupin, kakor jo rabi etnolog in še več. Raziskovanje estetskih stremljenj ljudskih skupin pomaga etnologiji znatno dalj preko okorelih materialističnih interesov k naprednejšim, globljim, etnografsko-kulturnim, estetskim in psihološkim, kulturnozgodovinskimi rezultatom, ki znatno izpopolnijo etnološka dognanja.«²²

Nadalje pravi Vurnik, da je: »Znanstveno raziskovanje glasbene folklore pri nas še v povojih in so dela o tem le fragmenti. S strogo etnografskega stališča se ga ni še nihče lotil. Belokranjske glasbe še ni nihče obravnaval. In vendar je baš ta košček slovenskega glasbenega folklorja tisti, ki nas etnografsko najbolj zbližuje z ostalimi Jugoslovani, tisti, ki nam nudi vpogled v najstarejše faze slovenske kmečke glasbe in tisti, ki je znanstveno najzanimivejši in najmikavnejši med vsemi ostalimi problemi slovenskega glasbenega folklorja.«²³

Seveda se je potrebno s tistim delom Vurnikovih razmišljanj, ki govorijo o kulturni povezanosti tega dela Slovenije z drugimi južnoslovanskimi narodi, strinjati. Bela krajina je bila namreč vedno »na prepihu« različnih kulturnih vplivov. Zgodovinska dogajanja so poskrbela za to, da je prišlo na tem področju do mešanja različnih etničnih vplivov: slovenskega, hrvaškega, srbskega (uskoškega) in morda še kakšnega. Zato je prav v tem smislu Vurnikovi tezi o povezanosti Bele krajine z južnim delom Balkana možno pritrditi. Vprašanje je torej, v kolikšni meri pa nam ljudska glasba Bele krajine dejansko odkriva najstarejše plasti naše, slovenske ljudske glasbe, saj temu v določenih segmentih nasprotujejo raziskave Valensa Voduška, o čemer bo še govor kasneje.

Vurnik govori v svoji razpravi nadalje o glasbenih značilnostih belokranjskih ljudskih pesmi in jih primerja s pesmimi v slovenskem alpskem svetu. Pri tem ugotavlja: »Za najmanjši akordični efekt je potreben vsaj kvintni ambitus, pa še tega v Beli krajini ni povsod. Kdor ljubi tako ozek ambitus, temu gotovo ne gre v prvi vrsti za čutni, harmonični učinek, kakor gre alpskemu človeku.«²⁴ V ritmičnem smislu ima belokranjske pesmi za monotone in revne z različnimi ritmičnimi vrednostmi. Tako pravi, da je v Beli krajini prevladujoči ritmični model 2/4 - takt.

Ko govori o načinih petja v Beli krajini, pravi, da pojo Belokranjci dvo-, tri-, večsili štiri-, redkeje pa petglasno. »Torej poje drugi glas navadno v tereh paralelno s prvim. Neredke so tudi kvarte in kvinte (stare konsonance) ... Tako pojo dekleta v ženskem zboru. Fantje pojo podobno, ali pa gre en glas 'čez' prvi glas, drugi pa basira, kakor po drugod na Slovenskem ...«²⁵

Kakor že mnogo raziskovalcev do danes se je o izviri znamenitega belokranjskega *zatekanja* spraševal tudi Stanko Vurnik, ki ga je povezoval s petjem v kanonu. O tem

²² Stanko Vurnik: *Študija o glasbeni folklori na Belokranjskem*, Etnolog IV, Ljubljana 1931, str. 165.

²³ N. d.

²⁴ N. d., str. 169.

²⁵ N. d., str. 176.

pravi: »Nikjer v vsem doslej poznanem slovenskem folklorju ga še nismo srečali, tudi meščanska in visoka glasba nista Slovencem zapustili iz časov XIII. do XVI. stoletja, ko je kanon z ostalimi strogimi formami polifonije najbolj cvetel, nobenih sledov. Vsekakor je možno, da so kmetje nekaj, pred stoletji, čuli kanonično imitacijo v cerkvah in po njej prikrojili svoje pesmi.«²⁶

Na podlagi spoznanj, ki očitno takrat Vurniku še niso bila dosegljiva, imamo danes takšne trditve za neutemeljene. Podoben način petja je namreč izpričan tako za Prekmurje in Prlekijo (torej območje, ki ga ima Vurnik tudi sicer za vzhodnjaško) kot tudi za območje med Gorico in Trstom, kamor so se v 16. in 17. stoletju naseljevali Uskoki. Vsekakor pa so kasnejše etnološke raziskave tega pojava pokazale, da pri tem načinu petja ne gre za nek estetski, ampak za funkcijski vidik (izvir). Tak način petja namreč izvira iz prepričanja, da bi vsaka prekinitve med petjem lahko bila usodna za ljudi in hišo, pred katero dekleta pojejo, prinesla bi smrt ali nesrečo. Gre torej za povezavo glasbe in verovanja, kakršno srečamo v ljudski glasbi zelo pogosto, pri parcialnem preučevanju pojavov pa pride velikokrat do napačnih sklepanj. Vidimo, da so akademske razlage eno, spoznanja na podlagi terenskih raziskav pa drugo.

To velja tudi v primeru naslednje trditve, kjer domnevam, da Vurnik ni bil seznanjen z dejanskim stanjem na terenu. Tako napiše o koroškem večglasnem petju naslednje: »V večglasju se koroške pesmi nekako od srede XIX. stoletja dalje pojo dvo- ali v pravilu troglasno. Koroški Nemci ponekod poznajo tudi štiri in petglasno petje ('Oberquint' oznaka za prvi bas) in nekateri trdijo, da je tudi med Slovenci ta način še v rabi ('drajer'). Najvišji glas, ki gre 'čez', je alpska specialiteta ('s Ubaschlag'n'); ta poje večinoma za terco višje od vodilnega drugega glasu, bas pa poje ali momlja, držeč se tonične in dominantne, redkeje subdominantne stopnje.«²⁷

Na drugem mestu iste razprave, ko govori o t. i. »vzhodnjaški« pesmi (pesmi na vzhodu slovenskega etničnega prostora, op. RV), zapiše, da »tudi daleč na vzhodnem Dolenjskem in Štajerskem še deloma pojo precej podobno kakor na skrajnem zahodu, na Koroškem. To je vpliv novejšje zapadnjaške pesmi konca XVIII. in XIX. stoletja, zopet ta je vplivana po meščanski, zlasti cerkveni glasbi XVIII. stoletja, ki je bila jako italijanski vplivana ... Alpm lastno veselje za akord v melodiji pa ta struja sta se nekako združila v tvorbi, ki ji pravimo novejša alpska pesem, ki je v svojem stilnem razvoju iz neke baročne faze prišla v modernem času do prave romatike, če moremo v kmečki umetnosti uporabljati stilne nazive 'visoke' umetnosti.«²⁸

Glede na vsa citirana razmišljanja sklepam, da je Vurnik verjel, da so vsi pojavi v ljudski glasbi pravzaprav rezultat vpliva t. i. »visoke« kulture, bodisi cerkvene ali posvetne, in da je ljudska glasba v svojem bistvu samo nekakšen slab posnetek te umetnosti. Iz takih njegovih predpostavk seveda izhaja, da je ljudska glasba tistih geografskih okolij, ki so bližje zahodnoevropski kulturni omiki, razvitejša od one, ki se pojavlja v vzhodnih in južnih predelih slovenskega etničnega prostora. Posledica takšnih razmišljanj so zato trditve, da je ljudsko večglasje pri Slovencih pravzaprav nastalo pod nemškim vplivom. Nemška ljudska glasba pa naj bi bila zopet samo odsev pojavov v umetni glasbi zahodnoevropskega kulturnega sveta. Če bi bilo tako, potem bi moralo biti ljudsko petje v vseh zahodnoevropskih deželah večglasno. Kot vemo, je stanje popolnoma drugačno. Dejstvo je tudi, da se v nemško govorečih deželah pojavlja

²⁶ N. d., str. 182.

²⁷ Stanko Vurnik: Studija o stilu slovenske ljudske glasbe, Dom in svet, let. XLIII, Ljubljana 1930, str. 312.

²⁸ N. d., str. 313.

večglasno petje samo na jugu, in sicer na Bavarskem, v Švici in Avstriji, torej prav tam, kjer ugotavljajo morebiten slovenski (slovanski) vpliv avtorji knjige *«Veneti naši davni predniki»*²⁹, medtem ko večina drugih germanskih dežel večglasnega ljudskega petja ne pozna.

Nasprotno lahko naletimo pri večini zahodno- in vzhodnoslovanskih ljudstev na pojav večglasja v ljudski vokalni glasbi. Ravno tako je večglasno petje tipično za celoten slovenski etnični prostor, še posebej pomembne pa so predpostavke Valensa Voduška o tem, da so razvitejše oblike ljudskega večglasja (štiri-, pet- in celo šestglasja) pravzaprav starejše od sedanjega pogostejšega triglasja in da so bile te oblike razširjene povsod na Slovenskem.³⁰

Ko torej govorimo o ljudski vokalni glasbi v Evropi, bi nemara kazalo pojav večglasnega ljudskega petja povezovati s slovanskim kulturnim prostorom, obenem pa se razširjenost takšnih oblik ljudske vokalne glasbe presenetljivo ujema z zgodovinskimi stališči, ki jih v svoji knjigi o Venetih zastopajo M. Bor, J. Šavli in I. Tomažič.

Svoja razmišljanja o ljudski glasbi je v reviji *Dom in svet* objavil tudi skladatelj Marij Kogoj, ki je menil, da *«narodna pesem ni neposredni produkt ljudstva, ampak izraz anonimnih poedincev, po svoji preprostosti in enostavnosti zmožen preiti v ljudstvo, ki ga je z dolgotrajnim pevanjem polagoma prikrojilo čisto zase.»*³¹ Ta prehod naj ne bi bil posebno težak, saj Kogoj meni, da je bila razlika med produktivnimi pevci in reproduktivno množico tem manjša, čim bolj gremo nazaj v preteklost. Intuitivna produkcija teh posameznikov naj bi dala napevom značilnosti glasbenega stila določene okolja, zaradi česar so se ti napevi med ljudmi dokaj uspešno razširili. Pri uspešnem razširjanju pesmi omeni Kogoj predvsem omejen obseg napevov. *«Narodna pesem se v tem oziru razlikuje od pesništva,»* pravi dalje Kogoj. *«Preprosti ljudje so tu in tam znali in še vedno znajo na pamet po več sto verzov. Ti napevi so bili po svojem omejenem obsegu tako ustvarjeni, da si jih je mogel prisvojiti ljudski spomin. V kolikor napevi okusu splošnosti niso odgovarjali, so se pre naredili, v različnih pokrajinah različno. S tem so nastale variante.»*

Narodna pesem je po njem nekaj starega, zato nam pomaga odkrivati, kakšno je bilo duhovno življenje Slovencev v preteklosti. *«O njem nam natančneje ne pove ne povestica, ne izročilo. Če torej hočemo o tem kaj vedeti, se moramo zateči k onim stvarim, ki so iz tistih časov preostale. Narodnim napevom ni pripisovati važnosti toliko kot umetninam, ampak kot kriteriju za karakterizacijo v prejšnjih dobah živečih rodov, kot objektu, ob katerem lahko študiraš sestavne elemente ljudske psihe in nacionalne muzike,»* je še zatrdil Kogoj.

Približno v istem času, kot je svoja razmišljanja o ljudski glasbi objavljala Stanko Vurnik, je na istem raziskovalnem področju začel s svojim delom tudi France Marolt. Bil je pobudnik in ustanovitelj Folklornega inštituta (1934), iz takrat dostopnega gradi-va pa je sklenil od časa do časa objavljati zaključene prikaze o slovenskem *«glasbenem folkloru»* v obliki kratkih študij. V ta namen je začel leta 1935 izdajati serijo *«Slovenske narodnoslovne študije»*, od katerih sta za časa njegovega življenja izšla dva zvezka, tretji in četrti zvezek pa po njegovi smrti leta 1954.

Za Marolta je značilno, da je pri preučevanju ljudske glasbe pogosto ubral zelo samosvojo pot in da največkrat ni pomišljal za določene pojave postaviti zelo drznih

²⁹ Matej Bor, Jožko Šavli, Ivan Tomažič: *Veneti naši davni predniki*, Ljubljana 1989, 527 str.

³⁰ Glej navedena Voduška dela.

³¹ Marij Kogoj: *O narodni glasbi*, *Dom in svet*, let. XXXIV, št. 4-6, Ljubljana 1921, str. 127.

hipotez, ki so bile še dodatno »popoprane« z njegovo bogato domišljijo. Kljub temu ima Marolt vsekakor največje zasluge za vse, kar se je kasneje, vse do danes, dogajalo v slovenski etnomuzikologiji.

V nasprotju z Vurnikom, ki je bil mnenja, da so bolj ali manj vsi pojavi v ljudski glasbi odsev dogajanj v umetni glasbi, je bil Marolt drugačnega mišljenja. Ljudski glasbi in ljudski kulturi nasploh je pripisoval nek »samorasel izraz«, katerega nosilec je od nekdanj »slovensko delovno ljudstvo«. ³² Medtem ko Vurnik pri svojem pisanju o ljudski glasbi ne seže dalj kot do XVI. stoletja, se odpravi Marolt precej dalje v preteklost, in zapiše: »Zgodovinski dokumenti o izvolitvi in umestitvi koroškega vojvode poročajo, da je slovensko poljedelsko ljudstvo Korotana, prepevajoč slovenske obredne pesmi, umeščalo deželnega kneza na knežjem kamnu pri Krnskem gradu; vse kaže, da so obred uveljavili že slovenski knezi Karantanske kneževine tam v 7. stoletju ...« ³³

Za Marolta značilno je tudi povezovanje zemljepisnih značilnosti slovenskega ozemlja z oblikami kulturnega izražanja ljudi, najsi bo to pri plesu, instrumentalni glasbi ali petju. S pomočjo pojava izoliranosti določenih predelov poskusi Marolt razložiti ohranjanje dialektičnih značilnosti jezika, s temi pa tudi samosvoj glasbeni izraz. »Kakor je geofizična struktura slovenske zemlje odločilno vplivala na gibno izraznost slovenskega ljudstva, kar se v ljudskih plesih posebno zaznava, tako se svojski geofizični moment uveljavlja močno in pestro diferencirano v slovenskih narečjih-nazvočjih. V ljudskem petju se funkcija govora homogeno spaja z melično funkcijo, je pa fiziologično in fonetično tako svojsko sredstvo, da jo je treba analitično posebej obravnavati.« ³⁴

O ljudskem petju zapiše Marolt naslednje: »Večglasno mešano petje se oglasi, kadar se zbere ljudstvo k skupnemu veselju. Srednji ženski glasovi začno melodijo, zgornji jo imitirajo v zaporednih terciah, sekundah in kvartah, spodnji drže osnovo zgornji diafoniji na osnovnem in oscilantnem tonu (finalis, reperkusa). Po začetku vodilnih glasov vstopajo ostali: zgornji naprej, za njimi spodnji. Slednjič se vključijo moški glasovi v oktavni diafoniji in se uberejo v improvizirano, paralelno izpovevano diafonijo. Od tega petja se razlikuje tradicijsko povasno petje slovenskih fantov. Prične en vodilni glas, visok bariton, ki poje 'naprej' (cantus firmus). Pridruži se mu nekaj vrhnjih tenoralnih glasov, ki preglašajo vodilni napev redovito v terciah, sekundah, kvartah in kvintah, ne falzetirajo, marveč pojo z visokim glavnim tonom. To naglašanje se ne ravna po pravilih umetne harmonije in ni umerjeno v taktu, marveč je svojska improvizacija po ustnem izročilu. Zatezanje melodične linije na najbolj zvenceh vokalnih ter v kadencah in koncih izpričuje, da gre za ugodje nad sozvočnimi efekti.« ³⁵

Marolt je bil velik poznavalec človeškega glasu, kar se je nenazadnje odražalo tudi pri delu z Akademskim pevskim zborom, leta 1925 pa je izdal tudi brošuro s praktičnimi nasveti o pravilnem zborovskem petju. Pri zgoraj citiranem Maroltovem mnenju gre za prvi poskus opisa tehnike ljudskega načina petja, ki pa je žal ostal do danes pravzaprav osamljen.

Pri pregledu slovenske starejše etnomuzikološke misli ne smemo prezreti še zelo naprednih pogledov Radoslava Hrovatina in njegove razprave *Glasbene prvine slovenskih ljudskih napevov*, ³⁶ ki je bila pod naslovom *Hudební prvky slovinských lidových*

³² France Marolt: Slovenske narodoslovne študije III, Gibno-zvočni obraz Slovencev, Ljubljana 1954, str. 9.

³³ N. d., str. 9.

³⁴ N. d., str. 16.

³⁵ N. d., str. 24.

³⁶ Radoslav Hrovatin: Glasbene prvine slovenskih ljudskih napevov, Etnolog, let. XVI, 1943, Ljubljana 1944.

nápěvů prvič predložena leta 1939 kot doktorska disertacija v češčini na dekanatu filozofske fakultete univerze v Pragi. V njej se Hrovatin po uvodnem pregledu do tedaj objavljenih razprav o slovenski ljudski glasbi (petju) posveti zelo natančni študiji verznihi, metroritmičnih in glasbenih značilnosti do tedaj zbranih slovenskih ljudskih pesmi.

Med najtehtnejšimi glasbenimi in besedilnimi analizami slovenske ljudske vokalne glasbe so prav gotovo razprave dolgoletnih sodelavcev Glasbenonarodopisnega inštituta dr. Zmage Kumer, Julijana Strajnarja in že pokojnega dr. Valensa Voduška, saj njihovo delo ne temelji zgolj na poznavanju strokovne literature, temveč tudi na dolgoletnih načrtnih terenskih raziskavah na celotnem slovenskem etničnem ozemlju.

Med vsemi objavljenimi deli Zmage Kumer je za to temo največjega pomena njena knjiga »Pesem slovenske dežele«, v kateri se avtorica med drugim ukvarja tudi z glasbeno podobo pesmi. Na začetku obravnavanja te teme zapiše: »Ponavadi in najraje navajamo kot značilnost naše pesmi, da je večglasna in poudarjamo, da je njena odlika in lepota v glasovni ubranosti. Vendar se pri marsikom ob tem pojavi pomislek, ali ni nemara večglasje odsev in posledica zborovske kulture pri nas. Da bi mogla biti slovenska pesem še drugače glasbeno zanimiva, skoraj težko verjamemo. Vse preveč smo prepričani o svoji nepomembnosti in vse preveč željni posebnosti, ki jih ima glasbeno izročilo drugih narodov. Če bi natančneje prisluhnili našemu ljudskemu petju, se pozanimali za manj 'obrabljene' primere, zlasti pa imeli pogum sprejeti slovensko ljudsko glasbo brez predsodkov, tako kakršna je, bi lahko spoznali, da je tudi po glasbeni strani vse prej kot enolična.«⁵⁷

Avtorica v nadaljnjem besedilu predstavi natančen pregled ritmičnih obrazcev, ki se pojavljajo v slovenskem ljudskem petju, njihove povezave z melodičnimi vrsticami, še prav posebej pa se posveti obravnavi različnih načinov ljudskega petja pri nas, od dvoglasja do petglasja kakor tudi ljudskemu izrazju, ki ga pevci pri petju uporabljajo za medsebojno sporazumevanje. Ko primerja slovensko ljudsko petje z zborovskim, zapiše: »Pomembna razlika med umetnim zborovskim in našim ljudskim večglasnim petjem je tudi v tem, da ljudski pevci skoraj nikoli ne začno hkrati, marveč se oglasi najprej tisti, ki poje naprej, potem vpadejo drugi, basi vselej nazadnje ... Značilno se mi zdi, da stojijo fantje v krogu, kadar pojo, kot bi peli le sebi, čeprav vedo, da jih drugi poslušajo in čeprav želijo, da bi se njih petje daleč slišalo. Najboljši in najbolj vneti pevci pojo iz veselja do petja, iz notranje nuje, ker jim petje pomeni nekakšno sprostitvev, izživljanje, ne pa da bi se hoteli postavljati pred drugimi... Čeprav so tudi pri nas območja, kjer je zelo razvito godčevstvo ali kjer ljudje posebno radi plešejo, je za Slovence vendar najbolj značilno petje. Prav bi bilo, da se tega zavemo in ne dopustimo, da bi ljudsko petje pri nas povsem utihnilo.«⁵⁸

Julijan Strajnar je v svoji knjigi Rožmarin, ki je sicer nekakšen izbor njegovih objav na temo ljudskega petja na Slovenskem, o tem zapisal: »Ljudsko petje je praviloma petje glasbeno nešolanih pevk in pevcev, ki pojo ob najrazličnejših priložnostih ... Pri tem je pomembno to, da pevke in pevci pojo zase in ne za publiko. Tako petje je praviloma glasno in navadno tisti, ki najboljše zna besedilo ali ki ima močnejšo pevsko žilico, začne peti, drugi se mu pridružijo. Nikoli se pevci vnaprej ne porazdelijo po glasovih ... Praviloma ne začno hkrati, niti se prej ne domenijo za intonacijo ali da bi s

⁵⁷ Z. Kumer: PSD, str. 93.

⁵⁸ N. d., str. 103.

kakšnim pripomočkom poiskali ustrezno višino glasov ... Pri ljudskem petju pride do izraza sposobnost pridjati glasove tako, da bo pesem zvenela v večglasju, navadno v troglasju, ponekod v 4 in 5 glasju (na tretjo, na četrto). Ritmično je pesem dokaj razgibana, toda brez umetelnih pohitevanj ipd., v kolikor ne vplivajo pevske 'manire' zborovskega načina petja ... Vse kitice gredo praviloma po istem vzorcu. Prevladuje veselje in uživanje v ubranem skupinskem petju, pri katerem je vsak pevec ali pevka soustvarjalec s precejšnjo svobodo ... Na splošno bi lahko rekli, da smo Slovenci bolj pevci kot pa godci inštrumentalisti in plesalci ... Ljudskega večglasnega petja se ne učimo v šolah, pevskih zborih in podobno, pa se vendar skoraj nikoli ne zgodi, da bi se v večji družbi spontano prepevalo v en glas (unisono). Danes je to večglasje povečini troglasno petje (naprej, čez, bas), v nekaterih pokrajinah - sledovi so skoraj povsod po vsej Sloveniji - pa se je še ohranilo starejše štiri- in petglasno petje: 'na tretko', 'na četrto'. Nad glasom, ki poje čez, se dvigne še višji glas, to je *tretka*, če pa se nad tem glasom dvigne še en višji glas, dobimo *četrto* (naprej, čez, tretka, četrta, bas)... Lahko tudi ugotovimo, da je vpliv sosednjih in drugih kultur sorazmerno majhen, čeprav smo kdaj tudi prevzeli kakšen napev, vsebino pesmi ipd.³⁹

V isti knjigi ugotavlja Strajnar, da je slovensko ozemlje razdeljeno na več posameznih območij, ki se med seboj razlikujejo tako po narečjih kot tudi v glasbenem izročilu. Za Prekmurje in Porabje naj bi bilo značilno t. i. križanje glasov, kjer se ob koncu napeva drugi - spodnji - glas dvigne nad prvega. Na Štajerskem je ponekod še živo večglasno petje -na tretko-, sicer pa prevladuje troglasje. Koroško in Gorenjsko opiše Strajnar kot po pesemskem izročilu najbogatejši slovenski pokrajini, saj je tu še vedno moč zabeležiti štiri in petglasno petje. Na Dolenjskem in Notranjskem naj bi prevladovalo troglasno petje, medtem ko je v Beli krajini čutiti vpliv bližnjih Hrvatov in priseljenskih Uskokov. Kot posebnost v glasbenem izročilu Slovencev izpostavi Strajnar slovensko narodno skupnost v dolini Rezije v Italiji. Melodije imajo tam ozek obseg, petje je praviloma dvoglasno z bordunom - spodnji glas ostaja na istem tonu, posebnosti pa sta tudi njihova inštrumentalna glasba in ples.

Vprašanjem različnih načinov petja, pesemskih oblik in primerjavam le-teh z oblikami pri drugih narodih se je posebej analitično posvečal Valens Vodušek. Njegova dognanja in analize so zgoščene v nekaj razpravah, ki so za kakršnokoli pisanje o tej temi še vedno nepogrešljiva literatura. S svojim poznavanjem terena, obenem pa z velikim pregledom nad strokovnimi viri in literaturo so njegova dognanja nekaj radikalno drugačnega od npr. Maroltovih ali Vurnikovih.

Za najbolj izpostavljen primer njegovih ugotovitev imamo predavanje z naslovom 'Slovenska koroška ljudska pesem', ki ga je Vodušek imel na 6. seminarju slovenskega jezika, literature in kulture v Ljubljani leta 1970. Tam je med drugim dejal: 'Novo gradivo in nove ugotovitve, ki jih je spravilo na dan sistematično raziskovanje Glasbenonarodopisnega inštituta po vsem slovenskem etničnem ozemlju v zadnjih petnajstih letih, pa vodi do nekaterih novih sklepov v tem pogledu. Izkazalo se je, da je v začetku omenjeno štiri- ali petglasno fantovsko petje, ki se je štelo za koroško regionalno značilnost, le neki starejši stil večglasnega petja, ki je moral nekoč prevladovati skoro po vsem osrednjem slovenskem ozemlju. Živi relikti tega stila so bili v zadnjih letih najdeni na jugu npr. vse do Cerkljiškega jezera, pričevanja o nedavni taki praksi segajo

³⁹ Julijan Strajnar: Rožmarin, Slovenske ljudske pesmi (Canti popolari Sloveni, Slovene folk songs), Udine 1992, str. 23-26.

v Soški dolini do Gorice, sledovi te prakse se srečavajo precej globoko na Dolenjskem v t. i. 'cvikanju' ob koncu kitic in podobno tudi na Štajerskem. Najpresenetljivejše pa je bilo v zadnjem času odkritje izredno močnega centra tega starejšega stila petja v Halozah, in sicer v predelu tik ob hrvaški meji, torej zelo, zelo daleč od Koroške ... Starejši način večglasja je bil in je pač dosti bolj zapleten, ker so bili glasovi samostojnejši v svojih spremljevalnih melodijah.⁴⁰

Kot osnovo takim trditvam jemlje Vodušek »odkritje« homogene arhaične kulture v Reziji. Po njegovem ta kultura skoraj nima paralele v Evropi, obenem pa jo označuje kot glavno ali osnovno vez s poznejšimi glasbenimi plastmi na ostalem slovenskem etničnem ozemlju. Tako pojmuje Vodušek samosvoje glasbene pojave po posameznih pokrajinah le kot nekakšne plasti na različnih razvojnih stopnjah, ki naj ne bi bile toliko rezultat posebnih regionalnih zgodovinskih dogajanj (z neposrednimi vplivi drugih, sosednjih narodov, op. RV), temveč naj bi se v take oblike razvili predvsem zaradi različne prostorske oddaljenosti od osrednjega slovenskega ozemlja. V bistvu pa sta ta dva vpliva v medsebojni povezavi, saj je povsem razumljivo, da so »pritisk« tujih kultur na obrobni predelih nekega nacionalnega prostora pač intenzivnejši kot v osrednjem delu.

Po njem je eden izmed dokazov izrazite arhaičnosti in zato prve razvojne stopnje v rezijanski ljudski glasbi obstoj t. i. trikordalne melodike, pri kateri se melodije gibljejo v obsegu terce. Takih melodij je bilo v Reziji še v času Voduškovih raziskav približno 50 %. Razvoj »višjih« glasbenih oblik je bil po Vodušku odvisen od pojava tetratonike in s tem »... so se melodije začele takoj poganjati v skokoviti melodiki do obsega oktave in preko nje ... Enako melodično strukturo so obdržali pri nas tudi še napevi naslednje razvojne stopnje s petimi različnimi toni v obsegu oktave (pentatonika). Na tej stopnji, ki jo je Rezija v svoji izolaciji komaj še izraziteje dosegla, pa je ostal do danes največji del starejšega prekmurskega izročila, ki pozna - podobno kot Rezija - samo dvoglasje ...«⁴¹ Med podobne prežitke uvršča Vodušek izrazito široko razpeto akordično melodiko z Gorenjskega in Koroškega. Za ta del ljudskega pevskega izročila je značilno še to, da so se tudi v besedilu ohranili zelo stari metrični modeli.

Po trditvah Voduška so napevi alpskih poskočnic, ki vsi kažejo že dursko tonalnost, preoblikovali prejšnjo strukturo tako, da se je melodika skrčila v obsegu in se prilagodila duru. Le Koroška naj bi v velikem delu napevov še obdržala starejšo prehodno strukturo.

Šele prihodnost bo pokazala, kako izrednega pomena so bile Voduškove primerjalne etnomuzikološke raziskave za zgodovino Slovencev. To nam potrjuje že sledeči odstavek, ki ga zato citiram v celoti: »Na koncu naj omenimo še zanimiv relikv obrednega 'prvega reja' iz Ziljske doline na Koroškem, ki je vzbudil v preteklosti že precej pozornosti. Je to podobno kot 'štajriš' mešano peti-inštrumentalni ples, ki se pleše slovesno enkrat na leto, navadno v času po žetvi. Nas zanima tu njegov ritem, ki je isti kot ga najdemo v precejšnjem številu slovenskih balad. Ta ritem so svojčas pri nas imeli za neko slovensko-slovansko posebnost, 'prvi rej' (svojčas nepravilno imenovan 'visoki rej') pa je dolgo veljal za edini plesni primer te vrste, dokler nismo odkrili v Reziji izredno močnega centra tega ritma, ki je tam praviloma zvezan s plesom. Naše raziskave o izviru tega posebnega ritma so nam pokazale sledove edinole v zapadni smeri preko romanske

⁴⁰ V. Vodušek: Slovenska koroška ljudska pesem, 6. seminar slovenskega jezika, literature in kulture 1970, Zbornik predavanj, Ljubljana 1973, str. 46.

⁴¹ N. d., str. 47, 48.

Švice in končno se je izkazala Francoska kot dežela s precejšnjo frekvenco tega ritma, ki je segel še tudi v nemške obmejne pokrajine zahodno od Rena tako, da so nekatere pesmi te vrste plesali pred nedavnim npr. v Lotaringiji ob nedeljah 'pod lipo', podobno kot 'prvi rej' v Ziljski dolini. Še bolj presenetljivo pa je, da so francoske melodije po tipu enake slovenskim in torej z našimi v ozki genetični zvezi, obenem tudi kažejo isto tetra-ali pentatonsko strukturo kot rezijanske pesmi in nekatere slovenske baladne melodije v tem ritmu. Edina možna razlaga tega pojava se nam zdi nekdanji skupni, verjetno keltski substrat. To pa bi kazalo, da je v slovenski ljudski pesmi prisotna močnejša primes predсловanskega izročila na naših tleh, kot smo mislili doslej.⁴²

Seveda ne kaže popolnoma oporekati Voduškovim trditvam o morebitnih vplivih keltske kulture na našo slovensko. Mnenja sem le, da bi morda bilo bolj smiselno namesto njegovega izraza »predсловansko« uporabiti izraz »neslovansko«. Kaj pa, če so nekateri teh prežitkov, ki jih zasledimo v najstarejši plasti naše ljudske glasbe, resnično prišli v našo ljudsko kulturo od drugod? Tudi to je mogoče, vendar se moramo zavedati, da je t. i. *akulturacija* oz. stapljanje različnih kultur izjemno dolgotrajen proces, ki je poleg *kompatibilnosti* (medsebojne združljivosti raznovrstnih kultur) odvisen še od nešteto drugih dejavnikov. Dejstvo je torej, da nek narod svoje ljudske kulture ne spreminja kar iznenada (vsaj v preteklosti je bilo to še počasnejše kot danes) ter da prehajajo značilnosti ene ljudske kulture v drugo izjemno počasi in selektivno. Mar lahko na tej osnovi sklepamo na morebitno večstoletno slovansko-keltsko sožitje, ki bi edino lahko pustilo sledove medsebojnih vplivov in ki bi ga morali postaviti potemtakem vsaj pol tisočletja pred začetek našega štetja ter se s tem odpovedati uveljavljeni teoriji o »priselitvi« v 6. stol. n. š.?

In kakšna je po Voduškovem mnenju sorodnost slovenske ljudske glasbe z ljudsko glasbo južnoslovanskih narodov, s katerimi smo živeli Slovenci določeno obdobje v isti državi? O tem pravi: »Po ljudski glasbi se Slovenci precej močno ločijo od drugih južnoslovanskih narodov. Tisoč let življenja pod tujim gospodstvom v okviru rimsko-nemškega in kasneje avstrijskega cesarstva ni moglo miniti brez sledov niti v ljudskem jeziku niti v ljudski glasbi. Vendar bi bilo napak srednjeevropski ali alpski značaj slovenske ljudske glasbe pripisovati samo vplivu germanskih sosedov, kot se je doslej povečini sklepalo. Saj končno alpske karakteristike (melodije širokega obsega, akordična melodika, durska tonalnost, večglasno petje) niso omejene le na slovenski ter nemško-bajuvski in alemanski del Alp, ampak prevladujejo ravno tako v romanski Švici ter v francoskih in italijanskih Alpah tja do Ligurskega zaliva. Korenine tega zanimivega pojava do danes še niso raziskane. Etnomuzikologija Evrope je pač zelo mlada znanstvena veja ... Tudi za alpski prostor kaže vedno bolj, da segajo korenine nekaterih pojavov dlje nazaj v preteklost, kot se je mislilo doslej.«⁴³

Raziskovanje pojavov, ki jih omenja Vodušek, je obtičalo na slepem tiru, saj je zgodovinopisje vse do danes odločno zavračalo kakršnokoli povezavo med domnevnim venetskim in slovanskim kulturnim krogom. Škoda zaradi tega ni velika samo za slovenski, temveč tudi za druge narode. Tako ostajajo številna vprašanja kulturno-zgodovinskega razvoja posameznih evropskih narodov še vedno nerazrešena.

Vodušek posveti veliko svoje pozornosti raziskovanju metričnih struktur in njih povezave z melodičnimi obrzci in se pri tem dokoplje do spoznanja, da: »... posamez-

⁴² N. d., str. 48.

⁴³ V. Vodušek: Značilnosti slovenske ljudske glasbe in njenega razvoja, 3. seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana 1967 (ciklostil), str. 1.

nim metričnim tipom verza ustrezajo izraziti in precej stabilni ritmično-melodični tipi napevov, včasih po en sam, včasih - v novejših razdobjih - po več, a vedno le omejeno število. Enako kot melodični tipi so posamezni metrični tipi v ljudski pesmi zgodovinski pojav, ki imajo vsak svoje jutro, poldan in večer z razkrojem in odmiranjem, ali pa metamorfozo v nove vrste metrični organizem.⁴⁴

Kar se tiče večglasnega načina petja na Slovenskem, je Vodušek mnenja, da tako petje v vsem alpskem prostoru ni moglo nastati šele pod vplivom glasbene klasike iz konca 18. stol., temveč že mnogo prej, po njegovem vsaj ob koncu srednjega veka. Na koncu svojega referata še zapiše: »Nekateri znaki, predvsem nekaj zelo starih reliktoev iz centralne Švice, ki kažejo poleg burdona podobne pojave, kot smo jih pravkar omenili, nakazujejo zaenkrat s precejšnjo verjetnostjo domnevo, da so to ostanki neke staroselske kulture v Alpah ...»⁴⁵

Vodušek je prepričan, da kaže veliko naših balad po vseh plateh, tudi po glasbeni, znake visoke starosti. Njihov izvor naj bi segal včasih daleč v preteklost, »ko nismo imeli Trubarja in pisane slovenske besede, kam li Vodnika in Prešerna. Vsa ta dolga stoletja, ki segajo daleč nazaj v sivo davnino, pa je imelo naše ljudstvo svojo umetnost, poezijo, v kateri je živela čista in lepa slovenska beseda že davno pred Prešernom; in svoj ritem pesmi, ki ga je prineslo bržkone že s seboj na to zemljo in ga ohranja tu že več kot tisoč tristo let. Dandanes marsikaj iz te ljudske zakladnice že izumira. Tak je zakon razvoja in tega ni mogoče preprečiti. Toda ali ni kljub preprostosti ta bogata dediščina, ki zasluži, da jo poznamo in se je oklenemo z razumevanjem in spoštovanjem, če ne že z vso ljubeznijo?»⁴⁶

Vodušek ugotavlja, da so besedila v tistih pesmih, ki jih imamo po vseh glasbenih značilnostih za naše najstarejše, obenem v najčistejši slovenščini. To dejstvo je presenetljivo, saj bi moralo biti ravno v tem delu naše pesemske zapuščine, tako kot radi pripisujemo drugim segmentom naše ljudske kulture, ohranjenih največ jezikovnih ostankov nekih »prejšnjih« oz. »drugih«, neslovanskih kultur.

Iz pričujočega pregleda ugotovitev in razmišljanj posameznih avtorjev in z njimi povezanih lastnih ugotovitev in sklepanj lahko trdim, da je naše ljudsko petje tesno povezano z oblikami ljudskega petja med nekaterimi drugimi slovanskimi ljudstvi, posebej še tistimi na severu in zahodu, kaže pa nam na nekoč tesno povezanost tudi z ljudskimi kulturami, ki jih danes ne prištevamo med slovanske. Nekatere Voduškov primerjalne raziskave metroritmične strukture ljudske glasbe slovanskih narodov kažejo na veliko povezanost med našim najstarejšim ljudskim pevskim izročilom in tistim pri drugih slovanskih narodih. Gre predvsem za povezanost večglasnega načina petja s tetratonskimi in pentatonskimi melodijami, ki se pojavljajo v zvezi s skupnimi metričnimi in ritmičnimi vzorci.

Vprašanja, ki se najpogosteje pojavljajo pri raziskovanju tako ljudske glasbe in petja kot tudi pri raziskovanju drugih delov ljudske kulture, so povezana z ugotavljanjem prežitkov t. i. »staroselskih kultur«. Vse prevečkrat se je v preteklosti dogajalo, da so etnologi, sociologi in celo arheologi svoja spoznanja, bodisi hote ali nehote, prilagajali trditvam zgodovino piscev. Ti pa so svoje interpretacije naslanjali bolj ali manj na pisane vire. Še posebej velja to za zgodovino pisje prejšnjega stoletja. Pri tem so premalo, ali sploh ne, vključevali v svoje razlage spoznanja zgoraj omenjenih, za zgodovino-

⁴⁴ N. d., str. 3.

⁴⁵ N. d., str. 14.

⁴⁶ N. D., str. 14.

pisje še kako pomembnih ved. Seveda niso imeli v prejšnjem stoletju raziskovalci ljudske glasbe na voljo nikakršnih tehničnih pripomočkov, s katerimi bi to zvrst ljudske kulture ustrezno beležili in jo nato natančno raziskovali. Zato so bile njihove trditve mnogokrat rezultat zelo omejenih spoznanj, s takimi spoznanji pa si tudi zgodovinarje ni moglo dosti pomagati.

Stanje v etnomuzikologiji je danes precej drugačno, tako v tehničnem kot v metodičnem pogledu. Nihče si ne upa več trditi, da je naše večglasje rezultat nemškega vpliva, saj so raziskave pokazale, da je po izviru mnogo starejše in v teh starejših oblikah predvsem v nikakršni povezavi z germanskimi narodi. Prav tako si danes nihče ne upa trditi, da so večglasne oblike ljudskega petja v Evropi posledica razvoja in nastanka umetnega večglasja zahodnoevropske kulturne omike, saj so raziskovalci ljudske glasbe dokazali vpliv v nasprotni smeri. Prav tako etnomuzikologi vedno znova odkrivajo takšne ljudske glasbene kulture, ki niso bile v nikakršni povezavi z zahodnoevropsko umetno glasbo. Zato se mi zdi ena izmed nalog naše etnomuzikologije v prihodnosti tudi preverjanje in iskanje tistih značilnosti ljudskih glasbenih pojavov, ki smo jih še donedavna označevali kot »staroselske« in imeli pri tem v mislih neke neslovanske kulture, nismo pa se vprašali, ali ne gre morda pri tem za povsem avtohtone pojave. Prihodnost slovenske etnomuzikološke znanosti vidim v širitvi raziskovalnih obzorij z vključevanjem čimvečjega števila najrazličnejših spoznanj tudi drugih humanističnih ved, vse skupaj pa bo omogočilo pravilnejše spoznanje lastne, slovenske ljudske glasbene kulture in naše zgodovine.

Summary

Research into Slovene Folk Singing in the Past and Present

The first written records of Slovene singing date from the 14th century. On the basis of Slovene verses contained in a 16th century German song about the uprising of farmers it may be presumed that Slovene songs about rebellion already existed at that time. Slovene Protestant writers often mentioned folk songs, be it religious or secular, in their writings. J. V. Valvasor's lengthy "Slava vojvodine Kranjske," on the other hand, contains very little pertaining to this sphere of folk culture.

Pohlin's revival society first drew greater attention to Slovene folk songs and singing in the second part of the 18th century. Though he was unable to publish his collection of Slovene folk songs, Valentin Vodnik was their first systematic collector. The so-called romantic generation, headed by Stanko Vraz, was more fortunate. "Narodne pesmi ilirske..." - designed by Vraz at the beginning of the 19th century, and containing songs from the entire Slovene ethnic territory - was published in 1839 and became the most important anthology of Slovene folk songs. Emil Korytko successfully worked alongside with Vraz on the publication of his own anthology entitled "Slovenske pesmi kranjskega naroda: 1839-44," which was unfortunately published after Korytko's death in January, 1839. Most of the extensive material collected by Korytko was also published posthumously.

In 1846 Matija Majer published a hymnal in Celovec (Klagenfurt) which is invaluable to the present researcher since it contains descriptions of polyphony in Carylthia and thus enables one, at least to some extent, to imagine different forms of polyphony in that area.

A lengthy anthology of Slovene folk songs, primarily their texts, was published at the end of the 19th century when Karel Štrekelj initiated the collection, thus also encouraging numerous other collectors.

"Cerkveni glasbenik," an important publication on church music, published contributions by a number of well-known musicians and critics of that time.

Among the first who were professionally involved with folk music were Marko Bajuk, Davorin Beranič, Stanko Vurnik, and France Marolt. Among his other activities, Marolt was also the founder of the present Institute of Ethnomusicology.

Since their work is not based solely on their expert knowledge of technical literature, but also on lasting systematic field research conducted throughout the entire Slovene ethnic territory, Zmaga Kumer, Julijan Strajnar, and the late Valens Vodušek - all researchers at the Institute of Ethnomusicology - contributed some of the most invaluable music and text analyses of Slovene folk songs.

Some of the questions which most often arise in the course of research into folk music and singing, as well as other aspects of folk culture, are connected to the survival of the so-called "indigenous cultures." One of the future tasks of Slovene ethnomusicology will be the verification of and the search for the characteristics of folk music phenomena which have until recently been labelled "indigenous," and which denoted some foreign non-Slovene cultures. Yet we have never asked ourselves if these may have been completely autochthonous phenomena.

Mihaela Hudelja

Dokumentacija in njeni »neznani« zakladi.

Predstavitev in pomen fotografske zbirke prof. Vilka Novaka

V pričujočem prispevku avtorica predstavlja fotografsko gradivo prof. Vilka Novaka, ki ga hranijo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo. Fotografska zbirka je nastajala v okviru etnoloških terenskih vaj, ekskurzij in počitniških praks, ki jih je desetletja vodil prof. Novak. Ob predstavitvi te zbirke se zastavljajo vprašanja o obravnavi fotografije, ki bi jih bilo potrebno še obdelati z vidika etnološke stroke.

The article presents photographic material of Professor Vilko Novak which is kept at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Ljubljana University. The photographs from this collection were taken on ethnological field trips and excursions and during holiday ethnological practice work which had been supervised by Dr. Novak for decades. There are numerous still unanswered questions pertaining to these photographs which require further ethnological analysis.

Uvod*

Ena temeljnih značilnosti fotografskega dokumentacijskega gradiva je njegova vsebinsko mnogostranska vizualna pričevalnost in s tem tudi uporabnost v številnih disciplinah. Načini pridobivanja in uporaba dokumentacijskega gradiva pa se seveda po disciplinah razlikujejo, ker so podrejeni začrtanim shemam raziskave in njenim ciljem. Slikovno/fotografsko dokumentarno in arhivsko gradivo je nedvomno pomembno dopolnilo tudi drugemu slikovnemu in pisnemu arhivskemu gradivu, seveda pa velja tudi nasprotno. Arhivsko-dokumentarno gradivo, ki pomeni v etnološki vedi eno začetnih stopenj pri raziskovalnem delu in kasneje pri sintezi/analizi ali predstavitvi raziskave, vključuje tudi slikovno gradivo (fotografije, risbe).

* Pričujoči članek je del raziskovalne naloge Etnološka dokumentacija s stališča uporabnosti in ovrednotenje aplikativnosti (del raziskovalnega projekta Etnološke raziskave Slovencev), ki ga financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo. Ob tej priložnosti se za pomoč in nasvete zahvaljujem Ingrid Slavec Gradišnik, Slavku Kremenšku, Mojci Ravnik in predvsem Vilku Novaku za pogovore, pregled besedila in dobrodošle pripombe.

Gradivo, shranjeno v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, obsega fototeko, negativoteko, diateko, videoteko, hemeroteko, terenske zapise, risbe in druge arhivalije (po količini je precej skromnejše), je začelo nastajati že leta 1956, kajti »zbirati se je pričela tudi fototeka in zbirka diapozitivov«.¹

Novakova zbirka fotografij, ki jo od njenega nastanka hrani Oddelek za etnologijo, pomeni tudi začetek načrtnega metodološkega dela, saj so v naslednjih desetletjih nastajale nove fotografske zbirke, ko so zbirali fotografsko gradivo za potrebe novih raziskav in projektov, organiziranih pri oddelku. Do leta 1970 je fototečno gradivo, ki je vsako leto naraščalo, urejal Vilko Novak. Od leta 1970² je za obdelavo in hranjenje fotografij, negativov, diapozitivov skrbela bibliotekarka. V letih 1970–1980 je bilo delo na etnološkem znanstveno-raziskovalnem področju izredno uspešno, saj je potekalo kar nekaj raziskovalnih nalog, ki so jih organizirali in vodili zaposleni na oddelku (npr. Vitanje, Galjevica, izseljenišvo Slovencev, ETSEO). Projekti oziroma raziskovalne naloge so bile posredno vključene tudi v pedagoški proces, saj so izbrano tematiko obravnavali tudi pri seminarjih in vajah. Zaradi široke zastavljenosti projekta ETSEO³ je bila leta 1982 na oddelku zaposlena dokumentalistka, ki je zbirala »dokumentacijo za etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja za vse slovenske občine. Urejala je obstoječe slikovno gradivo, ki se nanaša na omenjeno temo«.⁴

Dokumentacijsko delo lahko shematično razdelimo na dve stopnji: deskriptivno in kritično-analitično. Deskriptivni del obsega zbiranje, inventariziranje in sistematično ureditev gradiva. Podlaga za sistematično razvrstitev je opremljenost z vsemi podatki, ki se nanašajo na nastanek in vsebino fotografije: avtor, kraj, čas, opis vsebine. Tako pripravljeno gradivo je uporabno za poznejše raziskovalne namene.

Uvodnemu delu, v katerem sem skušala grobo opisati vzroke za nastanek dokumentacijskega oddelka, sledi predstavitev in opredelitev statusa in pomena fotografskega gradiva iz t. i. Novakove zbirke. O pomembnosti in uporabnosti fotografije v slovenski etnologiji so že pisali,⁵ zato se ob tem posebej ne ustavljam, čeprav bi se s povzetki o pretekli in sedanjih praksi in s povezavo med obema lahko odprla nova

¹ Vilko Novak, Seminar za etnologijo na Univerzi v Ljubljani. Glasnik ISN I (1957) 4, str. 25.

² »Ko je prvič v zgodovini oddelka bila zaposlena bibliotekarka, »ki skrbi tudi za foto- in filmoteko, za zbirko diapozitivov in drugo dokumentacijsko gradivo«. Poročilo o delu Filozofske fakultete v študijskem letu 1970–71. Ljubljana 1972, str. 75.

³ Več o tem glej: Slavko Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela. Glasnik SED 17 (1977) 4, str. 45–51; Marjanca Klobčar, Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja in njeno mesto v slovenski etnologiji. Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje. Poročilo. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 1992, str. 76–94.

⁴ Poročilo o delu Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani v študijskem letu 1982/83. Ljubljana 1984, str. 204.

⁵ Glasnik SED 36(1996) 2–3, ki je tematsko posvečen fotografiji. Janez Bogataj in Naško Križnar, Človek skozi objektiv etnologa. Katalog razstave. Posavski muzej Brežice 1978. Aleš Gačnik in Stanka Gačnik, Fotografija kot totalna informacija in vir znanja. Glasnik SED 34 (1994) 3, str. 34–35. Etnološki film med tradicijo in vizijo. Uredil in zbral Naško Križnar. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC 1997. Naško Križnar, Območji besede in slike v slovenski etnologiji. Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj. Ljubljana 1995, str. 174–180. (Knjižnica Glasnika SED 23.) Mihaela Hudec, The importance and purpose of photography. (The experience of documentation at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology). Etnološka stičišča 5&7. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Ljubljana 1997, str. 195–204.

vprašanja, ki bi si zaslužila podrobnejšo obravnavo.⁶ Za obravnavo in predstavitev Novakove fototečne zbirke je pomembnejše, da imajo posamične fotografske zbirke svojo identiteto in s tem tudi povednost – govorijo o času, prostoru in tudi okoliščinah, v katerih so nastajale. Tematika je del etnološke metodologije, veljavne v času nastajanja fotografske zbirke.

Predstavitev fotografske zbirke

Zbirka, ki je nastajala v letih 1956–1970, obsega 2605 črno-belih fotografij,⁷ ki so nalepljene na fototečne kartone (inventarne št. 1–810, 825–1508), 1640 črnobelih negativov (format 6 x 6) in 31 črno-belih filmov (format leica).

Fotografije na fototečnem kartonu so opremljene z inventarno številko, s podatki o kraju, pokrajini, datumu (mesec, leto) nastanka posnetka, s številko negativa, s podatki o avtorju posnetka, lastniku negativa in s kratkim opisom fotografije. Rubrika za opis gesla je neizpolnjena. Zbirka je bila najprej shranjena v dveh kartonskih škatlah in urejena po inventarnih številkah, zdaj pa se hrani v kovinski omari.

Fototeka do 90. let pravzaprav ni imela skupnih razvrščevalnih meril. Gradivo je bilo shranjeno po naslovih raziskovalnih nalog, z izjemo fotografske dokumentacije iz Vitanja, ki je bila urejena po geslih etnološke sistematike, in projekta ETSEO, pri katerem je bilo izhodišče občinski, torej krajevni okvir. Za preureditev starejšega gradiva (izjema je vitanjsko gradivo) in uvrščanje novega je s stališča specifičnosti etnologije najprimernejša klasifikacija po geselniku etnološke sistematike.

Novakova zbirka je bila predvsem zaradi vsebinske specifičnosti najprej urejena po pokrajinskem načelu (po pokrajinah), nato pa po kronološkem nastanku posnetkov. Načelo geslovne etnološke sistematike je manj primerno, ker zajemajo posnetki le področje materialne kulture – predvsem stavbarstva (stanovanjska in gospodarska poslopja) in predmete (orodja in stroji), poljedelstvo (košnja, pospravljanje krme in druga kmečka opravila), precej manj pa je posnetkov o prometnih sredstvih, sejnih, nošah itn.

Na enem fototečnem kartonu je več fotografij, odvisno od formata. Prevladujeta formata 6 x 8 in 9 x 13. Seznam fotoposnetkov (zvezek I, 1956–1962, zvezek II, 1962–1970) med drugim tudi priča o načinu dela – gre za sprotno vpisovanje podatkov, (številki filma in negativa, opis vsebine posnetka, kraj in čas (mesec in leto) fotografiranja). Posebna vrednost Seznama fotoposnetkov (ali nekakšen predhodnik inventarne knjige) je v evidentiranju negativov in opisu vsebine, hkrati pa nas seznanja tudi s potekom terenskih vaj in počitniške prakse na terenu. V zvezkih niso vpisane inventarne številke fototečnega kartona, zato lahko identificiramo negativ in fotografijo le na podlagi številke filma/negativa na fototečnem kartonu (negativi formata 6 x 6 imajo na primer naraščajočo številko filma in številko posnetka zapisano kot III/1, III/2 ... III/12). Fotografije 1, 2, 3, 4, ki so nalepljene na fototečnem kartonu z inventarno številko

⁶ Gradivo v dokumentaciji je tudi pričevalec o razvoju etnološke vede, njenih sprememb v metodoloških izhodiščih, metodah dela raziskovalcev in raziskovalnih rezultatih. Zato bo treba v prihodnje tudi tej tematiki, predvsem na podlagi dokumentarnega gradiva tudi v drugih etnoloških ustanovah, posvetiti več teoretičnih prispevkov oziroma slikovnih predstavitev zbirk.

⁷ Število fotografij bi bilo precej večje, če bi bili razviti vsi posnetki negativov. Samo za negative formata 6 x 6 je bilo ugotovljeno, da 183 negativov nima fotografije, koliko manjka fotografij na filmih formata leica, še ni ugotovljeno.

189, nam prikazujejo na primer mlačev. Za njeno predstavitev lahko izberemo katerokoli izmed teh fotografij; fotografije lahko predstavimo samostojno ali pa skupaj, če hočemo ponazoriti vsa opravila pri mlačvi. Naj opozorim tudi na številke negativov, t. j. zaporedje fotografiranja.



Sl. 1: Skladanje šlice pri mlatitvi. Beltinci 1957.



Sl. 2: Odnášanje slame izpred mlatilnice. Beltinci 1957.



Sl. 3: Mlatitev z mlatilnico. Beltinci 1957.



Sl. 4: Južina pri mlačvi z mlatilnico. Beltinci 1957.

Na preglednici je predstavljena celotna Novakova fotografska zbirka, ki je tudi rezultat pedagoškega dela (ekskurzije, terenske vaje ali počitniške prakse). Sem sodijo fotoposnetki študentov. Podatek ni zanemarljiv, saj pove, kdaj so tudi študenti začeli uporabljati fotoaparata. V tabeli je navedeno število fotografij za posamezna pokrajinska območja, ki jih je posnel Vilko Novak oziroma drug avtor (študent). V rubriko Pomanjkljivi podatki pa so štete fotografije brez podatkov o letu nastanka in avtorju.

Pokrajina	Fotografije posnel V. Novak	Pomanj- kljivi podatki	Drug avtor – fotografije s podatki	Skupaj
Bela krajina	69	57		126
Dolenjska	213		29 D. Ovsec, 1970 31 M. Cuculič, 1970 14 B. Hegeduš, 1970 33 V. Šlibar, 1970	320
Gorenjska	494		15 T. Cevc, 1957 64 A. Triler, 1962	573
Koroška	204		21 M. Vogel, 1970 3 A. Zadnikar, 1970	228
Ljubljansko področje	70		13 T. Marušič, 1966	83
Notranjska	35		13 J. Bogataj, 1968 8 D. Krnel Umek, 1968	56
Obalno kraško področje	61			61
Posavje	42			42
Prekmurje	578 + (*23)	12		613
Primorska	180	8	15 D. Krnel Umek, 1968	203
Štajerska	159	6	9 D. Krnel Umek, 1968	174
Gradišičansko	12			12
Porabje	36			36
Rezija	11			11
Vojvodina	34			34
Makedonija	56			56
Skupaj	2254 + (*23)	83	268	2628

*23 fotografij je iz Prekmurja – posnete leta 1949 in nimajo negativa.

V zvezi s predstavitvijo fototeke je treba omeniti tudi diateko. Ta je sicer sčasoma naraščala, skladno z vsakokratnimi finančnimi zmožnostmi oddelka, predvsem zaradi preslikav iz strokovne literature. Diapozitive so uporabljali kot vizualni pripomoček pri predavanjih o slovenski, evropskih in tudi neevropskih kulturah. Imamo podatek o nabavi 200 diapozitivov v študijskem letu 1963–64.⁸ V diateki je tudi 36 črno-belih diapozitivov, ki jih je V. Novak posnel julija 1956 v Prekmurju. Sodeč po vsebini (gre za prikaz nekaterih značilnosti prekmurskega okolja, npr. stavbarstvo, pokrajina, noša, lončarski sejmi), so diapozitivi verjetno spremljali predavanja. Vsi diapozitivi so identični s fotografijami in negativi.

⁸ Poročilo o delu Filozofske fakultete v študijskem letu 1963–64. Ljubljana 1964, str. 76.

Št. dia	Inv. št. fototečnega kartona	Št. negativa	Kraj	Opis
03	792	V/11	Filovci	Ženske v nedeljo na poti v Bogojino
04	951	II/9	Beltinci	Valék
05	789	VIII/6	Beltinci	Ženske v nedeljo pri cerkvi
06	789	VIII/7	Beltinci	Ženske v nedeljo pri cerkvi
07	800	III/4	Beltinci	Lončar iz Filovec na sejmu v Beltincih
08	382	VII/8	Vučja Gomila	Pečnica za lan /za sušenje lanu/
09	ni fotogr.	VII/9	Vučja Gomila	Pečnica
10	382	XI/1	Okolica G. Lendave	»Borovo spiclinje« (iglice) za steljo
11	106	VI/10	Gornja Bistrica 7	Kukuríčnják iz protja
12	106	VI/3	Dolnja Bistrica 158	Kukuríčnják
13	499	I/2	Beltinci	Opeka, doma žgana
14	499	I/5	Beltinci 104	Hiša
15	498	I/8	Beltinci 94	Hiša
16	548	II/2	Beltinci 192	Gumno, parma, svinjak /1841/
17	645	II/1	Beltinci 192	Gumno /1841/
18	525	II/6	Beltinci 192	Gumno, parma-zadnja stran
19	496	II/8	Beltinci	Ognjišče v kuhinji, hiša med podiranjem
20	495	II/10	Beltinci	Ognjišče v kuhinji, hiša med podiranjem
21	496	III/10	Bogojina	Klet v vinogradu
22	317	IV/6	Lipa št. 2	Štala, gümlo, svinjak (»leiv«)
23	317	VI/6	Dolnja Bistrica 136	Pójata, levo štala, gümlo
24	494	IV/7	Lipa	Hiša
25	160	IV/2	Bogojina	Klet v vinogradu
26	160	V/7	Bogojina	Klet v goricah
27	161	V/10	Bogojina	Kleti v goricah
28	508	VI/1	Gornja Bistrica 101	Hiša
29	508	VI/2	Gornja Bistrica 99	Pójata s stopo (hiša iz leta 1835)
30	507	VI/8	Dolnja Bistrica 121	Hiša s podstjenjem
31	507	VI/9	Dolnja Bistrica	Hiša s plotom
32	506	VI/11	Dolnja Bistrica	Stučenca, blatnjača /iz ilovice/
33	506	VI/12	Beltinci 294	Nova hiša
34	500	XII/11	Radovci 1	Hiša
35	503	XII/1	Renkovci	Stegnjena hiša
36	501	XII/6	Filovci 58	Hiša
37	501	XII/8	Bodonci 2	Hiša, svinjak
38	497	I/11	Beltinci	Hiša/iz gline/



Sl. 5: Gumno, parma, svinjak. Beltinci 1956.



Sl. 6: Kukuričnjak. Dohinja Bistrica 1956.

Številka negativa VII/9 (številka diapozitiva 9) nima fotokartona. Pečnica. Vučja Gomila 1956, Prekmurje.

Številki diapozitiva 01 (Sirarna. Planina za Črno goro, Bohinj 1954) in diapozitiv številka 02 (Stan. Planina pri jezeru. Bohinj 1954) nista vključena v tabelo, ker ni negativov in fotografij. Oba diapozitiva se tudi nanašata na Gorenjsko in ne na Prekmurje.

Terenske vaje in počitniška praksa – podlaga za nastanek zbirke

Terenska praksa je bila že od študijskega leta 1956/57 povezana z znanstvenoraziskovalnim delom in pedagoškim procesom. Z metodami etnološkega dela so se študentje postopoma seznanjali pri Novakovih predavanjih iz obče etnologije in pri seminarskih vajah⁹ – znanje pa so preverjali in dopolnjevali pri delu na terenu, ki je potekalo v obliki terenskih praks. V zvezi s tem je Novak zapisal:¹⁰ »Ker je najvažnejši vir za etnološko delo ljudsko življenje samo, zato se mora študent etnologije čim bolj seznaniti z zbiranjem gradiva na terenu, s spoznavanjem vseh panog ljudske kulture v raznih pokrajinah [podčr. M. H.]. V ta namen prireja seminar redne ekskurzije, na katerih se slušatelji seznanjajo tudi s slovenskimi pokrajinskimi muzeji, pa tudi z važnejšimi muzeji naše stroke v vsej Jugoslaviji. Upamo, da bomo odslej imeli tudi priliko v obliki počitniške prakse uvajati se smotrno v terensko zbiralno in raziskovalno delo. ... Povsod čutimo velike vrzeli glede potrebnega nam gradiva, brez katerega ne moremo reševati važnih, osnovnih vprašanj naše kulture.«

Kljub poudarjanju, da je uvajanje študentov »v terensko zbiralno in raziskovalno delo ... prvi pogoj strokovnega in znanstvenega dela v naši stroki,¹¹ pa je bila uresničitev terenskih vaj in počitniške prakse odvisna od finančnih sredstev, ki jih je dobil

⁹ Janez Bogataj, Metodika, Etnologija Slovencev. Glasnik SED 21 (1981) 1, str. 10–12.

¹⁰ Seminar za etnologijo na Univerzi v Ljubljani. Glasnik ISN I (1957) 4, str. 25.

¹¹ Petdeset let slovenske Univerze v Ljubljani 1919 – 1969. Ljubljana 1969, str. 231.



Sl. 7: Terensko delo študentov v Doslovčah 1969.



Sl. 8: Študentje na terenskih vajah v Podkorenu 1969.

oddelek za te namene. Iz letnih poročil je razvidno, kje in koliko časa so terenske vaje in počitniška praksa dejansko potekale.¹²

Na podlagi Novakove fotodokumentacije lahko rekonstruiramo terensko delo za posamična študijska leta na določenih območjih, vendar ne moremo ugotoviti, ali gre za enodnevne ali večdnevne terenske vaje oziroma počitniško prakso. V študijskem letu 1959/60 je Oddelek za etnologijo organiziral eno štiridnevno in eno dvodnevno ekskurzijo v Istro ter dve enodnevni ekskurziji na Gorenjsko (kamniška okolica, Jezerško) in na Dolenjsko (Grosuplje – Velike Lašče – Suha krajina). Počitniška praksa, ki je trajala 12 dni, je potekala v Prlekiji, od tega tudi dva dni v Prekmurju in en dan v Medmurju. Za naslednje študijsko leto imamo podatke o štiridnevni ekskurziji v Vojvodino, enodnevni ekskurziji pa v okolico Trebnjega in Šentruperta ter na Gorenjsko do Rateč. Na teh dveh so študenti spoznavali oblike naselij in značilnosti ljudskega stavbarstva. Poleti so imeli 12-dnevno počitniško prakso v okolici Kostanjevice na Krki, v vaseh pod Gorjanci in na Krškem polju. V študijskem letu 1962/63 so bile organizirane štiri enodnevne ekskurzije: v Šenčur pri Kranju, Škofjo Loko, Muljavo–Šentvid pri Stični in Bohinj. Počitniška praksa pa je potekala v muzeju v Škofji Loki in na terenu v Poljanski dolini. V naslednjem letu so bile tri enodnevne ekskurzije (ni navedbe krajev) in počitniška praksa na Vačah in okolici, ki je trajala dva tedna.¹³

V študijskem letu 1964/65 so bili študenti usmerjeni k samostojnemu terenskemu delu, sodelovati so začeli pri raziskovanju mestnih in industrijskih naselij. V študijskem letu 1966/67 je bilo organiziranih več enodnevnih terenskih vaj: v Kranju in okolici (stavbe v Stražišču, žimarska obrt), v Selški dolini (ogled najpomembnejših naselij in stavb), na Muljavi (ogled Jurčičeve domačije kot etnološkega spomenika) in v Brežicah in okolici (stavbe v nekaterih vaseh, v Krškem Valvasorjeva hiša in njegov spomenik); dvodnevna ekskurzija je bila organizirana v Trento – na planino Zapotok in v trentarska naselja, kjer so se seznanjali predvsem z živinorejo. »Pri vseh vajah so študentje aktivno sodelovali z referati o posameznih vprašanih obiskanega področja, z izpraševanjem in zapisovanjem gradiva ter z obnovo snovi pri naslednjih seminarskih vajah.«¹⁴ Naslednje leto sta bili le dve enodnevni ekskurziji: v zgornjo Savsko dolino in Savinjsko dolino. V študijskem letu 1968/69 je bilo več terenskih vaj in po več letih tudi počitniška praksa študentov. Enodnevne terenske vaje so bile združene z ekskurzijami, in sicer v Vipavsko dolino, v vasi v okolici Kranja, k Cerkniskemu jezeru in na Bloško planoto, na senožeti pri Koprivniku in na planino Zajamniki, planina Šija v Bohinju. Počitniška praksa je bila v Begunjah in okolici. »Študentje so po vprašalnicah zbirali gradivo za razna področja kmečkega življenja, se vadili v izpraševanju in zapisovanju gradiva, se seznanjali s predmeti na terenu od stavb in orodja do življenja v

¹² Podatke najdemo v letnih poročilih Filozofske fakultete za posamezna študijska leta od leta 1960. Vsa poročila o Oddelku za etnologijo je napisal takratni predstojnik Vilko Novak. Glej: Dekanovo poročilo in poročila predstojnikov oddelkov Filozofske fakultete v Ljubljani za študijsko leto 1960/61, str. 70; 1961/62, str. 72; Poročilo o delu Filozofske fakultete v študijskem letu 1962–63. Oddelek za etnologijo. Ljubljana 1963, str. 132; 1964, str. 76; 1965, str. 74; Poročilo o delu za študijsko leto 1965–66 nima poročila Oddelka za etnologijo: Poročilo o delu Filozofske fakultete v Ljubljani v študijskem letu 1966–67. Ljubljana 1968, str. 64; 1969, str. 66

¹³ Vilko Novak, Oddelek za etnologijo Filozofske fakultete ljubljanske univerze. Glasnik SED VI, št. 1–4, 1964, str. 2. Terensko delo je potekalo v okolici Vač, kjer so si študenti ogledali vasi Klenik – nekaj lesenih hiš s črnimi kuhinjami, gospodarska poslopja, Potok (Hrastje), Rožišče, Spodnje in Zgornje Slivno, Cirkuše, Laze, Kandrše, Boltijo, Vovše (Cvetež) ter Vače. Študentje so na terenu preučevali in spoznavali stavbarstvo, orodje in notranjo opremo – črne kuhinje. Delo je potekalo skupinsko in samostojno.

¹⁴ Poročilo o delu Filozofske fakultete v Ljubljani v študijskem letu 1966–67. Ljubljana 1968, str. 64.

nekaterih bližnjih planinah. Razgovori in poročila po opravljenem delu so dnevno poglobljali spoznanja in znanje študentov.¹⁵ V študijskem letu 1969–70 so bile enodnevne terenske vaje v Brežicah (ogled muzeja) in okolici, na Dolenjskem, od Rašice



Sl. 9: Hiša. Lom nad Tržičem 1963.

prek Suhe krajine in v okolici Kopra. Počitniško prakso za študente A-skupine, ki je potekala v Šentjerneju in okolici na Dolenjskem, je finančno podprl Center za zgodnje-srednjeveške raziskave pri Narodnem muzeju v Ljubljani; študenti B – skupine pa so opravljali počitniško prakso v Mežici, Črni na Koroškem in na bližnjih hribih (Topla, Koprivna). Zapisovali so podatke, posneli več filmov in diapozitivov.¹⁶ Dvotedenska počitniška praksa v Črni na Koroškem in okolici v juliju (za študente A-skupine) in v Begunjah na Gorenjskem in okolici v avgustu leta 1971 (za študente B-skupine) je bila zadnja počitniška praksa, ki jo je vodil Vilko Novak. Terenske vaje in počitniško prakso je v naslednjih letih vodila asist. D. Krnel Umek.¹⁷

Terensko delo je torej razmeroma natančno popisano (letna poročila Filozofske fakultete), na drugi strani pa tudi dokumentirano s fotografijo – slikovnim zapisom.

¹⁵ Poročilo o delu Filozofske fakultete v Ljubljani v študijskem letu 1968–69. Ljubljana 1970, str. 68.

¹⁶ Poročilo o delu Filozofske fakultete v Ljubljani v študijskem letu 1969–1970. Ljubljana 1971, str. 64; Etnografsko delo v Sloveniji leta 1970. Glasnik SED 12 (1971) 1, str. 5.

¹⁷ Poročilo o delu Filozofske fakultete v Ljubljani v študijskem letu 1970/71. Ljubljana 1972, str. 75; Etnografsko delo v Sloveniji leta 1971. Glasnik SED 13 (1972) 1, str. 6.



Sl. 10: Ornamentirano pročelje kašče za žito. Podlonk 1957.

Fotografije in njihov pomen

Fotografski posnetki, ki nastajajo pri etnološkem terenskem delu so odsev določene realnosti – časa, prostora in posnetega objekta. Etnolog, ki na terenu uporablja fotoaparata, dobro ve, kaj bo fotografiral. Poleg lastnega zanimanja upošteva tudi strokovna teoretična načela pri raziskovanju določenih kulturnih prvin, dogodkov. Če hočemo ocenjevati Novakove fotografije po njihovem opisu, si moramo postaviti vprašanje, katera načela so ga vodila pri izbiri motivov. Kateri objekti so bili fotografirani in s kakšnim razlogom? Vsak raziskovalec namreč poudarja vsebinsko tematiko, ki ga posebej zanima ali jo raziskuje. Omenili smo že, da v Novakovi fotografski zbirki prevladujejo posnetki o materialni kulturi. Že leta 1952 v svojem prispevku o ljudskem stavbarstvu¹⁸ ugotavlja, da je slikovno in risarsko gradivo o slovenskih ljudskih stavbah pomanjkljivo. Podrobno nam predstavlja, na kaj vse je treba usmeriti pozornost pri raziskovanju stavbarstva, kajti »tudi o našem stavbarstvu bomo dobili jasno podobo razvoja in *današnjega stanja* šele tedaj, ko bomo temeljito preiskali v *vseh pokrajinah vsaj nekaj vasi*, ter z opisi, študijem, *slikami* in risbami zbrali dovolj gradiva za analitične študije in sintetične prikaze. ... Še vse premalo jasno sliko imamo tudi o tipih našega naselja, in zlasti o legi domov in hiš v njih. Tako bo treba pojasniti lego in zvezo posameznih poslopij, ki tvorijo samine, v zaselkih in raznih oblikah vasi, kakor tudi v

¹⁸ Vilko Novak, Ljudsko stavbarstvo v naši etnografiji. Slovenski etnograf V, 1952, str. 14.

posameznih pokrajinah ali etnografskih območjih. Kmečki dom je bil doslej ... premalo gledan kot celota, ker je bila v ospredju skoraj vedno le hiša. Zato bo treba razporeditvi in legi zgradb, dvoriščem, vrtovom itd. posvetiti mnogo pozornosti.« [podč. M. H.] Ugotoviti moramo še, »v koliki meri so še zastopane stare oblike hiš, na drugi strani pa,



Sl. 11: Hiša in vodnjak na vitel. Tomaž pri Ormožu 1961.

kakšne nove, pomeščanjene oblike se širijo, odkleje, zakaj in v kolikšnem obsegu.¹⁹ Hiša kot bivalni prostor je običajno v sestavu z gospodarskimi poslopji, ki se jim etnologi niso dosti posvečali, in »tudi tu nam bodo nadrobne študije o hlevih, svinjakih, podih, gumnih, listnjakih, kurnikih, kaščah, kleteh, pojatah, gorskih hramih, planinskih stanovih in senikih, kozolcih itd. odkrile ... njih pomen za razvoj našega ljudskega stavbarstva, njih mesto in funkcijo v našem gospodarskem obratu.«²⁰

Novakova fotografska zbirka je tudi izraz določene raziskovalne usmeritve in je zato vsebinsko dokaj homogena. Poudariti je treba tudi, da so objekti, človek, predmeti prikazani v svojem naravnem okolju – fotografije nam »pričarajo« prostor, sloje prebivalstva v vsakdanjih značilnih/tipičnih okoliščinah, pri različnih opravilih, v različnih časovnih obdobjih in na številnih slovenskih geografskih območjih. Fotografije so po vsebini dejansko slikovne posrednice o časovnih in krajevnih razmerah, o kulturnih prvinah, značilnih za območja in kraje.

¹⁹ Nav. delo, str. 15.

²⁰ Nav. delo, str. 16.

Uporabnost fotografije je bila metodološko določena – njen namen je ohranjanje raziskovanega v slikovnem zapisu, verodostojnost pisnega dela, prav tako pa krepi tudi znanstveno objektivnost.



Sl. 12: Pod. Dob pri Šentvidu na Dolenjskem 1963.



Sl. 13: Kašča. Golice v Tuhtinjski dolini 1960.



Sl. 14: Žena s košem. Podgorje pri Kamniku 1957.



Sl. 15: Gredo s polja. Noršinci 1961.

Fotografska zbirka je pravo bogastvo idej, teorij in hipotez, ki se zrcalijo v izkušnjah z arhiviranjem in obdelavo slikovnega gradiva, in kliče po etnoloških obravnavah, kar smo doslej v etnološki stroki pogrešali. Postavlja pa tudi vprašanje o merilih za opredelitev in uporabo termina etnološka fotografija. Naslednja vprašanja, ki bi jih bilo treba upoštevati pri nadaljnjem delu, so na primer tudi samostojne etnološke fotografske predstavitve, razmerje med pisanimi in slikovnimi viri, avtorjeva/neavtorjeva interpretacija in končno fotografija kot sredstvo za etnološko-zgodovinsko rekonstrukcijo.

Literatura

Alenka Simikič, Dokumentacijski oddelek. *Slovenski etnograf* 32(1980–82). Ljubljana 1983, str. 168–183.

Helmut Eberhart, Zwischen Realität und Romantik. Die Viktor-Geramb-Fotosammlung am Institut für Volkskunde in Graz. *Zeitschrift für Volkskunde* 81(1985)1, str. 1–21.

Klaus Freckmann, Zur Foto- und Plandokumentation in der Hausforschung der 30er und 40er Jahre. *Zeitschrift für Volkskunde* 81(1985)1, str. 40–50.

Wolfgang Hesse, Christian Schröter, Sammeln als Wissenschaft. Fotografie und Film im -Institut für deutsche Volkskunde Tübingen- 1933–1945. *Zeitschrift für Volkskunde* 81 (1985)1, str. 51–75.

Eva Ch. Raabe und Herbert Wagner (hrsg.), *Kulturen im Bild*. Bestände und Projekte des Bildarchivs Museum für Völkerkunde Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 1994 (Sammlung 8: Bildarchiv).

Bronislaw Kopczynska-Jaworska, Documentation and Information in Ethnological Sciences in Poland. *Lud* 79 (1995), str. 87–100.

Summary

Documentation and Its Unknown Treasures. Presentation and Significance of Professor Vilko Novak's Collection of Photographs

The author first describes the beginnings and the development of the documentation at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology. The paper deals in detail with the photographic collection of Dr. Vilko Novak: a detailed presentation of the photographic files (table of photographs according to regions, table of slides), the importance of field practice for increasing the collection. The paper concludes with an analysis of photography and its importance in ethnology. Since the photographs were taken between 1956 and 1970, this photographic collection now represents a veritable rarity. It reflects a certain ethnological research orientation as well as the author's interest in a certain theme. The applicability of such photographs was defined by methodology - its main goal was to preserve a given research area in a photograph, which strengthened the authenticity of the written word as well as ensuring scientific objectivity. According to their contents, photographs are actually pictorial mediators of a certain time and place and of cultural elements characteristic of individual regions and places in Slovenia.

Jurij Fikfak

Teorija in praksa večpredstavnosti v etnologiji na konkretnih primerih

Etnologija lahko v multimediji najde zase možnost, kako na dovolj ustrezen način predstaviti večplastnost kulture, diskretne in nediskretne nivoje informacij, in kako z njeno pomočjo približa vsakdanje in praznično življenje širši javnosti.

With the help of multimedia, ethnology can find the way of adequately presenting different layers of culture, discrete and non-discrete levels of information, thus bringing everyday and festive way of life to the public.

V zadnjih desetih letih lahko opazimo velike premike na področju dokumentacije in prezentacije gradiva: skupni imenovalac jim je uvajanje novih tehnologij, večinoma povezanih z računalnikom kot osnovnim orodjem. Programska oprema omogoča na eni strani čisto navadno reprodukcijo kartotečnih listkov, elegantne načine shranjevanja in urejanja, obenem pa ponuja zelo sofisticirane načine iskanja po zbirkah. Prav tako nove, digitalne oblike shranjevanja zvočnih, video in slikovnih zapisov omogočajo in hkrati zahtevajo drugačno oblikovanje arhiva.

Podatkovne zbirke, ki nastajajo na ta način, so večinoma oblikovane tako, da imajo fiksirano obliko zapisovanja in da omogočajo iskanje posameznih postavk, npr. ime predmeta, lokacija, čas nastanka ali rabe itd. Strokovnemu, a tudi laičnemu uporabniku pomenijo možnost, da zelo hitro najde posamezne prvine. Ti podatki sami zase pa govorijo le malo: potreben je raziskovalec, da jim v obliki besedila, razstave ali filma omogoči novo življenje in jih tako približa obiskovalcu razstave ali gledalcu televizijskega prispevka ali bralcu regionalnega muzejskega časnika. Lahko bi rekli, da je raziskovalec tisti, ki prevede množico podatkov v berljivo zgodbo in jo opremi z ilustracijami, da bi postala razumljiva širšemu krogu uporabnikov.

Nove tehnologije pa so omogočile razrešiti tudi nekaj drugega. Navadna zadrega skoraj vsakega raziskovalca je, kako prevesti to množico podatkov in kako prikazati nek pojav ljudske kulture čim bolj mnogoplastno. Nekateri so rešitev videli v filmu, ki združuje vse tri nivoje informacij, t. j. zvok, besedo in podobo; drugi v posebnih

postopkih pripovedi, ki omogoča več glasovom, da se udejanijo v besedilu. Kar je bilo prej možno do neke mere le v filmu, je postalo zdaj v veliki meri uresničljivo znotraj pojma večpredstavnosti.

Kaj pomeni in kaj omogoča večpredstavnost?

Gre za veliko količino različnih vrst podatkov, ki so najprej organizirani v samostojnih podatkovnih zbirkah, med seboj pa so povezani na poseben način, znotraj posebne mreže, ki jo določi in razvije avtor ali režiser izdelka.

Ti podatki so različna besedila, podatkovne zbirke, zvočni, video in slikovni zapisi. Obsegajo ne le jezik ampak tudi druge govornice. Naloga avtorjev je, organizirati jih na način, ki je za uporabnika dovolj zanimiv, ki uporablja enciklopedični princip in hkrati ponuja možnost zgodb.

V vsakem primeru je strukturiranost posamičnih podatkov uporabniku težje razvidna, princip je torej drugačen kot pri programski opremi za podatkovne zbirke, npr. Microsoft Accessu, kjer so jasno definirana polja za vnos, npr. *Ime, Priimek, Inventarni opis, Datum* idr. Zaradi specifičnega načina povezovanja podatkov, opisov ipd. nastaja pri uporabniku občutek partikularnosti. Ni več možnosti navidezno totalnega pogleda, ki ga ima uporabnik, ko bere klasično delo, pri katerem nastopa avktorialni, t. j. vsevedni pripovedovalec; ta lahko nastane šele s pritegnitvijo vseh, na zgoščenki zapisanih virov. Vendar je ta pogled zaradi iskanja in povezovanja posameznih vsebin in dogodkov vsakokrat drugačen in je različen od tistega, ki ga ima o predmetu avtor sam in deloma tudi različen od poti, ki jih je pri produkciji definiral ustvarjalec dela.

Ker gre za govornice različnih zvrsti, za besedila, za slike, za glasbo, za video, za zemljevide itd., lahko govorimo o večravninskosti medija. Potencialno sporočilo večpredstavnosti lahko najbolje poimenujemo kot heteroglosija, kot jo pojmuje ruski literarni zgodovinar Mihail Bahtin [Portis-Winner 1994], ali multipla kontekstualnost po ameriškem antropologu, Georgu Stockingu [Stocking 1987].

Zakaj je sploh potrebna večpredstavnost v etnologiji?

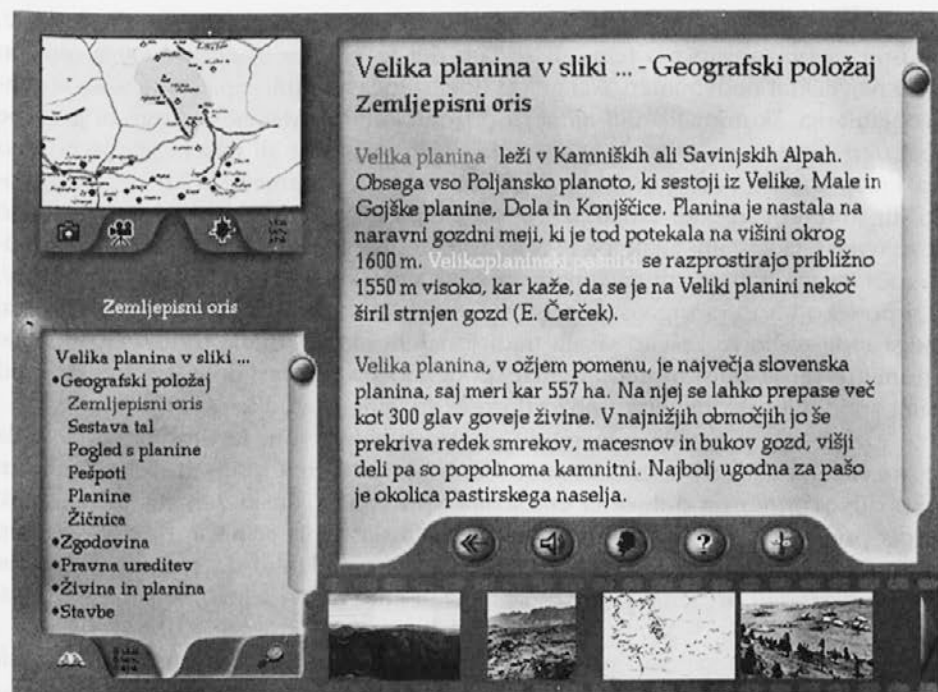
To vprašanje ni provokacija. Je, po mojem mnenju, temeljno izhodišče za razumevanje današnjega stanja in današnjih možnosti etnologije in prenekatere humanistične vede.

Odgovor lahko najdemo v protivprašanju: Kako na čim bolj ustrezen način prikazati ljudsko kulturo, njeno heteroglosijo?

Posebej zato, ker je tako mnogoplastna. Sinkretičnost oziroma večravninskost kulture lahko izrazimo z osnovnimi segmenti in pojmi raziskovanja kot so predmetni in pojmovni svet; izjave, stališča in podobe; dejanja in dogodki; relacije znotraj ljudske kulture, pri čemer pojem ljudsko orientacijsko obsega tisto, kar je nasprotno elitnemu in nasprotno množičnemu.

Mogoče lahko to kulturo najbolje prikažemo le tako, da upoštevamo vse razpoložljivo gradivo, tako besedila kot slikovno in videogradivo, ki naj pokažejo večglasnost. V vsakem primeru je to, kar je na voljo, omejena informacija, omejen medij, ki reprezentira del našega znanja na specifičen način.

Drugi razlog se skriva na samem »terenu«. Posamezni pojavi ljudske kulture so postali zaščitni znak »Trade Mark« ne le za obiskovalce ampak predvsem za nosilce



Sl. 1: Osnovna stran za navigacijo po besedilu.



Sl. 2: Besedišče – razlaga posameznih pojmov.

tradicije. Če povprašate kateregakoli od udeležencev nekega pojava ljudske kulture, npr. pustnega praznovanja o tem, ali se čuti del te kulture in se istoveti z njo, bo odgovor največkrat nedvoumen. Naj gre za udeleženca ali samo opazovalca, so kurentovanje, laufarija, škoromatija del njenega obzorja kulture. Marsikje so zaradi potrebe po dogodku samem, po tem, da je zaživela vaška skupnost ali naselje, da je postalo ime vasi razpoznavno, da so se lahko uveljavili nekateri posamezniki, uporabili škoromatijo ali kurentovanje ali laufarijo kot zaščitni znak. Zato, da bi si zagotovili to prepoznavnost, ta zaščitni znak, pa je zelo pomembno merilo, koliko je njihova kultura navzoča v regionalnem ali nacionalnem svetu časnikarskih in televizijskih medijev. Tako si ponekod hočejo zagotoviti pristnost svojih pustnih likov in iščejo tudi znotraj pravnega reda način za zaščito svojih tradicionalnih likov. Ponekod dovolijo slikanje le v primeru, da je obiskovalec novinar; ponekod pa je prav domači novinar med glavnimi spodbujevalci medijske pozornosti za lokalne dogodke.

Tretji razlog je navsezadnje razmerje med računalništvom in etnologijo, seveda takrat, ko računalnik razumemo in uporabimo kot tiste vrste pripomoček, s katerim si lahko odgovorimo na določena etnološka vprašanja. Tonski zapis je natančnejši kot zapis pogovora, a nam ilustrira le izjave; filmski zapis je podrobnejši, saj nam sporoča, daje vpogled v geste, gib; večpredstavnost pa lahko da občutek relacij in prepletenosti podatkov; z njo je možno prikazati tako zapis, izjavo, dejanje, kot tudi svet predmetov.

S tem, ko izbiramo stališča in izjave informatorjev, ko iščemo primerne slike ali videosekvence, ko poudarjamo dejanja in raziskujemo medsebojne odnose, ustvarjamo nove podobe in nova razmerja. Z izbiro in določanjem medsebojnih povezav oblikovalec večpredstavnostnega izdelka ustvarja in podaja novo podobo sveta in našega razumevanja tradicije; stanje bi lahko zarisali z naslednjimi besedami:

*ko se nas dotaknejo izročila
ko se nas dotakne duh menjave
ko smo navdihnjeni s kaosom v redu
s svetom vzorcev in ustvarjalnosti.*

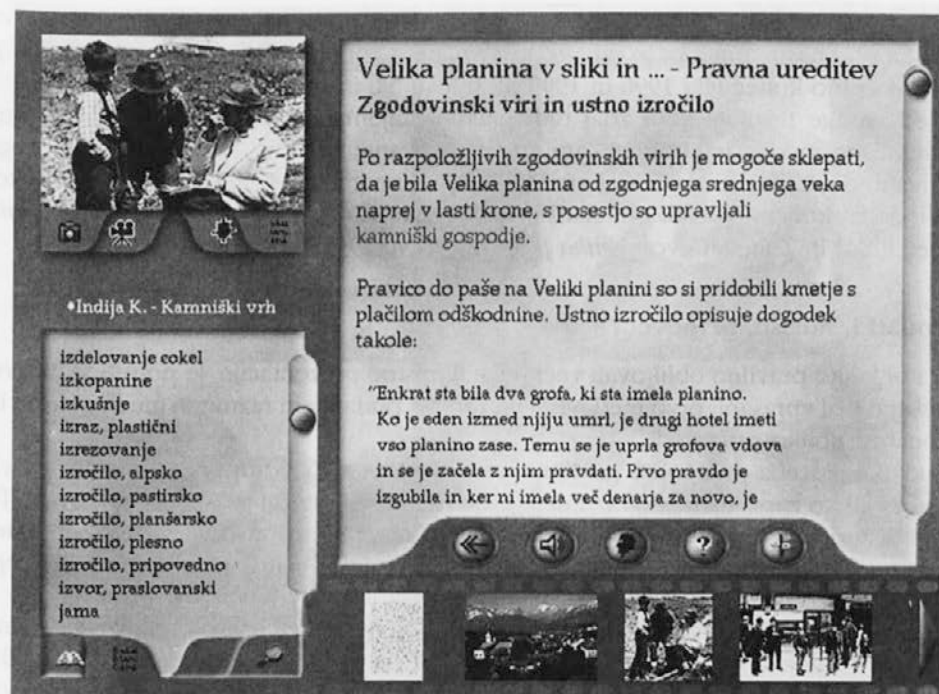
A za tem platnom so vedno zgodbe in vedno povezave, ki nas s(o)pominjajo, da je podoba ljudskega življenja zelo kompleksna.

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU in večpredstavnost

Pot ISN v večpredstavnost je bila zasnovana z iskanjem možnosti za oblikovanje velikih podatkovnih zbirk, predvsem zbirk besedil iz 19. stoletja - Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848 - in slikovno povednega gradiva srednjeveških fresk, ki ga hranijo v Kremso (Avstrija).

Po sodelovanju z Manfredom Thallerjem (Max Planck Institut für Geschichte, Göttingen, Nemčija) in z Gerhardom Jaritzem (Institut für Realienkunde, Krems, Avstrija) so nastale prve, zelo uspešne prezentacije v Ljubljani (Slovenija - 1991), Salzburgu (Avstrija) in Užgorodu (Ukrajina - 1992), v Ljubljani in Gradcu (Avstrija - 1993) [Fikfak 1993; Fikfak in Jaritz 1993]. Konec leta 1993 je bila na Infosu '93 na podlagi sodelovanja z muzejem Velenje in Intertradom ITS prikazana prva multimedialna predstavitev življenja v Velenju v 19. stoletju.

Prva predstavitev mask na Slovenskem je bila jeseni leta 1995 v Ljubljani, kjer so bile prikazane dobrepolske mačkare. Jeseni leta 1996 (Ljubljana) in februarja 1997



Velika planina v sliki in ... - Pravna ureditev Zgodovinski viri in ustno izročilo

Po razpoložljivih zgodovinskih virih je mogoče sklepati, da je bila Velika planina od zgodnjega srednjega veka naprej v lasti krone, s posestjo so upravljali kamniški gospodje.


Pravico do paše na Veliki planini so si pridobili kmetje s plačilom odškodnine. Ustno izročilo opisuje dogodek takole:

“Enkrat sta bila dva grofa, ki sta imela planino. Ko je eden izmed njiju umrl, je drugi hotel imeti vso planino zase. Temu se je uprla grofova vdova in se je začela z njim pravdati. Prvo pravdo je izgubila in ker ni imela več denarja za novo, je

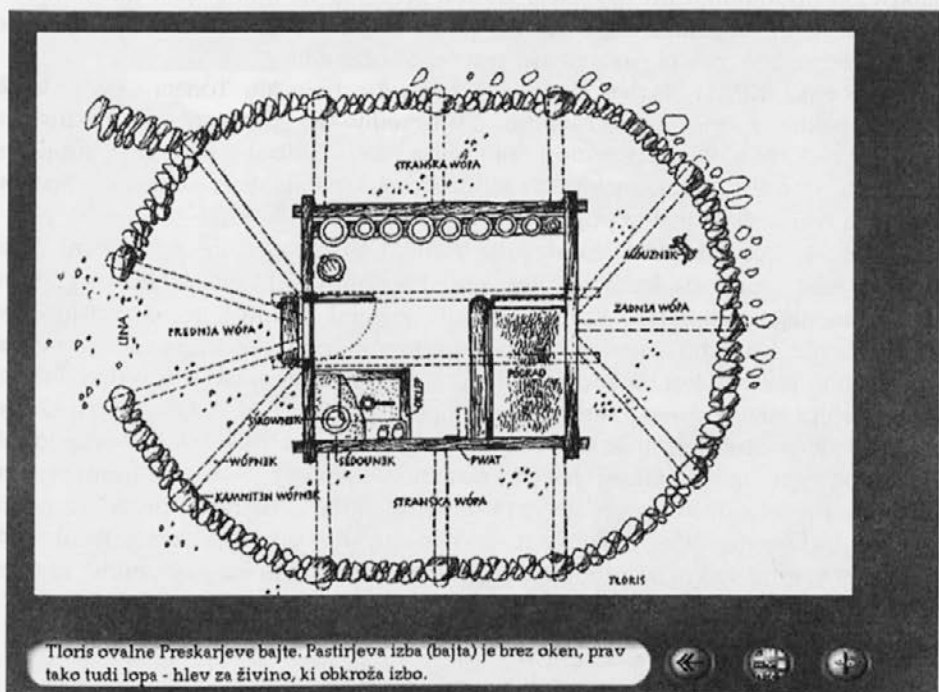
•Indija K. - Kamniški vrh

izdelovanje cokol
izkopenine
izkušnje
izrez, plastični
izrezovanje
izročilo, alpsko
izročilo, pastirsko
izročilo, planšarsko
izročilo, plesno
izročilo, pripovedno
izvor, praslovanski
jama

Navigation icons: back, forward, search, home, refresh.



Sl. 3: Abecedno kazalo pojmov.



Tloris ovalne Preskarjeve bajte. Pastirjeva izba (bajta) je brez oken, prav tako tudi lopa - hlev za živino, ki obkroža izbo.

Navigation icons: back, forward, search, home, refresh.

Sl. 4: Povečava risbe iz galerije slik.

(Binche) je bilo predstavljeno delo Nika Kureta in primerjalno gradivo sodelavcev projekta pod naslovom *Maske na Slovenskem*, delo Toneta Cevca *Velika planina* pa je bilo prikazano konec leta 1996 in 1997 na Infosu '96 in Infosu '97 v Ljubljani.

Med naloge inštituta sodi zdaj tudi načrtno zajemanje in vnašanje podatkov na računalniške medije in internet: gre za prepisovanje besedil, skeniranje slikovnega gradiva in digitalizacijo zvočnega gradiva. Znotraj multimedijskega projekta sta bili kot predloga za končni izdelek obdelani besedili Nika Kureta *Maske slovenskih pokrajin* [Kuret 1984] in Toneta Cevca *Velika planina* [Cevc 1993].

Podatki, mediji, pripovedi

Da bi lahko pravilno oblikovali večpredstavnostno prezentacijo, je potrebno najprej razrešiti nekaj vprašanj, prvo med njimi pa zadeva podatke in razmerje med linearno in nelinearno obliko pripovedi.

Podatke je treba prilagoditi mediju, znotraj katerega ga bo uporabnik lahko našel. Da pa bi lahko zapis ustrežno razumeli, ga je potrebno najprej prevesti v pripoved. To se zgodi tudi pri knjižnem delu ali znanstveni razpravi, a na bolj neopazen način. Tematizacija tega vprašanja je potrebna zato, ker je tako očitna razlika v oblikovanju same večpredstavnostne prezentacije.

Pri podatkovnih zbirkah je struktura polja določena in fiksna, organizacija same zbirke je dobro strukturirana: je bodisi hierarhična (navadno pri starejših modelih) bodisi relacijska. Njihova struktura je nelinearna. Vsak zapis s podatki o provenienci, identifikaciji, dataciji in lokaciji govori sam zase znotraj tistega horizonta, ki ga je definiral dokumentalist. Poseg, ki ga mora napraviti oblikovalec, je taka ureditev podatkov, ki uporabniku pri navigaciji znotraj prezentacije omogočajo razbiranje sobesedila. Medtem ko je nek zapis znotraj podatkovne zbirke lahko samostojen, potrebuje v večpredstavnostni prezentaciji ustrezno sobesedilo.

Besedilo Nika Kureta *Maske slovenskih pokrajin*, besedilo Toneta Cevca *Velika planina*, besedilo z opisom neke kulture ali besedilo, ki ga berete, je strukturirano linearno: stavek, ki sledi prejšnjemu, mora biti z njim v smiselni povezavi; stran 2 se navezuje na stran 1 in predpostavlja izhodišče strani 3; natančneje, poglavje 5 predpostavlja neka osnovna znanja iz poglavja 4.

Nasprotno je besedilo vsakega slovarja zamišljeno nelinearno: posamezni pojmi med seboj niso v neposredni povezavi, vendar s pomočjo kazalk lahko posamezne pojme natančneje definiramo. Koncept kazalk je med prvimi v romanopisju razvil Laurence Sterne, ko je pri Tristramu Shandyu uporabil izraze: »Zdaj pa zaprimo vrata; »Zdaj spustimo zavese«, kot možnost, s katero je dovolil zastranitve v besedilu. Pravzaprav ta koncept kazalk danes poimenujemo hipertekst [Landow 1993]. Znotraj razlage je beseda, ki je podrobneje razložena znotraj drugega pojma. In kakor je število kazalk v slovarju omejeno in posamezno besedo razložimo kvečjemu z dvema, tremi primeri, je tudi v večpredstavnostni prezentaciji ta možnost skrčena na nekaj besed, ki potem tvorijo določeno semantično polje. Za razliko od slovarja pa je ta prezentacija bistveno bolj bogata v tem, kako se premikamo med diskretnim in nediskretnim¹ nivojem izkušnje in opisovanja podobe sveta. Zato namesto o hipertekstu raje govorimo o multimediji ali hipermediji [Vaughan 1993].

¹ O razmerju med diskretnim in nediskretnim gl. Portis-Winner 1994, Lotman 1990.



Sl. 5: Galerija filmov.



Sl. 6: Galerija sestavljanj.

Možnosti in omejitve večpredstavnostne prezentacije: Da bi bilo gradivo razumljivo, ga je treba obdelati, najprej to velja za besedilo. Oblika zapisa je v multimediji posebna, nelinearna; strukturiranost je uporabniku nerazvidna. Mogoče lahko večpredstavnostni koncept najlažje razumemo, če mislimo na koncept zelo sofisticiranega slovarja ali enciklopedije s slikovnim in video gradivom ali videostene, na kateri je hkrati uprizorjenih nekaj dogodkov.

Na poseben način pisane knjige (npr. *Tristram Shandy* Laurena Sterna) nas opozarjajo na vprašanje pripovedovalca in na iskanje več ravnin prikaza in opisa. Sternove ključne besede *Zdaj pa zaprimo vrata* ali *spustimo zaveso*, ko spregovori o drugačnih, kočljivih temah, nas tako kot *modro obarvane* besede na svetovnem spletu opozarjajo na mogoč premik v pripovedi. Pri tem je potrebno povedati, da je sicer res, da so podatki odvisni od teorije, s katero so bili zbrani, vsekakor pa so odvisni tudi od interpretacije, ki ji služijo; njihovo razumevanje pa je odvisno tudi od tega, kako so prezentirani pričakovanemu uporabniku.

Kdo je uporabnik?

Eno najpomembnejših vprašanj je uporabniški vmesnik, ki je odvisen od tega ali je izdelek namenjen bolj enciklopedičnemu ali igrivemu podajanju znanja. Zelo pomembno je, temeljito poznati kognitivne procese in oblikovanje interakcije med uporabnikom in računalnikom [Morris in Hinrichs 1996, 72-107]. Gre pa tudi za razmerje med poljudno in znanstveno izdajo, saj morajo biti ambicije avtorjev izdelka v primeru, da je naslovnik srednješolska populacija drugačne kot v primeru, da je delo namenjeno zgolj strokovni publiki. Seveda je s tem izborom, ki je odločilno za izdelavo aplikacije, povezano tudi vprašanje vsebin.

Za poljudno izdajo je značilen izbor kvalitetnega in hkrati vzorčnega gradiva; aplikacija bo pisana poljudno z določenimi posplošitvami; kvaliteta slik mora biti dobra, privlačna in video sekvence dodatno obdelane; potrebna je avtorska glasba, pisana posebej za izdelek, ki je le v daljnem sorodu z glasbo, posneto na terenu ipd.

Pri strokovni publiki so zahteve drugačne, saj so osnovna pričakovanja povezana s količino podatkov, z opremljenostjo gradiva z referencami in z avtentičnostjo gradiva. Delo mora biti zvesto virom («source oriented»). Posebni efekti so navadno odveč ali moteči, preprosto in predvsem pregledno oblikovani vmesnik pa mora zagotavljati hitro, učinkovito in sofisticirano (Booleanovo) iskanje in zajemanje podatkov. Uporabnik pričakuje delo opremljeno z vsem potrebnim znanstvenim aparatom, to je z opombami in navedeno literaturo. Pri slikovnem in video gradivu pa avtor večpredstavnostnega izdelka gleda manj na všečnost in bolj na povednost in količino gradiva, saj mora predvidenemu naslovniku omogočati primerjave.

Odgovor na vprašanje o uporabniku pa ne pomeni tudi odgovora na večkrat zastavljeno dilemo, ali je večpredstavnost znanstveno raziskovalno ali aplikativno delo. Odgovor preprosto ne more biti enoumen in razkriva dileme ob pisanju razprav za znanstveni časnik, npr. *Traditiones* ali poljudnoznanstvenih prispevkov za *Geo*. Glede na končno podobo je lahko poljudnoznanstveno ali znanstveno delo, glede na zahteve, ki jih pri produkciji postavlja izvajalec, pa je nedvomno tako znanstveno-strokovno kot aplikativno delo. Zaradi specifičnih zahtev, ki jih postavlja oblikovanje večpredstavnostne pripovedi, so potrebne dodatne in nove raziskave, za katere lahko rečemo, da so v marsičem podobne tistim, ki jih dela slovaropisec kot predpripravo za pisanje gesel.



Sl. 7: Sestavljanjka ima povratno besedilno in zvočno informacijo.



Sl. 8: Informacije o avtorju.

Na tem mestu je potrebno še jasneje začrtati razliko med pisanjem besedila, članka za tiskano publikacijo in za večpredstavnostni izdelek. Značilnost pripovedi pri članku je, da je potrebno dovolj jasno začrtati linearno zgodbo, znotraj katere ni vrzeli; morebitne in neogibne nejasnosti ali aksiomatične predpostavke avtor zakrije s samo zgodbo. Pri bralcu na ta način marsikdaj ustvari občutek vsevednega avtorja. Opombe pod črto podkrepljujejo referenčni in izjavni svet pripovedovalca.

Pri večpredstavnostnem izdelku je zgodba praviloma vedno povezana z drugo zgodbo; podatek je vezan na sobesedilo vsaj na dveh, treh nivojih, navadno z več kot enim medijem. Avtor mora na eni strani skoraj slovarsko definirati podobo sveta, z medsebojnimi povezavami pa ustvarja mrežo razmerij, znotraj katerih posamezni podatek bistveno bolj poudarja resničnost. Zaradi narave medija mora tako avtor bistveno bolj razmišljati o tem, znotraj česa se pojavi posamezna trditev, posamezna fotografija, video ali tonski zapis. (To je razvidno tudi iz opisa del sodelavcev, ki oblikujejo in ustvarjajo izdelek). Tako multimedija zahteva nove ali dodatne raziskave, pritegnitev informatorja, drugih medijev ipd. Na posameznih predstavitev je bilo mogoče slišati izjavo: »Že napisano knjigo ste preprosto prenesli na elektronski medij.« V vsakem primeru, naj je uporabnik srednješolsko ali osnovnošolsko izobraženi uporabnik ali strokovnjak na področju etnologije, je potrebno besedilo predelati. Projekt o življenju planšarjev na Veliki planini pa je zelo jasno pokazal prednosti in pomanjkljivosti besedila, a tudi to, da so potrebne dodatne raziskave, da bi bilo gradivo in vsak podatek dovolj jasno umeščen znotraj drugih. Potrebne so bile nove sondaže, snemanja, in nova zastavitve nekaterih teoretičnih vprašanj.

Prav pri prevajanju izdelanega besedila v večpredstavnostno aplikacijo, pri določanju kompleksnih relacij med diskretnimi in nediskretnimi segmenti informacij, se izkaže, da je potrebno posebno zahtevno znanje in dodatno raziskovanje, da je lahko delo prepričljivo in da ni samo elektronski prepis knjige, ki ga naredimo zato, da bi prihranili pri stroških tiska in obvarovali gozd.

APLIKACIJE

Maske na Slovenskem

Med multimedijskimi projekti, ki jih dokončujemo v Inštitutu za slovensko narodopisje, so Maske na Slovenskem gotovo najzahtevnejše delo. Najprej zato, ker gre posebej v zadnjih letih za eksplozijo količine raznovrstnega gradiva - pomisliti velja samo na to, koliko ur video, foto in zvočnega gradiva je (bilo) posnetih ob različnih prilikah za karnevale. Napisanih je bilo veliko besedil, posamezni kraji imajo svoja pustna glasila, regionalni, nacionalni časniki, radio in televizije skrbne za svoj program in všečnost naslovniku z veliko pustnimi oddajami. Merilo uveljavljenosti za prenekatero skupino ni več gledanost in pomembnost znotraj naselja, ampak znotraj regije ali Slovenije.

Druga značilnost je zelo neenakomerna raziskanost, za katero je na splošno značilno tudi to, da je poudarjanje posameznih skupin privedlo do folklorizacije pustovanja v marsikaterem naselju. Kar je bilo prej namenjeno ožji publiki, je zdaj namenjeno bistveno širšemu občinstvu: s tem pa dobimo obvezne pojave kot so dražje, bolj izbrano blago, bolj poenotena oblačila, večje število udeležencev, ki ni več vezano na izročena, tradiirana pravila, ampak so ta pravila spremenjena ali določena glede na željeni ali pričakovani učinek v širši javnosti.



Sl. 9: Uvodni ekran za navigacijo po Veliki planini.



Sl. 10: Galerija slik in risb.



Sl. 11: Predvajanje filma znotraj aplikacije.



Sl. 12: Povečava fotografije iz galerije slik.

Projektu *Maske na Slovenskem* je glavna osnova dolgoletno raziskovanje dr. Nika Kureta (raziskave med 1950 in 1984), objavljeno v delu *Maske slovenskih pokrajin* (1984), in posamezne raziskave iz zadnjih let, ki so jih opravili sodelavci iz inštituta in drugih etnoloških ustanov (raziskave med 1980 in 1997).

Delo Nika Kureta je eno najbolj sistematičnih pregledov maskiranja tudi na področju Evrope, ima obširen zgodovinski pregled maskiranja v Evropi, opis fenomena in tipologije maskiranja. Nujni posegi v besedilo, ki že ima nastavke za kazalke (npr. strani slik, potem številko skupine ipd.), so pokazali, da je razlika med Kuretovim linearnim besedilom in principom nelinearnosti, ki ga zahteva multimedijška prezentacija, le prevelika, da bi bilo mogoče besedilo povsem neposredno prevzeti. Ker je avtor preminil, še preden se je delo na zgoščenki resno začelo, je bil urednik postavljen pred težko nalogo, da ustrezno adaptira besedilo za predvideni medij. Adaptacije so karseda skromne, saj gre navsezadnje za vprašanje avtorstva in za različne poglede in poudarke pri posameznih pojavih. Kuretovo raziskavo lahko v grobem označimo kot delo, s katerim je bila vzpostavljena osnovna in zelo temeljita evidenca in deskripcija pojavov maskiranja na Slovenskem. Ker je bila avtorjeva ambicija pretežno evidenca pojavov, a tudi iskanje raznobarvnosti, raznorodnosti pojavov in raziskava fenomena maskiranja na Slovenskem in je pri tem uporabil anketno tehniko z mrežo informatorjev, se je mogel manj ukvarjati s konkretno dinamiko maskiranja na posameznih lokacijah. Za pokrivanje tega področja in zaradi mnogih sprememb v zadnjih desetih, dvajsetih letih smo angažirali sodelavce v inštitutu, v pokrajinskih muzejih in študente, da bi lahko prikazali tudi današnje stanje.

Poleg Kuretovega besedila so zdaj v beta fazi multimedijške prezentacije Mask na Slovenskem še: Cerkljanski karneval (S. Drnovšek); Dobropoljske mačkare (H. Ložar Podlogar); Litijski karneval (S. Drnovšek) in Pustovanje v Mariboru (P. Simonič).

Velika planina

Dr. Tone Cevc je v več izdajah od leta 1972 naprej opisal življenje in ljudsko izročilo planšarjev na Veliki planini. Zaradi množine slikovnega gradiva in načina, na kateri je obravnaval ljudsko življenje, je bilo delo mikavno spremeniti v večpredstavnostno zgoščenko. Gradivo, ki ga je avtor zbral, je sistematično in zelo raznovrstno in že s tega stališča ustreza kriterijem za izdelavo večpredstavnostne prezentacije. Obsega besedilo, objavljeno v knjigi, risbe arhitekta Vlasta Kopača, načrte stavb, avtorjeve fotografije, filme Naška Križnarja, pesemske primere iz Glasbenonarodopisnega inštituta in tonske posnetke informatorjev na terenu. Značaj raziskovalnega dela je najprej zahteval ustrezno adaptacijo besedila v nelinearni medij; pri tem delu se je pokazalo, da je možno in potrebno marsikje podati bolj zaokroženo podobo posameznih kulturnih prvin na Veliki planini; avtor je dodatno raziskal nekatere pojave in napisal bolj podrobne in številnejše definicije nekaterih ključnih pojmov, ki so zdaj dostopni v posebnem nivoju iskanja informacij, v besedišču; potrebno je bilo dodatno posneti filmsko in slikovno gradivo.

Glavne značilnosti obeh del

Osnovna značilnost obeh del je mnogostranski, večplastni in večmedijski prijem. Pri tem smo se najprej odločili za enciklopedični koncept, podoben računalniškimi enciklopedijam, npr. Comptonovi ali Microsoftovi Encarti, pri katerem pretežno prevladuje

besedilo; ta koncept je bil dopolnjen z obilo video in slikovnimi informacijami, s posebno glasbeno opremo in z elementi igre, s sestavljankami.

Pri tem je bila ena največjih težav za pisce slovarsko definiranje pojmov oziroma oblikovanje besedišča (gl. *rešitev na sliki 2*), pri katerem so morali razmišljati o tem, katere povezave bodo vzpostavili s svojim opisom. Delo oziroma uporabniški vmesnik je zasnovano in oblikovano tako, da omogoča:

- navigacijo po različnih ravneh aplikacije, po besedilu, slikovnem gradivu, video informacijah in sestavljankah (gl. *slika 9*);
- osnovno informacijo o avtorju besedila (gl. *slika 8*);
- navigacijo po besedilu in povezavah v njem (gl. *sliki 1 in 13*);
- večnivojsko iskanje po besedilih, saj lahko po njih brskamo s pomočjo vsebine, različnih abecednih kazal, npr. z imenskim, krajevnim, stvarnim, tematskim, (gl. *slika 3, 15 in 16*) in s posebno funkcijo iskanja, pri katerem lahko uporabimo Booleanove operatorje (IN, ALL, NE – gl. *slika 14*);
- drug pomemben del zgoščenke so vizualne informacije, ki so urejene po galerijah. Tako je likovno gradivo na voljo v posebni galeriji, urejeno pa po poglavjih in podpoglavjih (gl. *slika 4, 10 in 12*). Iz slike pride uporabnik v ustrezno sobesedilo. Do posamezne slike je možno priti tudi iz kazala pomembnejših pojmov;
- video gradivo je urejeno po posameznih skupinah, dostopno je prav tako iz kazala. Video sekvence so urejene na način videospota (gl. *sliki 5 in 11*);
- sestavljanke imajo poseben cilj, na prijeten način sporočiti nekaj osnovnih, včasih manj znanih dejstev o maskiranju, pustovanju ipd.; med seboj so povezane s ključnimi izjavami, ki skupaj povezano dajo temeljne informacije o maskiranju nasploh in na Slovenskem. Glasba spodbuja uporabnika k sestavljanju (gl. *sliki 6 in 7*);
- pri zgoščenci o življenju planšarjev na Veliki planini je pomembno besedišče, to so podrobneje razloženi posamezni pojmi, ki so opremljeni s slikovno ali video informacijo (gl. *slika 2*).

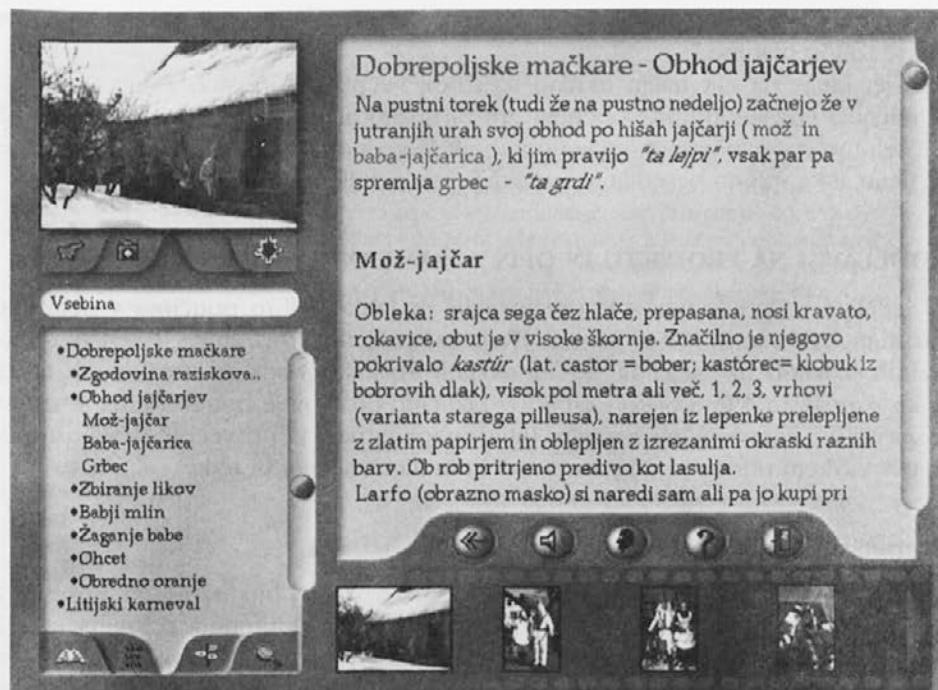
GLAVNI CILJI APLIKACIJ

Treba je omogočiti več pogledov na ljudsko kulturo. Tako so npr. pri *Maskah na Slovenskem* nekateri prispevki bolj usmerjeni na fenomenološki vidik maskiranja, drugi bolj na socialni, tretji na semiološki. Sodelavci na ta način končnega uporabnika opozarjajo na različne aspekte znotraj ljudske kulture in na izrazito kompleksnost ljudskega življenja.

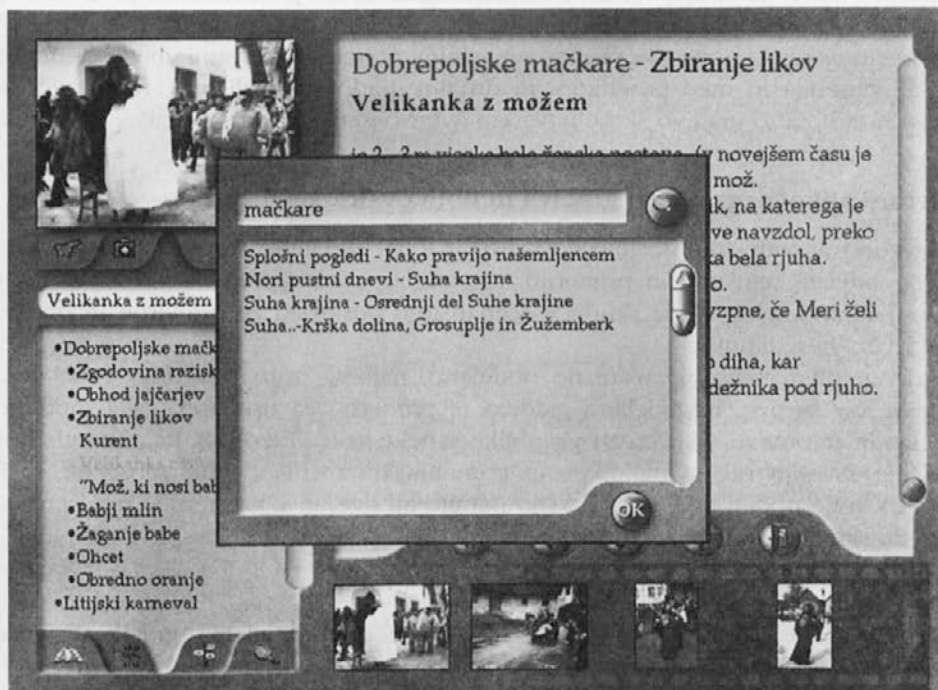
Zaradi primerjav fenomena maskiranja na celem področju Slovenije pa bo razvidna tudi vzorčenost, oblikovanje specifičnih vzorcev in odgovorov na vprašanje, kako praznovati pust, predvsem pri prikazu podobnih oblik v različnih naseljih. Obenem bo uporabniku možno razkriti ustvarjalni potencial ljudske kulture in bogastvo vzorcev.

Prednosti večpredstavnosti

Glede na različne interpretacije, ki jih imajo sodelavci, je možno vsakemu spregovoriti v svojem jeziku in s svojim gradivom. Sodelavci (pri *Maskah na Slovenskem*) so se spraševali predvsem o organizaciji pusta, navzočnosti in vplivu medijev - časopisov, televizije, radia pri obnavljanju določene šege. Naloga režiserja je bila, zastaviti in poiskati tiste osnovne iztočnice, ki bodo dovolj široke, da vsakemu piscu omogočajo dovolj prostora. Pri Veliki planini pa je bilo s pomočjo prezentacije bolje potrditi tezo o



Sl. 13: Maske na Slovenskem – Osnovna stran za navigacijo po besedilu.



Sl. 14: Iskanje po besedilu.

kontinuiteti in o zelo zgodnji naselitvi pastirskih stanov in pokazati na možnosti različne izrabe planine.

Res je, da je na tak način možno tudi bolj večplastno prikazati raznorodnost – sinkretičnost ljudske kulture; obenem gre za iluzijo multimedije, da smo na ta način zajeli celotno večravninskost, saj je uporabnik še vedno odvisen od avtorja ali avtorjev, ki izbirajo slike, pišejo besedila in ustvarjajo svojo željeno podobo sveta.

SODELAVCI NA PROJEKTU IN OPIS POSAMEZNIH AKTIVNOSTI

O izdelavi večpredstavnostne prezentacije se lahko dobro poučimo v delu Mary Fallenstein Hellman in W. R. Jamesa [Fallenstein Hellman in James 1995] o 12 zelo uspešnih izdelkih. Iz njega ni razvidno zgolj to, kako visok je stroškovnik takega izdelka, ampak tudi to, koliko ekspertov različnih profilov je potrebno, da je izdelek učinkovito in profesionalno narejen. Interdisciplinarnost je pri večpredstavnosti neogibna. V vsakem primeru pa je osnova delu in njen začetek beseda.

Scenarist - avtor besedila

Besedilo, ki ga piše ekspert v etnološki stroki, mora biti napisano posebej za aplikacijo. Dejstvo je razvidno iz težav, ki jih ima avtor ali urednik pri delu, ki je že objavljeno v knjigi. V tem primeru je glavna avtorjeva naloga, da poskrbi za prevod svojega besedila v nelinearno podobo, skratka za prevod iz zgodbe v posamezne opise – pri tem mora poskrbeti za dovolj jasno in pregledno strukturiranost. Eden pomembnih vprašanj je, da morajo biti besedila napisana posebej za multimedijo, pretežno v slovarski obliki, vendar z elementi zgodbe, kar je odvisno od predvidenega naslovnika. Druga, zelo pomembna skrb avtorja – scenarista so številne in strokovno pravilne in ustrezne povezave med posameznimi pojmi in razlagami, med posameznimi deli besedila in med besedilom in drugim gradivom – slikami, filmi, zvočnim gradivom itd. Za to gradivo skrbe navadno avtor besedila sam in drugi.

Avtorji slikovnega, video gradiva in oblikovalca videospotov

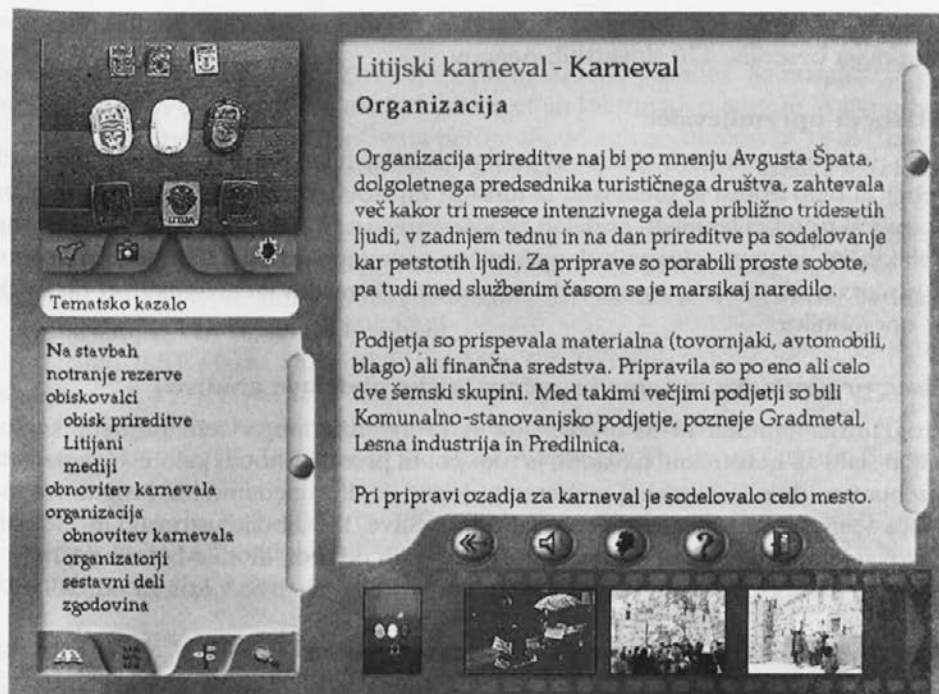
Navadno uporabljamo obstoječe gradivo iz foto- in diatek. To gradivo je potrebno dobro obdelati, retuširati in primerno izrezati. V vsakem primeru mora biti dobro dokumentirano, avtor mora skupaj s scenaristom poskrbeti za primerne in pravilne povezave z besedilom.

Videogradivo mora biti ustrezno obdelano, najbolje zato poskrbijo v posebnih studijih. Ker surovo, neobdelano gradivo ni primerno za uporabo, ga je potrebno obdelati in zmontirati. Najustrežnejša oblika je neke vrste videospot, ki lahko glede na današnje zmogljivosti računalnikov in pomnilniških medijev, npr. zgoščenk, ki jih imajo na voljo uporabniki, traja kakšno minuto ali dve, in v katerem je predstavljena osnovna skica dogodka;

Dokumentalist

Skrbi glede na veliko količino gradiva za ažurnost in pravilnost podatkov o posameznih enotah;

- pri Maskah na Slovenskem je za zdaj na voljo 500 posnetkov, 700 strani vseh besedil, 700 kazalk, več kot 1000 povezav itd.,



Sl. 15: Tematsko kazalo



Sl. 16: Krajevno kazalo

- pri Veliki planini gre za okrog 400 posnetkov, 30 minut filmskega gradiva, 150 strani skupnega besedila, 170 slovarskih pojmov.

Glasbeni opremljevalec

Zelo pomembna sestavina dela pri poljudnih izdajah je glasba, ki je napisana bodisi posebej za delo bodisi je predelana iz tonskih zapisov na terenu. Zaradi razumljivosti je potrebno posebej temeljito obdelati zvočne zapise s terena, ki navadno niso posneti dovolj kvalitetno, prav tako pa tudi posamične govorjene razlage. Opremljevalec mora tudi poskrbeti, da obdelani posnetek ustreza zmogljivostim računalnika pri predvidenem uporabniku.

Pisec programske opreme in računalniške obdelave gradiva

Programska oprema ni le orodje, kot navadno mislimo, v tem primeru so tudi rezultati slabi ali neustrezni; navadno je tudi pot in prostor, znotraj katerega zagledamo ali preberemo določeno izjavo, razberemo dogodek ali zagledamo lik. Programer zato skupaj s scenaristom išče poti in računalniške rešitve, ki najbolj ustrezajo in zadostijo pričakovanjem končnega uporabnika. Rešitve, ki jih ponudi, morajo biti dovolj hitre in pregledne, da uporabnik ne odloži zgoščenke v predal ali vrže v koš za odpadke.

Oblikovalec celotne podobe in slikovnega gradiva

Uporabniški vmesnik mora uporabnika predstaviti v nov svet glasov, besed in podob. Oblikovalec zagotavlja primerno in všečno okolje, v katerem naj se uporabnik dobro in zanesljivo počuti, ko se seznanja z besedilom, s slikovnim gradivom in filmi, s posameznimi pustovanji ali posameznimi liki, dogodki itd.

Organizator in režiser dela

Od njegove zamisli o tem, kaj vse je mogoče prikazati na končnem izdelku, in skrbi za usklajevanje med različnimi ravnmi dela, med besedilom, slikovnim gradivom, filmi, zvočnimi zapisi, glasbo in računalnikarji, je odvisna končna podoba, stopnja kompleksnosti in uporabniške prijaznosti izdelka. V tem okviru je podoben režiserju filma, s to razliko, da scenaristu, programerju, glasbeniku ponuja in organizira možnosti, znotraj katerih je mogoče uresničiti posamične ideje.

Ena glavnih skrbi režiserja je, kako uporabniku omogočiti hitro, mikavno in uporabno navigacijo po izdelku; kako človeka za ekranom nevsiljivo prepričati, da je potovanje po zgoščenki najboljši nadomestek in najlažje dosegljiv način za lastno potovanje po svetu mask, planjavah Velike planine in neizmernem horizontu ljudske kulture; ali kako strokovnjaku omogočiti, da bo do željene informacije prišel zanesljivo, dovolj opremljeno s podatki in dovolj zgovorno z rabo drugih medijev, zvoka, slike in videa.

Literatura

- Cevc, T. 1993: Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev. Samozaložba.
- Fikfak, J. 1993: Possibilities for the Formation of an Information System. A hypothetical case: The Slovenian province Styria before the March revolution of 1848 (based on preliminary stage). – *Halbgraue Reihe zur historischen Fachinformatik (St. Katharinen) zv. A 21*, 111-118.
- Fikfak, J. in G. Jaritz 1993 (ur.): *Image Processing in History: toward Open Systems*. – *Halbgraue Reihe zur historischen Fachinformatik (St. Katharinen) zv. A 16*.
- Hellman, M. F. in W. R. James 1995: *The Multimedia Casebook. 12 Real-Life Multimedia Applications*. Van Nostrand Reinhold.
- Kuret, Niko 1984: *Maske slovenskih pokrajin*. CZ, Ljubljana.
- Landow, G. P. 1993: *Hypertext. The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*. John Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Lotman, J. M. 1990: *The Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington.
- Morris, M. E. S. in R. J. Hinrichs 1996: *Web Page Design: A Different Multimedia*. SunSoft Press, A Prentice Hall.
- Portis-Winner, I. 1994: *Semiotics of Culture, "The Strange Intruder."* Bochum: Brockmeyer.
- Stocking, G. W. Jr. 1987: *Victorian Anthropology*. New York, London: Free Press.
- Vaughan, T. 1993: *Multimedia: Making it Work*. Osborne McGraw-Hill.

Summary

The Theory and Practice of Multimedia

The relationship between multimedia and ethnology opens the question of databases containing texts, photographs, slides, and video material kept in Slovene institutions on the one hand, and the manner in which these data are presented on the other. In the case of ethnology, the multimedia can solve the problem of how to represent multiple layers of folk culture in an attractive and appropriate manner. The term multimedia in this case does not denote simply a transcription of the available material in an electronic form, but is rather a translation of linear texts and a selection of structured data in databases into a non-linear form.

One of the important aspects of multimedia application is the final and intended consumer. Even though the path toward the final result can only be the fruit of scientific research, nevertheless the form, manner, and the degree of presentation depend upon the education and interests of the individual.

In cooperation with some enterprises (Jabolko, Intertrade ITS) researchers from the Institute for Slovenian Ethnology at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts have recently prepared two multimedia applications: *Maske na Slovenskem (Masks in Slovenia)*, based on the work of Dr. Niko Kuret and others, and *Velika planina* which was based on the book by Dr. Tone Cevc. Both contain the following characteristics: navigation through different levels of application, through the text, pictorial material, video information, and puzzles (see Plate 9); basic information on the author of the text (see Plate 8); navigation through the text and connections within it (see Plates 1 and 13); the use of different alphabetical indexes (by name, location, facts, themes) (see Plates 3, 15, and 16), and the search with the Boolean operators (AND, OR, NO - see Plate 14). In the CD-ROM on the life of herdsmen in *Velika planina* the vocabulary presents a special category, containing a detailed explanation of individual notions which are equipped with additional pictorial or video information (see Plate 2). The Visual

information is arranged according to galleries: pictorial material is arranged in chapters and subchapters (see Plates 4, 10, and 12), and video material according to different activities (see Plates 5 and 11). When assembling a puzzle the user receives sound and text information about Alpine dairy-farming or masquerading (see Plates 6 and 7).

The making of multimedia applications is an extremely demanding and costly task. It needs the collaboration of script writers - text authors who have to translate the text into a non-linear form of narration; creators of pictures and video material who have to prepare high-quality video spots; and a documentalist who adds factual data to the material. Two of the most important contributors are the musician who provides the music, and the designer who has to enable the user to travel quickly and elegantly through the world of masks, Alpine dairy-farming, etc. The task of the computer specialist is to offer and find appropriate solutions, while on the basis of a multitude of books, files, and films the director has to create the illusion for the consumer, transporting him into the world in which he or she can virtually experience everyday and festive moments of the life on mountains, or in the colorful world of masks and bells.

Mojca Ravnik
Novosti v raziskovanju družine

Jože Hudales, zgodovinar, sociolog in etnolog, kustos v muzeju v Velenju, je lani izdal knjigo z naslovom *Od zibelj do groba. Analiza matičnih knjig in zapisnikov duš župnije S. Martina pri Velenju v 19. stoletju* (Ljubljana, Društvo za preučevanje zgodovine, literature in antropologije; Velenje, Kulturni center Ivana Napotnika 1997). V njej je objavil magistrsko nalogo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Lahko rečemo, da je to prvi obsežnejši poskus analize in interpretacije podatkov matičnih knjig in zapisnikov duš pri nas. Že številni drugi avtorji so vzeli pod drobnogled tovrstne vire za različna obdobja in kraje, vendar tako celovite obravnave in vsestranske izrabe obojih virov, ki bi bila komentirana z drugimi pisnimi viri in primerjana z rezultati raziskav drugih avtorjev, še nismo imeli.

Študij vseh treh predmetov, delo v muzeju, poglobljanje v krajevno zgodovino, obiskovanje mednarodne poletne šole o novih metodah v zgodovini na Inštitutu za zgodovino Univerze v Salzburgu, kjer so se uvajali v računalniško obvladovanje podatkov številni zgodovinarji in etnologi, vse to je avtorja usmerilo v raziskovanje družine.

Vsebino knjige je težko na kratko povzeti. Vredno bi bilo opozoriti na vse njene prepletene ravni: na vire, na delovno metodo, na značilnosti demografskih nihanj in družinske sestave v preučevanih krajih, na primerjave z ostalimi slovenskimi kraji, na vmeščenost teh rezultatov v evropski okvir, na metodološka in teoretična vprašanja. Knjiga namreč odpira vse to. Bralec jo bo moral sam vzeti v roke, zato naj tu predvsem povem, kako je nastajala, kakšna je bila delovna metoda in navedem nekatere najzanimivejše izsledke.

Poseben dosežek je že v tem, da se je avtor tako dobro seznanil z demografijo, z njenim grafičnim ponazarjanjem in interpretiranjem, da je lahko vse opravil sam, brez pomoči računalniškega ali kakega drugega strokovnjaka. Ob izsledkih, ki jih je pokazal računalnik, je vzel v roke dela nekaterih sodobnikov iz tistega časa (A. M. Slomšek, J. Trdina, S. Kočevar, Serbec, J. Ev. Krek itd.), segel je po knjigah in člankih drugih raziskovalcev, ki so mu nudile kakršne koli zanimive številke za primerjavo (S. Kremenšek, M. Makarovič, M. Černič, J. Koropec, S. Radovanovič, M. Štuhec, M. Verginella, F. Zwitter in drugi), spoznal se je s tujo literaturo o tej temi, tako s teorijo kot konkret-

nimi podatki za posamezne evropske dežele (J. Hajnal, J. L. Flandrin, J. Ehmer, P. Laslett, R. Wall, M. Mitterauer in drugi).

Z matičnimi knjigami kot neke vrste primarnim virom za kakršnokoli delo na področju lokalne zgodovine in etnologije se je avtor, kot sam pravi, prvič srečal ob delu v velenjskem muzeju in se nato k njim nenehno vračal. Kot naš prvi poskus obdelave matičnih knjig omenja članek S. Kremenška Vaščani v obmestju, objavljen v Slovenskem etnografu leta 1968. Takole pripoveduje o teh začetkih: »Vsi poskusi pregledovanja in štetja posameznih podatkov pa niso rodili posebno otipljivih rezultatov, čeprav sem medtem (do leta 1985) obdelal vse matične knjige za župnijo Velenje (od 1860 do 1941) ter župnijo Šmartno ob Paki (1830–1941) in ob njih presedel mesece in mesece. Rezultati so bili dokaj mršavi, saj iz tabel o številu nezakonskih rojstev in mrtvorjenih otrok, datumih rojstva, številu umrlih moških in žensk, starosti ob poroki ali smrti pač nisem mogel zaslutiti in razkriti sledov načina življenja v omenjenih farah, kar me je predvsem zanimalo. Spoznavanje dela z računalnikom (od 1984 dalje) in njegovih možnosti za obdelovanje tovrstnih podatkov, izid nekaterih tujih in domačih tovrstnih raziskav (J. L. Flandrin in njegova knjiga o družini in spolnosti v Franciji od 16. do 18. stoletja, knjiga Alenke Puhar o zgodovini otroštva na Slovenskem itd.) ter obiskovanje posebnega podiplomskega tečaja o novih kvalitativnih in kvantitativnih metodah v zgodovinopisju v Salzburgu leta 1992 in 1993 pa mi je končno omogočilo vpogled v metodologijo in rezultate številnih raziskav tovrstnih virov, ki so jih po svetu že opravili. Od septembra 1993 dalje sem tako ponovno izpisoval podatke iz matičnih knjig župnije Velenje v celoti; z opombami vred in natančno, tako, kot so zapisani v virih, torej deloma v latinščini, predvsem pa v nemščini in v zadnjem desetletju 19. stoletja v slovenščini. Hkrati sem vnesel v računalnik tudi vse podatke iz treh ohranjenih zapisnikov duš (iz obdobj 1865–1875, 1876–1890 in 1891–1905) za isto župnijo. Po več kot enoletnem vnašanju podatkov sem začel z računalniško analizo zbranega gradiva, ki je prinesla rezultate... (str. 9 - 10).

Glavni viri so bili torej matične knjige in ohranjeni zapisniki duš župnije Velenje za čas okrog 1785 do 1899. Avtor pravi, da naloga predstavlja »poskus izrabe in interpretacije možnih informacijskih potencialov obeh virov ter analize predvsem tistih podatkov, ki so kakor koli povezani z družino, družinsko strukturo, družinskimi vlogami, odnosi med družinskimi člani itd.« (str. 11) »Sam se nagibam k temu, da nalogo označim za neke vrste poskus raziskave s področja historične etnologije. Historično etnologijo pojmem kot tisti del etnološke vede, ki naj bi zajel predmetni obseg etnologije (način življenja vseh plasti prebivalstva) v tistih časovnih obdobjih, ki jih z metodo intervjuja oz. terenskega dela ni mogoče več obdelati in zajeti, saj so protagonisti takega načina življenja že zdavnaj pokojni. Zato si lahko etnolog v takih primerih pomaga z različnimi materialnimi (stavbe, predmeti) ali pismenimi viri, kot v našem primeru.« /.../ »Največja vrednost vira, ki sem ga za analizo izbral – matičnih knjig in različnih popisov prebivalcev – je prav v njihovi univerzalnosti. V tovrstnih virih je namreč prav vsak človek zapustil svojo sled; celo tisti, ki takorekoč sploh niso zaživel svojega življenja – npr. mrtvorjeni« (str. 31).

Potem ko avtor naslika demografsko, gospodarsko, socialno in politično podobo razvoja župnije sv. Martina in njenega širšega geografskega zaledja – Šaleške doline v 19. stoletju, bralce pritegne z navedbo skromnih zapisov v matičnih knjigah krstov, porok in smrti, pričakujoč, da bodo podatki v njih zbudili radovednost in domišljijo, tako kot so jo v njem: »Kerstne knjige« namreč same po sebi ne povedo, ali je bil mlinar Sušec pred več kot dvema stoletjema vesel rojstva svoje hčere Marije in se je

zato s sosedi zapil v gostilni čez cesto, ki stoji v Šaleku še danes, ali pa se je morda zapil od žalosti, ker so zdaj bila pri hiši ena lačna usta (pre)več. In kaj je bilo z Marijo? Rodila se je maja in je tako morala najprej dobojevati svojo prvo življenjsko bitko; kako preživeti kritične poletne mesece junija, julija in avgusta, ko je največ dojenčkov umrlo zaradi griže ali drugih boleznih prebavil?» (str. 71).

Ob slikovitih in nadvse zanimivih zapisih nam nato avtor usmeri pogled drugam: »Poleg te razdrobljenosti podatkov, ki jih hranijo matične knjige, pa potrpežljivo štetje rojstev, porok in smrti ter primerjava rezultatov razkriva neke vrste 'magijo' ponavljajočih se števil, ki je skrita v matičnih knjigah in odseva vzorce življenjskih razmer in stalnic, ki so določali življenje in smrt naših prednikov» (str. 71). Tu se knjiga prevesi v obdelavo števil, v diagrame in njihovo tolmačenje, za vsako posamezno vprašanje posebej za okolico in posebej za Velenje. Poglejmo nekaj rezultatov.

Število rojenih: Velenje in njegova okolica je bilo že kmalu po začetku 19. stoletja blizu tiste točke t. i. demografskega prehoda, ko se je rodnost dokaj nenadno zmanjšala vsaj za 10 %, na točki, ki jo je Francija dosegla že leta 1800, druge evropske države v glavnem v zadnjem desetletju 19. stoletja, avstrijska monarhija v celoti pa šele leta 1908. Drugje v Sloveniji se padec števila rojstev pokaže šele konec 19. stoletja in v prvi polovici 20. stoletja.

Dečki in deklice: V župniji Velenje je bil pribitek žensk zelo očiten že na samem začetku – ob številu rojenih, kar je ena od »nepravilnosti« demografskega razvoja, kajti demografi so ugotovili, da se povsod rojeva več dečkov kot deklic.

Junij, julij, avgust, vino pij pa babe pust...: Statistično niso bili vsi meseci enako »priljubljeni« za spočetje ali rojstvo otroka, visoko število otrok, rojenih spomladi (največ v marcu) in jeseni (zlasti novembra). Krivulja je bolj izrazita v prvi polovici 19. stoletja kot v drugi polovici, precej bolj je opazna v velenjski kmečki okolici kot v velenjskem trgu samem, mnogo bolj so se je v času svojega prihoda na svet »držali« dečki kot deklice in izrazita je tudi pri nezakonskih otrocih.

Od mrtvorojenih in do »sramežljivosti«: V primerjavi z današnjo statistiko mrtvorojenih otrok je pogostost smrti novorojencev ob rojstvu zelo visoka, še bolj visok pa je delež tistih otrok, ki so umrli takoj po porodu. V Velenju je bilo v vsem 19. stoletju 13,4 % otrok rojenih zunaj zakona, v okolici pa še nekoliko več. Ta podatek govori, da ne gre za redke in osamljene primere »padlih žensk«. Slovenski podatki so višji od francoskih in angleških povprečij in so podobni švedskim. Na tedanjem slovenskem ozemlju sta obstajali vsaj dve izrazito različni področji: prvo na Koroškem in Štajerskem, kjer je kot tudi v nekaterih drugih alpskih deželah tedanje Avstrije število nezakonskih otrok preseglo 30 % vseh rojenih, ter drugo na Kranjskem in Primorskem, kjer je bilo nezakonskih otrok bistveno manj. V Velenju je bil v petdesetih letih nezakonski vsak četrti otrok, v šestdesetih vsak drugi. Sodobniki so to razlagali s splošnim propadom moralnih norm, avtor pa ugotavlja neko obratno razmerje med zakonskimi in nezakonskimi rojstvi, saj je bilo nezakonskih več, ko je upadalo število zakonskih.

Veselo je na svet živet in eno tako ženo met: Opisi ženitovanjskih ceremonij v tradicionalni etnologiji se nanašajo na izjemne poroke bogatih kmetov, večina porok pa je potekala po bolj skromnih scenarijih. Vsak poročenec je potreboval dovoljenje gosposke, dvorni dekret iz leta 1765 je odredil splošno ženitno svobodo.

Ko bo luč, bo pa ključ...: Starši obeh poročencev so imeli pomembno vlogo pri ženitvah. Starši tudi niso nič kaj radi predajali posestva, dokler sami niso povsem omagali. Do neodvisnosti in samostojnega življenja, ki ga je poroka vsaj v določenem smislu pomenila, so se naši predniki v 19. stoletju v glavnem lahko prikopali šele

potem, ko je nekdo od njihovih najbližjih (običajno oče) s svojo smrtjo napravil prostor za novo družino in novo eksistenco.

Predpustni čas: Nekdaj so se največ ženili v predpustu. V velenjski župniji so se stare ženitovanjske navade lomile, vendar šele v drugi polovici 19. stoletja, ko je v predpustu stopila pred oltar polovica parov iz okolice in le še nekaj več kot vsak tretji par iz Velenja.

O nevestah in ženinih: 19. stoletje porokam ni bilo najbolj naklonjeno. Še v prvi polovici 19. stoletja je prihajalo v župniji do občutnega znižanja števila porok, petdeseta in šestdeseta leta pa so »za godne ženine in neveste« v okolici Velenja pomenila pravo katastrofo.

Ženi se pri pravi starosti...: Starost zakoncev ob poroki je eden najpomembnejših kriterijev, ki opredeljuje zahodnoevropsko družino in jo ločuje od vzhodnoevropskih in neevropskih vzorcev poročanja. Za slovenske podatke lahko ugotovimo, da smo v tem pogledu (vsaj v osrednji Sloveniji) bolj »zahodni« od zahoda samega. V resnici so morali naši mladoporočenci (včasih bi jim bolj ustrezal izraz »staroporočenci«) počakati na priložnost za zakon. Starosti slovenskih ženinov in nevest so proti koncu 19. stoletja še naraščale. Seveda pa ne smemo prezreti, da je naš najbolj zahodni vzorec – Dolina pri Trstu, najbolj podoben porokam iz Vzhodne Evrope in Balkana, kjer so se ženili precej mlajši. Precej nizke so tudi povprečne starosti ženinov in nevest iz Kostela konec 18. in v začetku 19. stoletja, pri čemer morda ni brez vpliva dejstvo, da gre za prebivalstvo, ki so se mu v 16. stoletju pridružili tudi Uskoki, ki so sem pribežali pred Turki. V Velenju je starost ženinov in nevest naraščala in dosegla pri moških povprečno starost nad 35 let v petdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja, pri ženskah pa starost okrog 30 let v sedemdesetih letih 19. stoletja. Po teh podatkih se slika neke vrste »socialne dezorientacije« prebivalstva velenjske župnije po zemljiški odvezi v drugi polovici 19. stoletja še bolj izostri. Kmečka okolica je demografsko prenapolnjena, število porok se manjša, poročajo se vse starejši ljudje, rojeva se vse manj otrok, vse več je nezakonskih otrok.

Kdaj se mož in žena glihata: Delež žensk, starejših od svojih mož, ki ga nekateri raziskovalci družine štejejo za najbolj konsistenten indikator »zahodnosti« družine, se v 19. stoletju na zahodu giblje med 20 in 25 %. Pri nas je ta delež še višji. V kmečki okolici Velenja so bile ženske starejše od svojih mož v vsakem tretjem zakonu, v Velenju pa v vsakem petem. V trgu Velenje je bilo skozi celo 19. stoletje bistveno manj zakonov, v katerih so bile ženske starejše od moških.

Vdove in vdovci: V velenjski kmečki okolici so vdove in vdovci mnogo težje prenašali svoj ponovno pridobljeni samski stan in niso bila redka desetletja, ko je vsak tretji ženin in vsaka četrta nevesta že drugič ali celo tretjič stal(a) pred oltarjem.

Sklep o možeh in ženah: V vsakem primeru kažejo podatki prevlado t. i. »zakona iz razuma«. Sicer pa bi bila, kot pravi J. L. Flandrin, francoski raziskovalec zgodovine družine, poroka iz ljubezni pravo hododelstvo do bodočih otrok, če bi se par sicer poročil v »pravih letih«, vendar brez sredstev za preživetje. Tisti, ki so se uspeli poročiti, so se zvečine poročili »po pameti«, zato niso bili redki primeri t. i. »partnerskih zakonov«, v katerih je bilo precej žensk starejših od svojih mož, kar tudi ni bilo povsem brez vpliva na socialni položaj in vlogo ženske in moškega v družini.

Kar mati rodi, vse se v prah spremeni...:Vsekakor so bile smrt, mrtvaške sveče, pare, krste in hoja za pogrebom pogosta spremljevalka vsakdanjega življenja naših prednikov v 19. stoletju. V velenjski župniji so po drugi strani v 19. stoletju rojstva v glavnem že premagovala smrt. V Velenju in njegovi kmečki okolici se je od konca 18. do začetka

20. stoletja rojevalo več ljudi, kot pa jih je umrlo. Tudi Slovenija sodi v krog dežel, kjer se je začel t. i. »demografski prehod« z upadanjem stopnje smrtnosti ob nespremenjeni rodnosti. V primerjavi z Ljubljano je bila smrtnost v župniji Velenje izjemno nizka.

Smrt žensk in smrt moških: Značilnost smrti v vseh »normalnih« populacijah je bila ta, da je smrt očitno prej in pogosteje poiskala moške kot ženske. Velenjski podatki imajo tudi v tem pogledu izrazito »lokalno barvo« in o večji smrtnosti moških ni v župniji Velenje nobenih sledi.

Smrt po mesecih: Smrt je skozi stoletja risala vzorce umiranja tudi po mesecih in letnih časih. Velenjski podatki takšno tendenco smrtnosti potrjujejo le za avgust in februar. V drugi polovici 19. stoletja je taka »naravna slika« smrtnosti, ki odseva odvisnost od letnih časov in klimatskih razmer, počasi izginjala in razlike v pogostosti smrti po posameznih mesecih so se bistveno zmanjšale. Nadrobnejši pregled podatkov o umrlih pokaže, da je razlika v sezonskih nihanjih števila umrlih hkrati predvsem razlika med umiranjem otrok (do napolnjenega petnajstega leta) in umiranjem »starcev in stark«, ki so umirali v župniji Velenje v 19. stoletju. V prvi polovici 19. stoletja so bila ta nesorazmerja v okolici Velenja večja kot v trgu. Podeželski otroci so umirali predvsem v avgustu; kar 22,2 % jih je smrt pokosila v tem najbolj vročem mesecu leta.

Bog ga je dal, Bog ga vzel...: Skoraj vsak drugi umrl prebivalec župnije ni dosegel svoje dobe zrelosti in je zapustil to »solzno dolino« pred napolnjenim petnajstim letom. Zrelost (od napolnjenega petnajstega leta do šestdesetega leta) je v okolici in v trgu doživel komaj vsak četrti prebivalec župnije, stara leta (nad šestdeset) pa je dočakal v prvi polovici 19. stoletja v okolici Velenja komaj nekaj več kot vsak četrti faran, v Velenju pa že precej več. V drugi polovici 19. stoletja kažejo mrliške knjige prej slabšo kot boljšo situacijo. Število mrtvorojenih je v drugi polovici 19. stoletja močno naraslo. Tisto, kar je v smrtnosti 19. stoletja za naše predstave o smrti še vedno najbolj grozljivo, pa niso mrtvorojeni, ampak otroška smrtnost. Skoraj brez razlike med mestom in vasjo ter brez razlike med prvo in drugo polovico desetletja so novorojenci dojenčki (do dopolnjenega prvega leta) predstavljali petino vseh umrlih. Tudi po dopolnjenem prvem letu nevarnost ni minila, v starostni skupini do pet let je umrlo skoraj še enkrat toliko otrok kot dojenčev.

In če bom star ali pa bolan...: Trški petnajstletnik in petnajstletnica sta imela precej manjše možnosti, da dosežeta starost šestdeset let, kot njuna podeželska vrstnika. Prav v 19. stoletju so se lomila kopja o tem, koliko pravzaprav mora biti star človek, da velja za starega.

Naslednje veliko poglavje je avtor pisal na podlagi zapisnikov duš ali družinskih knjig (*libri status animarum*), »ki nazorno predstavijo tudi družinsko strukturo, v kakršno so bili rojeni in v kakršni so rasli prebivalci župnije v 19. stoletju« (str. 128). Potem ko ugotovi, da Slovenija ostaja vzhodno od znamenite Hajnalove črte med Trstom in Sankt Petersburgom, se avtor loti pregleda »velenjskih-podatkov v luči kriterijev »zahodnosti«. V »zahodnem tipu družine« je sklenitev zakonske zveze hkrati vedno pomenila tudi nastanek novega, samostojnega gospodinjstva, medtem ko je bilo v srednjeevropskih deželah to le običajno. Velenjski podatki kažejo, da je bilo nastajanje samostojnih gospodinjstev, neodvisnih od staršev, dokaj običajno, sicer pa sobivanje mlade družine in staršev še ne pomeni nujno tudi gospodarske odvisnosti. Približno polovico staršev v okolici Velenja namreč zapisnik duš iz leta 1869 označuje kot preužitkarje, kar pomeni, da so bili njihovi potomci ob sklenitvi poroke gospodarsko samostojni, kljub temu, da so živeli skupaj s starši. Natančno trideset let kasneje so se velenjske trške družine v tem pogledu mnogo bolj približale zahodnim standardom, saj starše hišnega

gospodarja ali gospodinje, ki bivajo v istem gospodinjstvu z njimi, zasledimo v manj kot vsaki deseti družini, ostale sorodnike pa še vedno v 23,5 % družin. V podeželskem zaledju Velenja pa si je bilo konec 19. stol. še vedno težje ustvariti novo gospodinjstvo kot v trškem Velenju. Ko so novi hišni gospodarji po dolgem čakanju na smrt ali onemoglost staršev prevzeli grunt ali morda le kočlarijo, so morali kar v 22 % družin prevzeti še skrb za svoje ali ženine ostarele starše (ti so predstavljali 7 % prebivalstva). Skoraj v polovici gospodinjstev so na posestvih ostali še njihovi samski bratje in sestre ali drugi sorodniki. Tak družinski vzorec je seveda daleč od zahodnoevropskega, kakršnega npr. ob istem času srečamo v Velenju, zato pa je seveda bolj podoben »srednjeevropskemu vzorcu« iz evropskega alpskega prostora, kjer so poznali institucijo »prevžitka«. Naslednja dva kriterija, ki opredeljujeta zahodno evropsko družino, sta povezana z relativno visoko starostjo žensk v času njihovega rojevanja, kar običajno pomeni tudi zelo visoko starost neveste ob sklenitvi prvega zakona, ter visoko stopnjo žena, starejših od njihovih mož. Tudi podatki o starostnih razlikah partnerjev so pokazali »dovolj zahoden« delež žensk, starejših od svojih mož. V okolici Velenja je bila žena starejša od moža v vsakem tretjem zakonu, v Velenju pa v vsakem petem zakonu.

Otrok, kolikor jih Bog da...: Zelo običajna predstava o družini v svetu evropske predindustrijske dobe je podoba rodovne ali velike družine, s številnimi otroki in vsaj tremi generacijami družinskih članov. Tako podobo družine je zarisal Frédéric Le Play na osnovi izročila o družinah, ki so se ohranile v nekaterih predelih Evrope, ki jih je industrijski razvoj zaobšel. Taki podobi družine so se konec šestdesetih let uprli britanski zgodovinarji iz Cambridgea, ki so z računalniško analizo več kot sto popisov prebivalstva dokazali, da v svetu predindustrijske družbe zahodne Evrope take družine preprosto niso obstajale ali pa so bile zelo redke. Povprečna velikost družine v različnih zahodnoevropskih državah se je v glavnem vrтела okrog pet članov. Slovenski podatki, kakorkoli še nepopolni, kažejo vsaj za del slovenskega ozemlja podobne tendence, kot jih lahko opazimo tudi drugje v zahodni Evropi. Polovica mater iz velenjske okolice, zabeleženih v matičnih knjigah med letoma 1784 in 1850, je rodila le enega otroka, v Velenju pa je bilo takih mater okrog 40 %. Tudi ti podatki zastavljajo vprašanje o obstoju neke vrste kontracepcije in planiranja velikosti družine v 19. stoletju. Seveda pa lahko majhno število otrok pripišemo tudi visoki starosti, pri kateri so ženske stopale v zakon, potem ko je bila za marsikatero mimo že skoraj polovica njene rodne dobe. Nekoliko previdnosti pri postavljanju trditev o majhnem številu otrok povsod v Sloveniji v 19. stoletju pa vendarle ni odveč. Na področju z nekoliko nižjo povprečno starostjo žensk ob poroki, v Dolini pri Trstu, je imela družina povprečno 5,3 otroke, še višje povprečje rojstev kaže primer Most pri Ljubljani, pri čemer gre za primer naselja, ki ga je industrializacija že močno zajela. Šele številne nadaljnje raziskave matičnih knjig in zapisnikov duš bodo pokazale, ali gre v enem in drugem primeru za izjemo.

Družinske oblike in tipi: Bistven in najbolj uporaben kriterij za razmejitev med zahodno in vzhodnoevropskim družinskim vzorcem je delež t.i. jedrnih družin, v katerih so živeli le starši z otroci. Pri tem se opirajo na klasifikacijo družin, ki jo je leta 1972 predlagal Peter Laslett in zajema pet osnovnih in 19 podtipov družine. Enoten odgovor na vprašanje, kakšni so bili družinski vzorci v Sloveniji, glede na omenjeno klasifikacijo, je zaradi majhnega števila raziskav še tvegano početje. Prvi podatki kažejo, da je jedrna družina vendarle prevladovala v osrednji Sloveniji povsod, kjer je bila ta analiza opravljena. To velja tudi za povsem kmečka okolja. Drugače je bilo v 19. stoletju spet v Dolini pri Trstu, kjer so prevladovale kompleksne oz. večjedrne družine.

Slabost te klasifikacije je njen statični in nekoliko formalistični pogled na družino, ki se razvija in prehaja skozi različne faze razvoja. Za zdaj je tudi težko odgovoriti na vprašanje, ali gre v kmečki okolici Velenja vendarle za ostanke nekoliko idealizirane podobe rodovne družine zahodne predindustrijske družbe, kjer so v hiši po poroki najstarejšega sina – naslednika, ostajali tudi njegovi neporočeni bratje in sestre. Možna je namreč tudi druga razlaga, da gre za proces ponovnega naraščanja razširjenih družin v 19. in 20. stoletju, ki so ga opazili tudi v Angliji in Franciji in je tako izrazit tudi pri Črni na Koroškem.

Hlapci in dekle: Naslednja značilnost »zahodne družine« je relativno visoka prisotnost nesorodnikov, zlasti hlapcev in dekel na podeželju, ter vajencev, pomočnikov in služinčadi v urbanih naseljih. Največ poslov je bilo na južnem Koroškem, na severnem robu slovenskega etničnega ozemlja, nato pa njihovo število upada v osrednji in vzhodni Sloveniji. Še močneje upada proti zahodu in na skrajnem zahodnem delu Slovenije doseže najnižjo točko, saj tam potrebe po tovrstnih dopolnitvah delovne sile ni bilo, zaradi visokega deleža sestavljenih družin, večjega števila otrok itd.

Zadnje poglavje govori o imenih in priimkih, kjer izvemo mnogo zanimivosti o spreminjanju imen od 15. do 19. stoletja, začeni z urbarji. Tako kot je bilo 16. stoletje očitno prelomno v pogledu poenotenja in zmanjševanja števila »primernih« krstnih imen, je bilo prelomno tudi 19. stoletje.

V Dodatku sta objavljena spisa Petra Musija Človek in smert in Frana Malavašiča Umerjočnost med Slovenci sploh in premišljanje zastran nje. Sledijo tabele, nato pa Povzetek, v katerem je avtor strnil bistvo knjige po poglavjih, tako da nekdo, ki nima časa, lahko tudi na hitro izve njegove poglavitne izsledke. Na koncu je še angleški povzetek.

Hudalesova knjiga zadeva več področij, ki so vsako zase problematično, zahtevno in zanimivo, na vsakem koraku se odpirajo nova vprašanja. Avtor je v glavnem uravnoteženo nakazoval možnosti odgovorov nanje, le včasih ga je pri tem zaneslo v, po mojem, prehitra sklepanja. Take se mi zdijo njegove domneve, da je ljubezen igrala dokaj nepomembno vlogo v »zakonih iz razuma« ali pa tista, da je razlika v starosti med zakoncema v korist ženske povezana z večjo samostojnostjo žensk in bi slabši (brezpravnejši) položaj ženske lahko pričakovali v mestih, kjer je bilo zakonskih zvez med mlajšimi moškimi in starejšimi ženskami bistveno manj, kakor potrjujejo podatki za Kranj sredi 18. stoletja in za Velenje skozi vse 19. stoletje. Razprava o družinskih tipih in vzorcih je zelo zahtevna, ker je o tem že toliko napisanega in ovrženega. Zdi se mi, da je Hudales v svoji knjigi navedel zelo dobre argumente proti shematičnim pojmovanjem in poimenovanjem zahodnosti ali vzhodnosti ali srednjeevropskosti tipov, saj so v Velenju z okolico obstajale značilnosti vseh. Zato se mi zdi brezpredmetno njegovo zatrjevanje, da za sedaj še ne moremo ponuditi odgovora na uvodoma zastavljeno vprašanje, ali slovenska družina po navedenih značilnostih Slovenije bolj sodi v zahodno ali vzhodno evropski prostor, če je sam s svojim delom pokazal brezpredmetnost te dileme. Gotovo je še odprto vprašanje tipov družine pri nas, a ne v okviru ovrženih zamisli. Mimogrede se mu je pri tem zapisalo tudi, da spada, paradoksalno, najzahodnejši del Slovenije skoraj zagotovo na vzhod, oz. bolje rečeno v mediteransko različico vzhodnoevropskega tipa družine, kar pa, po mojem, ni ustrezna oznaka, saj mediteranski tip, če že je, ni nujno različica vzhodnoevropskega tipa.

Jože Hudales je uspešno izpeljal zahtevno nalogo, ki v mnogih pogledih pomeni oranje ledine. Naj še posebej omenim njegovo profesionalnost v tem smislu, da pozna literaturo, da sam pove, kadar se mu zdi, da česa ne pozna dovolj, da posega po delih

drugih avtorjev, ki so že kakor koli doprinesli obravnavi istih vprašanj in jim da s tem novo vrednost. Kakorkoli bo nadaljeval svoje raziskave – ali bo šel v poglobljenejšo mikro ali široke makro obravnave, bo gotovo prišel do novih tehtnih in zanimivih rezultatov. Odlično izhodišče teh poti je v knjigi, ki je pred nami.

Hudalesova knjiga pomeni napredek v etnoloških in zgodovinskih raziskavah. Bila bi zelo dobra iztočnica za interdisciplinarno posvetovanje o raziskovanju družine pri nas. Po eni strani bi bilo zanimivo pregledati, kaj je možno reči o družini v 18. stoletju, v 19. stoletju, v 20. stoletju (po polovicah ali desetletjih), v katerih krajih in socialnih okoljih, kakšni so uspehi in pomanjkljivosti raziskav in razprav o njej. Potem bi lahko načrtovali prihodnje raziskave, morda bi tudi našli kakšno možnost za izboljšanje znanja o delovnih metodah. Ob Hudalesovi knjigi in podobnih raziskavah se človek vpraša, do kdaj bo računalniška metodologija pri nas odvisna od privatnih povezav z računalničarji ali obiskovanja poletnih šol v Avstriji in ali ne bi bil že čas, da bi počasi tudi pri nas stekel ustrezen predmet na fakulteti ali vsaj poletni tečaj s tujimi in morda že domačimi učitelji.

Emilijan Cevc

»Božji grob« na Visokem pri Kranju

V tretji knjigi »Slovenske ljudske pesmi«, ki smo se je razveselili leta 1992, je na strani 242 pod številko 176 objavljena pesem »Postavitev božjega groba na Visokem«. Opomba na koncu pove, da jo je prvi objavil leta 1858 *Matija Valjavec* v VI. Programu varaždinske gimnazije za leto 1858 (stran 7), nakar je bila ponatisnjena v Kresu IV. (stran 489–490). *Karel Štrekelj* (SNP III., stran 698–699, številka 6493) jo je objavil v dveh variantah – prvo po Valjavčevem zapisu s pripombo, da izvira iz Preddvora, in drugo, ki ima dva verza več, po Valjavčevem rokopisu. Tega je sprejela tudi redakcija SLP. V Kresu in pozneje beremo tudi pripombo, da je »Visoko vas ob Kokri, pol ure od Preddvora«.

Preden spregovorim o tej pesmi kaj več, naj jo še tukaj ponovim:

Na V'sokem samo vkup zvoni,
V'sočanje pa v cerkev gredo,
Pod lipco se vkup shajajo,
Tam pod zeleno lipco.

Pa se prelepo menijo,
De b' delali nov božji grob,
En božji grob in znamenja.
V'sočane so se zménili,
De b' delali en božji grob,
En božji grob in znamenje.
Oča Krč tako govori:
»Jaz bodem sam pet rajniš dal.«
Oča Zorman tak govori:
»Če boš ti dal jih pet,
Jez dal jih bom deset.
Sosedje pa, kar morejo,
Po eno strešno al po dve.«

Na znamenji je črkic pet:
Le prva črkica je ta,
K' je Jezus krvav pot potil,
On b' ga potil, al pa nehal,
To je zavoljo grešnikov.

Le druga črkica je ta,
K' je Jezus krvav' bičan bil,
On bičan bil, al pa nehal,
To je zavoljo grešnikov.

Le tretja črkica je ta,
K' je Jezus s trnjem kronan bil,
On kronan bil, al pa nehal,
To je zavoljo grešnikov.

Četrta črkica je ta,
K' je Jezus nesel težki križ,

On ga bil nesel, al nehal,
To je zavoljo grešnikov.

Je peta črkica le ta,
K' je Jezus na tim križu umrl,
On bil umrl, al pa nehal,
To je zavoljo grešnikov,

V'sočane so naredli grob,
En božji grob in znamenje.

Prišel j' z Gorice sami škof,
De žegnal jim je božji grob,
Oj božji grob in znamenje.

K' maši samo vkup zvoni;
Luči se same vžigajo,
Tudi se same vtrinjajo,
Žarki pa vsi v nebo lete:
To niso obeni žarki b'li,
To so nebeški angelci.

Pesem je v zboru »ljudskih« enkratna po tipu in enkratno je tudi objekt, ki ga opeva – visoški božji grob. Štrekelj jo je uvrstil med »Pesmi pobožne – Pesmi o Bogu, sv. Trojici, sv. Duhu, Jezusu, Mariji in za razne praznike«, vendar ne sodi popolnoma v ta razdelek. Če bi bila legendarna, bi bila bližje ajtiološkim pesmim, v resnici pa je zgodovinsko sporočilna, saj opisuje nastanek dveh verskih objektov s podatki, ki omogočajo datacijo »božjega groba in znamenja«, hkrati pa osvetljujejo vsaj približno tudi čas nastanka pesmi same. Zato bi ji smeli določiti mesto v posebni rubriki zgodovinsko povednih pesmi o nekem konkretnem dogodku.

Najprej bi morda pomislili, da gre za kulisni božji grob, kakršnega postavljajo v velikem tednu, a podružna cerkev sv. Vida v šenčurski fari do tega ni imela pravice – ta je pripadala samo farnim cerkvam. Visoški božji grob je bil povezan s stranskim oltarjem Žalostne Matere božje, ki stoji še danes ob severni steni cerkve, dasi je to dal zgraditi na mestu starejše, še v gotiko segajoče, župnik Jurij Košmerl leta 1851 »v slogu bizantinskega križa«. Ko so cerkev leta 1888 prvič prenovili, je Marijin oltar ohranil staro obliko, kot slogovno preprost baročen izdelek iz tretje četrtine 18. stoletja. V njegovi niši stoji lesen kip Marije z mrtvim Sinom v naročju, v pravokotnem prostoru pod menzo – grobu – pa počiva mrtvi Jezus. Opevani »grob« je bil torej v sestavi tega oltarja, ki je bil posebej privilegirani. Na njem se je vsak petek brala maša, združena s popolnim odpustom za duše v vicah. Vse to je najbrž pobudila Bratovščina umirajočega Zveličarja, ustanovljena že leta 1704 – tedaj je najbrž nastal tudi od oltarja starejši Marijin kip. V postnih petkih so bili na Visokem veliki cerkveni shodi, h katerim je prihajalo mnogo ljudi.¹

Naša pesem božji grob sicer omenja, dalj pa se ob njem ne pomudi. Njega vsebina je odmerjena znamenju! To je stalo zunaj cerkve ob cesti in je prav tako posvečeno Kristusovemu trpljenju oziroma peterim skrivnostim žalostnega dela rožnega venca. Med našimi znamenji je enkratno. Marijan Zadnikar ga na kratko omenja v knjigi »Znamenja na Slovenskem«² – da pripada slopastemu tipu in da se v svoji peterokotni obliki »pojavi pri nas le enkrat«.

Menda je prav ta enkratna oblika spomenik tudi rešila, ko so po drugi vojski širili jezersko cesto. Hoteli so ga že podreti, pa je intervencija Zavoda za varstvo spomenikov dosegla, da so ga brez nesreče na cementni plošči in valjarjih prepeljali od ceste na zelenico med cerkvenim obzidjem, kjer še stoji.

Nad nizkim peterokotnim podstavkom se dviga čokat zidan slop peterokotnega profila in na tem spet peterokoten nastavek z na vrhu ločno zaključenimi plitvimi

¹ Josip Lavtižar, *Cerkve in zvonovi v dekaniji Kranj*. Ljubljana 1901, str. 81, (sq.).

² Marijan Zadnikar, *Znamenja na Slovenskem*. Ljubljana 1970, str. 114.

nišami. Znamenje pokriva peterokotna piramida s skodlasto kritino. Čas in vreme sta hudo načela freske v nišah, tako da nekatere bolj slutimo kot vidimo, upodobljeni pa so prizori iz rožnega venca – Kristus na Oljski gori, Bičanje, Kronanje s trnjem, Križev pot, Križanje. Malo bolj je ohranjena baročna listna dekoracija rdeče barve, potekajoča nad loki niš. Slikarja teh fresk zaradi slabe ohranitve ni mogoče določiti. Freske čakajo na nameravano obnovo, kolikor bo seveda še mogoča. – Prizore v nišah spremlja petero črk od a do e, pesem pa jim dodaja še številčno zapovrstnost. Verjetno je že od vsega začetka bil proti cesti obrnjen prvi prizor z Oljske gore. Tega tudi na novem mestu obiskovalec prvega zagleda, nato pa se »črkice« vrste do prizora Križanja. Vsebinsko jih zaključuje božji grob v cerkvi.



Sl. 1: Znamenje na Visokem pri Kranju (foto: Olga Zupan).

Pesem je zajemljiva, ker omenja ljudi, ki so pri teh delih sodelovali – dva kmeta in še goriškega (nad)škofa. Posestnika Krč in Zorman malce bahavo obljubljata gmotno podporo: »Oča Krč« pravi, da bo dal »pet rajnišev«, »oča Zorman« pa ga preseže z obljubo »desetih rajnišev«. Družini Krč in Zorman sta bili tedaj med najpremožnejšimi v vasi, pa tudi med najuglednejšimi. Janez Krč je bil, na primer, leta 1806 cerkveni ključar in boter novemu zvonu, neki Krč je bil tesar v Bašlju, Karel Krč pa leta 1704 celo župnik v Šenčurju. Seveda nobeden teh ne pride v poštev pri omenjeni visoški akciji.

Božji grob in znamenje naj bi bil »požegal« sam goriški škof. Se je mar to zgodilo leta 1761, ko je 9. avgusta goriški nadškof Karel Mihael grof Attems posvetil novo župnijsko cerkev v Šenčurju, ki jo je bil leta 1747 pozidal neki zidar iz Polhovega Gradca?³ Pod šenčursko faro pa je spadalo in še spada tudi Visoko. Z letnico 1761 bi bila približno datirana tudi naš božji grob in znamenje – nastala sta le nekaj let poprej. Naša pesem pa se je morala poroditi kmalu po škofovi posvetitvi, vsekakor pa pred letom 1780 s cerkvenimi reformami cesarja Jožefa II., zakaj v Jožefovem času ozračje za

³ J. Lavtižar, o.c. str. 65.

tako akcijo ni bilo ugodno, še zlasti, če je bila povezana z Bratovščino umirajočega Zveličarja; cesar je bratovščine zatiral in ne podpiral.

Navsezadnje pa je v pesem zasijal tudi žarek legendarnosti: zvonovi so kar sami zapeli k maši in luči so se same prižigale in utrinjale. Zvonovi, ki sami od sebe zapojejo, so pogosto dopolnilo zgodb o romarskih cerkvah in ljudski okras legend, ki so se ljudem gotovo zdele verjetne. Isto velja za samovžige luči, saj so v visoški pesmi njen slovesni zaključek, zakaj luči so angeli, ki se dvigajo kot žarki iz ljube vasi v samo nebo. Kakor znamenje, ima tudi pesem figurativne in okrasne značilnosti baročnega 18. stoletja.

Avtor pesmi je bil, kakor vse kaže, tesno povezan z opisanimi dogodki. Navzoč je bil na zboru »pod zeleno lipico«, pri realizaciji njenih sklepov in pri posvetitvi božjega groba in znamenja. Vse si je zapomnil, vse si je ogledal, še črke pod slikami. Je bil to eden od cerkvenih ključarjev? Je pripadal Krčevi ali Zormanovi družini? Najbrž je celo pisati znal. Najverjetneje je bil to farni organist, ki se je, kakor prenekateri njegove vrste, spopadal tudi z verzi, pa čeprav šepastimi. Danes pa pesem med ljudstvom ni več znana. Poizvedoval sem o njej na Visokem in v soseščini, pa ni nihče vedel zanjo. Nastaja celo vprašanje, če se je sploh kdaj vsidrila v ljudsko zavest – ali pa je bila zložena le za kratek posluš vaščanov in nato spet presahnila?

Valjavec je pesem zapisal v Preddvoru, Visokemu bližnji vasi, ni pa povedal, iz čigavih ust jo je slišal ali s kakšnega lista jo je prepisal. Morda jo je avtor zapel ali recitiral le po koncu maše ob kakšni cerkveni slovesnosti, kakor je bilo v organistovski navadi?

Pesem je zgovorna tudi za ilustracijo gorenjske psihe – njenega ponosa, bahave tekmovalnosti, želje po hvali in ne manjka niti nekoliko pomilovalnega pogleda na revnejše »sosed«, ki naj k stvari prispevajo kar reveži pač morejo, no, denimo, »po eno strešno al pa dve«. – Znabiti je prav to razmerje pripomoglo, da se pesem ni trdno vkoreninila med ljudstvom?



Sl. 2: Božji grob (foto:Naško Križnar).

Je pa prav, da je našla pot v zbirko ljudskih pesmi. Če se že ni rodila v spontanem doživetju iz ljudske skupnosti, je pa vsaj pognala iz njene žive sredine, zaznamovane z vero in ponosom. Če je bil »pesnik« res organist, je pa vsaj pri dveh družinah dobil najbrž bogatejšo bero.

Emilijan Cevc
Kmečka lesena hiša iz srede 17. stoletja

Ko sem pred nedavnim prepisoval stare terenske zapiske, sem v enem naletel na vabljev, a popolnoma pozabljen zapis o leseni kmečki hiši iz srede 17. stoletja. Hiša mi je sicer ostala v živem, dasi ne oblikovno natančnem spominu, pozabil pa sem, da sem si njeno situacijo tudi zasilno skiciral in dodal še par vrst popisa. Te najdbe sem se kar razveselil, saj se mi vzbuja vprašanje, koliko takih in tako starih objektov se še skriva na naših tleh. Bojim se, da je bila omenjena lesenjača ena zadnjih svoje vrste in časa pri nas.

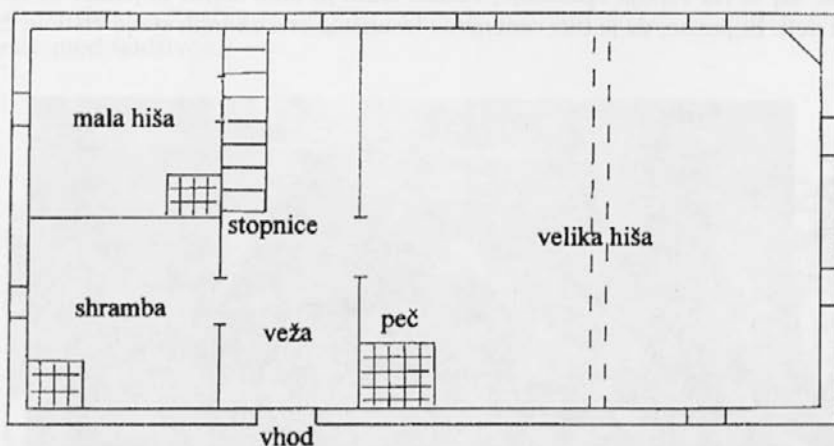


Sl. 1: Lesena hiša iz 17. stoletja. Selo pri Utiku (foto: Branko Sršen 1990).

5. maja leta 1960 sva z arhitektom Vlastom Kopačem pregledovala spomeniškovars-tvene objekte okoli Vodice, Utika in Šinkovega Turna. Na Selu pri Utiku naju je priteg-nila po obliki in starostnem videzu zajemljiva lesena hiša »pri Jerasu«, stoječa na obrobju vasi in zaznamovana s številko 24. – Videl sem jo, zajel s par besedami in s skico tlorisa. Ni je več! Z arhitektom nisva premogla fotografskega aparata, da bi stavbo posnela, pa sva jo zapustila s sklepom, da jo bo treba natančneje izmeriti in izrisati, kar pa se ni zgodilo. Še manj bi si drznila pomisliti, da bi stavbo, katere bruna so bila že tako trhla, da bi jih s prstom preluknjaj, nujno morali rešiti, zavarovati, konservirati. A kje bi bili našli materialna in tehnična sredstva za konzervacijo in ustrezno prezentaci-jo? Tedaj je bilo bolj zaslužno kmečke hiše podirati, kot pa reševati.

V celoti lesena, pritlična, s slamo krita stavba, v tlorisu precej obsežna. Vhodna vrata preprosta, brez okrasja, vdelana med lesene podboje. Skoznja si stopil v prostorno vežo. Blizu vhoda so bile na desni strani isteje kmečke peči v »veliki hiši«, nad njimi se je razpenjala okajena, iz protja spletena »napa«. V nasprotnem koncu veže so peljale stopnice na podstrešje. V desni steni so se odpirala vrata v »veliko hišo«, v skoraj kvadraten, okoli 6 X 5 m velik prostor, visok za doseg roke. Od veže ga je delila stena iz okroglih brun, strop pa je po sredi podpiral močan, lepo profiliran »glajt« z okrasno oblikovano letnico 1652 ali 1655. V zunanjih stenah sta bili v bruna poševno vtesani po dve majhni okenski odprtini. V enem kotu je stala kmečka peč, v nasprotnem miza, nad to pa »bohkov kot«. Opremo sta dopolnjevali dve postelji.

Na levi strani veže je vodilo dvojje vrat v manjša prostora, v shrambo in v »malo hišo«; vsak je meril okrog 2,5 krat 2,5 m. Mala hiša je imela v zunanjih stenah v vsaki po eno okno, shrambo pa je osvetljevalo eno okno.



Sl. 2: Tloris hiše (risba: Dragica Knific-Lunder).

V mali hiši sta stali postelja in omara. – Tla v veži in v drugih prostorih so bila iz zbite, zglajene ilovice, a tako snažna, kakor bi jih bili pravkar skrbno zgladili.

V veži, blizu vhoda, je stal na klopi velik trebušast vrč, nepoškodovan, zaradi varnosti pa povezan z žico. (Saj ti je v spominu kar zaživel iz otroških let piskrovezov klic »Piskre vezat, sklede, marele poprablata...«). Velika reliefna aplicirana letnica je ponosno razkrivala starost vrča – 1746. So v njem hranili pičo za kokoši? Na podstrešju je čemel še dvojniki tega vrča, ni pa imel letnice in počen je bil. Najbrž sta bila oba izdelka komendskih lončarjev. Upam, da sta še nekje shranjena.

Velika hiša je bila seveda slovesni prostor stavbe. Kakor je bilo pet oken že majhnih, so vendarle s čudežnostjo stransko padajočih žarkov prostor polno osvetljevala. Miza je bila pogrnjena z belim prtom. Ob njej je sedela starejša žena z očali in z ruto na glavi – Ana Sršen, preprosta kmečka delavka, toda kako razgledana! Knjiga, iz katere je pravkar brala, je bil letnik Doma in sveta iz dvajsetih let, še za šolanega človeka dokaj zahtevno branje. Še danes se vaščani in domači spoštljivo spominjajo Ane kot velike ljubiteljice knjig. Že prva prijazna vaščanka, katero sem vprašal za svet, kam naj se obrnem, je ob Aninem imenu vzkliknila: »O Ana, ta je pa imela rada knjige...« In še nekaj je povedala; ko so Ano preselili v novo hišo, je pogosto potožila: »V tej *bajti* me zebe, v moji *hiši* me ni nikoli!« – Ana je umrla v starosti 94 let.

Med zbiranjem gradiva za tole notico me je obšla misel: res je preteklo že skoraj pol stoletja od mojega prvega obiska na Selu, a verjetno tamkaj živi še kdo, ki je poznal Ano in njeno domače kraljestvo. Z narodopisno kolegico Heleno Ložar-Podlogar sva z njenim vozilom zdrsnili na Selo, tamkaj pa našla še Aninega dvaindevetdesetletnega brata Janeza Sršena z ženo, pravkar pa je tudi sin prišel na obisk. Pa smo skupaj precenili mojo skico tlorisa in prijazna družina je natresla še kopico neznanih podatkov in celo fotografije hiše tik preden so jo podrli. Ohranili so tudi kos glajta z letnico. Vablivo pa je bilo tudi poročilo, da »Jerasova hiša« ni nastala na samem Selu, marveč da so razstavljeno »Rakovo hišo« svoj čas prenesli iz sosednjih Kosez.



Sl. 3: Tram – »glajt« z vrezano letnico (foto: Helena Ložar-Podlogar).

Po stavbnem značaju je pripadala hiša »vzhodnogorenjskemu tipu«, kakršen se je izoblikoval v severnem zaledju ljubljanske ravnine kot prehod od alpskega tipa v jugovzhodni stavbni tip. Njegove značilnosti so navadno izključno lesena gradnja, široka veža v sredi, ob tej razvrščeni bivalni prostori, vsak z lastnim vhodom. Take hiše naj bi se na vzhodnem Gorenjskem ohranile predvsem v gozdnatih krajih in v odročnejšem hribovju, medtem ko se je ob cestah tip stavbe že spremenil. Ena starejših stavb te vrste naj bi bila lesena hiša v Depali vasi, a datirana že z letom 1749. Anina lesenjača bi dokazovala, da je ta stavbni tip dozorel že pred sredo 17. stoletja, morda že ob koncu 16. stoletja.

(Prim.: Rajko Ložar, Kmečki dom in kmečka hiša. Narodopisje Slovencev I. Ljubljana 1944, 77 sq).

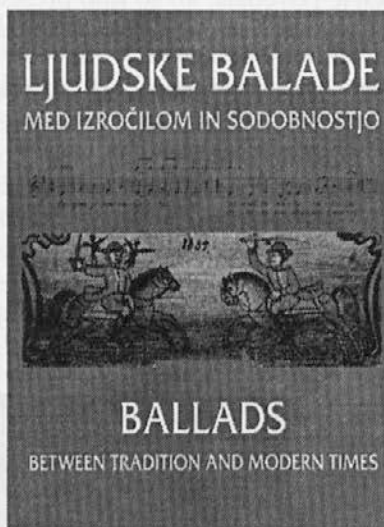
Novosti s področja narodopisja

**LJUDSKE BALADE MED IZROČILOM IN
SODOBNOSTJO**

**BALLADS BETWEEN TRADITION AND
MODERN TIMES**

Zbornik referatov 27. mednarodnega
posvetovanja raziskovalcev balad
(SIEF Baladna komisija), Gozd Martuljek,
Slovenija, 13. – 19. julij 1997
Uredila Marjetka Golež

V zborniku je petindvajset razprav raziskovalcev iz Anglije, Bolgarije, Danske, Finske, Hrvaške, Madžarske, Makedonije, Mehike, Romunije, Rusije, Škotske, Walesa, ZDA in seveda Slovenije. Razprave so pregled mednarodnega raziskovanja ljudskih balad in predstavljajo, kako se tokovi preteklega in odsevi zgodovinskih časov, arhetipske zgodbe prepletajo z vdorom naših kulturnih in družbenih razmer tudi v nastajanje, odmiranje in ponovno oživljanje balad. Raziskovalci se poglobljajo v svetove etičnih norm baladnega sveta, ki odsevajo moralne kodekse ljudi, ali raziskujejo, kako se posamezni etnosi razlikujejo v nacionalnih baladnih korpusih. Glavne teme so klasifikacija balad, spreminjanje balad, odnos med baladami in drugimi žanri, balade kot posebna zvrst ljudskih pesmi, vprašanja nacionalnih baladnih izročil, razvoj gradiva regionalnih zbirk itd. Knjiga je namenjena predvsem mednarodni strokovni javnosti s področja raziskovanja balad, etnomuzikologije, folkloristike, etnologije, literarne zgodovine in literarne teorije, zato **so vse objavljene razprave v angleškem jeziku s slovenskimi povzetki**, razen ene izjeme, prispevka Zmage Kumer, ki predstavlja preteklo delo mednarodne skupine za raziskovanje balad v zadnjih tridesetih letih, in je zato objavljena tudi v slovenskem jeziku, vzporedno z angleškim besedilom.



1998, 262 strani, 17,5 x 24 cm, broširana, ISBN 961-6182-60-9. **Cena: 2.270 SIT**

Založba ZRC

p.p. 306, 1001 Ljubljana

Faks: 061/125 52 53

E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

<http://www.zrc-sazu.si/zalozba>

Angelos Baš

Še o usodi slovenske ljudske pesmi

Pred dnevi sem prebral knjigo *10. kongres ZKS*, Ljubljana 1987. V njej so objavljeni predvsem prispevki, ki so bili prebrani na kongresu ZKS l. 1986. Od teh neposredno zadeva etnologijo samo eden, pa še ta le delno. Gre za t. i. razpravo Bojana Adamiča v Komisiji za naloge ZK v materialnem, znanstveno-tehnološkem in kulturnem razvoju. V svoji t. i. razpravi pričuje Bojan Adamič mdr. o usodi ljudske pesmi (str. 631) v nekem kraju »prav blizu Ljubljane« (imena tega kraja ne omenja). Usoda ljudske pesmi, kakršno spričuje Bojan Adamič, resda ni bila pogostna, za etnološko vedo pa obsega podatke, vredne upoštevanja. Adamičevo pričevanje je tukaj ponatisnjeno v etnološke namene.

«... Jaz hodim po Sloveniji s precej popularno oddajo Veseli tobogan, ki po raznih šolah vse Slovenije izbira pevce in recitatorje in dela z njimi program za radijsko oddajo ob nedeljah zjutraj. Sem torej prisoten pri avdicijah in izbiranju solistov. Pevci v krajih zunaj Ljubljane ponavadi zapojejo kako ljudsko (odvisno od staršev in deloma tudi od šole), ki jo poznajo. To pesem potem instrumentirano damo v program. Zgodilo pa se je na neki avdiciji prav blizu Ljubljane, da otroci - in precej jih je bilo na tej preskušnji - niso zapeli in poznali niti ene narodne. To nas je precej presenetilo in smo seveda vprašali, kako to. Vzroki so lahko različni. Otrokom jih ni pela mama, v šoli niso imeli pevskega pedagoga, preveč poslušajo radio ali gledajo TV, ali pa jim je bolj ideal »Polko plešem, valček plešem, tudi rock-and-roll«. Toda odgovor, ki smo ga dobili, je bil ne samo drugačen, nego predvsem nepričakovan. Narodne pesmi so med vojno peli belogardisti, torej so belogardistične. In kdo je to rekel? Njihovi politični vodilni možje!

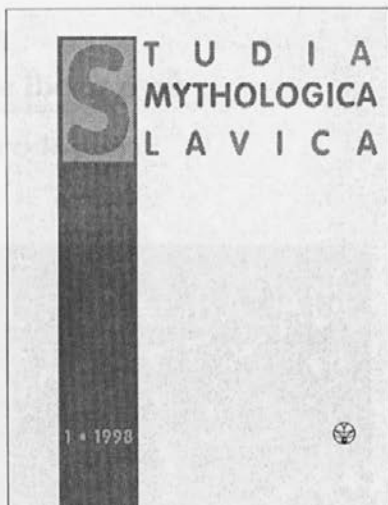
To je resda le majhen, ekstremen detajl, ki pa kar dobro pokaže, koliko in kakšno politiko (če smemo to tako imenovati) vodimo komunisti v nekaterih primerih ...»

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA 1

Uredila Monika Kroječ in Nikolai Mikhbailov

Namen zbornika je osvetliti slovansko mitologijo z različnih vidikov, prispevati k njeni rekonstrukciji ter predstaviti mitopoetično in religiozno izročilo slovanskih narodov. Zbornik je rezultat poglobljenih raziskav slovanskega bajeslovnega izročila in študijskih primerjav z mitologijo in verskimi predstavami starejših slovanskih in evrazijskih – predvsem indijskih – civilizacij. Zbornik ima mednarodni in interdisciplinarni značaj in je tematsko zanimiv za področje etnologije, filologije, zgodovine, arheologije, religiologije, literarne zgodovine in filozofije. Zbornik je nastal v sodelovanju Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Oddelka za lingvistiko Univerze v Pisi.

1998, 340 str., 17,5 x 24 cm, broširana, ISSN 1408-6271. **Cena: 2.800 SIT**



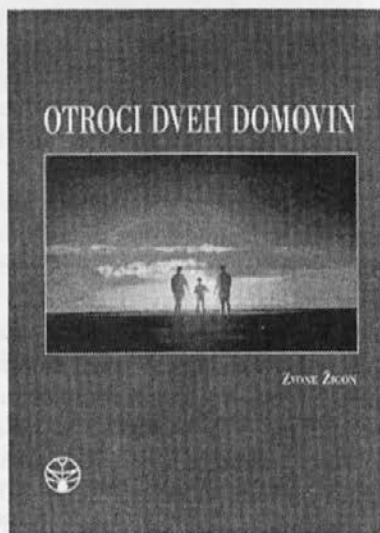
Zvone Žigon

OTROCI DVEH DOMOVIN

Slovenstvo v Južni Ameriki

Knjiga je kulturno-antropološka študija problematike ohranjanja (slovenske) etnične identitete med pripadniki druge (in tretje) generacije slovenskih izseljencev v Južni Ameriki, predvsem v Argentini, kamor se je izselilo največ Slovencev. Delo, ki temelji na empirično-zgodovinskih podatkih o vzrokih in načinu preseljevanja, podrobno razčlenjuje dejavnike, ki vplivajo na ohranjanje etnične identite (motivacija, različnost vzrokov izselitve, drugačnost imigrantske kulture, odnos do razmer v "matični" domovini), medije, prek katerih se le-ta ohranja (družina, društva, cerkvene ustanove), in pojavne oblike, kot so kulturno ustvarjanje, jezik, običaji, politično izročilo itd. Delo bogati obširen dodatek, v katerem so zabeležke pogovorov z izseljenci, dnevniški zapiski s študijskih potovanj in pisne izpovedi (pisma) pripadnikov različnih generacij slovenskih izseljencev z različnih celin, v katerih opisujejo svoje življenjske zgodbe in dojemanje lastne identitete.

1998, 269 str., 17 x 24 cm, broširana, ISBN 961-6182-59-5. **Cena: 3.500 SIT**



Založba ZRC

p.p. 306, 1001 Ljubljana, faks: 061/125 52 53, E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Helena Ložar-Podlogar

Mednarodno posvetovanje Ljudska kultura med državo in narodom

Mednarodno posvetovanje *LJUDSKA KULTURA MED DRŽAVO IN NARODOM. Narodopisja na prelomu stoletja v Srednji Evropi in »Avstroogrska monarhija v besedi in podobi«* (*Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*). Gozd Martuljek 11.–14. novembra 1998.

Zanimiva je zamisel stati na pragu v novo tisočletje in se ozreti nazaj na prelom 19. in 20. stoletja, ko je na pobudo princa Rudolfa, med leti 1886–1902, nastajalo monumentalno delo *Avstroogrska monarhija v besedi in podobi* (*Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*). Od 1887. leta dalje je delo redno izhajalo v posameznih snopičih (397 številčk) do končnih 24 obsežnih zvezkov (12.596 strani besedila s 4529 ilustracijami). Za zgodovino etnološke vede ta kompendij ponuja pregled tega, kar so skozi desetletja zbrali in zapisali narodopisni ljubitelji, duhovniki, učitelji, uradniki, predvsem pa, z znanstvenimi metodami svojih ved, raziskovali filologi in dialektologi. Na pobudo *Jurija Fikfaka* (Ljubljana) in *Reinharda Johlerja* (Dunaj) in v soorganizaciji dveh znanstvenih inštitucij, Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Inštituta za narodopisje pri dunajski univerzi (Institut für Volkskunde der Universität Wien), je bila zamisel sredi novembra uresničena s posvetovanjem v Gozdu Martuljku. Udeležili so se ga vsi povabljeni predavatelji iz mnogih držav nekdanje avstroogrske monarhije: Avstrijci, Madžari, Slovenci, Hrvati, Čehi, Slovaki in Poljaki, pa tudi raziskovalci iz Nemčije, Francije in iz Philadelphije. Posvetovanje sta odprla predsednik SIEF-a (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore) *prof. dr. Konrad Köstlin* in *mag. Jurij Fikfak* in utemeljila pomen srečanja. Sledili sta uvodni predavanji *dr. Justina Stagla*, univerzitetnega profesorja iz Salzburga in *dr. Regine Bendix* z univerze v Pensilvaniji (Philadelphija). Prvi je predstavil čas, ko je nastajalo to monumentalno delo, v katerem so Slovenija, Hrvaška, Avstrija, Madžarska, Češka, Slovaška in Bosna in Hercegovina prikazane v celoti, Poljska, Romunija, Ukrajina, Italija in Jugoslavija pa le z določenimi obrobniimi področji. Predstavil je konceptualno ozadje dela, kot si ga je zamislil princ Rudolf, ko naj znanost ne služi več samo moči vladarja,

ampak naj deluje kot sredstvo za pomiritev in sožitje med različnimi narodi v eni državi. Prof. Bendixova je imela možnost pogleda v arhivsko gradivo z ohranjeno korespondenco ter v protokole in finančne knjige, ki jih je vestno vodil tajnik izdajatelj Böck. Z referatom »Med svetovno razgledanostjo in tiskarskim pikolovstvom: povsakdanjenje neke politične in estetske vizije« je predstavila nastajanje tega reprezentativnega dela, ki ga je pogojevalo kar nekaj zahtev: privolitev oz. finančna podpora cesarja, dobro premišljena dispozicija, izbor številnih strokovnih sodelavcev in ne nazadnje koordinirano komuniciranje med stoterimi znanstvenimi sodelavci in umetniki. *Katharina Weigand* iz Münchna je ta kompendij, ki je razčlenjen po posameznih deželah in glede na dualni sistem monarhije tiskan v dveh vzporednih izdajah, nemški in madžarski, predstavila kot »kulturnopolitični instrument« ob koncu 19. stoletja. Habsburški prestolonaslednik se je čutil odrinjenega od političnega delovanja, opazil pa je porast nacionalnega rivalstva in v tem videl nevarnost za obstoj monarhije; v svoji pobudi za veliko, na etnografskih raziskavah zasnovano delo pa je na drugi strani videl tudi možnost za svoje politične ambicije. *Jurij Fikfak* (Ljubljana) je osvetlil znanstveni jezik piscev in ugotovil, da je obstajal nekakšen slovar priljubljenih pojmov, s katerimi so avtorji prikazovali harmonično podobo države. *Konrad Köslin* z Dunaja je v referatu »Mnogovrstnost kot preproščina. Etnografija kot estetsko lepilo« poudaril, da so narodopisni opisi in slikovne predstavitve za današnje pojmovanje bolj pomembne kot dokaz nekega časovno tipičnega pogleda na etničnost, manj pa kot zgodovinska dokumentacija. Slike postanejo tisti dokument, ki tuje ublaži in udomači, z umetniško kvaliteto pa celo revščina postane nekaj sprejemljivega in celo plemenitega.

Predavatelji iz posameznih dežel, некоč delov avstroogrške monarhije, so predstavili različne reakcije, interpretacije in kritike v domačem dnevnem tisku ob izidu tistega zvezka ali zvezkov, ki so obravnavali njihovo deželo, in razloge za uspešen ali odklonilen sprejem »prinčevega dela«. Predstavili so izbor sodelavcev, piscev in umetnikov ter posamezna tematska področja, kvaliteto prevodov v nemščino in probleme ob morebitni izdaji zvezka v domačem jeziku (Slovaki, Hrvatje), pozneje pa vpliv, ki ga je morda delo imelo na razvoj nacionalne etnologije itd. *Karl Altman* iz Brna je tehtal dovzetnosti češke družbe do dela ÖUMWB in prišel do sklepa, da to delo v zgodovini etnologije na Moravskem ni igralo pomembnejše vloge. *Josef Vařeka* iz Prage je ob zvezku »Böhmen« (Češka) razmišljal o češkem narodopisju kot spontanem izrazu nacionalne samostojnosti ob prelomu stoletja. V okviru tega narodnega in političnega programa je poudaril funkcijo češkoslovaške narodopisne razstave v Pragi (1895), katere cilj je bil uveljaviti samostojnost čeških dežel v monarhiji, poudaril je pozitivno vlogo dunajskega antropološkega društva in »prinčevega dela« pri izvedbi razstave ter spregovoril tudi o prispevku čeških avtorjev in njihovem poznejšem vplivu na razvoj češke etnologije. Slovaško so zastopali kar štirje referenti: *Katarína Popelková*, *Monika Vrzgulová* in *Juraj Zajonc* so predstavili zgodovino nastajanja dela Avstroogrška monarhija v besedi in podobi na Slovaškem ob prelomu stoletja, *Gabriela Kiliánová* pa je govorila o odmevnosti tega dela v slovaški družbi in v slovaškem narodopisju. *Mieczysław Trojan* je spregovoril o razvoju evropske etnografije na Poljskem ob koncu 19. stoletja v odnosu do »prinčevega dela«. Madžarsko, ki je edina dobila celotno delo v lastni, madžarski izdaji, je zastopal *Tamás Hofer*, ki je zelo obsežno in natančno predstavil »prinčevo delo« in ustanovitev madžarskega etnografskega društva leta 1889, na katerem je bil (namesto tragično umrlega princa Rudolfa) slavnostni govornik Maurus Jókai, priljubljen pisatelj in glavni urednik madžarskih zvezkov obravnavanega dela. Člani odbora tega večnacionalnega društva so bili skoraj vsi sodelavci

pri delu »Avstroogrška monarhija v besedi in podobi«. *Reinharda Johlerja* (Dunaj) je zanimalo življenje in spomin na »prinčevo delo« v Avstriji. S hrvaške strani sta se posvetovanja udeležila dva predstavnika iz Zagreba: *Vitomir Belaj* je ocenil prispevke o Hrvatih v dveh preglednih multidisciplinarnih delih, ki sta izšli v 19. stoletju: *Die Völker Österreich Ungarns* in *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Nobeno od omenjenih del ni vplivalo na nadaljnji razvoj hrvaške etnologije. *Jasna Čapo-Žmegač* je nadrobneje osvetlila vsebino zvezka »Dalmacija« in njegov hrvaški prevod. O deležu Slovencev, ki so obravnavani v štirih različnih zvezkih tega kompendija, so spregovorili trije referenti: poleg *Jurija Fikfaka* (o jeziku), še *Maja Godina-Goltja* o slovenski materialni in *Helena Ložar-Podlogar* o duhovni kulturi ter o piscih posameznih prispevkov. Skupna misel vseh je bila, da delo takorekoč ni doživelo nobenega posebnega odmeva in ni vplivalo na razvoj slovenskega narodopisja. Posvetovanje Ljudska kultura med državo in narodom sta zaokročila s svojima prispevkoma avtorja iz »nemonarhičnih dežel«: *Siegfried Becker* iz Marburga/Lahn (zaradi odsotnosti avtorja je predavanje prebral Klaus Beitz) je razmišljal o nemškem nacionalizmu, državljanski misli in deželni zavesti v časovnem kontekstu »prinčevega dela«, *Thomas Schippers* (Francija) pa je s svojim prispevkom »Med inventarjem in iznajdbo« razmišljal o sprejemanju drugačnosti in to podprl z nekaj zgledi iz zahodne Evrope.

Zbirka *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* je po vsebini pretežno narodopisno delo. Do takrat v monarhiji večinoma zapostavljeno narodopisje naj bi s tem delom prispevalo k boljšemu poznavanju in razumevanju različnih narodov pod skupno streho avstroogrške monarhije. Tudi živahna diskusija po vsakem sklopu predavanj je prispevala k stvarni oceni obravnavanih del pred izbruhom prve svetovne vojne.

Zbirka

Iz arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta

Zbirka ali serija zgoščenk (CD - laserskih plošč) je namenjena objavam ljudskega zvočnega pesemskega in glasbenega gradiva, ki ga brani Glasbenonarodopisni inštitut, in je bilo posneto na terenu od leta 1955 pa do danes. Posamezne izdaje oziroma zgoščenke so tematsko zaokrožene ter prikazujejo posamezne segmente slovenske ljudske glasbene dediščine od najstarejših posnetkov do danes. Zajemajo pokrajinske, dialektološke, pesemske, pevske in inštrumentalne značilnosti posameznih delov slovenskega etničnega ozemlja in z njimi prikazujejo pestrost in raznolikost slovenskega ljudskega zvočnega izročila. Zbirko izdaja Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU v sodelovanju z Glasbenim programom Radia Slovenije.

SLOVENSKE LJUDSKE PESMI I

Junaške, zgodovinske, bajeslovne in pravljичne pripovedne pesmi

Avtorji: Marko Terseglav, Robert Vrčon, (izbor, spremni komentarji) Drago Kunej, (izbor in zvočna obdelava gradiva), v sodelovanju z Glasbenim programom Radia Slovenije: - urednica Jasna Vidakovič, tonski mojster Borivoj Savicki.



Vsebina:

Na zgoščenci je izbor dvaindvajsetih junaških, zgodovinskih, bajeslovnih in pravljичnih pripovednih pesmi s celotnega slovenskega etničnega ozemlja od Režije, prek Gorenjske, Štajerske, Primorske do Porabja in Koroške. Predstavljene so znamenite balade od Kralja Matjaža, prek Desetnice, Godca pred peklom idr. Posnetki na zgoščenci sledijo knjižni izdaji Slovenske ljudske pesmi I, ki je izšla leta 1970 (založba Slovenska matica). V njej je objavljeno 67 tipov zgoraj navedenih pesmi. Tej razdelitvi sledi zgoščenska z izborom besedilno in melodično najznačilnejših primerov. Upoštevan je kriterij pokrajinske zastopanosti, tematsko-motivne raznolikosti besedil in značilnosti slovenskega ljudskega petja. Spremna knjižica zgoščenske obsega 22 strani, z uvodom, spremnimi strokovnimi tekstološkimi in etnomuzikološkimi komentarji ob vsaki pesmi ter z angleškim prevodom. Vsaka pesem v knjižici je označena z naslovom tipa pesmi in prvim verzom, navedli pa smo tudi stran v knjigi, kjer lahko pesem najdemo, za tiste ki knjigo SLP I imajo. V knjižici je nekaj dokumentarnih fotografij iz arhiva GNI in objavljeno besedilo pesmi Linčeca Turkinčeca (Kralj Matjaž rešen iz ječe) v rezijanščini in slovenščini. Na notranjem ovitku zadnje strani knjižice in na zunanem ovitku zgoščenske je seznam pesmi po prvem verzju, kraj, pokrajina in minutaža.

1996, CD - plošča; trajanje 65 minut 65 sekund. Cena: 2100 SIT.

Založba ZRC

p.p. 306, 1001 Ljubljana, faks: 061/125 52 53, E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Rajko Muršič

Simpozij o etnoloških in antropoloških vidikih preučevanja smrti

Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, 5.–9. 11. 1998

Prvo pobudo za pripravo simpozija je že skoraj tri leta pred njegovo izvedbo dala skupinica takratnih mladih raziskovalcev in raziskovalk na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Kasneje sta se pobudi pridružili še drugi dve osrednji slovenski etnološki instituciji, Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU in Slovenski etnografski muzej, ki je ponudil svoje nove prostore in drugo infrastrukturo za organizacijo mednarodnega simpozija.

V treh delovnih dnevih je na simpoziju predstavilo svoje referate 31 etnologov in etnologinj, antropologov in antropologinj ter drugih raziskovalcev in raziskovalk (jezikoslovcev, zdravnikov, psihologov, arheologov itd.), 3 referate udeležencev, ki se niso mogli udeležiti srečanja, smo prebrali na samem simpoziju, 11 udeležencev pa je poslalo pisne predloge svojih prispevkov. Mednarodnega simpozija se je torej udeležilo 44 udeležencev in udeleženk, ki so prišli iz desetih evropskih držav (Rusije, Hrvaške, Makedonije, Bolgarije, Francije, Nemčije, Poljske, Madžarske, Jugoslavije in Slovenije). Poleg osrednjega dela simpozija (kratkih predstavitev referatov in – žal – še krajših diskusij) smo organizatorji pripravili tudi nekatere spremljevalne prireditve. Slovenski etnografski muzej je na začetku simpozija odprl razstavo z naslovom *Angeli in demoni v delih poljskih ljudskih umetnikov Muche in Chelmowskega* (v sodelovanju s poljskimi kolegicami in kolegi iz Pokrajinskega muzeja iz Sieradza in Zahodnokaršavskega muzeja iz Bytowa – na pobudo pokojne iniciatorke razstave Bogne Jezernik), organizatorji simpozija pa smo pripravili tudi okroglo mizo z naslovom *Zadnje slovo v Ljubljani*, večerni ogled stare Ljubljane, videoprojekcije in ob sklepu simpozija še nastop pevske skupine Katice.

Znanstveno srečanje je v celoti uspelo. Čeprav tematika simpozija na prvi pogled morda ni posebej atraktivna, ga je spremljalo veliko poslušalk in poslušalcev, tako da so bili prostori Slovenskega etnografskega muzeja na Metelkovi na trenutke veliko pretesni. Najprej velja poudariti, da je simpozij uspel predvsem v vsebinskem, znanstvenem smislu, saj smo lahko sledili nekaterim vrhunskim prezentacijam, izrazitejših neznanstvenih spodrseljajev pa je bilo bore malo. Tematski lok simpozija je segal od mitoloških in jezikoslovnih raziskav v prvem tematskem sklopu (*Verovanja in mitične*

predstave o smrti in posmrtnem življenju), prek etnoloških primerjalnih analiz v drugem tematskem sklopu (*Stari in novi rituali ter tradicionalne in sodobne šege ob smrti*) in multidisciplinarno zasnovanega tretjega sklopa (*Multidisciplinarni vidiki preučevanja smrti*) do antropoloških pristopov k preučevanju fenomena smrti v četrtem sklopu (*Antropologija smrti*).

Na začetku vsakega tematskega sklopa je bilo uvodno predavanje. Moskovska gostja Svetlana Mihajlovna Tolstaja iz Inštituta za slovanske raziskave pri Ruski akademiji znanosti je predstavila *Slovanska ljudska pojmovanja smrti glede na lingvistično gradivo*. Madžarska etnologinja Éva Pócs je predstavila referat z naslovom *Normativna vloga mrtvih v družbi živih, kot se kaže v madžarskih virih od 16. do 18. stoletja*, beograjska slavistka Biljana Sikimić *Nasilno smrt v otroški folklori pri južnih Slovanih*, ruska študentka Jekaterina Jakuškina pa je govorila o *Smrti v kontekstu odločanja o človekovi usodi – na temelju južnoslovanskih pripovedi*. V drugem delu tematskega sklopa o verovanju in mitičnih predstavah o smrti in posmrtnem življenju so najprej prebrali prispevek moskovske slavistke Ljudmile Vinogradove, *Predstave o »dobri« in »slabi« smrti v slovanski ljudski kulturi*, potem je nastopila bolgarska etnologinja Iveta Todorova, ki je predstavila referat z naslovom *Govorjenje o »drugem svetu«: »Naši« konceptualni modeli in »moja« človeška izkušnja*. Marija Stanonik je govorila o *Nagrobnihih napisih na slovenskih pokopališčih*, makedonski etnolog Ljupčo Risteski pa o *Pojmovanju smrti v tradicionalni kulturi Makedoncev*.

Uvodno predavanje drugega tematskega sklopa je pripravil zagrebški etnolog Vitoimir Belaj, ki je govoril o *Predstavah o odhodu na drugi svet v ljudskem pesništvu*. Direktorica Slovenskega etnografskega muzeja Inja Smerdel je pripravila referat z naslovom *S postelje do pokopališča: Zgodba o mrlškem vozu*. Hrvaška etnologinja Jagoda Vondraček-Mesar je predstavila prispevek *O smrti otroka v ruralnih skupnostih pri južnih Slovanih (zahodni del)*. Prebrala pa je tudi prispevek njenega kolega Branka Đakovića *O običaju ponovnega (dvojnega) pokopa*, Mateja Habinc pa je predstavila svojo raziskavo o *obiskovanju in skrbi za grobove v Brežicah*. Tematski sklop o starih in novih ritualih ter tradicionalnih in sodobnih šegah ob smrti sta zaokrožili še Jerneja Ferlež (Hederih) z referatom *Osmrtnice: Vir za analizo percepcije smrti* in študentka FDV Marta Gregorčič s prispevkom *»Zmanjkalo je solz«: Pojmovanje smrti skozi časovno-prostorsko razsežnost in dihotomija med tradicionalnimi ter postmodernimi pogrebnimi svečanostmi*.

Tretji tematski sklop Multidisciplinarni vidiki preučevanja smrti je uvedla Metka Klevišar s predavanjem o *smrti, umiranju in današnjem zdravniku*. Psihiater Robert Oravec je predstavil *vsebino poslovnih pism samomorilcev in talcev, ubitih med drugo svetovno vojno*, jezikoslovka Duša Hibon Zgonec pa je govorila o *smrti v francoski frazeologiji*. Arheolog Uroš Bavec je predstavil referat z naslovom *Arheološko najdišče in »legenda« o smrti: Primer iz Gorenjega Mokronoga*, hrvaški antropolog Željko Dugac je govoril o *freskah in grafitih kot pričah množične smrti*, psihologinja Dušica Grgič pa o *koncu gosenice kot začetku metulja*.

Uvodno predavanje k skupnemu tematskemu bloku je pripravila Helena Ložar Podlogar, ki je predstavila *tradicionalno obredje ob smrti na slovenskem podeželju*. Zmago Šmitek je orisal *potovanje duše na drugi svet v slovenski ustni tradiciji*, ruska slavistka Anna Plotnikova je prikazala *kraje smrti v zemlji (pokopališče, grob, krsto)*, prebrali pa smo tudi strnjen povzetek prispevka Jožeta Hudalesa z naslovom *Življenje, smrt in starost v 19. stoletju: Analiza starosti in smrti glede na matično knjigo in Libri status animarum (Knjigo duš)*.

Uvodno predavanje zadnjega tematskega sklopa je pripravil Božidar Jezernik, ki je govoril o *samomorih v koncentracijskih taboriščih*. Slikarka Maja Dolores Šubic in sociolog Tomaž Krpič sta predstavila referat z naslovom *Kokoš, Cachirú in druga bitja*, Irena Rožman je govorila o *odnosu do smrti (nasilne in naravne) in trupla, ki se kaže v homeopatskem in kontaginoznem tabuju nosečnic*, Natalija Vrečer pa je predstavila referat z naslovom *Smrt in žalovanje v pregnanstvu: Bosanski Muslimani v Sloveniji med letoma 1991 in 1998*. Tematski sklop o antropologiji smrti so sklenili antropolog Borut Telban s prispevkom *Smrt in sodba živih v skupnosti na Papui Novi Gvineji*, nemška antropologinja Gabriele Weichart je predstavila *smrt in z njo povezane rituale in šege v skupnosti avstralskih staroselcev*, filozofinja Maja Milčinski je govorila o *problemu dolgega življenja in smrti: Zhuang Zi in Lie Zi*, Marija Mojca Terčelj pa je za konec predstavila referat z naslovom *Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih mehiških obredih ob smrti*.

Čeprav je odpadlo kar nekaj napovedanih referatov, simpozij ni dajal videza okrnjenosti, saj se je prijaviло toliko referentov, da so posamezni govorniki in govornice imeli na voljo le po petnajst minut. Simpozija so se udeležili predvsem kolegi in kolegice iz vzhodnoevropskih držav, kar je bilo za organizatorje veliko presenečenje, predvsem pa nova izkušnja, ki je olajšala tudi odločitev o izbiri jezika oz. jezikov simpozija. Organizatorji smo se odločili, da bodo jeziki simpozija – poleg angleškega, ki je pač postal osrednji jezik mednarodnih znanstvenih srečanj, in slovenskega – vsi slovanski jeziki. Odločitev organizatorjev, da lahko udeleženci predstavijo svoje referate v slovanskih jezikih ali v angleškem jeziku, se je izkazala kot izjemno učinkovita, čeprav je zahtevala dodatna finančna sredstva za simultano prevajanje. Tako smo slišali tudi referat v makedonščini, medtem ko so se slovenski poslušalci preveč ustrašili bolgarskega jezika in se zadovoljili s srbskim ter hrvaškim. Posameznim gostom, ki niso razumeli slovenskega in drugih slovanskih jezikov, smo organizatorji in udeleženci simpozija prevajali predstavljene referate v angleški in madžarski jezik (za kar se posebej zahvaljujem dr. Robertu Oravczu).

Prednost tako široko zasnovanega srečanja je v velikem obsegu obravnavanih tem, ki so se izvrstno dopolnjevale, tako da je na koncu vsak udeleženec pridobil vsaj nekaj novega znanja. Njegova slabost pa se je pokazala v nekoliko prevelikem številu referatov, tako da je tu in tam zmanjkalo časa za diskusijo. Ker se je simpozija udeležilo veliko gostov iz vzhodne Evrope, so organizatorji dobili svojevrstno priložnost za ponovno vzpostavljanje relativno pretrganih stikov s kolegi v vzhodni (in še posebej jugovzhodni) Evropi.

Preden sklenem kratko poročilo o simpoziju, naj opozorim še na zelo dobro obiskano okroglo mizo o sodobnih obredih pokopa in o dejavnostih, povezanih z zadnjim slovesom v današnji Ljubljani (*Zadnje slovo v Ljubljani*). Na tej okrogli mizi je sodelovalo 10 udeležencev in udeleženk, ki so problematiko zadnjega slovesa od naših someščanov in someščank osvetlili z najrazličnejših zornih kotov: Helena Ložar Podlogar je primerjala tradicionalni in sodobni pogreb, Metka Klevišar je predstavila poslavljanje od umirajočih in delovanje društva Hospic, gospod Miro Šlibar katoliški pogreb, Alenka Auersperger muslimanskega, Marta Gregorčič je primerjala pokop v Ljubljani, Trstu in Amsterdamu ter opisala pogrebno industrijo v Ameriki, kot se kaže na Internetu, Anton Jenko je predstavil zadrego tistih, ki ponujajo tovrstne storitve (npr. kamnosekov) in ne vedo, koga naj bi vprašali o dilemah, ki se jim porajajo, Mojca Kumerdej je opozorila na, po njenem mnenju, »dehumanizirano« proceduro pokopa v Ljubljani, Mateja Habinc je govorila o obiskovanju grobov, Jerneja Hederih o osmrtnicah, Marko

Terseglav pa o morebitnem žalostnem koncu tradicije bedenja in petja ob pokojnih. Okrogla miza, ki sem jo vodil Rajko Muršič, je izzvala dinamično razpravo. Organizatorja pa je spremljal trpek priokus, da kljub obljubi na okroglo mizo ni bilo nikogar iz Javnega podjetja Žale.

Celotni simpozij, ne le okrogla miza, je izzval veliko zanimanje domače strokovne in širše javnosti, saj ga je obiskalo veliko uglednih kolegov in kolegic ter mlajših etnologov in etnologinj (skupaj z opazno skupino študentov in študentk). Tistih, ki so spremljali simpozij, je bilo vsaj toliko kot udeležencev (če ne celo več). Tisti, ki spremljamo podobne prireditve, vemo, da je to prej izjema kot pravilo. Gotovo pa je tudi pokazatelj potrebe po organizaciji tovrstnega znanstvenega srečanja. Če k organizacijskim naporom prištejemo še pravočasno pripravljena gradiva (napoved in urnik dogajanja, knjižico povzetkov), vodenje družabnega dela prireditve, potem lahko sklenemo, da je znanstveno srečanje povsem uspelo in da organizatorji že razmišljamo tudi o naslednjem. Tokrat o rojstvu.

Polona Šega

Mednarodni interdisciplinarni posvet o migracijah in mobilnosti v mediteranskem gorskem svetu

V Italiji so v mestu Cuneo, južno od Torina, med 8. in 10. oktobrom 1998 priredili mednarodni interdisciplinarni posvet o migracijah in mobilnosti v mediteranskem gorskem svetu z naslovom *Sredozemske planine: tovarna ljudi? (La montagna mediterranea: una fabbrica d'uomini?)*. Prireditelji so imeli pri izbiri naslova v mislih formulacijo Fernanda Braudela »une fabrique d'hommes«, vendar so za njo postavili vprašaj. Je ta gorski svet pomenil »tovarno« delovne sile, ki se je zaposlovala v nižinah? Na posvetu so želeli posredovati nove izsledke, do katerih so raziskovalci prišli v letih po posvetu o migracijah, ki je bil leta 1984 prav tako v Cuneu. Hkrati naj bi skušali predstaviti nov pogled na življenje v gorskem svetu, ki – v nasprotju s posplošenimi predstavami – nikakor ni bil zaprt prostor brez stika z drugimi območji.

Sodelovali so strokovnjaki iz Argentine, Francije, Italije, Maroka, Španije in Švice. Poleg uvodnega referata so v treh dneh predstavili 20 prispevkov, razdeljenih v štiri sklope:

- a) interpretativni modeli in poti raziskovanja,
- b) sistemi mobilnosti v Alpah,
- c) migracije v apeninski gorski verigi,
- d) migracijski pojavi v gorskem svetu zahodnega Sredozemlja.

Paola Corti in Dionigi Albera sta pripravila uvodni referat z naslovom Migracijska gibanja v alpskem loku in v sredozemskem gorskem svetu, v omenjenih sklopih pa so sodelovali Fernando J. Devoto z zgodovinskim prispevkom o gorskem svetu in izseljevanju, Jon Mathieu je obravnaval razmerje med gostoto prebivalstva in migracijami, Pier Paolo Viazzo alpski model, Marina Cavallera je govorila o podjetnosti in socialnih slojih migrantov v italijanskem delu Alp v novem veku, Patrizia Audenino o mobilnosti obrtnikov v italijanskih Alpah v 19. in 20. stoletju, Alain Collomp o izseljevanju in družinskem sistemu v Zgornji Provansi v 18. in 19. stoletju, Anne-Marie Granet Abisset o mitih in realnosti izseljevanja iz južnoalpskega prostora v Ameriko v 19. in 20. stoletju, Anne Radeff o izseljencih z alpskega in apeninskega območja konec 18. stoletja, Massimo Quaini o migracijah v delu zahodnega alpskega loka blizu Ligurske-

ga morja (Alpi Marittime), Saverio Russo pa je predstavil problematiko v planinah in nižinah v južni Italiji od 17. do 19. stoletja. Prispevek Adriane Dadà je obravnaval poti in poklice izseljencev v toskanskem delu Apeninov, Adelina Miranda se je osredotočila na mobilnost moških in sedentarnost žensk v dolini Comino, Gino Massullo na mobilnost v gorskem svetu dežele Molise v 19. in 20. stoletju, Augusta Molinari na tok mobilnosti iz gorskega sveta in na procese industrializacije v Liguriji, Enriqueta Camps na notranje in zunanje migracije v Španiji, Carmen Sarasúa na migracije žensk v Španiji v 18. in 19. stoletju, Jacques Vignet-Zunz na migracije v severni Afriki, Ansaf Ouazzani na migracije v Jbali, Mohamed Tamim na migracije, teritorialnost in socialno reprodukcijo na primeru doline Ouneine, prispevek Bruna Giaua in Angele Mosso pa je vključeval problem podeželskega sveta kot možnega elementa kontinuitete med različnimi kulturami na primeru Valle d'Aosta. Prireditelji obljublajo tudi zbornik razprav, vključenih v posvet.

Marija Stanonik

Poročilo o obisku pri Slovanskem inštitutu Akademije znanosti Češke republike v Pragi

(10. 11.–13. 11. 1998)

V torek, 10. 11. 1998 sva bila s prof. dr. Jožetom Lipnikom, predstojnikom oddelka za slavistiko Pedagoške fakultete iz Maribora poleg številnih drugih gostov iz številnih evropskih držav navzoča na slavnostnem srečanju ob 70. letnici obstoja Slovanskega inštituta Akademije znanosti Češke republike v Pragi.

Po uvodnih besedah direktorja omenjenega Inštituta, prof. dr. Vladimíra Vavřínka, so se zvrstili pozdravi predsednika omenjene Akademije prof. dr. ing. Rudolfa Zahradníka, šefa kabineta predsednika Češke republike g. Ivana Medeka, prof. dr. Michela Aucouturiera, Institut des Études Slaves, Pariz, prof. dr. Roberta Pynsenta, School of Slavonic and East European Studies, London, prof. dr. Jánosa M. Baka, Central European University, Department of Medieval Studies, Budimpešta.

V torek popoldne in v sredo dopoldne je sledila predstavitev dela posameznih oddelkov Inštituta in njegove problematike, kar najlažje ponazorimo z naslovi posameznih predavanj:

Dr. Jiří Bečka, Zgodovina Slovanskega inštituta 1922-1963.

Prof. dr. Slavomír Wollman, Usoda Slovanskega inštituta od njegovega uničenja leta 1963 do danes.

Prof. dr. Radoslav Večerka, Brnska slavistika in Slovanski inštitut.

Dr. Milena Klímová, Slovanska knjižnica in Slovanski inštitut.

Doc. dr. Zoe Hauptová, Paleoslovenistika v Slovanskem inštitutu.

Dr. Lubomíra Havlíková, Bizantologija v Slovanskem inštitutu.

Doc. dr. Miloš Zelenka, Literarna veda v Slovanskem inštitutu.

Prof. fil. Nikolaj Savický, Lingvistika in leksikografija v Slovanskem inštitutu.

Mag. Ljubov Biloševská, Ruska emigracija in Slovanski inštitut.

Mag. Jana Špirudová, K raziskovanju Slovaške in podkarpatske Rusije pri Slovanskem inštitutu.

Seveda je slovenskima udeležencema imponirala predvsem zadnja od omenjenih v tem seznamu, mag. Jana Špirudová - zaradi odličnega znanja slovenščine, ki se je naučila ob skoraj enoletnem študiju v Ljubljani. Še bi želela biti povezana s slovenisti-

ko, zdi se, da predvsem kot prevajalka. Prevedla je in je že v tisku knjiga Jožeta Pirjevca, Jugoslavija. Čim prej bi se rada tudi lotila dela na Češko-slovenskem slovarju, za kar so njeni nadrejeni v Inštitutu vsekakor zainteresirani.

Predavanja so bila zamišljena kot seznanitev gostov z živim delom Inštituta (ne da bi prikrivali težave za njegov obstoj). Nekajkrat je bilo slišati, kako se kakšno ime ni smelo pojaviti v vrsti z drugimi avtorji posameznih del, kljub njegovemu enakovrednemu vložnemu delu vanje) in ob njih ni bilo diskusije. Nekajkrat je bilo med zaslužnimi za inštitut omenjeno ime slovenskega rojaka prof. dr. Matije Murka, ki ga je zaslediti tudi v brošuri, ki je bila izdana ob tej priložnosti (Slovanský ústav Akademie věd České republiky 70 let činnosti, Praha 1998, 10).

Medtem ko smo se v prvem delu našega srečanja sončili v poslušanju pojoče češke govornice, je drugi del potekal večinoma dvojezično večidel v angleščini in deloma v ruščini in sem in tja v nemščini. Takoj popoldne v sredo se je namreč večina gostov srečanja udeležila delavnice na temo Položaj in naloge slavistike v srednji Evropi. Skupaj z omenjenim Slovanskim inštitutom jo je organiziral Oddelek za srednjeveške študije Srednje evropske univerze v Budimpešti (Central European University, Budapest). Kljub temu da je vabilo nanjo posebej poudarjalo informativni, družabni vidik srečanja in sproščeno izmenjavo idej, brez velikih formalnih deklaracij, je delo potekalo v izredno delovnem ozračju, k čemur je seveda veliko pripomogel prostor dela, saj iz neke vrste rezidence Češke akademije znanosti v vili Lanna, ni bilo priložnosti neopazno oditi.

Glede na strukturo udeležencev se da sklepati na različno stališče do te delavnice, saj so se je iz nekaterih slavističnih središč udeležili prav njeni predstojniki ali jih je zastopala številčno močna udeležba, medtem ko so od drugod poslali predstavnike le za vzorec. Po abecedi si sledijo: Avstrija, Češka republika, Hrvaška, Madžarska, Nemčija, Poljska, Rusija, Slovaška, Slovenija, Ukrajina, Velika Britanija.

Ob teh poročilih in nalogah v prihodnje je bilo za slovensko stran najbolj aktualno poslušati avstrijskega zastopnika, ki je v svojem poročilu nekajkrat izrecno imenoval slovenistiko, Celovec, Gradec in Ljubljano. Slovensko zastopstvo ljubljanske in mariborske slavistike pa je podalo naslednji predlog za sodelovanje, predvsem s češko slavistiko.

1. *Organizirati simpozij o Matiji Murku. Morda bi bilo za to najbolj primerno leto 2002, ko bo 50-letnica Murkove smrti.*

2. *Uresničiti dolgoletna prizadevanja za nov Češko-slovenski slovar. S češke strani bi pri njem sodelovala Jana Špirudová, Michael Šulc in drugi, s slovenske pa Bojana Maltarič, Jasna Honzak-Jahič, Nives Vidrih in morda še kdo. Omenjena skupina bi projekt izvajala na podlagi izkušenj Oddelka za leksikografijo Slovanskega inštituta pri Češki akademiji znanosti v Pragi.*

3. *V preteklih treh letih od 1995-1997 so bili na področju strojnega procesiranja jezika v okviru projekta TELRI (Trans European Language Resources Initiative) navezani stiki med Inštitutom in dvema češkima raziskovalnima ustanovama (Računalniški sklad češkega jezika, pod vodstvom prof. dr. Františka Čermáka, in Inštitut za formalno in uporabno jezikoslovje, ki ga vodi prof. dr. Eva Hajičová) v okviru Karlove univerze v Pragi. Tako češka kot slovenska stran imata skupen cilj: vzpostaviti preko interneta dostopen besedilni korpus nacionalnega jezika, skupaj z ustrežno jezikovno-tehnološko infrastrukturo, predvsem v oblikoslovnem in sintaktičnem označevanju. Prihodnje sodelovanje med obema državama bi pospešilo nadaljnji razvoj, še posebno na področju sintaktičnega označevanja, pričakovati pa je tudi ugodne sinergijske učinke (Primož Jakopin, ISJ, ZRC SAZU, Ljubljana).*

4. *Glade na spoštovanje delu, ki ga je ob motivih evropske slovstvene folklorne opravil Jiři Polívka, sekcija za slovstveno folkloro Inštituta za slovensko narodopisje predlaga primerjalno študijo o slovanskih motivih. Njen namen bi bil ugotoviti, kolikšno in kakšno je razmerje med njimi glede na *genius loci* in *genius populi*.*

Predsednik omenjenega praškega Slovanskega inštituta je predloženemu predlogu izrazil izjemno naklonjenost.

Iz arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta

SLOVENSKE LJUDSKE PESMI II

Legendarne pripovedne pesmi I

Avtorji: Zmaga Kumer, Julijan Strajnar; (izbor, spremni komentarji); Drago Kunej, (izbor in zvočna obdelava gradiva); v sodelovanju z Glasbenim programom Radia Slovenije: - urednica Jasna Vidakovič, tonski mojster Borivoj Savicki.

Vsebina:

Na plošči je izbor petindvajsetih pesmi s celotnega slovenskega etničnega ozemlja od Porabja prek Prekmurja, Štajerske, Dolenjske, Bele krajine do Benečije in Režije. Predstavljene so pripovedne pesmi z legendarno vsebino, ki se naslanja na svetopisemske snovi, svetniške zgodbe in pridigarske zglede, npr. Adam in Eva, Marija ziblje Jezusa, Marija in brodnik, Sveta Barbara zazidana v stolp idr. Posnetki na zgoščenki sledijo knjižni izdaji Slovenske ljudske pesmi II, ki je izšla leta 1981 (založba Slovenska matica). V njej je objavljeno 73 tipov zgoraj navedenih pesmi. Tej razdelitvi sledi ploščica z izborom besedilno in melodično najznačilnejših primerov. Upoštevan je kriterij pokrajinske zastopanosti, tematsko-motivne raznolikosti besedil in značilnosti slovenskega ljudskega petja. Plošči je priložena spremna knjižica z uvodom, spremnimi strokovno-znanstvenimi tekstološkimi in etnomuzikološkimi komentarji ob vsaki pesmi ter z angleškim prevodom.

1997, CD - plošča; trajanje 63 minut 35 sekund. **Cena: 2100 SIT**



SLOVENSKE LJUDSKE PESMI III

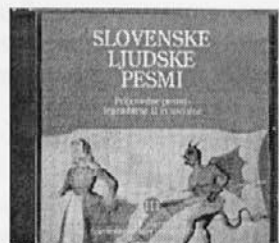
Pripovedne pesmi - legendarne II in socialne

Avtorji: Zmaga Kumer (izbor in spremni komentarji); Drago Kunej, (izbor in zvočna obdelava gradiva); v sodelovanju z Glasbenim programom Radia Slovenije: - urednica Jasna Vidakovič, tonski mojster Borivoj Savicki.

Vsebina:

Na zgoščenki je izbor sedemnajstih pesmi, ki predstavljajo pregled slovenske ljudske pesemske ustvarjalnosti s celotnega slovenskega etničnega ozemlja (od Koroške do Porabja in Primorske, čeprav jih je največ iz Gorenjske. Na njej je predstavljeno izročilo pripovednih pesmi z legendarno vsebino (v njih nastopajo svetniki kot priprošnjiki ljudem v stiski ter se vrstijo pesmi, ki govorijo o nastanku božjih poti, dogajanjih na romanjih, o plačilu za krepostno življenje ali hudobijo). Druga skupina so pesmi s socialnimi motivi, saj pripovedujejo o nasilju fevdalne gospode nad podložniki, o nasprotovanju ljubezni zaradi socialnih razlik med zaljubljenca idr. Tako se vrstijo naslednje balade: Svetnik pomaga vozniku, Spokorjeni grešnik, Tri grešne dušice, Plemič zapeljivec, Fantič umorjen zaradi ljubezni do gospodove hčere, ki logično sledijo knjižni izdaji Slovenske ljudske pesmi III, ki je izšla 1992 in vsebuje 60 tipov. Pesmi na zgoščenki predstavljajo najznačilnejše besedilne in melodične primere prej navedenih tipov. Zgoščenki je priložena knjižica s spremnimi strokovno-znanstvenimi tekstološkimi in etnomuzikološkimi komentarji in angleškim prevodom.

1998, CD - plošča; trajanje 50 minut 18 sekund. **Cena: 2100 SIT**



Matija Valjavec
(1831–1897)

Matiji Valjavcu ni zbudilo zanimanje za slovstveno folkloro šele vsesplošno romantično gibanje, ki je videlo v njej enega od pomembnih dejavnikov samobitnosti posamezne narodne skupnosti.¹ Zanimanje zanjo ni bila le ena od kulturnoidejnih opredelitev v duhu tedanjega obdobja, ampak je smisel zanjo prinesel že od doma, saj jo je še v njeni živi obliki vpiljal tako rekoč z materinim mlekom. Babice po materini strani - ta ima za to največ zaslug, se v tej zvezi spominja z izjemno toplino in hvaležnostjo.² Matija Valjavec se je uveljavil kot epski pesnik, slovstveni folklorist in jezikoslovec. Da mu te njegove večstranske usmerjenosti, ki mu po sodbi nekaterih ni bila zmeraj v prid,³ niso narekivale le življenjske okoliščine, ampak morda še bolj njegova narava, z veliko neposrednostjo priča njegov dijaški dnevnik, *«Dnevopis»* imenovan, iz leta 1848. Vanj je že vpisal eno nabožnih otroških pesmic in vpletel nekaj zgodb, ki jih je slišal od doma: pripoved o leseni skledi, ki jo je Bleiweis pravopisno in stilistično popravljeno objavil še istega leta v Novicah.⁴ Pripoved o znamenjih dežja je Valjavec uporabil za legendo, ki so mu jo prav tako objavile Novice l. 1848.⁵ Sledita pripoved o kaznovani lakomnosti⁶ in kaznovani trmoglavosti, katere snov je upesnil pod naslovom *Edini dol*.⁷ Za vse navedene pripovedi je značilna moralnokritična poanta: hudo je kaznovano, dobro poplačano. V Kresu 1884 M. Valjavec navaja, da je začel nabirati folklorne pesmi l. 1850 kot učenec ljubljanske gimnazije. Iz tega časa se je ohranilo njegovo pismo, iz katerega je moč razbrati Valjavčevo

¹ J. Pogačnik, *Pesniški svet Matije Valjavca*, v: *Čas v besedi* (Maribor 1963), 125–132.

² Prim. M. Rupel, *Valjavčev «Dnevopis»*, v: *Slovenski jezik* 4 (1941), 132. M. Valjavec, *Sanje*, v: *Poezije* (Ljubljana? 1900), 142–143. F. Levec, *Matija Valjavec*, v: *Ant. Knezova knjižnica* (Zbirka zabavnih in poučnih spisov), (Ljubljana 1895), 168.

³ A. Slodnjak, *Zgodovina slovenskega slovstva* 2 (Ljubljana 1959), 201, 214. J. Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva* 3 (Maribor 1969), 194–196.

⁴ M. Valjavec, *Lesena skleda*, v: *Novice* 6 (1848), št. 4, 15.

⁵ M. Valjavec, *Znamnja dežja*, v: *Novice* 6 (1848), št. 29, 121.

⁶ Gre za bogatino, ki je hotel na račun premožnih prekupečevati z žitom, pa v trenutku obuboža, ker je treščilo v njegov kozolec. Prim. *Dnevopis*, n. d., 136.

⁷ Prim. *Dnevopis*, n. d., 146.

motivacijo za tako delo, ki jo je v svoji narodnostni zagretosti očitno predpostavljaj tudi pri drugih. Odličnemu šolniku Andreju Praprotniku v Kamno Gorico na Gorenjskem piše: »Vem da ste Slovenec in de za slovensko reč gorete...⁸ Nagovarja ga k zbiranju »slovenskih narodnih pesmic« in »povestic«, »ker vem, de tu in tam še kaka zlatá vredna drobtinca narodniga hleba skrita tiči, ki bi tisučkrat škoda bila, de bi se zgubila... Vsaka še tako mala stvar mi draga, posebno ljube pa mi bodo pesmice pripovedovavne, balade, romance itd. (...) Scer pa mi pošljite, karkoli dobite, naj bo še tako mičkino, da je le domorodno. (...) Kar ne bo za družiga, bom pa imel, da se bom narodniha duha iz njega učil, ker nič ni tako majhiniga, da bi se ne dalo saj nekaj iz njega naučiti.⁹ Pri tem je značilno, da Valjavcu ne gre le za besedila kot taka, saj ima stalno pred očmi tudi nosilca starodavne kulturne dediščine in okoliščine, v katerih le-ta živi.

Glede na Valjavčeve življenjske postaje so po lokaciji zapisane pesmi sprva z Gorenjske, večinoma iz njegove domače okolice, naselitev v Varaždinu pa mu je omogočila zapisovanje tudi vzhodnoštajerskih, prekmurskih in posebno hrvaških kajkavskih besedil. Poznavalci tega Valjavčevega dela ugotavljajo, da je pomembno zato, ker je ohranilo nekaj dragocenih besedil v fonetično natančnejšem zapisu in zaradi vključitve novih lokacij v repertoar pesemske folklorne dediščine.¹⁰ Pomembno je tudi zato, ker je navajal dejstva, ki sodijo v kontekst in jezikovno oz. dramatizacijsko teksturo nabranih besedil, saj ne zanemari podatkov o okoliščinah petja, a način petja skuša razložiti opisno, saj ni bil, tako kot Stanko Vraz, usposobljen zapisati tudi melodij. Tudi kot znamenje priznanja na tem področju je treba razumeti l. 1882 vabilo Slovenske matice, da bi prevzel uredništvo slovenskih folklornih pesmi, s katerih izdajo je ta ustanova nameravala začeti že tedaj. Vendar je iz osebnih razlogov moral to laskavo ponudbo odkloniti.¹¹

Še večje zasluge ima M. Valjavec za zbiranje prozne slovstvene folklore, večinoma v kajkavščini. Objavljal jo je, po kronološkem redu, v Vedežu (1848, 1849), Sloveniji (1848, 1849), Slovenski Bčeli (1851, 1852, 1853), Novicah (1848, 1856, 1857, 1858, 1860, 1872), Slovenskem Glasniku (1858, 1859, 1860, 1863, 1867, 1868), Zori, (1872), Vestniku, znanstveni prilogi Zore (1873), Slovenskem narodu (1874), Kresu (1884, 1885, 1886) in nekaj tudi v hrvaških in nemških publikacijah. Načelnih člankov o slovstveni folklori M. Valjavec ni pisal, čeprav je iz njegovih navedb mogoče razbrati, da je dobro poznal tedanjo zadevno strokovno literaturo in sprejemal primerjalno raziskovalno metodo. Ko je spodbujal k marljivemu nabiranju slovstvenega gradiva, je dajal za zgled skrb zanj pri Nemcih, vendar je hkrati opozoril, da je med njihovim gradivom marsikaj, kar se »za čisto nemško prodaja, je pa zgolj slovenje (slavjansko). To velja zlasti o zbirkah iz krajev, kjer so nekđaj Sloveni živeli, zdaj pa so ponemčeni. Nasproti je pa spet to res, da se je tudi k nam dokaj ptujega zaneslo in dostikrat je težko reči, kaj je naše, kaj pa ni in to bo tako dotle, dokler ne bo mogoče take enake ali med seboj podobne stvari na vse strani primerjati, mogoče pa bode, ako se marljivo nabira in na svetlo iznaša.¹² Določeno tezo naj po njegovem podkrepljuje čim bogatejše gradivo. Svoj nazor o dobesednem¹³ zapisovanju slovstvene folklore je

⁸ Ms 666, NUK, Ljubljana.

⁹ Ms 666, NUK, Ljubljana.

¹⁰ V. Novak, Matija Valjavec (1831–1897), v: Raziskovalci slovenskega življenja (Ljubljana 1986), 190–195.

¹¹ M. Valjavec, Izbrani spisi za mladino. Priredila F. Erjavec in P. Fleré (Ljubljana 1922), XXXVII–XXXVIII.

¹² M. Valjavec, Narodne stvari: priče, navade, stare vere, v: Slovenski glasnik 9 (1866), št. 12, 23–24.

¹³ Prim. M. Valjavec, Pripovedka o samovici ali o »jelenskem zelji« (Iz varaždinske okolice), Novice (1857), list. 28, 111.

potrjeval z delom, saj je besedila res priobčeval v narečju, »ker kar je narodnega, naj bo tudi v pismu narodno«.¹⁴ Le kadar je objavljaj kaj po spominu, je zapisoval v tedanjem knjižnem jeziku,¹⁵ kar bi se skladalo z načelom naravnosti. Za lažje razumevanje je bralcem iz drugih narečnih območij večkrat pojasnjeval razmerja med govorjenim in knjižnim jezikom, ali pa je, prejkone na njegovi podlagi, to storilo uredništvo.¹⁶ Ob folklornem gradivu je imel stalno pred očmi tudi jezikoslovni vidik problema in se nazadnje docela odločil zanj. Dokler tega še ni storil, so ga kot človeka epskega občutja privlačevale tudi izrazite ali nenavadne osebnosti. Že v svoj dijaški Dnevopis je vpletel pripoved domačega hlapca Tineta o peslajnarju (=psoglavcu), ki jo konča s popolnoma racionalno razlago, kdo da je bil to.¹⁷ V isto vrsto sodita pripovedi o Hudem Kljukcu in Štempiharju, ki ju je obzirno popravljeni objavil v Sloveniji l. 1848 in 1849.¹⁸ Medtem ko sta ta dva že postala del tistega področja, ko ni več mogoče natančno ločiti resnice od domišljije, je stvarnega pomena njegov portret ljudskega godca Mihovila, za katerega Valjavec poudarja, da je bil godec v obojnem pomenu besede¹⁹ - kot instrumentalist in kot burkač.²⁰ Med prvimi in najbolj avtentično je opisal sovaščana, sojevrstnega bukovnika Matijo Nagliča, kako le-ta kupuje slovenske knjige, ki jih sam prepisuje, zbira pri sebi sosede, jim kaj svetega bere ali pripoveduje.²¹

Po štirih letih bivanja v Varaždinu je M. Valjavec na lastne stroške izdal zbirko,²² ki vsebuje 119 proznih enot in dvaintrideset pesmi v kajkavščini. Čeprav je bil do nje sam kritičen, ji je pri drugi izdaji l. 1890 spremenjen le naslov. Iz *pripovedk* so nastale *pripovijesti*. Vprašanje je, zakaj se Valjavec ni raje odločil za izdajo še drugega zbranega gradiva, ko že l. 1858 v uvodu omenjene knjige govori, da jih je nameraval izdati več kot jih je sicer sprejel vanjo. Poleg tega tudi vmes l. 1866 še enkrat, da bi nabrano gradivo rad dal na svetlo v posebni knjigi, da pa se je premislil. Tedaj izjavlja, da ga bo objavil po raznih glasilih in tako dal na razpolago tistim, ki se ukvarjajo »z domačimi starinami in slovenskim (ali občeslovanskim) bajeslovjem«.²³

Matijo Valjavca je mogoče imeti za enega najpomembnejših zbiralcev slovstvene folklore v Sloveniji in kajkavski Hrvaški. Folkloristično delo *marljive bučelice kranjske*, kot so Valjavca radi imenovali,²⁴ je že na začetku pozitivno ocenil F. Miklošič in morda ga je prav to nagibalo, da je vztrajal pri njem. Načela, ki jih je upošteval pri svojem delu na terenu, sorazmerno dobro vzdržijo tudi današnja strokovno kritiko.

¹⁴ Prim. M. Valjavec, n. d., 111.

¹⁵ Prim. Še nekaj o Rojenicah, v: Novice, 1857, list 51, 203–204.

¹⁶ M. Valjavec, Slovenske narodne pesmi po varaždinski okolici in po bližnjem Štajerskem, v: Novice... 1856, list 96, 386; Vuk Rimljan, Novice 1856, list 65, 261–262.

¹⁷ Prim. M. Valjavec, Dnevopis, n. d., 131.

¹⁸ M. Valjavec, v: Slovenija 1 (1848), št. 44, 176, št. 45, 180.

¹⁹ Prim. M. Valjavec, Dnevopis, n. d. 137.

²⁰ Prim. M. Kmecl, Jenkova pripovedna proza. Razmerje med ljudsko godčevsko tradicijo in romantično literarno šolo, v: Od pridige do kriminalke (Ljubljana 1875), 72–83.

²¹ M. Valjavec, Dve pesmi, v: Kres... (1885), 244–246.

²² Celoten naslov se glasi: Narodne pripovedke, skupio u i oko Varaždina Matija Kračmanov Valjavec. U Varaždinu, 1858.

²³ Prim. M. Valjavec: Narodne stvari... n. d., 23–24.

²⁴ J. Marn, v: Jezičnik (Ljubljana 1892), 6–7.

Novosti s področja narodopisja

Zbirka

Iz arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta

SLOVENSKE LJUDSKE PESMI IV

Ljubezenske pripovedne pesmi

Avtorji: Marjetka Golež, Robert Vrčon (izbor in spremni komentarji), Drago Kunej, (izbor in zvočna obdelava gradiva); v sodelovanju z Glasbenim programom Radia Slovenije: - urednica Jasna Vidakovič, tonski mojster Borivoj Savicki.



Vsebina:

Na plošči je izbor enaindvajsetih ljubezenskih pripovednih pesmi, ki so poleg legendarnih in družinskih najštevilnejše tako po tipih, kar 36 jih je, kot po variantah (teh je 1073). Izbor zvočnih posnetkov sledi pokrajinskemu kriteriju, tako, da so zastopane vse slovenske pokrajine, od Porabja, Prekmurja, Štajerske, Gorenjske, Koroške, do Rezije in Benečije. Vsebinska razvrstitev pesmi pa sledi logičnemu dogajanju v življenju, kadar ljubezen poveže usodo dveh ali več ljudi v medsebojna razmerja. Tako se naše pesmi začenjajo z dvorjenjem, nadaljujejo z nesrečno ljubeznijo, z umorom ali ubojem zaradi ljubosumja in končujejo z nezvestobo, s smrtjo zaradi ljubezni, npr.: Pridobitev ljubega z navidezno smrtjo, Samomor nune zaradi ljubezni, Umor iz ljubosumja, Lovec ustrelil ljubico in sebe. Posnetki na zgoščenki so razvrščeni tako kot so razvrščeni tipi pesmi v knjižni izdaji Slovenske ljudske pesmi IV (založba Slovenska matica, 1998). Pesmi odsevajo tematsko-motivne raznolikosti besedil ter značilnosti slovenskega ljudskega petja. Plošči je priložena spremna knjižica z uvodom, spremnimi strokovnimi tekstološkimi in etnomuzikološkimi komentarji ob vsaki pesmi ter z angleškim prevodom.

1998, CD - plošča; trajanje 63 minut 35 sekund. Cena: 2100 SIT.

Založba ZRC

p.p. 306, 1001 Ljubljana

Faks: 061/125 52 53

E-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

<http://www.zrc-sazu.si/zalozba>

Irene Mislej

Dr. Branislava Sušnik (1920–1996)

(Slovenska znanstvenica v tropskem Paragvaju)

Sredi aprila l. 1996 je slovenska znanstvenica, antropologinja dr. Branislava Sušnikova, v nasprotju s svojo običajno zadržanostjo, pristala na poglobljen razgovor s kolegom Miguelom Chase-Sardijem in opisala nenavadno življenjsko pot, ki jo je pripeljala v daljni Paragvaj¹. Iztekali so se ji dnevi, naslednje jutro so jo odpeljali v bolnišnico, kjer je 29. aprila umrla zaradi posledic raka. Do zadnjega trenutka je še pisala, tudi ko ni bila več zmožna govoriti. Prijatelju in kolegu Chase Sardiju je potrdila, da je bila druga svetovna vojna in predvsem njen konec razlog, da je zapustila staro celino in odšla v novi svet. V Rimu je zavrnila možnost, ki ji jo je ponujal lazarist Lado Lenček, da bi odšla v daljno Azijo, severna Amerika s svojim »totalitarizmom proizvodnje, industrije in konsumizma« je ni zanimala. Tako je izbrala Buenos Aires, kjer je s pomočjo slovenskih šolskih sester končno prišla v stik z bogato mecensko družino Barbero, ki je v paragvajski prestolnici vzdrževala etnografsko zbirko. Zdravnik dr. Andrés Barbero je v dolgih letih delovanja – bil je tudi pomemben veleposestnik – zbral široko zbirko predmetov, ki jih je dal urediti nemškemu antropologu prof. Maxu Schmidtu, a je po njegovi smrti ostala v skladišču. Leta 1952, potem ko so izgradili novo muzejsko stavbo,² je ustanovo dobila v vodenje dr. Sušnikova, medtem ko je družina Barbero za njeno vzdrževanje osnovala fondacijo *La Piedad*.

Branislava Sušnik se je rodila v Medvodah 28. marca 1920, obiskovala je Poljansko gimnazijo v Ljubljani, kjer je takrat mladi profesor Niko Kuret opazil njen poseben dar za zgodovino in jezike. Od otroštva je trpela hude bolečine, ki jih je povzročala deformacija hrbtenice. Zato so ji knjige pomenile tolažbo in beg v boljši, privlačnejši svet. Po italijanski okupaciji je z najboljšimi ocenami končala študij zgodovine na ljubljanski filozofski fakulteti. V šolskem letu 1942–43 je v Rimu, kot edina ženska, obiskovala visoko šolo orientalskih ved. Naslednje leto je na Dunaju dovršila doktorat.

¹ Miguel Chase Sardí, El último reportaje (v treh nadaljevanjih) Ultima Hora revista, 8., 15. in 22. junij 1996.

² V isti stavbi je muzej, knjižnica in tudi prostori za Paragvajsko akademijo znanosti in Znanstveno društvo. V tem kompleksu je stanovala tudi dr. Sušnikova.

Peripetije, ki jih je doživela ob koncu vojne, še niso povsem pojasnjene, a po lastnem pripovedovanju je kmalu odšla proti zahodu (osebna izkaznica na ime Dr. Sušnik Branka, profesorica, je datirana v Ljubljani 16. 8. 1945). Decembra 1946 so ji v Rimu izstavili dokument, ki ji je omogočal odhod. Med možnimi destinacijami so navedli: »Francia, Spagna, Stati del Sud America, Cina«. Dovoljenje za odhod iz Italije je bilo izdano 22. 2. 1947, imela je že argentinsko vizo. Pot po morju od Genove do Buenos Airesa je trajala en mesec; 27. aprila 1947 se je izkrcala, mlada in resna, kot se nam prikaže iz uradnih fotografij.

V svojem zadnjem razgovoru je dr. Sušnikova priznala: »Življenje v Paragvaju v tistih letih /je bilo/ zame nova izkušnja, bilo mi je zelo težko prilagoditi se. V meni je prevladovala tendenca k družbeni marginalizaciji. Bila je deželca, kjer sem dobila mir. Preprosto ljudstvo je še vedno živelo tisto konformistično, a solidarno družinsko življenje. Intelektualci so bili ponosni na svoje visoko poreklo, a so imeli zelo malo



Ko izkopavam stare indijanske grobove I. 1956

materialnih sredstev. Zbujala se je skupina, odprta novim ekonomskim zmožnostim. Pozneje sta splošni konsumizem s tendenco k parazitizmu in nastop državne diktature povzročila družbeno in moralno krizo³. Njen znanstveni interes se je osredotočil na študij etnolingvistike, na preučevanje indijanskih kultur. Izpeljala je sedemnajst terenskih raziskav, vsaka od njih je trajala več mesecev. Redno je brskala po bogatih arhivih

³ Miguel Chase Sardí, El último reportaje, prvi del.

v Buenos Airesu, v argentinskem mestu Corrientes, v Riu de Janeiro, v Sucre ali Tarija v Boliviji, torej povsod, kjer je imela glavne sedeže kolonialna uprava. S svojim večletnim programom je pokrila vse sodobno ozemlje Paragvaja in dosegla širše meje nekdanje podkraljevine Srebrne reke. Zanj so »vse etnične skupine imele lastni psihokulturni karakter, svojo tradicionalno identiteto, ki se podeduje in ki določa sociokulturno obnašanje. Kulturne strukture se ne spreminjajo brez zunanjega vzroka, njihovi evolutijski vzorci so odvisni od prilagodljivosti sociokulturnega karakterja, od kulturnih odzivov, zavestnih ali podzavestnih.«⁴ Znanstvena metoda, ki jo je uporabljala, je izhajala iz natančnega opazovanja življenja, šeg, materialne kulture. Sama je rada poudarjala, da se je najbolje počutila v izročilu avstrijske faktične šole zgodovinopisja. L. 1962 je zaključila večletno delo med Indijanci Toba-Guaycurú, l. 1976 pa je absolvirala še skupino Lengua-Maskoy. Spoznanja iz terenskih in kabinetnih raziskav je objavila v vrsti majhnih knjig. Po dogovoru s fundacijo, ki je financirala delovanje Etnografskega muzeja in njenega znanstvenega dela, je morala vsako leto izdati vsaj eno knjigo. Njena bibliografija vključuje čez 75 samostojnih publikacij. Novim kulturam se je približevala prek jezika, saj je trdila, da jezik ni samo komunikacijsko sredstvo. Simbiozo besed in obnašanj je opaziti v vseh članih neke skupnosti. Jezikovni, kulturni in družbeni elementi so vedno med seboj povezani in šele skupaj določajo etnično skupino. Jezik šamanov je tako intimno povezan s čustveno manipulacijo in zato ima nekaj igralskega, je poln vzklikov, dramatičen. Pripovedovalec mitološke tradicije, po drugi strani, je pravi retorik, tisti, ki tolmači tradicionalno eksistencialno obliko »govoriti-čutiti-občutiti«. Medsebojno povezane vloge predstavljajo določeno identiteto ali osebnost v etničnem smislu.

Po obširni seriji študij, ki jih je posvetila posameznim kulturam, se je dr. Sušnikova v zadnjih letih življenja obrnila k interdisciplinarnim sintezam, ki so neizogibne za razumevanje kompleksnega etničnega mozaika na celini pred prihodom evropskih osvajalcev. Tako je najprej obravnavala splošne koncepte, kot so vojna, naselitve, bivalni prostor, družinska struktura, smrt, uporabni predmeti ipd.⁵ v različnih etničnih skupinah in iskala podobnost in vplive. Na koncu pa je v dveh knjigah podala svojo vizijo o celotnem razvoju primitivnih kultur v Južni Ameriki do prihoda evropskih osvajalcev; knjigi nosita naslov »*Interpretación etnocultural de la Complejidad Sudamericana Antigua*,⁶ ali kot je zapisal Chase-Sardí, »zgodovina ljudstev brez zgodovine«. »Poskusila sem dokazati naseljitveno dinamiko neolitskih ljudstev, njihova gibanja po velikih rečnih poteh na celini, njihove različne kulturno-etnične stike z mešanjem z drugimi skupinami, z vsemi kulturnimi adaptacijami okolju. Ti heterogeni faktorji *prostorskega značaja* so bili značilni za vse obdobje pred Kolumbom. In pogojujoči za oblikovanje posamezne etnične identitete poljedelskih narodov, tako kot jih poznamo po osvojitvi.«

Toda dr. Branislava Sušnik se ni omejila samo na raziskave jezika in materialne kulture indijanskih ljudstev. V začetku 90. let se je lotila zgodovinskega pregleda paragvajske države iz socioantropološkega vidika.⁷ Spoznala je namreč, da mora sledili

⁴ Miguel Chase Sardí, El último reportaje, drugi del.

⁵ Branislava Sušnik, Poblados - Viviendas, manufactura utilitaria (Ambito sudamericano), Asunción 1996.

⁶ Izšli sta v letih 1994 in 1995.

⁷ Recenzijo dela Una visión socio-antropológica del Paraguay, v treh zvezkih sem objavila v Etnologu I., Ljubljana 1993, str. 705-708.

prilagoditvenemu razvoju indijanskih skupin skozi zgodovino, najprej v kolonialnih časih in potem celo do današnjih dni. Španska kolonialna uprava je prav na paragvajski zemlji razvila več eksperimentalnih modelov družbenih enot, vedno v smeri obvladovanja terena in podrejanja obstoječih ljudstev. Paragvajski Indijanci, tako najmočnejša skupina Guaraní kot tudi druge skupine, so bili predmet vseobsegajoče španske zakonodaje, ki je razločevala med številnimi upravnimi kategorijami: *tavá-pueblo*, *encomienda*, *mita*, odvisno od vrste dela ali proizvodnje. Ob civilni upravi se je prav na Paragvajskem razvila najizvirnejša oblika cerkvene misijonske strukture *jezuitska redukcija*. V vseh omenjenih oblikah so potekali različni, včasih medsebojno izključujoči se integrativni procesi, ki so pripeljali do zelo pestre palete etničnih skupin v različnih stopnjah približevanja sodobni družbi in civilizaciji. Dr. Sušnikova je trdila, da se ni počutila dovolj Paragvajka, da bi se vmešala v razčiščevanje zgodovinskih zagat, raje je iz širokega zaledja antropologije interpretirala zgodovinske procese in se ni spuščala v tolmačenje posameznih osebnosti ali dogodkov: »V pričujoči študiji nimam namena iskati zgodovinske, ekonomske ali socialne *definicije* Paragvaja v 18. stoletju, kar bi zahtevalo drugačno analitično metodologijo in interpretacijo. Skušam samo skicirati družbeno-ekonomske razmere v 18. stoletju, ki so pogojevale življenje naroda skozi kulturne in adaptacijske norme in s prevzetimi načini, da bi izrazila sociokulturno reakcijo pred normami naše province kot enoto družbenopolitičnega značaja.«⁸ Pravzaprav v vsem njenem opusu opažamo posebno lastnost: interdisciplinarni pristop, ki ga ne moremo omejevati na banalno razumevanje etnologije oz. tistih opisov, ki niso niti veliko oddaljeni od poljudne folklore. Nasprotno, njena analiza je prežeta s spoznanji in metodološkimi prijemi, ki izhajajo iz filozofske antropologije in tudi iz zgodovinopisja.

Paragvaj je dr. Branislavi Sušnikovi zagotovil sicer skromno, a notranje bogato življenje in hkrati tudi materialne pogoje za poglobljeno znanstveno delo. Kljub večdesetletni zaprtosti Paragvaja, ki jo je povzročila diktatura generala Stroessnerja, se je aktivno povezala z razvitimi raziskovalnimi centri, veliko študentov in strokovnjakov jo je obiskalo. Sredi 60. let je začela, ne da bi posebej o tem govorila ali pisala, pošiljati svoja dela v knjižnico SAZU; pri tem je nedvomno vlogo odigral njen nekdanji prof. dr. Niko Kuret. Prvo delo, ki so ga prejeli, je tudi prvi zvezek v dolgi seriji *El Indio Colonial del Paraguay*. Ves čas pa je bila v prijateljskih stikih z nekaterimi člani slovenske skupnosti v Argentini, posebej je treba poudariti odnos, ki jo je povezoval s slikarko Baro Remčevno, s katero je delila ljubezen do indijanskih kultur in ljudstev, čeprav je vsaka delovala na svojem ločenem področju. Nekaj razprav je objavila tudi v slovenščini, kot npr. *Med Indijanci Lengua*, v misijonskem zborniku, ki ga je urejal in izdajal njen stari znanec lazarist Lado Lenček. Znanstveno analizo je avtorica omehčala v bolj poljuden stil, ne brez ironičnega humorja: »Vsi ti zunanji znaki krščanskih Indijancev so delno pozitivni, a niso stalni. Temu je krivo tudi okolje na bližnjih estancijah, kjer se poganski Lengua vdajajo pijači; nešteto krat pobegnejo k njim misijonski Indijanci. Tako sem jaz našla tam celo pridigarja pijanega; ko sem ga vprašala, zakaj pije, saj je vendar greh, mi je on prav nedolžno odgovoril: *Jaz nisem pil, drugi Lengua mi je točil žganje v usta in cana (kanja) je sama tekla*. Sprva nisem razumela, potem pa sem sama videla, da si misijonski Indijanci res drug drugemu žganje v usta

⁸ Branka Sušnik, *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*, Asunción 1991, uvod.

točijo, tako pijejo in zraven še duhovnika ubogajo. Prav tako nihče ne krade kokoši, samo včasih kakšno kravo *na drugo stran spravijo*. Zlasti v jeziku Lengua se take razlage Indijancev prav prijetno slišijo.⁹ V letu 1958 je dr. Tine Debeljak objavil v reviji Meddobje razgovor, ki ga je imel s Sušnikovo ob nekem njenem priložnostnem obisku v Buenos Airesu. Leto pozneje, ko je Marjan Marolt uredil Zgodovinski zbornik, ki ga je potem izdala Slovenska kulturna akcija, je povabil k sodelovanju tudi dr. Sušnikovo. Iz Asuncióna je poslala eno knjigo, iz katere so prevedli v slovenščino daljši del.¹⁰ Nekaj let pozneje je ponovno dr. Debeljak osvežil spomin na to tiho in oddaljeno rojakinjo z izčrpno predstavitev njenega življenja in dela ter njene bibliografije.¹¹ Dvakrat je dr. Sušnikova predavala v Buenos Airesu slovenskemu občinstvu, vendar je, kot je sama ugotovila leta pozneje, šlo za tako specifično tematiko, da ni bila razumljena. Ob tem je treba poudariti, da je ženska v slovenski izseljenski skupnosti ohranila tradicionalno vlogo kot v predvojni Sloveniji, prava redkost je bila umetnica kot Bara Remec ali, še bolj, znanstvenica.

Sušnikova kot uporna osebnost se ni omejevala samo na kritično presojo ženskega položaja v družbi (razumljivo, da je tudi v nekoliko tradicionalistično zaspanem Paragvaju izstopala iz povprečja), njeno stališče do družbenih vrednot in pričakovanj je bilo že od nekdaj zelo jasno: »Ko sem bila sama mlada, smo se mladi izobraževali glede na posameznikove in družbene potrebe, da smo lahko vstopili v svet odraslih. Vendar je upor proti togi, konvencionalni družbi s kulturnimi in družbenimi predsodki številne mlade pripeljal v beg od realnega življenja, v boemstvo ter v skrajno radikalnost. Po drugi svetovni vojni je mladino zajela kriza apatije in razočaranja, ki se je v povojnem obdobju oblikovala v dve reakciji: zavestna deindividualizacija in pasivna prilagoditev na novi tehnološki sistem na eni strani in boemsko uporništvo, ki je oblikovalo nove radikalne ideje o svojem boju proti dehumanizirani družbi na drugi.«¹²

L. 1953 so jo povabili, naj predava na Univerzi v Asunciónu, pogodba se ji je iztekla po prvem semestru, toda l. 1960 se je vrnila na filozofsko fakulteto, kjer je odtlej vodila prosti seminar o paragvajski etnografiji. Naslednje leto je predavala kulturno antropologijo, od l. 1961 pa nadaljnjih dvajset let vodila katedro za ameriško arheologijo in etnologijo. Velikokrat je predavala tudi v drugih ustanovah, ne samo v Paragvaju. Iz vrst njenih študentov se jih je kar nekaj razvilo v vodilne kulturne osebnosti in znanstvenike. Njena dolgoletna zvesta pomočnica ga. Adelina Pusineri je bila po njeni smrti potrjena kot direktorica Etnografskega muzeja, drugi nadaljujejo njeno delo na univerzi. V Sloveniji, kljub številnim njenim knjigam, ki so nam dostopne, še ni bilo prave vrednostne sodbe o njenem znanstvenem prispevku. Petstoletnica odkritja Amerike je bila priložnost za sicer skromno predstavitev opusa Sušnikove,¹³ kmalu zatem pa je v strokovnem tisku bila objavljena njena dopolnjena bibliografija. V letu 1993 je paragvajski predsednik naši znanstvenici podelil najvišji priznanje – Nacionalno znanstveno

⁹ Misijonski zbornik, Buenos Aires 1953, str. 143-152.

¹⁰ Branka Sušnik, Totemizem in šamanizem pri Čamakokih, po knjigi Estudios Chamacoco, 1957, Zgodovinski zbornik, Ska, Buenos Aires, 1959, str. 198-209.

¹¹ Dr. Branislava Sušnik. Raziskovalka indijanskih plemen. Zbornik Svobodne Slovenije 1973-1975, Buenos Aires str. 299-305.

¹² Irene Mislej, Drugi o nas (Slovenih) - Paragvaj: Branka Sušnik. Rodna gruda, Ljubljana l. 38, november 1991 str. 40-41. (prevod iz intervjuja v nekem paragvajskem časopisu, hkrati pa je prva omemba dr. Sušnikove v Sloveniji po dolgih letih popolne tišine).

¹³ Irene Mislej, Dr. Branislava Sušnik, slovenska antropologinja v Paragvaju (nedokončana zgodba), V Novi svet... zbornik ob razstavi. Slovenski izseljenski koledar 1992.

nagrado. Ob tej priložnosti je priznal, da takšna priznanja velikokrat prihajajo prepozno. Ko se je dr. Sušnikova zahvalila, je še poudarila, da naša civilizacija temelji na ustrezni in dinamični aplikaciji znanstvenega raziskovanja, toda sredi tehnološkega razvoja ne bi smeli pozabiti na humanistične vrednote v človeški skupnosti.

V zadnjih letih je ob priložnosti vseameriškega in španskega obeleževanja petstoletnice odkritja Novega sveta dr. Sušnikova – kljub bolezni – zmogla izreden napor: za uradno serijo knjig, ki jih je fundacija Mapfre America posvetila omenjeni obletnici, je skupaj s svojim kolegom in nekdanjim študentom Miguelom Chase Sardijem¹⁴ napisala sintetičen prikaz *Los Indios del Paraguay*. Kritiki so poudarjali, da je knjiga na nek način polemična, ker ostro nasprotuje mitom in nezadostnim znanjem, ki prevladujejo na področju ameriškega preučevanja indijanskih kultur. V tem smislu so ocenili, da avtorja nista razlagalca, ampak pričevalca, strokovnjaka, ki izhajata iz resnega terenskega dela, daleč od vsake mistifikacije ali olepšanja sicer »tragične poti Indijancev«. Knjigo so predstavili, ko dr. Sušnikove ni bilo več med živimi. Prepozno je tudi prišlo najvišje državno odlikovanje, ki je bilo podeljeno slovenski antropologinji, saj je »s svojimi raziskavami prispevala temeljna spoznanja na področju etnografije in kulturne antropologije Paragvaja.«¹⁵



Med dvema Indijankama leta 1957

Znanstveni opus dr. Branislave Sušnikove je sestavni del Paragvaja in njene dediščine, čeprav nam po svoji izobrazbi in celo strokovnih navadah rojakinja ne more biti tuja. Njen um se je izoblikoval na Slovenskem, vendar pa sadovi njenih naporov sodijo

¹⁴ Miguel Chase Sardi je koordinator v Centru za antropološke študije Katoliške univerze v Asunciónu. Borec za pravice Indijancev je prejel nagrado Frany Bartolomé de Las Casas l. 1992.

¹⁵ V vseh časopisnih novicah o postumnem odlikovanju je vključena Sušnikova kratka biografija, povsod je poudarjeno dejstvo, da se je rodila v Sloveniji.

v paragvajsko intelektualno zakladnico. Vsekakor je bila dr. Sušnikova priznana kot znanstvenica tudi v novi domovini, vključila se je v tamkajšnji strokovni svet, prilagodila se je šegam in navadam, naučila se je jezika in v njem objavila svoja spoznanja. Paragavaj pa tudi odkrito priznava njen izvor in izobrazbo, ki si jo je pridobila doma. Njen temeljni prispevek k amerikanistiki je stroga eksaktna metodika in širok obseg podatkov in njihovih interpretacij. Morda manjka še vezni člen z našo kulturo, preučevanje nje same in njenega dela kot slovenskega prispevka k univerzalni znanosti.

Summary

A Slovene Scientist in Tropical Paraguay

In 1996 the Slovene anthropologist Dr. Branislava Sušnik died in the faraway South American country of Paraguay. The paper presents her unusual life, emphasizing the major features of her scientific career. Her bibliography includes more than 75 independent publications. She made contact with different American cultures through language, convinced that language is not only a means of communication: the symbiosis of words and behavior is evident among all members of a community. Linguistic, cultural and social elements are always interrelated and only together do they determine ethnic identity. Dr. Sušnik published a long series of studies on cultures in tropical Paraguay, the fruit of thorough field research. Later on she turned to the interdisciplinary syntheses indispensable for understanding the complex ethnic mosaic on the American continent before the arrival of European conquerors. She dealt with such general concepts such as war, settlements, living space, family structure in South America at large. In the article the author describes Dr. Sušnik's continuing relationship with the Slovene community of Buenos Aires, listing all the tributes bestowed on her by her new homeland and emphasizing her work as head of the anthropology department at the university in Asuncion, where she infected her students with her love for research work. Her scientific method is definitely factual, empirical, based on serious field work. Later on, in the peace of her study and library, she painstakingly worked on a synthetic, interdisciplinary analysis and data interpretation, writing an enviable number of weighty scientific articles. Dr. Sušnik also wrote a social and historical survey of the colonial period and of independent Paraguay. The country in which she found a new home awarded her its highest decoration, as a token of gratitude for her study and promotion of its national and cultural identity. Slovene cultural anthropologists have yet to get acquainted with her opus.

Prof. dr. Oskar Moser
(1914–1996)



Pred dvema letoma, 28. oktobra 1996, se je izteklo življenje uglednega graškega univerzitetnega profesorja v pokoju in nekdanjega predstojnika Instituta für Volkskunde v Gradcu, ki je do zadnjih dni ostal delaven, zavzet za etnološko stroko, ki ji je posvetil vse svoje življenje. Izguba ni prizadela samo naše severne sosede, občutimo jo tudi pri nas, saj so nas z rajnkim kar nekaj let povezovali iskreni prijateljski in strokovni stiki.

S prof. dr. Oskarjem Moserjem sem se osebno spoznal v Kranju leta 1991 na posvetovanju o muzejih na prostem. Od tedaj sva se pogosto srečevala vse do njegove smrti. Dr. O. Moser se je rodil 20. januarja 1914 v Sachsenburgu na Koroškem. Po končani gimnaziji se je odločil za študij germanistike, romanistike in etnologije na univerzi v

Grazu. Njegovo doktorsko delo »Das Spiel von Kristi Geburt aus Gmünd in Kärnten« nakazuje njegovo življenjsko usmeritev k raziskovanju materialne kulture.

Njegova najpomembnejša dela so povezana s stavbarstvom v njegovi ožji domovini-Koroški. Dovolj bo, če omenimo med njimi samo najpomembnejša: Das Bauernhaus und seine landschaftliche und historische Entwicklung in Kärnten (1974; 1992); Kärntner Bauernmöbel (1982); Handbuch für das Kärntner Freilichtmuseum. Handbuch der Sach- und Fachbegriffe (1985); Des Lebens Wirklichkeit. Ausgewählte Schriften zur Volkskunde (1994); Das Lavantaler Bauernhaus der Biedermeierzeit (1996).

Moserjevi strokovni stiki s slovenskimi kolegi so bili sprva navezani na srečanja v delovni skupnosti Alpes Orientales, za katera je dal pobudo Inštitut za slovensko narodopisje. Prvega srečanja v Ljubljani leta 1956 se je udeležil dr. Oskar Moser s predavanjem o »Benečanih v vzhodnoalpskem pripovednem izročilu«, drugega v Gradcu leta 1959 pa s predavanjem o »Stanju in pomenu raziskovanja skednjev v Vzhodnih Alpah«. Nadaljnjih srečanj se iz meni neznanih razlogov ni več udeleževal.

Ponovno so zaživeli strokovni stiki s slovenskimi kolegi po letu 1991, ko se je dr. O. Moser udeležil posvetovanja slovenskih etnologov-konservatorjev v Kranju. Kmalu zatem smo skupaj pripravili posvetovanje o muzejih na prostem in o raziskavah stavbarstva v Sloveniji in Avstriji na gradu Krastowitz pri Celovcu (1993). Leta 1995 pa smo ob sodelovanju z dr. O. Moserjem pripravili odmevno mednarodno posvetovanje o stavbah v planinah v Vzhodnih Alpah in izdali zbornik predavanj. Več let se je dr. O. Moser redno udeleževal tudi posvetovanj delovne skupnosti Alpe - Jadran v Martuljku.

Njegovo znanje slovenščine (oče je bil rojen v Gorici) mu je omogočalo, da se je razgledal po slovenskih strokovnih delih in pisal o njih ocene v Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Pri tem se dr. Oskar Moser ni omejil le na ozko poročanje o delu, pač pa je v svoji kritiki ovrednotil znanstvene dosežke in dal pri tem marsikatero tehtno pobudo za novo ali drugačno osvetlitev obravnavanega vprašanja (prim. oceno knjige Slovenski kozolec, 1995). V osebnih pogovorih je rad omenil, da se veseli razvoja znanosti v Sloveniji, zlasti še raziskav stavbne dediščine. Slovenski kolegi smo odkrivali v njem vzglednega in razgledanega strokovnjaka, ki je znal svetovati tudi v zapletenih vprašanjih evropske etnologije. Mnoga njegova spoznanja o stavbni dediščini Koroške (npr. o dimnici ali o gospodarskih poslopjih), je mogoče koristno uporabiti pri osvetlitvi naše stavbne dediščine. Tudi za naše gradivo je vsestransko uporabljiv Priročnik o stavbnih tehnikah in orodjih, ki ga je napisal kot vodnik po muzeju na prostem pri Gospe Sveti pri Celovcu. Za dr. Oskarjem Moserjem ostaja v evropski etnologiji praznina, saj ni dosti strokovnjakov, ki bi v taki meri obvladovali in poznali gradivo regionalnega in širšega evropskega pomena. Bil je eden redkih raziskovalcev, ki se je opiral na arhivsko gradivo, hkrati pa upošteval dokumentacijo, zbrano na terenu. Ugledni avstrijski znanstvenik nam bo ostal v spominu tudi s srečanja na Koroškem v Selah ob obisku Krištanove domačije, z ekskurzije v bohinjske planine po končanem mednarodnem posvetovanju v Bohinju, pa tudi z obiskov »njegovega« Muzeja na prostem pri Gospe Sveti, ki ga je desetletje z velikim znanjem, ljubeznijo in prizadevnostjo urejal in uveljavljal doma in v Evropi. Njegove spodbudne besede bomo pogrešali tudi slovenski etnologi, saj nas je ob srečanjih znal navduševati za raziskovalno delo in za uresničitev obsežnega načrta o postavitvi regionalnih muzejev na prostem na Slovenskem. Tudi za ta, manj opazen dar, smo mu hvaležni predvsem etnologi konservatorji in raziskovalci slovenske stavbne dediščine.

Tone Cevc

Prof. dr. Arnold Niederer

(1914 - 1998)



6. aprila 1998 je umrl v Zürichu dr. Arnold Niederer, etnolog, upokojeni univerzitetni profesor. Z njim sem se seznanil na posvetovanju vzhodnoalpskih etnologov v Slovenj Gradcu leta 1967. Od tedaj sva ostala ves čas v prijateljskih stikih vse do njegove smrti. Rajnki profesor je rad obiskoval Slovenijo in imel pri nas priložnostna predavanja. Slovenskim etnologom ostaja prof. Niederer v spominu kot odličen predavatelj, človekoljuben in iskren mož, ki je znal svoje študente navdušiti za kritično raziskovalno delo in jim omogočal navezovati strokovne stike širom po svetu. To kaže

tudi nedavno srečanje z nekdanjo njegovo študentko na mednarodnem posvetovanju v Martuljku, ki ga je organiziral Inštitut za slovensko narodopisje. Pri nas je bila prvič leta 1976, ko se je udeležila ekskurzije, ki jo je organiziral rajni prof. Niederer. Prišlo je tedaj več kot 30 študentev, ki so se temeljito pripravili za potovanje po Sloveniji pod vodstvom profesorja, ki jih je nato s sodelovanjem slovenskih kolegov popeljal po Sloveniji in jih seznanil z deželo in njenimi ljudmi, pa tudi s študenti ljubljanskega oddelka za etnologijo. Po več kot dvajsetih letih je nekdanja Niedererjeva študentka prišla spet v Slovenijo, to pot kot odlična predavateljica, ki se je s spoštovanjem spominjala svojega profesorja, pa tudi gostoljubne Slovenije. Ne vemo, koliko drugih nekdanjih Niedererjevih študentov je ponovno obiskalo Slovenijo. Prav gotovo pa ima velike zasluge za simpatije švicarskih kolegov do Slovenije tudi prof. Niederer. O njegovem življenju in pomembnih življenjskih mejnikih in stikih s Slovenijo je poročal ob njegovi osemdesetletnici priložnostni prispevek v našem zborniku (Traditiones 23, 1994, 389-390), tako da ob slovesu od dr. Arnolda Niedererja ni kaj bistvenega dodati. Eno je gotovo: z njegovo smrtjo se je končala življenjska pot iskrenega prijatelja Slovenije in Slovencev. Vsak naš prihodnji obisk Švice in Züricha bo še dolgo povezan z iskrenimi spomini na profesorja, ki se je vsako leto o božiču oglasil s pismom in v njem poročal o dogodkih leta. Tudi za nas veljajo besede, ki jih je zapisal v slovo njegov naslednik na katedri za etnologijo v Zürichu dr. Ueli Gyr: »Njegova smrt je zapustila bolečo praznino, ki sega daleč čez etnologijo«.

Tone Cevc

ANTON GRIČNIK, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo. Pohorje pripoveduje. Izdalo in založilo ČZD Kmečki glas, Ljubljana 1995, 497 strani.

V osmi knjigi zbirke »Glasovi«, katere pobudnica in urednica je dr. Marija Stanonik, je spregovoril pohorski človek. V njegovi preprosti, pokrajinsko barviti, vsebinsko mozaični in jezikovno pristni govorici so prikazani in osvetljeni pogledi, razlage in človekov odnos do najraznovrstnejših pokrajinskih oblik, pojavov in dogajanj v naravi in življenjskem okolju na sploh. V posameznih zgodbah in prigodah so zarisane in utemeljene številne pokrajinske značilnosti in posebnosti pohorskega sveta pa človekov prvinski odnos do znanih in neznanih oblik, pojavov in dogajanj v naravi in okolju ter v njegovem neposrednem življenjskem prostoru. Vsem neznanim in nepojasnjanim dogajanjem, ki so spremljala človeka od rojstva do smrti, je skušal najti tudi pohorski človek odgovore z ustreznimi razlagami in pojasnili. Podoba je, da so bile le-te pogostokrat zamejene in prikazane oziroma osvetljene s prenekaterimi tipičnimi potezami in svojstvi domačega kraja kakor tudi z vsakokratno širino in bistrino človekove razgledanosti in njegovega duhovnega obzorja.

Ob pregledovanju in prebiranju Gričnikovega dela, ko se srečujemo z izredno povednostjo, vsebinsko razsežnostjo zapisanih zgodb in njihovimi alegoričnimi sporočili, nazorno zaživi pred nami geografska podoba Pohorja in vse njegove gospodarske, socialne in prebivalstvene značilnosti. V tej materialno-pokrajinski podstati smemo iskati in najdemo prenekatero vzvode, ki so oblikovali in usmerjali človekov odnos do okolja in njegovih sestavin, na katerih temelji celostna podoba kulturne pokrajine.

Pohorje je pokrajinsko najobsežnejše hribovje v severovzhodni Sloveniji. Njegova prostranstva so sicer poseljena, a redko obljudena, in sicer pretežno s samotnimi hribovskimi kmetijami - saminami. Pozna srednjeveška kolonizacija, redka poseljenost, samooskrbno kmetijstvo in odmaknjenost od vseh večjih in pomembnejših dolinskih nekmetijskih središč, ki so osredotočena na samem obrobju hribovja, so tiste temeljne geografske oziroma pokrajinske sestavine in danosti, ki so zlasti še v preteklosti vplivale na svojevrsten, bolj ali manj samonikel gospodarski in kulturni razvoj območja.

Tudi nekdanje prometnice, ki so bile speljane čez hribovje in so povezovalе njegove severne predele z južnimi območji, Dravsko dolino z Vitanjsko-doliškimi podoljem, so nemalo prispevale k menjavi dobrin med severom in jugom. V navedenem je nakazan tisti dragoceni pokrajinski okvir in obseg, iz katerega je mogel črpati in oblikovati Pohorec svoje vsakdanje poglede na življenje, ki ga je bogatil z rodovnim izročilom, vsakdanjimi izkušnjami in razmišljanjem o svojem občevaljavnem poslanstvu.

Knjiga nam ponuja med drugim nazoren vpogled v vsakdanje oblike življenja in dela Pohorcev, še zlasti v preteklih obdobjih. Ob vsem tem pa spoznavamo, da je preteklost z vsemi svojimi resničnimi ali namišljenimi (tudi olepšanimi) vsebinskimi nastavki, pogostokrat pa tudi z nerazložljivimi in nepojasnjenimi pojavnimi oblikami, utemeljena in prisotna v načinu življenja najrazličnejših socialnih slojev pohorskega prebivalstva. V človekovem spominu so ohranjeni in v njegovi zavesti so zakoreninjeni premnogi ostanki preteklosti, ki poudarjeno označujejo človekovo razgledanost po okolju in nepotešene želje po umevanju in pojasnitvi vsemogočih dogajanj v prostoru. Z vsakokratnimi novodobnimi vplivi, ki se naglo širijo s sodobnimi komunikacijskimi sredstvi, preseljivimi socialne in zaposlitvene sestave Pohorcev, z razkrojem samooskrbnega in polikulturnega kmetijstva itd., se čedalje vidneje izgubljajo iz človekovega spomina in njegove zavesti pomembni preostanki preteklosti. V njej je namreč ohranjeno žlahtno in pristno ljudsko izročilo, ki je med drugim sooblikovalo človekov odnos do družine, soseda, soseske in sploh do domačega kraja.

V raznolikem in mozaičnem spletu dogajanj, ki so značilna za hribovska območja, odsevajo posamezne stopnje socialne in gospodarske preobrazbe Pohorja in njegovega prebivalstva tako v preteklosti kot v sedanosti. Njihov odsev se kaže v enkratnih in neponovljivih značilnostih in posebnostih pokrajinske fiziognomije. Gričnikovo delo nas je znova opozorilo, da v zadnjem času tudi na Pohorju naglo ginejo v pozabo premnoga izročila, ki so vse do nedavna bogatila človeka in osmišljala njegov mnogostranski odnos do bližnjega, soseda, okolja in do vsega tistega, kar je z najrazličnejših področij opredeljevalo njegov domači kraj, domačijo in sosesko. Zbrane pripovedi, ki so med Pohorci še žive, so bile v preteklosti ena izmed pomembnih in vokalnih sestavin človekovega obzorja in njegovega vsakdanjega življenja. Vgrajene so bile v vse najpomembnejše pore pohorskega življenja in so ga tudi pestrile s svojimi vsebinskimi odtenki in moralnimi zapovedmi.

Anton Gričnik je od leta 1991 dalje sistematično zbiral na Pohorju in na njegovem obrobju pripovedno izročilo, ki se je ohranilo med Pohorci vse do današnjih dni. Za objavo v pričujoči knjigi je izbral 1011 pripovedi in prigod; dobil oziroma zapisal jih je pri 280 informatorjih, ki žive in so razkropljeni v več kot stotih pohorskih in obpohorskih naseljih, trgih in mestih. Z zapisanimi pripovedmi in dogodki je oživel starodavni in skrivnostni svet ter bajni utrip nekdanjega življenja, kakršnega so Pohorci prenašali iz roda v rod vse do današnjih dni. Pripovedi segajo na najrazličnejša področja človekovega dela in življenja. Avtor knjige oziroma zapisovalec zgodb nam ponuja v presojo in doživetje ostanke starega, nekoč živega in povsod navzočega ljudskega izročila. Iz pozabe je otel podobe in dejanja strahov pa bajke, legende in pravljice, pa najrazličnejša človekova lastna ali tuja doživetja in spoznanja. Večinoma so to zgodbe noči, saj se praviloma dogajajo sredi noči, ko so imeli demoni in druga strašila največjo moč. Podoba je, da je skušal tudi pohorski človek na lasten način izpovedovati vse tisto, kar je nosil v sebi. Praviloma zgodbe, kot poudarja pisec knjige, niso povsem izmišljene, ampak opisujejo resnične in dozdevne dogodke, kakor jih je doživljal in

razumeval preprosti hribovski kmečki človek, ki je živel na odročnih in samotnih kmetijah sredi prostranih gozdov (prim. str. 14).

Da bi bila knjiga vsebinsko čimbolj pregledna, se je njen avtor odločil, da bo izbrane zgodbe glede na njihovo motiviko oziroma vsebinsko izpoved združil v posamezna poglavja. Tako je v knjigi osem tematskih razdelkov, ki so v vsebinskem pogledu razpeti v nekakšnem zamišljenem loku, in sicer od najbolj preprostih zgodb o strahovih, mimo najrazličnejših skrivnosti žive narave, vodnih in gozdnih prikazni, iskanja skrivnih zakladov, vraževerja, coprnic in copranja pa vse do vruga in smrti. Ali preprosto zapisano: vsebina zgodb sega od enostavnih in vsakdanjih doživetij ter spoznavanj okolja in zemlje hribovskega človeka pa vse tja do neba, kjer se z najrazličnejšimi sporočili, videnji in prikaznimi srečuje z umrlimi svojci in sosedi, angeli in svetniki.

Skupine zgodb in zapiskov o posameznih dogodkih, spoznanjih in videnjih so z vsebinske plati razporejeni v osem temeljnih poglavij. V vsakem osnovnem delu - poglavju knjige so vsebinsko sorodne ali podobne pripovedi združene v podpoglavja, ki jih avtor imenuje vsebinski »grozdi« in teh je kar 194. S tem je postala vsebinska problematika objavljenih zapisov mnogo bolj pregledna.

Osem temeljnih delov ali poglavij knjige prikazuje in zajema naslednjo tematiko. V prvem delu, Strah ima velike oči (str. 21-73), je objavljenih 149 zgodb. V drugem delu, Črni pes grize živino, je 98 zapiskov, ki osvetlujejo magično in mistično moč in vlogo domačih in divjih živali. Prikazni ne moreš ustreliti, je naslov tretjega poglavja (str. 127-175) s 121 pripovedmi, ki opisujejo divje lovce, vlogo in prisotnost pravljličnih bitij. V naslednjem poglavju, Šac (zaklad) so kopali (str. 177-235), je 109 pripovedi, ki prikazujejo ljubezen in bogastvo, posamezne socialne sloje podeželskega prebivalstva, junake, tatove in roparje, ubijalce, pesoglavce in Turke. V petem poglavju, Tja v ti beli grad (str. 237-290), je objavljenih 122 zgodb, ki so povezane s prividi, prisluhi, blodnjami, coprnicami, pohorskimi vilami, žalik ženami, rojenicami in sojenicami, vražami, čarovnijami, vedeževanjem itd. V naslednjem razdelku, Ne kliči hudiča! (str. 291-337), so zbrane zgodbe in dogodivščine, ki so povezane z vragom, zlodejem, Luciferjem, peklensčkom, hudobcem in hudičem. Vseh teh zapisov je triindvetdeset. "Smrt jucka" je naslov sedmega dela knjige (str.339-397), ki ponuja blizu 60 zapisanih zgodb; obravnavajo umiranje, napovedi smrti, nočne pogrebce, pokojnike, ki se vračajo med svojce in duše, ki delajo pokoro. V sklepnem, osmem poglavju, Odprto nebo (str. 399-461), s 159 pripovedmi so zgodbe, ki s svojo izpovedjo prikazujejo otroke, starše in celotno kmečko služinčad, desetega brata, puščavnike, romanja, verska oziroma cerkvena znamenja itd.

Posebej je potrebno poudariti, da so zgodbe zapisane ozirna natisnjene v treh jezikovnih različicah. Več kot dve tretjini (692) zapisov je objavljenih v pohorski različici pogovornega knjižnega jezika, četrtnina je zapisana v slovenskem knjižnem jeziku in 73 (ali 7,2 %) zgodb pa v pohorskem narečju. Tudi v tem vidim izredno vrednost gradiva, ki bo morda spodbudilo tudi jezikoslovce, da bodo pristopili k proučevanju pohorskega narečja, ki se deli v južnopohorsko in severnopohorsko narečje. Poznano je, da se na Pohorju uveljavljajo tako štajerski kot koroški jezikovni vplivi.

Krajši informacijski zapis o pohorskem pogovornem jeziku je prispevala mag. Jožica Narat, ki je celotno besedilo tudi jezikovno pregledala in uredila. M. Cerjak je delo opremila z 8 črnobelimi ilustracijami in preglednim zemljevidom Pohorja. Skrb za oblikovanje in grafično-tehnično ureditev knjige je imela A. Košir. Knjigi je priložena 50 minutna zgoščenka z 18 zgodbami; večina posnetkov (dve tretjini) je podana v narečju.

Uvodno misel na zgoščenci je povedala urednica zbirke, dr. M. Stanonik, glasbeno opremo pa sta prispevala J. Golob in F. Avsenek. Za boljše oziroma lažje razumevanje zapisanih zgodb, še zlasti tistih, ki so natisnjene v narečju, je dodan slovarček manj znanih narečnih in drugih besed (str. 465-476). Sledi podrobnejši pregled informatorjev (str. 477-486), brez katerih ne bi bilo mogoče zbrati toliko dragocenega gradiva in izdati knjige. Na zadnjih dveh straneh sta kratka povzetka vsebine, in sicer v nemškem in angleškem jeziku.

Ob sklepu predstavitve Gričnikovega dela o pohorskem človeku je potrebno opozoriti še na nekatera dejstva. Z zbranim in večji del tudi objavljenim gradivom je pisec iztrgal pozabi številne zgodbe oziroma pripovedi, ki kažejo predvsem duhovni svet pohorskega človeka kakor tudi njegovo željo in potrebo po razumevanju življenja in vseh mogočih dogajanj v domačem kraju. Podrobnejši pregled objavljenega izročila nadvomno kaže na to, da so posamezne zgodbe in prigode bolj ali manj navezane na določena območja. Pisec knjige nam ponuja hvaležno tematiko v preučitev: katere objavljene zgodbe so po svoji vsebinski zasnovi obče poznane na vsem slovenskem ozemlju in katere so specifično pohorskega izvora. Prav tako bi nas še dodatno zanimali vsebinski razločki med zgodbami, ki so povezane s krajevno oziroma pokrajinsko členitvijo Pohorja.

Tudi geografija in domoznanstvo bosta našla v Gričnikovih pohorskih zgodbah obilo dragocenega gradiva, napotkov in tehtnih spodbud za razmislek. Domala v vseh zgodbah so zarisane oziroma podane najrazličnejše krajevne značilnosti in posebnosti. V njih so vidno poudarjene naravnogeografske pokrajinske poteze in značilnosti, ledinska in sploh zemljepisna imena, krajevnoprometno omrežje z izredno poudarjeno vlogo križišč ali prometnih stičišč. Ob vsem tem zaživi pred bralcem knjige nekdanja gospodarska podoba Pohorja, socialni sloji prebivalstva pa tudi prebivalstvene selitve, ko so prihajali »tujci« na Pohorje od vsepovsod in prinašali s seboj ne samo gospodarske novosti, temveč tudi nove zgodbe.

Skratka, Anton Gričnik je opravil garaško delo, ki nam je zapolnilo marsikatero vrzel za celovitejše poznavanje Pohorja in Pohorcev. In za vse to smo mu lahko res iskreno hvaležni! Zato njegova knjiga izbranih zgodb zasluži pozornost vseh tistih strok, ki se ukvarjajo s slovensko zemljo in njenim človekom.

Milan Natek

HELENA LOŽAR-PODLOGAR: V adventu snubiti - o pustu ženiti. Svatbene šege Ziljanov. Mohorjeva založba, Celovec-Ljubljana-Dunaj. Celovec 1995, 116 str., ilustr.

Kot je v uvodu zapisala avtorica knjige, mag. Helena Ložar - Podlogar z Inštituta za slovensko narodopisje pri Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU, strokovnjakinja za šege življenjskega kroga, je želela kronološko zbrati, evidentirati in kritično pretresti vse tiskane in nekatere rokopisne vire o slovenskih svatbenih šegah in navadah na Zilji ter ob tem predstaviti njihovo sodobno podobo s pomočjo terenskih zapisov in odgovorov na anketo Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Viri o slovenskih ženitovanjskih šegah, tako tudi o šegah na skrajnem severozahodu slovenskega narodnostnega ozemlja, na Zilji, doslej niso bili kritično ovrednoteni.

Obravnavana knjiga pomeni natančen pregled dosedanjih virov in podrobno predstavlja ziljsko svatbo, »váscit«, ki je po avtoričinih besedah »med najlepšimi ženitovanji Slovencev sploh«. Vedno je odražala način življenja tamkajšnjih prebivalcev - kmetov,

konjerejcev, konjskih in vinskih trgovcev ter tovarnikov in kasneje vozarjev. Tako je imel konj vedno zelo pomembno vlogo: na ženitovanje so npr. vabili na konju, neporočeni fantje so jezdili v poročnem sprevedu z dekletom za seboj, poročni par je jezdil skupaj na konju po poroki itd. Skoraj vsi viri omenjajo jahanje k poroki.

Knjigo sestavljajo trije deli. V prvem je avtorica podala bibliografski pregled virov o koroških ženitovanjskih šegah, še zlasti o šegah na Zilji od prvega poročila o ziljski svatbi iz leta 1798 avtorja Juliusa Heinricha Gottlieba Schlegla naprej do številnih avtorjev pretežno slovenske ali nemške narodnosti, domačinov ali tujcev, v 19. in 20. stoletju.

Drugi del knjige vključuje zelo podroben in kritičen pretres vseh poročil o ziljski svatbi, tako poročila J. H. G. Schlegla, Franza Wernerja, ki je že omenjal lažno nevesto, Balthasarja Hacqueta, Urbana Jarnika, A. A. Schmidla, Josepha Wagnerja, Matije Majarja, Josiaha Gilberta in G. C. Churchilla, Paula von Sartorija, Rudolfa Waizerja in Franza Franziscija, ki se je prvi podrobneje ukvarjal s koroškimi šegami in navadami ter prvi natančneje opisal ziljsko nošo, Valentina Pogačnika in hkrati Pogačnikovih zapisovalcev in poročevalcev, nadalje Matka Potočnika, med avtorji v 20. stoletju pa še zlasti delo Volksleben in Kärnten Georga Graberja iz leta 1934 in študijo Franceta Marolta o ziljski ohceti v okviru dela Tri obredja iz Zilje iz leta 1935. Mnogi pisci so bili doslej neznan. Prvič so tako o izbranem predmetu preučevanja na enem mestu zbrana vsa poročila.

Avtorica je posamezne dele besedil navedla tako v prevodu kot v izvorniku, vire analizirala in primerjala med seboj ter posredovala tudi kritične odzive, če so se pojavili na posamezno poročilo, tako npr. kritiko Urbana Jarnika iz leta 1813, s katero se je odzval na zapis Hacqueta o Ziljanih v delu *Abbildung und Beschreibung der südwest- und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven...* (1801 - 1808). Med drugim je okrcal napake, ki so izvirale iz Hacquetovega nepoznavanja jezika.

Bralec je opozorjen na podatke, ki se v posameznem viru pojavijo, medtem ko jih v drugih poročilih ni. Tako je npr. Schlegel v svojem potopisu *Reise durch einige Theile vom mittäglichen Deutschland mit dem Venetianischen* (1798) omenil obliko deklisčine, ki je druga poročila ne omenjajo oziroma celo poudarjajo, da deklisčine v taki obliki niso poznali. Josiah Gilbert in G. C. Churchill sta v knjigi *The Dolomite Mountains* (1864) pisala o črni obleki neveste, medtem ko vsa druga poročila pričajo, da je oblekla ziljsko nošo. Avtorica domneva, da sta bodisi slabo razumela svojo informatorko ali sta podatke zamenjala s podatki, ki so veljali za nekatere furlanske neveste. Francisci, ki je skupaj z Rudolfom Waizerjem napisal poglavje o koroških šegah v delu *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* (V. del, 1891), je omenjal pitje šentjanževca po poročnem obredu iz oltarnih zvončkov in ne iz kozarcev, kar je edinstvena oblika šege, neznan za katerokoli drugo obdobje. Matko Potočnik je v prvem delu *Vojvodine Koroške* (1909) opozoril na šego, ko sta drugo jutro po svatbeni gostiji ženin in banderar za godbo hodila od hiše do hiše, vsakemu napila in vabila na zajutrak. Primerjalnih podatkov ni na voljo, saj šega že v avtorjevi sodobnosti ni bila več živa, drugi viri pa o njej niso poročali. Nadalje je Potočnik omenil povsem neznan šego, da je 'banderar' pred svati odjahal na ženinov dom po 'rogu', suh vršiček z jabolki, kvašenimi jedmi in šopkom, z njim odjahal k poročnemu paru, ki je moral vgrizniti v jabolko, potem pa v rogu prispevati denar za kuharice. Tudi Potočnikova omemba šaljivca, ki je proti koncu poročne gostije uganjal norčije, je ostala osamljena.

Po drugi strani so poročevalci zelo pogosto omenjali zbiranje krušnih krajcev pri vabljenju kot dokaz za število povabljenih svatov, sprejem ženina na nevestinem

domu z lažnimi nevestami, kokoš, ki so jo vrgli nevesti čez glavo kot apotropejsko dejanje pri njenem sprejemu na ženinovem domu, potek zapenjalce in plačilo odkupnine za nevesto ter pravico fantov do požiganja za svati, če ženin ni hotel plačati odkupnine.

Pri delu Georga Graberja je avtorica opozorila na nekatere netočnosti in dvomljivosti, kot so npr. navedbe, da mati sprejme nevesto s kruhom in ključi že ob pripeljani bali, da nevesti že ob vožnji bale vržejo kokoš čez glavo in da nevesta sama pripravi poročno posteljo. Napake je, po pisanju mag. Podlogarjeve, dopustil tudi France Marolt, ki je nekritično povzemal po Graberju. Nenatančen je bil, med drugim, pri narečnem poimenovanju ženitovanja in njegovih nosilcev. Navedel je še več podatkov, ki, po mnenju avtorice, niso verjetni. Takšen je npr. podatek, da družica šiva ženinu med samim poročnim obredom rožmarinov venček za klobuk. »Če je France Marolt res sam zbiral gradivo o ziljski svatbi v Ziljski dolini, je zamudil enkratno priložnost, da bi takoj s svojim delom odgovoril in popravil Graberjeve napačne trditve. (...) France Marolt pa ne samo, da Graberjevih trditev ni popravil, sam je naredil še večjo zmedo s tem, da je celotne Graberjeve odstavke prevedel ali pa povzel tako nekritično, da je povsem zabil razlike med vsemi tremi koroškimi pokrajinami: Ziljo, Rožem in Podjuno,« meni mag. Podlogarjeva.

S pregledno, kronološko posredovanimi poročili avtorjev, navedenih zgoraj, sledimo sestavinam ziljske svatbe in njihovem razvoju, tako npr. snubljenju in njegovim tihim pravilom, vabljenju na svatbo, vožnji bale, sprejemu ženina in svatov na nevestinem domu, zapenjalci, šegam pred poročnim obredom in po njem, na svatovski gostiji in sprejemu neveste na ženinovem domu. Nekateri avtorji, obravnavani v delu, so se omejili le na posamezne značilnosti svatbe na Zilji, drugi so se teme lotili obširneje. Skoraj vsi so omenjali jahanje k poroki, natančno opisovali nošo, pisali so tudi o snubljenju, o bali in vabljenju na poroko, o jedilih na ženitovanjski gostiji, enotni so opisi sprejema neveste na ženinovem domu, medtem ko ogleda omenja le eden in Tobijeve noči trije.

Tretji del knjige z naslovom Ziljska svatba v spominu Ziljanov vsebinsko dopolnjuje poročila drugih avtorjev iz predhodnega poglavja, saj posreduje avtoričino lastno raziskavo ženitovanja v Ziljski dolini za čas od let, za katera so informatorji še lahko posredovali podatke, do začetka 90. let 20. stoletja. Avtorica je terensko delo začela leta 1966. Obravnava vsa ključna vprašanja, povezana z izbrano tematiko, tako iskanje partnerja, vedeževanje zanj, vasovanje, snubljenje, vabljenje, vožnjo bale, fantovo slovo od samskega stanu, zapenjalco, poročni obred in gostijo. Podrobno so predstavljeni glavni protagonisti in njihove vloge v ženitovanjskih šegah na Zilji, tako npr. vloga poročnega para, mendirarja (zastavonoše), družice, starešine in rjušence (tete). Medtem ko starejši viri redkeje bolj obširno poročajo o jedeh na ženitovanju, omenjena raziskava poudarja tudi to področje.

Predstavitve posameznih sestavin ženitovanja vključujejo pesmi z notnim zapisom, ki so jih peli ob obravnavani priložnosti. Med nekaterimi, npr. med vasovalskimi pesmimi, so številne takšne, ki so do Zilje prišle z vozarji. Dodatno dinamiko dajejo besedilu narečne besede ali cele izjave v narečju, ki avtentično predstavijo potek ziljskega ženitovanja.

Sklepni del poglavja navaja razlike med ženitovanjskimi šegami na Zilji in šegami v Rožu in Podjuni. Največ razlik je v terminologiji, npr. v poimenovanju samega ženitovanja in njegovih sestavin. Določene prvine se lahko razlikujejo glede na območje ali pa jih ponekod sploh ne poznajo. Sprejem ženina z lažno nevesto je npr. znan na Zilji,

v Podjuni pa ne. Nekatere šege na Zilji odražajo poklicno strukturo tamkajšnjega prebivalstva. Tako je pitje vina in ne kakšne druge alkoholne pijače na ziljski svatbi posledica tovorjenja vina iz Italije.

Delo objavlja številne fotografije, ki so v poglavju o svatbenih šegah v spominu Ziljanov tudi barvne. Kot dodatek knjigo sklepajo fotografije s prireditve v Ljubljani iz leta 1935, tedaj poimenovane Koroški dan. Pripravil jo je Folklorni inštitut Glasbene Maticе s Francetom Maroltom na čelu. Korošci so tedaj želeli med drugim predstaviti tudi ziljsko ohcet. Obširen povzetek dela v nemškem jeziku je pripravila avtorica sama.

Bralec si s posredovanim gradivom, avtoričino kritično analizo in njeno samostojno raziskavo oblikuje podobo ziljske svatbe skozi dvesto let, njeno dinamiko in razvoj ter sledi spremembam in tudi izginotju posameznih prvin. Knjiga pomeni izredno kritično in pregledno obravnavo izbrane tematike, hkrati pa dobrodošel vzorec, kateremu bi lahko sledile raziskave ženitovanjskih šeg na drugih območjih. Poleg dela Nika Kureta Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir iz leta 1963 gre za dragocen, natančen prispevek k poznavanju ene izmed sestavin ljudske kulture v tej koroški dolini.

Polona Šega

ZBORNİK SOBOŠKEGA MUZEJA 4, ur.: Irena Šavel, Murska Sobota 1995, 235 str., ilustr.

V četrti številki zbornika Pokrajinskega muzeja v Murski Soboti so objavljene razprave s področja arheologije, umetnostne zgodovine, zgodovine, etnologije, filozofije, jezikoslovja in teologije. Nanašajo se predvsem na področje severovzhodne Slovenije, le nekatere so splošnejše. Poleg razprav so v zborniku objavljene tudi knjižne ocene in poročila. V prispevku na kratko predstavljam celoto zbornika, članke s področja etnologije pa nekoliko obširneje.

Irena Šavel v razpravi Glinasta figurica iz Bukovnice oriše zanimivo najdbo ženske figurice - idola pravokotnega ali ploščatega tipa. Idoli izhajajo iz vere, da se lahko podobice sporazumevajo z božanstvom za uresničitev želja. So torej nekakšna pričevanja o duhovnem življenju v prazgodovinskih kulturah. Na podlagi opravljene analize Šavlova uvršča figurico v tip pravokotnih idolov retz-gajarske kulture. Okras na idolu pa je narejen v tehniki brazdastega vreza, ki je značilen za srednji ali pozni eneolitik.

Matej Klemenčič v sledečem sestavku obravnava gradbeno zgodovino in izvir arhitekturnega tipa cerkve sv. Treh kraljev v Slovenskih goricah. Cerkev je največja gotška zgradba v Slovenskih goricah, saj je renesansa vidna le v nekaterih detajlih. Avtor skuša odkriti izvor arhitekturnega tipa cerkve, vendar ugotavlja, da je prostor med Dravo in Muro slogovno zelo raznolik, zato je le o enem izvoru težko govoriti. Na gradnjo cerkve so zagotovo vplivali tako arhitekturni in umetniški tokovi s severa kot z juga.

Zgodovinar *Sašo Radovanovič* piše o duhovščini v slovenskih župnijah arhidiakonata med Dravo in Muro v letih 1645-1700. Na ozemlju Štajerske sta obstojala zgornje- in spodnje-štajerski arhidiakonati, ki sta od 16. stoletja upravljala celotno Štajersko. V 16. stoletju je duhovnikov na tem območju primanjkovalo, položaj se je izboljšal šele z ustanovitvijo univerze v Gradcu (1586), kjer so se izšolale številne generacije le-teh, tudi slovenske narodnosti. Avtor zaključuje razpravo z obsežnim seznamom duhovnikov, ki so delovali na slovenskem Štajerskem v drugi polovici 17. stoletja.

Etnološko najpomembnejša je gotovo razprava *Marije Kozar Mukič* Podatki o načinu življenja prekmurskih Slovencev v 18. stoletju, v kateri opiše pomen arhivskega

gradiva, ki se nanaša na nekdanjo Slovensko okrogolino (Tótság) in ki ga hrani župnijski arhiv v Sombotelu na Madžarskem. To so urbarji petih gospostev z ozemlja, ki je danes v slovenskem delu Prekmurja, in terezijanski kataster. Pred sestavo urbarjev so pisci postavili vprašanja podložnikom, ki so nanje odgovarjali v slovenskem, madžarskem ali v nemškem jeziku. Ohranjeni so odgovori podložnikov iz 105 slovenskih vasi. Iz omenjenega arhivskega gradiva je mogoče dobiti natančne podatke o tlaki in dajatvah, posredno pa tudi o poljedelstvu, živinoreji in lovu. Tako npr. za gospodstvo Rakičan izvemo, da so morali podložniki dajati poleg ovsa še pšenico, rž, kuhano maslo, jajca, lan in polže. Iz urbarjev tudi zvemo, da so morali ljudje zaradi slabe zemlje in težkih življenjskih okoliščin na Goričkem hoditi na sezonsko delo celo v druge župnije. Na koncu razprave Marija Kozar Mukič navaja še odgovore na devet vprašanj Marije Terezije v gospodstvih v Gornji Lendavi, Murski Soboti in Rakičanu, v Dobri, pa tudi pri manjših ali manj znanih posestnikih. Kozar Mukičeva predstavi in opozori na dragocenost podatkov, ohranjenih v dokumentih Arhiva Železne županije za raziskovalce načina življenja Prekmurških Slovencev v 18. stoletju, pa ne le teh, ampak tudi za avstrijske in madžarske znanstvenike.

Etnolog *Borut Brumen* v študiji Panonskost Murske Sobote med letoma 1919 in 1941 kritično razčleni uporabo kategorije panonski videz oz. panonskost. Opozori na to, da se sicer strinja z Novakovo trditvijo, da značilnosti ljudske omike ustvarjajo skupaj z zemljepisnimi in zgodovinskimi posebnostmi širša kulturna ali etnična območja, obsegajoča ozemlje z enakimi ali podobnimi kulturnimi prvini. Ne strinja pa se s trditvijo, da gre pri tem tudi za enak način življenja, saj se npr. življenje v Murski Soboti razlikuje od načina življenja v kakšni gorički vasi. V nadaljevanju razprave podrobno podaja najpomembnejša določila in značilnosti gradnje Murske Sobote, ki se povezujejo z uporabo kategorije panonskosti. Brumen ugotavlja, da v delih Murske Sobote, ki so bili zgrajeni po letu 1909, ne moremo več govoriti o panonskem videzu ulic oz. mesta. S slamo krite butane hiše, ki so značilen stereotip panonskosti, v obravnavanem obdobju v Murski Soboti niso več gradili. Zato je potrebno razumeti označevanje kulturnih fenomenov s kategorijo panonskosti v kontekstu novoromantičnih opredelitev etnologije, ki je še po 2. svetovni vojni dojemala mesto in urbani način življenja kot nekaj »neljudskega« in »nenaravnega«.

Mihael Kuzmič v študiji Izseljivanje iz Prekmurja med prvo in drugo svetovno vojno v luči sodelavcev »Mladega Prekmurca« piše o delih prekmurskih izobražencev, ki obravnavajo sezonstvo in izseljenstvo in so bila objavljena v drugi polovici tridesetih let v zgoraj navedenem listu. Označuje jih velika človeška doživetost in kritičnost, ki je bila značilna za tedanje generacijo mladih prekmurskih piscev.

Zgodovinar *Martin Šteiner* je napisal prispevek o volitvah v konstituanto novembra leta 1945 v Prekmurju. Pri tem obravnava politično ozadje dogajanja, priprave in potek volitev ter njihove rezultate, ki so bili v Prekmurju, v primerjavi z drugimi kraji v Jugoslaviji, zelo drugačni, saj se je na teh volitvah večina volivcev v tej pokrajini odločila za kraljevino srbskega kralja Petra, in ne za Titovo republiko. Šteiner pojasnjuje rezultate z dejstvom, da so Prekmurci doživeli v 20. stoletju številne politične spremembe in prevare in jim je verjetno le kraljevina zbujala zaupanje in varnost.

Borut Ošljaj v razpravi Židovski prelom oriše začetke židovske religije in njene svojskosti, ki so jo ločevale z drugimi. Ugotavlja, da so vse značilnosti (individualizem, logos, zgodovina, napredek, linearizem in eshatologija), ki se pogosto pripisujejo zibelki evropske civilizacije - kulturi antične Grčije, kategorije, ki so bile pomembne sestavine hebrejske religije. Ošljaj skuša zato pojav židovske religije prikazati kot

odločilen zgodovinsko civilizacijski prelom, ki je uveljavil metafizičen linearizem. Meni, da so tisto, kar so izpeljali Židje na religioznem področju, izpeljali Grki na profanem.

Sledi obsežna bibliografija o protestantizmu na Slovenskem, ki jo je pripravil *Franc Kuzmič*. Avtor je zapisal, da gre za osnovna in obsežnejša dela, ki so razporejena po abecednem razporedu priimkov avtorjev ali naslovov del. Del gradiva, ki je še gotovo neznan in neodkrita in ga hranijo predvsem v arhivih, pa čaka na nadaljnjo obravnavo.

Vsebinsko bogat in raznolik zbornik Soboškega muzeja zaključijo še knjižne ocene in poročila z razstav.

Maja Godina-Golija

MIRKO RAMOVŠ, Polka je ukazana. Plesno izročilo na Slovenskem, Prekmurje in Porabje. Izdal Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Založba Kres, Ljubljana 1996, 318 str., kinetogrami, notni zapisi, fotografije.

Pri Slovencih je začetnik znanstvenega proučevanja plesnega izročila France Marolt, ki je ob ustanovitvi Folklornega inštituta leta 1934 med njegove naloge uvrstil tudi raziskovanje slovenskega ljudskega plesa. Resno etnokoreološko delo pa se je lahko začelo šele po drugi svetovni vojni, ko je raziskovanje ljudskega plesa prevzela Marija Šuštar. Bogato gradivo v arhivu je predvsem sad njenega terenskega dela, pomemben delež pa je prispevala Tončka Marolt, zunanja sodelavka inštituta. Po upokojitvi Marije Šuštarjeve njeno delo nadaljuje Mirko Ramovš, ki si je med drugim zadal nalogo, da nabrano gradivo v knjižni obliki posreduje javnosti.

Tako je leta 1980 nastala antologija slovenskih ljudskih plesov z naslovom »Plesat me pelji«. Ker je knjiga kmalu po izidu pošla, se je avtor odločil za novo izdajo, vendar tokrat ne za izbor, ampak za zbirko celotnega gradiva v šestih knjigah pod skupnim naslovom »Polka je ukazana«. Prva knjiga z gradivom Gorenjske, Dolenjske in Notranjske je izšla leta 1992, druga z gradivom Bele krajine in Kostela leta 1995, jeseni leta 1996 pa je knjižne police obogatila tretja s plesnim izročilom Prekmurja in Porabja. Knjiga prinaša večino zbranega gradiva, nekaj tega je bilo objavljenega v zbirki Marije Šuštarjeve »Slovenski ljudski plesi Prekmurja« leta 1968, leta 1980 v že omenjeni antologiji »Plesat me pelji« in istega leta v »Kinetografiji« Bruna Ravnikarja.

V uvodu avtor Prekmurje in Porabje geografsko opredeli in opozori, da je število podatkov o prekmurskem in porabskem izročilu v 19. in v začetku 20. stoletja izredno pičlo ter da je tudi za Prekmurje prevladovalo mnenje, da so »narodni« plesi pozabljeni, ljudje pa da plešejo le »navadne«, madžarske in štajerske (nemške). Avtor nadalje ugotavlja, da se je izročilo v resnici širilo v Prekmurje in Porabje predvsem iz sosednje Zgornje Štajerske in z Gradiščanskega, in sicer v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja. To je tudi razlog, da ima ples v mnogočem alpski značaj kljub vplivom panonskega sveta. Od drugod prevzeti plesi so se tam oblikovali po svoje, drugačnost pa se izraža predvsem v slogu plesanja. Na ravnskem delu je ples umirjen, medtem ko je na Goriškem bolj živahen, pogosto s sunkovitimi gibi in tresenjem telesa. Večina plesov Prekmurja in Porabja je v tipološkem pogledu enaka drugim slovenskim, le da imajo tukaj velikokrat drugačna imena.

Osrednji del knjige razdeljuje gradivo na dve poglavji. Prvo predstavlja skupinske, drugo pa parne plesne, v obe pa je vključena tudi večina plesnih variant. Plesi so razvrščeni od najstarejših do najmlajših, kolikor je to ugotovljivo. Pri skupinskih plesih

sta najstarejša *čindara* in *ponjave šivati*, pri parnih pa *štajeriš*, *zibenšrit* in *židovska*. Vsi drugi kot *sotiš*, *Gospod-gospa*, *šamarjanka*, *mazulin* ali *mrzulin*, *mrkevca*, *špicpolka*, *krajcpolka* ali *ceplpolka*, *šoštarska*, *pajeriš*, *točak* ali *hupipolka*, *mlinček*, *sirotica*, *polka*, *valček*, *španciervalček*, *trojka*, *vajnkištanc* in *beksn* pa so mlajšega izvira. Plese *tkalečko*, *Po zelenoj trati*, *Rezko* ali *Rejzlpolko*, *kalamajko*, *čardaš*, *drmač* in novejši *gorički valček* srečamo le v Prekmurju, ker so značilni za panonsko območje.

Vsak ples je uveden s kratkim opisom bistvenih značilnosti, kar vključuje npr. podatke o izviri ter razširjenosti s posebnostmi plesa. Sledijo enoglasni notni zapis melodije, podatki o kraju in času zapisa ter informatorjih, pri petih plesih še besedilo plesne pesmi. Za tem avtor kratko opiše potek plesa in začetni položaj ter držo. Sledi obširen opis plesa z besedami in v kinetografiji. Za lažje razumevanje nekaterih drž plesnih parov so v pomoč nazorne fotografije. Na koncu sta knjigi dodani kazali, prvo po zaporedju plesov, drugo po imenih in pokrajinah.

Avtor je zelo jasno in natančno predstavil skoraj celotno prekmursko in porabsko ljudsko plesno izročilo. Pogrešam le več podatkov o vlogi plesa v življenju prekmurskega človeka, kljub upoštevanju dejstva, da so podatki iz teh dveh pokrajin skopi in da se je avtor te teme dotaknil že v uvodu prve knjige zbirke »Polka je ukazana« v poglavju o vlogi plesa. Vsekakor pa je delo izredno pomemben in pionirski prispevek slovenski etnokoreološki znanosti.

Marjeta Tekavec

MAJA GODINA GOLIJJA, Prehrana v Mariboru v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja, Založba Obzorja, Maribor 1996, 178 strani + ilustr.

K pozitivnemu razmerju do knjige, ki je večidel avtoričina doktorska disertacija, napoti bralca že odlična ocena njenega mentorja v tej zvezi, prof. dr. Angelosa Baša, ki avtorici prizna, da orje ledino v raziskovanju prehrane mestnega prebivalstva z dobro podkvano sodobno teoretično in metodološko podlago. Prvo poglavje je namenjeno »poglavitnim teoretičnim izhodiščem etnološkega preučevanja prehrane« in »dvema temeljnima teoretičnima konceptoma preučevanja prehrane kot kulturne dobrine«. Starejša »historično-etnološka naravnava ima za osrednji predmet svojega zanimanja jedilni obrok in številni zunanji dejavniki, ki vplivajo nanj (čas, prostor, socialna skupina). Avtorica izčističeno in pregledno predstavi še druge poteze te teorije tako v besedilu kot z dodano shemo, prevzeto po G. Wiegelmannu, pri katerem se je tri semestre študijsko specializirala, zato ni naključje, da se je teoretično oprla predvsem nanj, četudi tudi strukturalistični vidik raziskave, kakor ga je v raziskavo prehrane uvedel francoski antropolog C. Lévy-Strauss, korektno predstavi.

M. Godina Golijja skrbno ločuje med »hrano« = »dnevno realiziran in kontinuiran kulturni element« in »prehrano«, ki ima »funkcijo socialnega zблиževanja ljudi«, a tudi ločevanja med njimi.

Drugo poglavje je namenjeno predzgodovini problema: kaj je bilo o njem doslej že rečeno v slovenski etnologiji, začrta časovni in prostorski okvir svoje teme. Nadaljnih sedem poglavij postopoma odstira pred nami življenje Mariborčanov skozi različne sestavine prehrabene kulture (Preskrba za živili in njihova priprava, Dnevni obroki, Vsakdanja jedila - glede na nekatere skupine jedi in nekatere starostne in socialne skupine, Praznična jedila, Uživanje hrane zunaj doma, Prehranjevalne navade in vedenje pri jedi, Kuharsko znanje). Sklep povzema bistvene ugotovitve, za sladokusce

(dobesedno!) pa je dodano še nekaj receptov, ki knjigo z dodanim pojasnilom ljubeznivo ogrejejo. Dobra popotnica v svet knjigi sta nemški in angleški povzetek, sledijo še seznanj virov in literature. Knjigo je bogato in moderno opremil Darko Golija in s tem bistveno pripomogel k njeni dokumentarni vrednosti. Slovenska etnologija je dobila s to knjigo tehtno delo, mesto Maribor pa v stalni konkurenci z Ljubljano točko, na katero bo slovenska prestolnica še dolgo čakala.

Marija Stanonik

MOJCA RAVNIK, Bratje, sestre, strniči, zermani, ZRC SAZU, Lipa, d.o.o., Ljubljana, Koper 1996, 306 strani + ilustr.

Tukajšnje knjige Mojce Ravnik je človek vesel in žalosten hkrati. Vesel zaradi velikanskega truda, vloženga vanjo, zaradi česar rezultati seveda ne izostanejo, žalosten pa zaradi neizogibnih dejstev, ki nam jih predočuje. Gre za resnico, ki nam jo posreduje roman E. Hemingwaya Komu zvoní. Ne sprašuj! Zvoni meni, tebi.

V uvodu in prvem poglavju nas avtorica seznanja z vprašanji in težavami, s katerimi se je spoprijemala pri določanju predmeta in problema svoje raziskave. Pri tem vsaj meni ni popolnoma jasna logika, kako da je razdelek o poselitvi na zadnjem mestu. Kaže, da se je avtorica odločila za ravno nasprotno smer predstavitve prostora svoje raziskave: od danes v preteklost in ne iz davnine v naše dni. Drugo poglavje je zasnovano teoretično-metodološko, pomensko razloži upoštevano terminologijo in ovrednoti posamezne tipe uporabljenih virov. Prikazana je tudi pot, po kateri je terensko delo dobilo izrazito prednost pred arhivskimi viri. To je pomembno poudariti, ker bi delo prav lahko ravno zaradi bogatih ustnih virov sprejela za svoje danes zelo popularna takoimenovana »ustna zgodovina«. Vendar se M. Ravnik pri svoji odločitvi za pretežno ustno gradivo s terena ne sklicuje nanjo niti ne izhaja iz nje, ampak jo je k temu napeljala lastna odločitev, ki je v navedenih okoliščinah ne le strokovna, ampak tudi etična.

V nadaljnjih dvanajstih poglavjih se polagoma poglobljamo v življenje istrskih prebivalcev skozi prizmo družinskih razmerij od časa x do danes, ki je neke vrste čas 0, če z njim poimenujemo propad in izginotje cele vrste družin, naselij in vasi. V tej zvezi se mi zdi izredno pomembna naslednja ugotovitev tukajšnje knjige M. Ravnik: »Kratka obstojnost zaselkov je bila povezana z egalitarnim sistemom in delitvijo, torej sistemom, ki je ciklično vodil do prenaseljenosti, ne glede na to, ali jo je ljudem s skupnim življenjem v sestavljenih družinah uspelo za krajši ali daljši čas odložiti. Samouničujoče delovanje egalitarnega sistema z delitvijo se na zunaj najbolj pozna na videzu stavb in vasi« (str. 240). To namreč pomeni, da na otožno stavbno dediščino niso vplivale le trde zunanje socialne razmere, ampak tudi lahko bi ji rekli endogena družinska tradicija. Toda ni mogoče zapirati oči pred krutimi dejstvi druge svetovne vojne, ko so Nemci v enem dnevu leta 1943 požgali čez petdeset vasi in zaselkov (str. 160) in po njej, ko so se njeni prebivalci trumoma izseljevali v Italijo.

Glede na bogato posredovano ustno izročilo v knjigi, le-ta poraja vprašanje o razmerju med ustnim izročilom in slovstveno folkloro in tudi daje dober zgled za razločevanje med njima. Ločita se tako po funkciji kot obliki podajanja. O razmejevanju in stičiščih med njima že v tej knjigi bi bila dobrodošla posebna razprava. Knjiga daje veliko možnosti tudi za preučevanje leksike in sintakse istrskih narečij, avtorica pa daje možnost tudi za raziskavo glasoslovja, saj daje na razpolago tudi svoje audio(vizualne)

terenske posnetke. Vendar to ne pomeni, da je delo M. Ravnik zgolj navajanje življenjskih zgodb, ampak preudarno išče odgovore na številna vprašanja.

Npr. vprašanje o »sestavi družine oz. družinsko-sorodstvene skupnosti« predstavlja s primerjavo posameznih bližnjih istrskih, sosednjih slovenskih in širše sredozemskih območij. Pri tem se sprašuje: »Neporočeni moški v družini, skupno življenje bratov, izključenost žensk in njihovo zgodnje odhajanje zdoma, težki položaj vdov, vse to so sestavine značilnega sistema, ki je z dedovanjem in delitvijo kmetij določal sestavo družinske skupnosti in življenje posameznikov v istrskih družinah. So bile istrske družine, ki so vztrajale do polovice tega stoletja, med zadnjimi (ali zadnji) zgledi tega tipa družinske organizacije s kontinuiteto iz srednjega veka?« (str. 119).

Pomenljivo je, da ravno najpomembnejša raziskovalka socialne kulture v slovenski etnologiji poudarja vpliv vrste družin na stavbarstvo. Če pomislimo, da je njeno delo edinstveni dokument o njihovem dejanju in nehanju, ki bo, upajmo, ostal, ko tudi stavb ne bo več, bi res zaslužilo káko nagrado. Toda te se ne delijo vedno premosorazmerno s prispevkom posamezni stroki ali narodni identiteti. Prepričana sem, da je za Mojco največja nagrada dobro opravljeno delo in hvaležnost vseh tistih terenskih sodelavcev, še redkih prebivalcev Istre, ki so ji še utegnili povedati kaj iz njene preteklosti.

Knjigo bogatijo in jo dopolnjujejo številne ilustracije in sheme družinskih razmerij. Vsekakor je v njej treba skrbno prebirati tudi opombe. Na koncu je temeljit povzetek v angleščini - za katerega ni jasno, ali ga je avtorica prevedla sama, kakor »navedbe iz tuje literature« (str. 277) - in zdi se mi škoda, da ga ni avtorica bolj strnjeneje dodala tudi v slovenščini, saj bi vsaj kratek sklep bil vsekakor dobrodošel.

Marija Stanonik

TONE CEVC, *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah*. Izdala Inštitut za slovensko narodopisje in Inštitut za arheologijo pri Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU. Oblikovanje J. Suhadole, prevod v nemščino M. Javor Briški, natisnila Tiskarna J. Moškrič, Ljubljana 1997, 107 str.

Raziskovalce našega planinskega sveta in njegovega planšarstva že od nekdaj zaposlujejo vprašanja prvotne poselitve in namembnosti teh odmaknjenih in samotnih hribovsko-gorskih območij, ki so visoko nad mejo stalne obljudenosti. Že prof. dr. Anton Melik (1890-1966) je v svojem klasičnem delu, »Planine v Julijskih Alpah« (Ljubljana 1950), postavljal planine in planšarstvo na njih v davno preteklost. Sredi 50. let so prav na njegovo pobudo opravili arheologi ljubljanskega Narodnega muzeja vzorčne raziskave na planini Lipanca (Pokljuka). Izsledki proučitve pričajo, da so najdeni keramični fragmenti prazgodovinskega izvora, podkve, žebliji in keramično črepinje pa iz obdobja med 13. in 15. stoletjem. »Edini motiv, ki opravičuje navzočnost predželeznodobnih in poznosrednjeveških najb na Lipanci, je planšarstvo. To potrjujejo tudi analogije v švicarskih in avstrijskih Alpah« (V. Šribar, Najdiščno poročilo o sondah na Lipanci. - Geografski zbornik, 3, 1955; prim. str. 328-330).

Planine s planšarstvom so eno izmed področij, ki jim namenja dr. T. Cevc, spet osrednjo znanstvenoraziskovalno pozornost v zadnjem času. K temu ga vzpodbuja bogata dediščina planinske in planšarske kulture, ki s svojo pradavno in »samoniklo-podobo ljudske (anonimne) ustvarjalnosti vznemirja slehernega obiskovalca in še zlasti raziskovalca tega obsežnega kulturno-gospodarskega in socialnega prostorskega pojava.

Poselitev in gospodarsko-pridelovalna ter preživetvena namembnost gorskega sveta v davnini še ni podrobneje raziskana pri nas. Planine kot pomemben, a od doma odmaknjen dopolnilni gospodarsko-pridelovalni prostor gosteje obljudenih dolinskih in hribovskih območij, so s svojimi naravnimi prilikami in zmožnostmi vedno privabljale ljudi: pastirje, lovce, iskalce in nabiralce zelišč in rudnin ter druge. Ob tem pa se že od nekdanj postavljata še vedno aktualno vprašanje, kdaj je človek vključil planinski svet - gorske krčevine v svoj gospodarski prostor? Odgovor na to vprašanje skuša vsaj okvirno zarisati najnovejša Cevčeva študija.

Poglavitni izsledki terenskih raziskav, ki jih je pisec knjige opravil skupaj z M. Bremšakom in F. Steletom v zadnjih dveh letih na devetih planinah v Kamniških Alpah, so v strnjeni obliki podani v vsebinsko privlačni in bogati ter oblikovno prikupni knjigi. Z vzorčnimi (oziroma sondažnimi) raziskavami so odkrili presenetljivo veliko število keramičnih črepinj (odlomkov) in drugih najdb, ki izvirajo skoraj iz vseh obdobj človekove preteklosti: od prazgodovine pa vse do novega veka. Najdbe sta pregledala, strokovno in arheološko ocenila, ovrednotila in razčlenila dr. J. Horvat in M. Horvat, medtem ko je D. Knific Lunder ob pomoči D. Sušnika vse pomembnejše prikazala tudi v risbi.

Vsebina raziskave z osnovnimi spoznanji je razgrnjena v petih poglavjih. Uvodni spremni besedi sledi oris nekaterih najdb v avstrijskem in švicarskem delu Alp kakor tudi pri nas. Sledi pregleden oris planin v Kamniških Alpah, ki se javljajo v zgodovinskih virih. V osrednjem delu knjige, Najdišča v planinah (str. 25-87), so pregledno in sistematično prikazani rezultati najnovejših, a še vedno zelo redkih tovrstnih terenskih raziskovanj. Ta so zajela posamezne predele planin, in sicer pri cerkvi sv. Primoža in Felicijana pa planšarska območja na Veliki planini, Čohavnici, Na stanu pod Jermanovimi vrati (Kamniškim sedlom), Ovčarije pod Mokrico in Ovčarije v Kalcah, Korena, Dolge njive in Osredka pod Kamniškim vrhom. V sklepnem poglavju so zarisana temeljna spoznanja in vzpodbude za razmislek o prihodnjem delu, potrebi in koristnosti načrtne osvetlitve preteklosti naših planin in njihovega planšarstva. Dodan je obsežen seznam uporabljene strokovne literature in daljši povzetek v nemščini.

Proučevanja so pokazala, da vsaka izmed devetih obravnavanih planin skriva pod površjem (travno rušo) svojo preteklost. Že prvi izsledki kažejo, da so bile proučene planine vsaj občasno obljudene od bronaste dobe dalje. Večina jih je nad gozdno mejo. In te so po ugotovitvah akademika dr. A. Melika tudi najstarejše. Med najdbami prevladuje keramika: skoraj 95 % jo je iz poznega srednjega in novega veka, 4 % lončenine je iz rimskega časa in stotinka (1 %) je odpade na prazgodovino. Izkopani so bili tudi 'ledniki' - žebli pa podkve iz 9. do 13. stoletja in mlajše, brusilni kamni, živinski železni zvonec, bronast poznoantični prstan z okrasno ploščico, železna in bronasta (rimska) sponka, železna nabodala idr. Najdbe brusnih kamnov, ki so značilni predmeti bivalne kulture, na več planinah, med katerimi pa je domnevno najstarejši iz planine Koren, podpirajo domnevo, da smemo v bližini teh najdišč iskati tudi sledi in ostanke nekdanjih stavb. Vse navedene in druge najdbe potrjujejo dosedanje domneve, da so imele planine v davnini pomembno in še ne dovolj razjasnjeno vlogo v življenju naših prednikov.

Knjiga je bogato opremljena z barvnimi pokrajinskimi motivi in najdenimi predmeti. Večino posnetkov s planin je prispeval F. Stele. Zgledno in povedno dokumentacijo dopolnjujeta skica pastirske kočice na planini Koren in akvarel planšarskega stana na Osredku; obe sta delo A. Siča iz leta 1901.

Pozoren bralec Cevčevega dela in poznavalec Kamniško-Savinjskih Alp bo naletel med besedilom na nekaj spodrseljajev, in sicer predvsem s področja zemljepisnih imen. Avtor je zapisal Logarjeva dolina namesto Logarska dolina (str. 51). Prav tako domačini ne poznajo Klemenške planine (str. 51), temveč Klemenčjo planino oziroma planino na Klemenčji jami (prim. tudi V. Fajgelj, Planine v vzhodnem delu Savinjskih Alp. - Geografski vestnik, 25, 1953; gl. str. 149). Pavličevo in Savinjsko sedlo (str. 51) sta novodobni in umetni poimenovanji za ljudski zemljepisni imeni Pavličev vrh in Vrh Mrzlega dola, ki je med Mrzlo goro (2203 m) in ostenjem Koroške Rinke (2433 m) oziroma Velike Babe (2127 m). Trdno sem prepričan, da so domača (ljudska) izročila zemljepisnih imen dragocena dediščina, ki se ji ne more izogniti in ne odreči noben proučevalec razvoja naše kulturne pokrajine. V njih namreč odkrivamo in spoznavamo preteklost posameznih območij, predvsem pa številne prvine nastanka in razvoja človekovega življenjskega okolja kakor tudi njegovo preoblikovanje skozi posamezna zgodovinska in gospodarsko-civilizacijska obdobja.

Najnovejša Cevčeva knjiga je dokumentirana spodbuda in napotek arheologom ter drugim, da v svoje sistematično raziskovalno delo uvrstijo tudi naše planine in njihovo problematiko. Te še vedno skrivajo prenekatero skrivnost in neznano ali nepojasnjeno razsežnost v utripu načina življenja naših prednikov. Navsezadnje planine niso bile samo dopolnilni gospodarsko-pridelovalni prostor kmetijam, temveč so bile s svojim sezonskim, časovno izredno omejenim delovanjem v poletju, vidno prisotne v vsakdanjem življenju planšarskih območij. Tudi Cevčeva knjiga nas opozarja, da naša planinska območja, ki so v zadnjem stoletju doživela nagel razkroj, predstavljajo nekdanjo kulturno pokrajino z vsemi potrebnimi vsakdanjimi življenjskimi funkcijami. Ob tem se postavlja preprosto vprašanje, katerim nekdanjim človekovim dejavnostim in potrebam so bili v preteklosti prvenstveno namenjeni odmaknjeni predeli in območja, ki jih v sedanosti poseljujejo planine? Na to bodo mogla utemeljeno odgovoriti samo sistematična arheološka in zgodovinska ter druga tematska proučevanja. Privlačne vzpodbude za to pa so že nakazane v pričujočem Cevčevem delu.

Milan Natek

RAČIČ-SIMONČIČ MOJCA, Slovenska etnološka bibliografija 1986-1990. - Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1997, 317 str. (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 25).

Za etnologijo je vsekakor pomembno, da skrbi za objavljanje svojih strokovnih bibliografij. Tako lahko dobimo pregled nad (več)letno produkcijo, po določeni sistematiki razporejene bibliografske enote pa nam lahko zelo olajšajo delo pri iskanju literature na določeno temo. Slovenska etnologija ima sicer relativno dolgo tradicijo zbiranja in objavljanja strokovnih bibliografij, ki pa si ne sledijo v strnjem časovnem zaporedju. Tako so med posameznimi obdelanimi obdobji praznine, ki bi jih bilo potrebno zapolniti. Za zbiranje in objavljanje slovenske etnološke bibliografije so doslej skrbeli Matija Murko, Janko Šlebinger, Franjo Baš, Vilko Novak, Marija Makarovič in Janez Bogataj. Najdaljše strnjeno obdobje objavljenih bibliografij je bilo med leti 1968 in 1978, ko jih je letno zbiral in objavljal Janez Bogataj.

Po precej dolgem premoru je letos izšla Slovenska etnološka bibliografija 1986-1990. Zbrala in uredila jo je Mojca Račič-Simončič, bibliotekarka v knjižnici Oddelka za et-

nologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, sicer pa je bibliografija nastala v okviru raziskovalnega projekta Način življenja - struktura in viri, ki ga je v letih 1990-1995 na prej omenjenem oddelku vodil prof. Slavko Kremenšek. Medtem ko so bile prejšnje bibliografije objavljene v tuji in domači periodiki, smo tokrat prvič dočakali slovensko etnološko bibliografijo v knjižni izdaji (izšla je v Knjižnici Glasnika Slovenskega etnološkega društva). V uvodnem delu avtorica predstavlja zgodovino zbiranja in objavljanja slovenske etnološke bibliografije ter svoje kriterije za izbor in razvrščanje bibliografskih enot. Navedeni so tudi vsi upoštevani časopisi in revije. Na koncu je imensko kazalo, ki nam pomaga pri iskanju bibliografskih enot posameznih avtorjev. Vizualno dolgočasnost večine bibliografij razbijajo slikovni simboli slikarke Petre Varl Simončič.

Bibliografija je retrospektivna. Pri zbiranju in urejanju se je avtorica srečevala s problemi, ki so značilni za tovrstne bibliografije. Med najpomembnejšimi naj omenimo vire, kriterije za uvrščanje in način razvrščanja. Bibliografijo je avtorica zbrala na osnovi več virov (NUK, poročila ustanov, personalne bibliografije, hemeroteka Slovenskega etnografskega muzeja, COBISS). Glavni kriteriji za uvrstitev bibliografskih enot v slovensko etnološko bibliografijo 1986-1990 so bili avtorstvo, vir objave in predmet zapisa. Avtorica je upoštevala dela slovenskih etnologov in drugih, ki so zaposleni v slovenskih etnoloških ustanovah oziroma se poklicno ukvarjajo z etnologijo, kakor tudi bibliografske enote nekaterih študentov etnologije. Pri vseh je upoštevala znanstvene, strokovne in poljudne prispevke. Bibliografija vsebuje vse prispevke, ki so bili objavljeni v slovenskih etnoloških revijah in zbornikih. Upoštevani so tudi prispevki raznih avtorjev, ki opisujejo delovanje etnologov in etnoloških ustanov (npr. poročila o etnoloških razstavah, recenzije etnoloških knjig ipd.).

Morda se zdi tako omejen izbor upoštevanih bibliografskih enot preozek, vendar je po mojem mnenju ustrezen. Strokovna bibliografija naj bi kazala predvsem na produkcijo neke stroke. Res je sicer, da etnologi zaradi današnje širine predmeta etnologije pri svojem delu pogosto uporabljamo tudi izsledke drugih strok, vendar je tovrstne bibliografske enote nesmiselno uvrščati v etnološko bibliografijo, saj bi nam lahko očitali prilaščanje tujega dela. Konec koncev si lahko pri iskanju literature o neki določeni temi pomagamo tudi z bibliografijami drugih strok.

Bibliografske enote so v Slovenski etnološki bibliografiji 1986-1990 z nekaj manjšimi popravki razvrščene po sistematiki, ki je bila izdelana na osnovi Vprašalnic Etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja in jo je leta 1976 za potrebe bibliografije prvi uvedel Janez Bogataj. V osnovi so bibliografske enote razdeljene na štiri tematske sklope: materialna kultura, socialna kultura, duhovna kultura in obča etnologija, znotraj katerih so ožja gesla. Glede na nove smeri v razvoju slovenske etnologije bi verjetno kazalo vsaj za novejšo obdobje dodati še nekatera nova gesla. Sicer pa so gesla, po katerih so razvrščene bibliografske enote, prevedena tudi v angleščino, nemščino in francoščino in bo tako lahko bibliografija koristen pripomoček tudi za tuje etnologue.

Zaenkrat je težko oceniti popolnost bibliografije, ki vsebuje 1986 enot, saj tudi avtorica priznava, da »bibliografija kljub trudu ne more biti nikoli popolna«, in vabi avtorje, da ji pošljejo vsa morebitna dopolnila. Hkrati napoveduje izdajo bibliografij za obdobji 1991-1994 in 1979-1985. Vsekakor bi bilo za slovensko etnologijo dobro, da bi zapolnila vrzeli v svoji strokovni bibliografiji in zbrala tudi toliko moči in denarja za objavlanje v zaporednih knjižicah celotne retrospektivne bibliografije. Med svoje naloge pa bi vsekakor morala uvrstiti zbiranje in objavlanje tekočih bibliografij. Za to naj

bi med drugim skrbela posebna komisija za bibliografijo, ki deluje v okviru Slovenskega etnološkega društva.

Ob prelistavanju bibliografije sta se mi nehote zastavili še dve vprašanji. Prvo se nanaša predvsem na potrebnost tovrstnih bibliografij v današnji dobi računalnikov, ko obstajajo različne domače in tuje baze podatkov. Vendar pa se zdi, da je vseeno dobro, da so zapisi tudi na papirju. To je še posebej pomembno za starejša obdobja, ki (še) niso vnešena v računalniške baze. Drugo vprašanje, ki se mi je porajalo, je vprašanje, ali za novejši čas oz. v bodoče skupaj ali ločeno zbirati in objavljati slovensko etnološko in slovensko kulturnoantropološko bibliografijo (na Filozofski fakulteti je namreč Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo).

Tisti, ki se ukvarjajo(-mo) z zbiranjem retrospektivnih (in tekočih) slovenskih etnoloških bibliografij, vemo, kako težavno je lahko to delo. Težko je zaključiti delo za določeno obdobje, saj nikoli ne veš, ali si zbral vse upoštevanja vredne bibliografske enote. Nadaljnja težava je lahko razvrščanje enot, ki fizično niso dostopne, saj iz naslova ni nujno razvidno, pod katero geslo sodijo. Da o vseh težavah, ki so povezane z računalniško podporo izdelave bibliografij, sploh ne govorimo. Zato gre avtorici Slovenske etnološke bibliografije 1986-1990 Mojci Račič-Simončič, ki se je uspela prebiti čez vse omenjene in še druge težave, vsa pohvala. Hkrati upamo, da bodo luč sveta kmalu zagledale tudi retrospektivne etnološke bibliografije za druga obdobja.

Nena Židov

MARIJA STANONIK, Štiri matere - ena ljubezen. Zgodba neke družine. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo 1997. 180 str. Ilustr.

Marija Stanonik v tej knjigi objavlja arhiv svoje družine, ki vsebuje pisma in zapisnike prednikov iz očetovega in materinega rodu, ob njem pa še nekaj drugih spisov, s katerimi dodatno osvetli nekatere osebe in dogodke. S pismi starega očeta Matevža Demšarja, po domače Brežnikarja, ki je padel v 1. svetovni vojni in ki je s fronte pisal ženi in otrokom, smo se lahko seznanili že v avtoričini razpravi *Etnološki oris žirovske družine (1914-1916, po pismih vojaka)*, ki je bila objavljena v *Traditiones* 14, 1985. Poleg njih so se ohranila tudi pisma Matevževe žene, stare matere Marjane, možu vojaku, ki jih je narekovala najstarejšemu sinu ali kakemu sosedu, ker sama ni znala pisati; pisma Matevževe in Marjanine hčere, avtoričine mame Marije, ki je pisala domov v času 2. svetovne vojne iz begunstva v Šidu; razni njeni zapisniki iz istega in kasnejšega časa; pisma starega očeta Franca Stanonika, po domače Kališarja, ki je pisal sinu Francu v vojsko v času stare Jugoslavije; pisma mame Marije, ki je pisala pred leti iz Šida, sedaj pa od doma sinu k vojaku v jugoslovanski ljudski armadi. Avtorica je dodala še svojo črtico *«Domačija za bregom»* in črtici *«Pastir»* in *«Nesreča v gozdu»*, ki ju je napisal njen brat Janez, objavljene pa so bile v Pisani njivi, prilogi Kmečkega glasa leta 1967 in 1969. Na koncu je še spominsko besedilo izpod peresa njune polsestre Brede Karner.

Že s pismi Matevža Demšarja je Marija Stanonik vnesla novost v našo etnološko literaturo, sedaj pa je pred nami cel družinski arhiv. Izjemno je že to, da se je sploh ohranil, še bolj neverjetno pa je, da je bilo v dveh rodovih v treh zaporednih generacijah toliko pišočih ljudi. Priča o ljudeh, ki so ogromno pretrpeli, pametnih, obdarjenih za opazovanje in pisanje. Marija Stanonik je bila razumljivo nad arhivom očarana že kot njihova potomka, poleg tega pa je kot etnologinja videla njegovo veliko dokumentar-

no vrednost. Zato ga je objavila kot etnologijo v pismih, obdelano po etnološki sistematiki, samo črtic in spominskega zapisa Brede Karner ni razčlenjevala na ta način, ampak jih je pustila nedotaknjene kot literaturo.

Težišče knjige je v pismih Matevža Demšarja, Marjane Demšar, Marije roj. Demšar por. Stanonik in v spominskem zapisu Brede Karner. Knjiga je razdeljena na dva dela in sicer I. Etnologijo v pismih in II. Spomine. Poglavje o pismih Matevža Demšarja je skoraj dobesedno enako kot v *Traditiones* 14. Gre za »del ohranjene korespondence slovenskega, natančneje, žirovskega vojaka v avstrijski vojski med letoma 1914–1916 z njegovo družino. Izpred skoraj sedmih desetletij se je ohranilo dvaindvajset Matevževih dopisnic in petnajst pisem njegovi ženi ali celi družini, ena dopisnica posebej sinu Jakobu, štiri pisma in ena dopisnica njegove žene Marjane možu v vojsko in eno pismo njegovega družinskega znanca oz. prijatelja, ki povprašuje po Matevževi usodi. Vsega skupaj torej štiriinštirideset poštnih enot.« (str. 18) Vsa so natančno urejena po času in kraju nastanka. Potem ko avtorica pove nekaj splošnih jezikovnih in oblikovnih značilnosti Matevževega pisanja, se loti vsebinske analize v poglavjih: komunikacija, novice, narava in ljudje, dopust, denarna podpora, gospodarstvo, obrt, trgovina, oblačila, voda, prehrana / živež, vaška skupnost / sosodstvo / prijateljstvo, šege, verovanje, branje, družinsko-sorodstvene zveze, konča pa s poglavjem o oblikovanju. Tako razvrščena vsebina pisem izredno živo spregovori o težkem času, občutiti je moč medsebojne vezi, na eni strani očetovo skrb, kako bodo doma opravili velika dela, da bodo kupili hrano, da bodo otroci oblečeni, s podrobnimi nasveti ženi, kako naj kaj popravi, kaj naj kupi, kaj naj poseje, na drugi strani ženino skrb za moža. Pri obeh pa izredno malo besed o lastnem trpljenju, temveč le skrb za drugega in za preživetje vseh. Zgodba se konča s stavkom o ženi Marjani: »Njena vnukinja šele danes razume, zakaj se spominja od nje ene same pesmi: po gorah je ivje / po dolinah je mraz / oh, kje je moj ljubi / oh, kje sem pa jaz« (str. 37).

Drugo poglavje z naslovom *Pisma slovenske izganke med II. svetovno vojno (1941–1945)* in po sledih njenega zapisovanja do leta 1986 pa je posvečeno Matevževi in Marjanini hčeri Mariji. Vsak list v njeni zapuščini jo kaže kot vestno, vsestransko nadarjeno, bistro, podjetno, vztrajno in pogumno osebnost. V pismih je pošiljala domov neverjetno zanimive, že kar etnološke zapise, ki so izjemen dokument o begunstvu. Mati jo je namreč na začetku leta 1941 poslala na Štajersko, da bi skrbela za bratovo posestvo (brat je bil vpoklican v vojsko), septembra istega leta pa so jo Nemci izgnali najprej v Brestanico, takratni Rajhenburg, nato pa v Šid, kjer je prišla na dom slikarja Save Šumanovića in njegove matere. Le-ta ji je kasneje povedala, da je pred prihodom beguncev Nemcem ponudila denar, samo da jih njej ne bi dodelili, sin pa ji je ob Marijinem prihodu napovedal, da bo za Marijo še jokala. Res se je med njima razvilo pravo prijateljstvo.

Težišče avtoričine obdelave je etnološka razvrstitev vsebine pisem, ob koncu pa v poglavjih o oblikovanju, zapisovanju - kot načinu samovzgoje in o estetski funkciji v Marijinem zapisovanju poskusi označiti pisce še kot literarne ustvarjalce.

Knjiga Marije Stanonik je nekaj posebnega, hkrati osebna in dokumentarna, očarljiva in pretresljiva. Vseskozi je čutiti, koliko je avtorici to delo osebno pomenilo in po drugi strani, kako se ji je zdelo tudi objektivno vredno kot dokument časa in ljudi. Vendar pa je, verjetno želeč, da bi vse skupaj ne bilo preveč osebno, po mojem mnenju čisto po nepotrebnem zapletla nekatera dejstva. Lahko bi že v uvodu povedala, da je to njen družinski arhiv, da so pisali njeni predniki in morda še prikazala njihovo rodovno sorodstveno povezanost. Ker tega ni želela povedati, a se marsikje tudi ni mogla

izogniti nekaterim sorodstvenim oznakam in omembam same sebe, se mora bralec sam potruditi, da razvozlja, kdo pravzaprav so ti ljudje in v kakšnem medsebojnem sorodstvu so. Največ nejasnosti je povzročila z izogibanjem prvi osebi ednine, ko namesto »jaz« pravi enkrat »avtorica«, drugič »vnukinja«, tretjič »hčerka.« Potem ko bralec v prvih poglavjih počasi nekako poveže osebe v eni rodovini, sreča spet nove ljudi, družine, domačije, katerih zveze s prvimi ne vidi, gre pa le za sorodnike po očetu, za razliko od prejšnjih, maminih. Gre za dve rodovini, ki sta se združili s poroko avtoričinih staršev. Zdi se mi, da tudi naslov ni ustrezen, kajti v knjigi so zgodbe posameznikov, ki so pripadali dvema rodbinama, in številnim družinam. V naslovu so izpostavljene štiri matere in res so med nastopajočimi štiri matere, a so še številne druge osebe, ki so jih pisci (mož in oče, hči in sestra, oče, oče, hči) srečevali, se nanje navezali, jih ljubili, živeli z njimi, skrbeli, se bali in z njimi trpeli. Še posebej izrazito je nesorazmerje med uvodom, ki nas pripravi na štiri ljubeče matere, in prvim poglavjem, kjer nas osupnejo silovita dobrot, skrbnost in ljubezen očeta. Zdi se mi, da se je avtorici zgodilo to, kar se etnologom mnogokrat, če v nekem gradivu vidimo že od samega začetka predvsem nekaj, kar nas pritegne, gane ali kako drugače vznemiri, temu damo poudarek, celo naslov, nato pa med delom in pisanjem niti ne opazimo, da začetni poudarki niso več na mestu.

Etnološka sistematika je bila avtorici v oporo, menim pa, da jo omenja po nepotrebem, tako kot etnološki pisci često premostijo zastoje v pisanju s sklicevanjem na sistematiko, tako da bralcem povedo, kam nekaj spada in pozabijo, da razglabljanje o etnološki sistematiki teh ne zanima. Tako na primer na začetku poglavja o vremenu pravi:

»Stavbarstvo, gospodarstvo, prehrana, oblačilna kultura so poglavja iz materialne kulture. Glede na veliko odvisnost vsega tega od vremenskih razmer bi lahko vključili sem tudi vreme, vendar ga je zaradi tudi metaforizirane rabe pojma mogoče navezati tudi na socialno kulturo.« (str. 65) Sredi toka pripovedi nasilno delujejo stavki kot: »po etnološki sistematiki (gre za novice iz sošeske, op. avt.) sodijo večinoma v socialno kulturo« (str. 111).

Zanemarljive pomanjkljivosti knjige so nastale največ zato, ker gre za gradivo, ki je kljub temu, da je v istem družinskem arhivu, zelo večplastno, raznorodno in ker se avtorica pač ni želela osebno izpostaviti. Napisala je zelo izvirno, zanimivo knjigo, saj je iz pisem, zapisnika in črtic približala osebnosti piscev, sestavila zgodbi dveh rodov in ustvarila nekakšno žirovsko mikro kroniko 20. stoletja ali vsaj neverjetno dragocen kamenček v njenem mozaiku.

Mojca Ravnik

»SPOMINČICE«. Življenjske pripovedi iz Spodnje Savinjske doline. Center za socialno delo Žalec, Griže 1998, 195 strani.

Dobili smo bogato in vsebinsko pestro ter izredno povedno delo, ki je nastalo na pobudo in pod mentorstvom gospe Irene Pražnikar v eni izmed samopomočnih skupin, ki obstajajo in delujejo na območju žalskega Centra za socialno delo od leta 1990 dalje. Knjiga nazorno in plastično, čeprav tu in tam z okorelo, pa vendarle preprosto in kleno in vsem razumljivo govorico prikazuje nekdanji vsakdanji utrip našega življenja v 20. stoletju. Kdor koli bo hotel in želel s trezno in objektivno besedo naslikati in uokviriti socialno in gospodarsko podobo Slovenije in njenih posameznih predelov

(pokrajin), kakršna je zarisana v načinu življenja posameznih socialnih slojev in družbe kot celote, ne bo mogel neprizadeto mimo dela, kakršne so savinjske »SPOMINČICE«.

Knjižo, ki je opremljena s številnimi dokumentarnimi fotografijami (in tudi te so vredne posebnega študija in razmisleka o naši preteklosti), je z opisi lastnih življenjskih poti, doživetji in izkušnjami napolnilo deset članic – sodelavk samopomočnih skupin »Dobra misel«, »Lipa« in »Spominčice«. V uvodnem delu so natisnjeni štirje prispevki, ki prikazujejo namen in pomen tedenskih srečanj prej navedenih samopomočnih skupin. Pregledno je nakazana demografska podoba naše države, ki postaja s čedalje večjim deležem ostarelega prebivalstva, podobna zahodnoevropskim deželam. Obenem pa so nanizane možnosti, oblike in potrebe samopomoči, ki je za stare ljudi nadomestek nekdanje družine. Dr. J. Ramovš je s priložnostnim zapisom, Spominčicam na pot, počastil izdajo knjige in med drugim poudaril, da je »... naša današnja srednja generacija ... priča zatonu tisočletne tradicionalne kmečko-obrtniško-stanovske kulture« (str. 19). F. Ježovnik pa je prispeval krajši zemljepisno-zgodovinski oris krajevne skupnosti Griže; v prikazu je izpadlo naselje Pongrac.

Osrednji, vsebinsko bogat in raznolik del knjige sestavlja deset prikazov »življenjskega kroga« s posameznimi veselimi pa tudi trpkimi spomini. Pripovedi oziroma zapisi desetih, danes starejših Grižank, ki so dejavno vključene v skupino za samopomoč, presegajo običajne vsakdanje spomine na nepovratno preteklost, ki je del našega vsakdanjika. Z njihovimi pripovedmi oživijo pred nami (vsaj) štiri generacije, ki so s svojim delom, z uresničevanjem svojih nekdanjih otroških sanj, nemalo prispevale k napredku in razvoju ter korenitim spremembam socialne, gospodarske, kulturne in sploh civilizacijske podobe naših krajev in pokrajin. Ob tem pa ne smemo prezreti, da avtorice prispevkov v »Spominčicah« izhajajo iz osmih različnih krajev (območij), ki so bili s svojim gospodarskim potencialom, stopnjo splošne razvitosti in razgledanosti na različnih kakovostnih ravneh. Z različnim krajevnim poreklom avtoric oziroma zapisovalk spominov je razgrnjena pred nas pisana raznolikost in posebnosti krajev in predelov, kjer so korenine njihovih domov in spomini na otroštvo. Vsak pozorni bralec bo zaznal nekdanji »umirjeni« utrip prekmurske vasi (Dolnja Bistrica) pa hribovskega sveta okrog Kalobja (Vodice), Rifengozda, Škarnic pri Dobju ter v rudarskih krajih med Kotečnikom (772 m), Gozdnikom (1090 m), Bukovico (584 m) in Golavo (836 m) ter Savinjo, ki je na severu.

Z orisom življenjskih usod posameznic dobivamo širok in nenavadno nazoren vpogled v tiste vsakdanje sestavine in vzvode življenja, ki so zaznamovali posameznico in predstavljajo trdno podstat vsej njeni življenjski poti. Pripovedovalke so nam v svojih prispevkih natresle in osvetlile premnoga dejstva, tu in tam čisto vsakdanje in preproste utrinke iz minulosti, ki pa lahko predstavljajo strokovnjaku oporo ali celo vzpodbudo in izhodišče za razmislek o poteh in smereh socialne, poklicne in prostorske mobilnosti posameznika ali posameznih socialnih slojev našega podeželskega prebivalstva.

V zapisanih pripovedih je zarisano socialno poreklo staršev in bližnjih sorodnikov, otroštvo pa čas osnovnošolskega izobraževanja. Skromne gmotne razmere, ki so med obema vojnama prevladovali na našem podeželju, še zlasti v odmaknjenih in zaostalih območjih, pa nepotešena sla po boljšem življenju so tiste spontane spodbude, ki so usmerjale mlade ljudi k izseljevanju in iskanju novih zaposlitev v gospodarsko razvitejših predelih. Mnogim osnovnošolska izobrazba ni več zadostovala za opravljanje dela v najrazličnejših nekmetijskih dejavnostih. Domala vse pripovedi nam razkrivajo pota in načine pri ustvarjanju novih družinskih skupnosti, ki so se v prvih letih po 2. svetovni vojni na najrazličnejše načine, predvsem z delavnostjo in iznajdljivostjo, s

skromnostjo in odrekanjem prebijale skozi vsakdanje življenje. Z orisom njihovega vsakdana, ki je bil razpet med delovnim mestom in družinskim življenjem, pa spoznavamo tudi neštete radosti, ki so jih prinašali v domove novorojenčki, otroci in vnuki kakor tudi nešteti novodobni gospodinjski pripomočki. Skratka, opisane življenjske poti desetih današnjih Grižank in Migojničank, ki izhajajo iz različnih slovenskih pokrajin in imajo skoraj vse enako oziroma vsaj podobno socialno poreklo, neposredno izpričujejo in zarisujejo pota in smeri socialno-poklicne preobrazbe našega podeželskega prebivalstva v obdobju deagrarizacije in industrializacije.

Knjiga Spominčice nam s svojimi spoznanji, doživetji, neokrnjenimi vrednotami ponuja v razmislek različice razkroja nekdanje avtarkične kmečke družine (in družbe) in številne težave, poti in stranpoti nastanka in razvoja naše današnje industrijske družbe, ki je z deagrarizacijo spremenila socialno in fiziognomsko podobo našega podeželja. In prav tega se pravzaprav še ne zavedamo v polni meri. – Kdorkoli bo poskušal predstaviti celotno podobo griško-libojsko-zabukoviškega industrijsko-premogovnega območja, bo moral poseči v spreminjanje socialne strukture in razvozlati krajevno-regionalno poreklo tamkajšnjega prebivalstva. Kajti neizpodbitno je namreč, da tudi priseljenci prinašajo na doselitvena območja nekaj svojih avtentičnih oblik in pojavov iz vsakdanjega načina svojega življenja iz svojih prejšnjih krajev, in se sčasoma integrirajo v novo okolje.

V knjigi pa med drugim pogrešam še kakšno izpoved moškega, s čimer bi postala njena vsebina zanimivejša in privlačnejša. Kajti vsak član družine, tako moški kot ženska, sta vsak s svojega vidika doživljala in spremljala »postaje« na svoji življenjski poti. Zdi se, da je tu in tam del kakšne pripovedi premalo natančen in krajevno nedoločljiv. Prepričan pa sem, da bi tudi z navedbo domačega hišnega imena, ki je ponekod izostalo, obogatili pripoved in s tem tudi oteli pozabi marsikatero zemljepisno ime. Tu in tam pogrešam večjo natančnost pri naštevanju posameznih članov družine v okviru rodu (npr. zakaj ne bi večkrat uporabili terminov: stric in teta, nečak in nečakinja, svak in svakinja, vnuk ali pravnuk itd.).

Pripovedi so objavljene v knjigi po abecednem zaporedju imen avtoric – pripovedovalk. Pri tem pa ugotavljam, da je prišlo pri dveh do različic: npr. Nežka in Nežika (str. 88 in 89), Slava in Slavica (str. 135). Tudi jezikovni pregled posameznih besedil bi zaslužil tu in tam skrbnejšo roko.

Skratka, knjiga »Spominčice« nam ponuja dragocene drobce in pomembno gradivo za razmislek o naših naseljih in njihovih ljudeh. V vseh desetih zgodbah so zarisane usode posameznih rodov in družin s poudarkom na generaciji, iz katere izvirajo avtorice objavljenih zapiskov. (Rojstne letnice avtoric spominov so razpete med letoma 1917 in 1939). Ob vsem tem pa si lahko samo iskreno želimo, da bi tudi iz drugih krajev Savinjske doline dobili podrobna ter podobna pričevanja.

Milan Natek

MÁTYÁS, AZ IGAZSÁGOS, (Pravični Mátyás), Ildikó Kríza, urednica serije: Ilona Nagy, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990, 231 str.

Obsežna zbirka je del serije zbirk za otroke *Pravljice, povedke in zgodbe*. Besedila je izbrala Ildikó Kríza, ki je napisala tudi spremno besedo, in tako nadaljevala tradicijo svoje družine, ki se je že od srede 19. stoletja ukvarjala z zbiranjem, zapisovanjem in opisovanjem ljudskega izročila.

V pričujoči zbirki je gradivo urejeno po vsebinskih kriterijih, o čemer priča tudi izbira naslovov štirih poglavij, pod katerimi so besedila razvrščena: *Modri kralj*, *Pravični Mátyás*, *Kralj v preobleki* in *O življenju kralja*.

Zbirka vsebuje 82 pravljic, povedk, pripovednih pesmi, balad in anekdot. Na koncu vsakega besedila je označen kraj, včasih samo županija, kjer je bilo besedilo zapisano, ter v nekaterih primerih zapisovalec.

V *Spremni besedi* avtorica spregovori o nastanku izročil o kralju Mátyásu in tudi o besedilih posameznih poglavij. Viri iz 15. stoletja so še preveč skromni, da bi lahko dali natančnejši odgovor na vprašanje o nastanku. Prvo povedko o Mátyásu je v svoji *Kroniki* zapisal István Székely Benczédi. Gáspár Heltai v svoji *Kroniki* iz l. 1575 piše o kralju, na katerega so se, v času njegovega življenja, ljudje jezili zaradi štirikratnih letnih davkov in carinskih dajatev. Ko pa je umrl, so ga vsi začeli hvaliti, ker je bilo z njegovo smrtjo konec miru v deželi... Tedaj so začeli ljudje pripovedovati: »Bar bi živel kralj Matthias, bar na leto sedemkrat obdavčil deželo...» Heltai jasno loči zgodovino pisje, ki se je opiralo na Bonfinija, od sedmih folklornih povedk o Mátyásu in ustvari mit o pravičnem Mátyásu. Najstarejši tekst v pričujoči zbirki je iz njegove *Kronike*; to je povedka o kralju, ki v preobleki obiskuje turški tabor. Do 18. stoletja so bile namreč značilne zgodovinske pesmi in hvalnice o kralju. Zelo veliko kraljevih dogodivščin v preobleki je bilo zapisanih na prelomu iz 18. stoletja v 19. stoletje. Kralj se osebno prepriča o krivicah in jih sam popravi. Mátyás opravlja enaka dela kot preprosti človek: seka drva, prenaša žaklje prosa, okopava vinograd, odkriva nepravčnosti v družbi in pomaga siromakom. Največ besedil v tem sklopu se zaključuje z delitvijo pravice, dobri dobijo zaslužen nagrado, slabe pa doleti kazen.

Nekateri motivi o Mátyásu so postali del umetne literature, kasneje pa so se zopet vrnili v slovstveno folkloro. Béla Zolnai je skozi štiri stoletja zasledoval motiv pogostitve kralja v madžarski književnosti. Besedila so se v obdobju reform širila prek bralnih krožkov in cenениh brošur, zato se določene povedke, ravno tiste, ki so jih pisatelji uporabljali za snov, pojavijo v slovstveni folklori 20. stoletja. Takšno usodo je doživela pesem Jánosa Garaya *Kralj Mátyás v Gömörü*, prav tako tudi pesem Jánosa Erdélyija iz leta 1844 *Mátyás in orač*. Inačica slednji je kasneje zapisana povedka iz Vojvodine, ki pa je v prozni obliki.

V pravljicah, v katerih revež sprejme neznanega romarja ali dobrosrčno daje kralju, kar ima, išče Ildikó Kríza analogije s svetopisemskimi besedili, antično mitologijo ter tudi s francoskimi, italijanskimi in gruzinskimi pravljicami.

Prisotnost motiva salomonske modrosti v slovstveni folklori je splošni pojav, vendar je Mátyás v teh pravljicah sogovornik pametnega preprostega moža ali pametne deklice. Vprašanja, ki jih kralj zastavlja, imajo mednarodno analogijo. Ildikó Kríza ugotavlja, da je edini motiv, ki ni znan pri drugih narodih, ukaz za odiranje mlinškega kamna. Na zvita vprašanja daje preprost človek pametne odgovore. Na madžarsko govorečih področjih je znana pravljica o kozjih bakih, ki jih je podojil stavec. Kralj se sreča z njim in mu postavi vprašanje, na katerega lahko odgovori samo on. Pametni gospodje se obrnejo na starca zaradi razlage. Le-to jim stavec, po ustreznem plačilu, tudi nudi. Variante te pravljice so bile zapisane tudi pri Slovencih (Matičetov), Slovakah, Ukrajincih in pri litovskem narodu, čeprav se pri njih namesto motiva koz pojavi motiv oskubljenе ptice.

O čudežnih predznakih izvolitve kralja govorijo, poleg madžarskih, tudi številna druga folklorna besedila: ukrajinska, slovaška in srbska. Ildikó Kríza omenja še srbske

junaške pesmi o izvolitvi, bitkah in poroki kralja, ki pa ne upodobijo njegove smrti, za razliko od slovenske slovstvene folklore. V zbirki so objavljene pesmi z oznako slovenska balada: *Kralj Matjaž in Alenčica*, *Kralj Matjaž v turški ječi* in *Smrt kralja Matjaža*. Drugačnost slovenskega izročila se kaže v motivu gorske votline, kjer kralj čaka na vrnitev in tudi v povezanosti motiva z orfejskim motivom.

Podoba pravičnega vladarja se v obliki kralja Mátyása manifestira tudi v slovaški, češki in ukrajinski slovstveni folklori.

Celotno zbirko zaključujejo *Razlaga narečnih besed in tujk* in navedeni viri, ki so imenovani po vrstnem redu posameznih besedil. Besedila v zbirki, z motivom kralja Mátyása, so bila zbrana iz številnih virov. Snovalka pričujoče knjige je prevzela besedila iz rokopisov Etnološke podatkovne baze, iz dveh knjig *Nove zbirke madžarskega ljudskega slovstva*, iz zbirk folklornih besedil, ki so jih urejali Lajos Kálmány, Gyula Ortutay, Linda Dégh in Ágnes Kovács, iz zbirk, ki so bile objavljene v sosednjih državah, iz revije *Ethnografia*, *Narodopisje* in *jezikoslovje*, itd.

Katalin Benedek z Inštituta za narodopisje je pripravila *Tipološko uvrstitev pravljic*. V tem delu je navedena številka pravljice po mednarodnem sistemu Aarne-Thompson (AaTh, Helsinki, 1961: FFC 184.), madžarska varianta mednarodnega pravljicega tipa je oštevilčena tudi po sistemu Stith Thompson Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen and Bloomington Ind., 1955-58 (Th Mot.). Navedena je tudi številka, pod katero je besedilo registrirano v Katalogu madžarskih narodnih pravljic in v knjigi Lajosa Györgya *Zgodovina madžarskih anekdot (A magyar anekdota története)*.

Knjiga je oblikovana z lepimi risbami Marcella Jankovicsa, režiserja dokumentarcev o socioloških vzrokih nastanka ljudskih pravljic, avtorja knjige *Mitologija drevesa (A fa mitológiája)*, čigar risanke so na Madžarskem dobro znane.

Júlia Bálint

SALLY COLE, *Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1991. 189 str. z ilustracijami, tabelami in kartami.

Delo je nastalo na podlagi 13-mesečnega bivanja na severni obali Portugalske v vasi Vila Chã, katere občina šteje 3000 prebivalcev. Medtem je avtorica živela v skromni kamniti stavbi, ki so jo nekoč uporabljali za skladiščenje ribjega ulova. Z ribiškimi ženami je na obali čistila mreže, sušila alge in prala perilo v potoku.

Avtorico so zanimale predvsem socialne spremembe, na katere so vplivali industrializacija, občasno izseljevanje na začasno ali stalno delo v tujini in splošne politične spremembe. Poleg tega je velik del pozornosti posvetila odnosom med spoloma, družinskim in lastninskim razmerjem, delitvi dela in predvsem načinom, kako so se ženske same aktivno »pogajale« za svoje mesto v družini in skupnosti. Pomembno vlogo so ženske imele pri oblikovanju in spreminjanju vrednot.

Med prebivalci naselja Vila Chã je bila ves čas ostra delitev na *pescadores*, in *lavradores*. Prvi niso imeli lastne zemlje, ki bi jo obdelovali, drugi pa so sestavljali sloj manjših posestnikov. Poleg njih so bili tu še najrevnejši, *jorneiros*, ki so se morali preživljati kot dninarji. Pa tudi med ribiči so bile razlike med lastniki bark in tistimi brez njih. Z gospodarskimi spremembami je bilo vedno manj ljudi, ki so se preživljali z ribištvo, vedno več jih je zaposlovala industrija. To velja predvsem za ženske, saj so

v to območje s ceneno delovno silo prišle tiste industrijske panoge, ki zaposlujejo predvsem žensko delovno silo. Poleg ribištva in kmetijstva so sedaj glavne gospodarske dejavnosti gradbeništvo, ribja predelovalna industrija - tovarne konzerv, ostala prehrabena industrija, tekstilna ter v novejšem času elektrotehnična industrija.

Avtorica je obravnavala dvanajst življenjskih zgodb žen različnih generacij in opravil, iz različnih družin oziroma tipov gospodinjstev. Med njimi so bile poročene žene, vdove, take, ki so jih možje zapustili in se izselili. Vse so izhajale iz ribiških družin. V knjigo je vključenih pet zgodb, ki odsevajo različne vidike odnosov med ženskim delom in razmerjem med spoloma. Iz njih so razvidni različni načini, kako so si ženske s procesom pogajanja ustvarjale identiteto, pogojeno z razmerji med spoloma: zgodba žene, ki se je ves čas aktivno ukvarjala z ribištvom in nabiranjem morskih alg; druge, ki je bila celo lastnica in kapitanka svoje ribiške barke; tretje, ki je spremljala moža na časovnem delu v Braziliji in Mozambiku; zadnji zgodbi pa sta pripovedi gospodinje in tovarniške delavke.

Delo je razdeljeno na sedem poglavij. V prvem poglavju je predstavljena Vila Chã, lega naselja, njegov izgled, infrastruktura, zgodovinski razvoj, demografske značilnosti in socialna delitev na posestnike ter na revne brez zemlje, ki se ukvarjajo z ribištvom ali z najemnim delom v kmetijstvu. Zelo pomembne so tudi migracije, saj skoraj ni gospodinjstva, katerega možki pripadniki ne bi delali v tujini vsaj za krajši čas.

Drugo poglavje predstavlja najizčrpnjeje opisana življenjska zgodba ženske, ki je bila vse življenje povezana z ribištvom. Življenje ribiške skupnosti poteka večji del dneva na prostem in združuje pripadnike s skupnimi opravili v nasprotju z družinami posestnikov, katerih življenje je skrito za visokimi zidovi. Poudarjena je vloga *trabal-hadeire*, to je delavne ženske, ki je v pomoč možu pri njegovih delovnih opravilih, poleg tega pa vodi tudi družinske račune, skrbi za prodajo rib in alg ter za ostale manjše zasluzke. Alvina, kakor jo avtorica poimenuje, pripoveduje tudi o splošnih pravilih dvorjenja, izbiri partnerja (revni poročijo revne) in vzgoji otrok.

Maritimno gospodinjstvo je tema tretjega poglavja. Podrobneje so opisane razlike med *lavradores* in *pescadores*, med njihovim statusom in vrstami medsebojnih porok. Predstavljena je osrednja vloga ženske, saj je bila okoli nje ob morebitni odsotnosti moža zbrana vsa družina. Tudi tisto malo, kar je premogla ribiška družina, je prešlo največkrat na najmlajšo hčer oziroma tisto, ki se je poročila najkasneje. Hčeram je bilo zaupano, da bodo bolje poskrbele za ostarele starše, kakor je bilo pričakovano od snahe. Predvsem v maritimnih gospodinjstvih je bil dosežen zelo visok odstotek nezakonskih otrok, za katere pa so raje uporabljali izraz »otroci brez očeta«. Prav tako so imele neporočene matere in žene, ki so jih možje zapustili oziroma so emigrirali, enak status kot poročene žene in so lahko opravljale vlogo glave družine.

Četrto poglavje govori o delu žensk na kopnem in na morju. Poleg tega, da so vse nabirale alge, jih sušile in prodajale za gnojilo, je marsikatera že v mladosti napravila tudi ribiški izpit in si pridobila dovoljenje za delo na barkah. Mnoge so hodile na morje s svojo družino vse do poroke, nekatere pa še po njej. V takih primerih so pogosto podedovale tudi očetovo barko. Sicer pa so pričakale vrnitev ribičev in prevzele čiščenje ribiških mrež in prodajo rib. S hišnimi opravili niso izgubljale dosti časa, saj so družine večino dneva preživele na prostem. Delitev dela ni bila dokončna, temveč se je oblikovala z dogovori. Ob prezaposlenosti žene je mož večkrat prevzel nekatera njena opravila.

Ob antropološki konstrukciji časti in zdržnosti (čistost in sramežljivost), ki jo etnologji posplošujejo na vse mediteranske dežele, h katerim prištevajo tudi Portugalsko (!),

se je avtorica ustavila v petem poglavju. Pravzaprav so ženske kar same definirale pojem *vergonha*, s katerim upravljajo same in s pomočjo katerega kontrolirajo rodnost, ne nadzorujejo pa ga moški. S strani države in cerkve so bili v različnih režimih vedno znova podani modeli družine in moralnih vrednot. Velik vpliv je imel predvsem Salazarjev režim, ki je ženski prisodil mesto gospodinje. Vendar pa so znotraj ribiške skupnosti, ne nazadnje tudi zaradi potrebe po ženski delovni sili, veljale drugačne vrednote in dogovorjena pravila.

Močnejši dejavnik socialne kontrole, *inveja*, je opisan v šestem poglavju. Pojem lahko splošno prevedemo kot zavist, povezan pa je tudi s privoščljivostjo in »zlim pogledom«. Zavisti največkrat pripisujejo ženskam, prav tako pa tudi uporabo inveje kot orodja za škodovanje drugim. Do zavisti prihaja zaradi razlik. Največkrat so to premoženjske, saj mnogi nočejo videti večje količine dela, ki jo je nekdo vložil za dosego boljšega položaja. Poleg tega pa gre tudi za razlike med generacijami, razlike v izobrazbi, itd. Marsikateremu problemu, ki nastane v družini, pripisujejo vzrok inveje svakinje ali sosede, ki jim zavida. Za odkrivanje inveje obstaja celo posebna občutljiva oseba, ki jo rada potrdi, vendar pa zanjo ne ve zdravila. Ženska zavist naj bi se dotikala vseh vidikov življenja. V treh konkretnih primerih se posledice kažejo v pojavu fizičnih in psihičnih bolezni. Problem postaja v današnjem svetu vedno večjih razlik in večje odtujenosti med družinami in sosedi vedno bolj pereč.

V zadnjem, sedmem poglavju, je predstavljeno novo delo za ženske, ki ga prinaša industrija. Dandanes se dekleta po zaključku obveznega šestletnega šolanja največkrat takoj zaposlijo. Materam je pomembnejši dodatni zaslužek, ki ga neporočena hči prinaša družini, kakor njeno nadaljnje izobraževanje, povezano z dodatnimi stroški. Marsikatero dekle tako pristane v najslabše plačanem delu v tovarni ribjih konzerv. Boljša dela v tekstilnih tovarnah in elektrotehničnih podjetjih so povezana z višjo izobrazbo. Delo ostaja slabo plačano tudi zato, ker med delavkami ni posebnega interesa, da bi položaj, ki ga vidijo le kot prehodni, izboljšale. Njihov cilj je postati gospodinja. Toda ob delu moža, ki ima še bolj občasen značaj, so ženske tudi po poroki navezane na skromen, a redni zaslužek. Delo v tovarnah konzerv je najbolj nezdravo, povezano z vlago in mrazom. Zaradi bolezni in zato, da bi nadoknadile delo doma, so tudi izostanki pogosti. Prav malo jih ima možnost, da dobijo delo v elektrotehnični industriji, ki zahteva najmanj srednjo izobrazbo. Takšne delavke postanejo tarča še večje zavisti. Večajo se tudi nasprotja med generacijami, med materami in hčerkami. Zaposlene hčere nimajo časa za domačo pridelavo hrane in njihovi izdatki so tudi nasploh večji. Matere pa to razumejo kot zapravljenost.

Dandanes zaposlene ženske nimajo več nadzora nad svojim delom in njegovimi sadovi, kakor nekdanje ribiške žene. Vedno bolj se tudi veča razkorak med tistim, kar bi rade dosegle in tem, kar je v njihovi moči. Veča se tudi nesorazmerje v času in naporu, ki je namenjen produktivnemu delu v službi in reproduktivnemu delu, vključno s socialnim življenjem doma.

V pričujočem delu so zabeležena opažanja iz življenja ženske severnoportugalske ribiške skupnosti nekoč in danes. Medtem, ko je njihovo življenje včasih potekalo ob ustaljenih tradicionalnih vrednotah, pa nanj zadnje čase vplivajo novi dejavniki, med katerimi avtorica poudari tri: *vergonha*, *inveja* in možnost zaposlovanja v industriji.

Stanka Drnovšek

Strokovni slovar z naslovom Domačijska gradnja izpod peresa etnologinje Elfi Lukas prinaša okrog 2000 kratkih, abecedno urejenih gesel o ljudski arhitekturi, še posebej o kmečkih hišah, njihovi strukturi in tradicionalnih gradbenih tehnikah. Delo je slovar v pravem pomenu besede, saj je gradivo obdelano na kratko, gesla so sestavljena iz številnih ožjih pojmov z najosnovnejšimi podatki. Po svoji področni usmeritvi spada med specializirana etnološka slovarska dela, geografsko je vezan na avstrijski prostor.

Zanimanje za kmečko stavbarstvo je veliko, ne samo v etnologiji, pač pa tudi v medijih in turistični industriji, zato je avtorica s slovarjem želela na kratko približati tradicionalno podeželsko stavbarstvo skozi etnološke, arhitekturne, zgodovinske in tehnične dimenzije tudi najširšim množicam, vendar na strokoven način.

Prvi koncept slovarja je predvideval zgolj različne pokrajinske izraze podeželskega gradbeništva, kasneje pa je Lukasova tem pojmom dodala še osnovne izraze s področja gradbenih konstrukcijskih elementov (str. 6). Slovar se od drugih tovrstnih arhitekturnih del loči časovno in vsebinsko, saj je Lukasova upoštevala le tiste gradbene materiale, ki so bili v uporabi pri gradnji podeželskih hiš do začetka 20. stoletja, medtem ko podobna arhitekturna dela posegajo v same začetke in bolj ali manj natančno sledijo razvojnim stopnjam.

Bralec v pričujočem slovarju naleti tudi na gesla, kot npr. beton, vrtljivo in nagibno okno (Drehkippfenster) ipd., torej taka, ki pomenijo inovacijo pri gradnji, zaman pa išče izraze, ki ne pripadajo kmečki profani gradnji, npr. cerkev, grad. Hišni inventar omenja le v primeru, če je bolj ali manj del zgradbe, npr. ognjišče. Premično pohištvo in naprave kot take so omenjene izjemoma le nekajkrat. Razlage in pojmi neavstrijskih gradbenih oblik so tudi bolj izjema kot pravilo in se pojavljajo le takrat, kadar imajo razvojno in zgodovinsko vlogo v literaturi o avstrijskih hišnih oblikah.

Seznam gesel ljudskega stavbarstva ni popoln, kar tudi ni bil namen slovarja, v njem pa vsekakor najdemo izraze, ki so (bi) šli v pozabo s smrtjo zadnjih zastopnikov kmečkih obrtnikov - gradbenikov.

Avtorica Elke Lukas, ki je leta 1974 promovirala iz etnologije oziroma ljudskega stavbarstva na graški univerzi pri Oskarju Moserju, se v pričujočem delu zelo zgleduje po njegovem strokovnem slovarju o hišni opreči, napravah in gradbenih tehnikah v Koroškem muzeju na prostem Maria Saal (Handbuch der Sach- und Fachbegriffe. Zur Erläuterung von Hausanlagen, Bautechnik, Einrichtung und Gerät im Kärntner Freilichtmuseum Maria Saal, 1985). Njen slovar je tako že tretji v avstrijski etnologiji (če sem prištejemo še prvi zvezek Haberlandtovega žepnega slovarja avstrijske etnologije iz leta 1953 - Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs, ki poleg noše, šeg in navad pojasnjuje še hišne oblike), ki obravnava to področje materialne kulture. Bolj kot Haberlandtov, pa je za primerjavo primeren Moserjev slovar. Gesla iz Domačijske gradnje so v primerjavi z Moserjevim slovarjem znatno krajša in brez navedbe uporabljene strokovne literature. Ta je v celoti navedena na koncu knjige in je izključno avstrijska ali nemška, medtem ko v Mosejevem slovarju najdemo tudi drugo evropsko literaturo. Razlage v geselskih člankih nudijo osnovno informacijo - definicijo izbranega izraza, ki ne razlaga razvojnih sprememb v ljudskem stavbarstvu, besedila nekaterih gesel pa so še dodatno okrepjena z ilustracijami. Teh je v knjigi 77 in so delo avtoričinega soproga, dr. Wolfganga Lukasa.

Slovenski etnologi, ki raziskujejo ljudsko stavbarstvo in arhitekturo, bodo v Domačijski gradnji našli nekatere informacije o stavbnih oblikah in gradbenih tehnikah, ki so značilne ali jih najdemo tudi na slovenskem ozemlju. Avtorica pa že v uvodu opozarja, da knjiga ni bila mišljena kot učbenik, pač pa kot slovar (str. 6), ki bralca na kratko informira o obravnavani problematiki ter ga vodi do drugih miselnih zvez.

Mojca Ramšak

FORCE OF HABIT. Exploring Everyday Culture. Edited by Jonas Frykman and Orvar Löfgren. Lund Studies in European Ethnology 1. Lund 1996. 172 str.

V švedski etnologiji je zelo močna usmeritev raziskav v sodobno življenje. Eden velikih njenih predstavnikov, ki je dolga leta tudi vodil Etnološki inštitut v Lundu, danes njeno najmočnejše središče, je Nils-Arvid Bringéus. Spomnimo naj samo na nekaj njegovih del: Årets festseder (Letne praznične šege) 1976, Livets högtider (Življenjski prazniki) 1978, Mat och måltid (Hrana in obrok) 1988, Människan som kulturvarelse. En introduktion till etnologin (Človek kot kulturno bitje. Uvod v etnologijo) 1990. Leta 1991 so mu sodelavci v Lundu posvetili zbornik z naslovom Svenska vanor och ovanor (Švedske navade in razvade), ki je pred nami v angleškem prevodu in tudi z nekoliko spremenjeno vsebino (dveh razprav ni, tri pa so nove). Je hkrati prva knjiga v seriji Lund Studies in European Ethnology (medtem je izšla že druga z naslovom Bodytime. On the Interaction of Body, Identity and Society, ki sta jo uredili Susanne Lundin in Lynn Åkesson).

Urednika v uvodu pišeta o tem, kako se je spreminjal odnos Švedov in švedskih etnologov do šeg in navad v preteklosti. Zanimivo ju je brati, tudi zato, ker je presenetljivo, kako so se v tako različnih deželah in družbenih sistemih, kot sta bili švedska in na primer Slovenija v šestdesetih letih, v istem času dogajale tako podobne stvari. Idilično etnološko prikazovanje nekakšne statične kmečke družbe se je podrlo. Na Švedskem je bil obrat sunkovit, nenadoma so bile stare navade slabe, treba je bilo zdravo jesti, nerazsipno živeti, se gibati. Tako, pravita, se je dogajal Abschied vom Volksleben po švedsko. Za razliko od preteklega arhiviranja nedeljske podobe šeg in lepih podob kmečke kulture se je zanimanje etnologov od šestdesetih let obrnilo v današnji čas, v zavzeto razpravo o sodobnosti. Šege in navade so bili izgnani iz etnološkega besednjaka, prevzeti pa so bili tehnični izrazi iz britanske in ameriške antropologije in sociologije. Potem pa se v brstenju postmodernizma v osemdesetih letih spet nekaj novega zgodilo. Oživelo je splošno zanimanje za preteklost. Etnologi so spoznali, da se mladina in subkulture izražajo s pomočjo obredov, tako da uporabljajo preteklost, da z njo gradijo sedanjo identiteto. Začeli so utirati dialog med historičnimi in sodobnimi študijami. Presenetljivo pa je, da se je pokazalo, da se je prednost etnologije pokazala v tem, kar je nekoč veljalo za oviro - v primerjalnem gradivu. V novem ozračju je vzniknila želja po vrnitvi h klasičnim temam in gradivu, z novimi perspektivami in vprašanji. Pričujoča zbirka esejev o švedskih navadah, kot pravita urednika, se vrača v tradicionalno polje kot poskus, da se pokaže, kako pomemben je lahko študij navad, rutin, tradicij in običajev kot pristop k človeku kot kulturnemu bitju.

Poglejmo na kratko njeno vsebino: Lissie Åström piše o navadah v vsakdanjem življenju, s podnaslovom *Spol in razred v družini in delu*. Obravnava dve življenjski zgodbi, ki vključujeta tri generacije mater, hčerk in vnukinj in očetov, sinov in vnukov; Jonas Frykman pod naslovom *Med uporom in šampanjcem* piše o duhu praznovanj pri

treh generacijah, od akademskih upornikov v sedemdesetih letih, ki so se odvrnili od formalističnih, izpraznjenih šeg, do njihovih vnukov, ki ponovno, a po svoje, sprejemajo sestavine nekdanjih praznovanj, od slavnostnih oblačil do šampanjca. Razpravo je napisal po pogovorih s predstavniki generacije, ki jo na zahodu imenujejo kar »baby-boomers«, ki so bili rojeni okrog leta 1940, ki so odvrgli vse ustaljene obrede od leta 1968 naprej in jih primerjal z njihovimi starši in njihovimi otroci. Gre torej za tri generacije izobraženih, največ moških pripadnikov akademskega srednjega razreda. Avtor pojmuje praznovanje, po Geertz, kot metasocialni oz. naddružbeni komentar. Ugotavlja, da za uporom in osvobajanjem in prelomi s tradicijo često najdemo zakonitosti in trdovratne strukture; Beatriz Lindquist piše v razpravi z naslovom *Samo za ljubezen gre* o tem, kako gledajo švedski zakonci na poroko in kariero, ki sta si v nasprotju. ženske se same odločijo za dom, moški pa za kariero, pri čemer pa obžalujejo odsotnost iz družine, ki je pogoj tudi za njihovo uspešno kariero. Poizkusila je odkriti mehanizme, ki ustvarjajo in opravičujejo žensko podrejenost in moško nadrejenost v zakonu. Pravi, da oboji, moške in žene enakovredno gradijo razlike po spolu in moči; Susane Lundin v razpravi *Stremljenje po družbeni in biološki identiteti* piše o starševstvu s pomočjo biotehnologije. Obravnava pare, ki proti lastni volji nimajo otrok in jih dobijo z zdravniško pomočjo. Osredotočila se je na IVF (in vitro fertilizacija). Zanimalo jo je, kaj se zgodi, ko človeška življenja in telesa posvojijo tehnologijo, ko spoznamo, da morajo biti biološke in socialne meje ponovno definirane. Ugotovila je, da starševstvo daje ljudem biološko in socialno identiteto in da predvsem moški težko pristanejo na to, da bi otroka, če poskus oploditve večkrat propade, posvojili. živimo v biološko usmerjeni kulturi, ki poudarja pomen genetske dediščine. Reprodukcijska je pomembna za usvarjanje identitete, kajti ne samo, da starši naredijo otroke, ampak tudi otroci naredijo starše, se pravi ženske v matere in moške v očete. Avtorica je ugotovila, da *in vitro fertilizacija* lahko ohranja ideje o spolni identiteti, družini in sorodstvu in da biotehnologija tako omogoča biološko in socialno reprodukcijo; Finnur Magnússon pa piše o domu ostarelih in o geriatrični skrbi kot kulturnem sistemu (tak naslov nosi tudi raziskovalni projekt, ki ga podpira švedski svet za socialne raziskave, vodi pa ga Prof. Jonas Frykman). Gradivo je zbral s terenskim delom in z okrog tridesetimi intervjuji s pacienti in osebjem. Zanimivo je, kako v skrbi in redu odkriva dvojnost represije in svobode in na koncu nasploh ugotavlja, da moramo biti pri današnjih ustanovah pozorni na individualnost, svobodo in enakost; Ingrid Nordström je opazoval moč pravil in spreminjanje navad pri hrani. V teh časih, ko se vse družbene skupine držijo dokaj poenotenih navad pri mizi, ga je zanimalo ravnovesje med privatnim in javnim, težnje po novih življenjskih stilih, socialnem razlikovanju in osebni identiteti. Ugotavlja, da so zaradi socialne mobilnosti ljudje različnih izvorov velikokrat v tesnih stikih, bolj kot kjer koli na zahodu, kar daje Švedom priložnost, da se odzovejo na vedenje drugih ljudi in da razmišljajo o lastnem. Pravi, da svoboda izbire vodi po drugi strani tudi k večji negotovosti; Gunnar Alsmark piše o stikih priseljencev s švedsko kulturo. Švedska se je v kratkem času spremenila iz etnično homogene dežele, iz katere so se ljudje izseljevali, v multikulturno družbo, v katero se mnogi priseljujejo. Nekaterim se takšno bogatenje zdi pozitivno, drugi pa vidijo v tem nevarnost za švedsko kulturo. Avtor zelo zanimivo opisuje, kako tujci vidijo Švede in odtenke v odnosih med njimi, pri Švedih pa odkriva željo po razumevanju tujcev in negotovost v njihovi bližini, stikanje zelo različnih navad v tesni soseščini, npr. stanovanjskega bloka. Ugotavlja razhajanje med uradno švedsko politiko, ki podpira različnosti in med konkretno organizacijo družbe, ki je v vsem naravnana na pošvedenje. V zapletenih

odnosih vidi pereča vprašanja za etnološko raziskovanje; Orvar Löfgren je avtor članka *Veliki božični prepis* s podnaslovom *O moralni ekonomiji družinskih ritualov*. Gradivo zanje je dobil v mnogih intervjujih in odgovorih na vprašalnike, ki so jih zbrali raziskovalci in študenti Univerze v Lundu od leta 1970 naprej, in v časopisih od leta 1920 dalje. Pravi, da je po pregledovanju teh zbirk dobil občutek, da gre v bistvu za nekaj drugega, pomembnejšega - za sanje o družinski skupnosti in frustracije ob konfliktu generacij, za upanje o prihodnosti ali obžalovanje za preteklostjo, za razmišljanje o tem, kako se je življenje obrnilo ali kakšno bi lahko bilo. Napetosti med izpolnjenimi in nezadoščenimi pričakovanji v švedskih božičnih obhajanjih se ponavljajo vsako leto, kljub temu, da se že desetletja slišijo nasveti, da božiča ni treba jemati tako slovesno. Članek je poln zelo pronicljivih opazanj in kar boleče prikaže stisko in frustracijo praznika, od katerega se toliko pričakuje; Jochum Stattin govori o resni plati prvoaprilskih šal, s podnaslovom *Ko je dovoljeno norčevati se iz resnih stvari*. Leta 1990 je po tisku in radiu pozval ljudi, da naj mu poročajo o svojih izkušnjah s 1. aprilom. Spoznal je mnoge zanimive stvari o vsebini prvoaprilskih šal, ki se največkrat dogodijo v šoli, doma ali pa v sredstvih obveščanja. Tradicija 1. aprila je stara, na Švedskem se jo da slediti do sredine 17. stoletja, sicer pa se povezuje z drugimi šegami življenjskega in letnega in delovnega kroga in ob prehodu zime v pomlad, ko je dovoljeno, kar sicer ni; Inger Lövkrona piše o spolu in spolnosti v predindustrijski družbi in to o švedskih erotičnih ugankah. Švedska je bila patriarhalna, odnosi med spoloma so bili asimetrični in vladali so moški. Avtorica ima erotično folkloro za pomemben vir ljudskega pojmovanja spola in spolnosti. V ugankah so moški smešili ženske, varovali obstoječo delitev dela po spolu, v kateri so bili prehodi možni, a samo v eno smer, da so namreč ženske delale moška dela. V njih so moški izražali, krepili in obnovljali moško premoč; Renée Valeri piše o kavi na Švedskem kot o družabnem mazivu. Kava je postala švedska najpomembnejša družabna pijača v 19. stoletju. Domača žganjekuha je bila prepovedana leta 1855 in na mesto alkohola je stopila kava. Avtorica obravnava čas, ko je bilo pitje kave na vrhuncu. Poleg tiskanih virov je uporabila arhivsko gradivo iz Arhiva v Lundu in Nordijskega muzeja v Stockholmu, dopolnila pa ga je še z intervjuji. Opazovala je pitje kave pri delu, kavo za moške, kavo za ženske, kavo kot dobro ali slabo navado in ugotovila, da ima kava izredno sposobnost, da se prilagodi spremembam v družbi in vedno odigra svojo najpomembnejšo funkcijo na Švedskem, da namreč podmaže družabnost; Anders Salomonsson je preučeval rakove pojedine, ki so pravi švedski narodni ritual ob zatonu poletja. Družinski in prijateljski praznik v naravi je pritegnil njegovo pozornost zaradi zanimive preteklosti in vse večje priljubljenosti, ki ni zamrla kljub temu, da je račja kuga izpraznila švedske reke in je treba zato rake v velikih množinah uvažati. Romantika, ljubezen do narave, občutek družinske in prijateljske povezanosti, sprostitve ob hrani in pijači, vse to ohranja pri življenju obred, ki izpolnjuje potrebo po skupnosti in označuje minljivost časa.

Švedska etnologija je res odsev načina življenja na Švedskem. Visok standard, razredno izenačevanje oziroma brezrazrednost, razvita sociala in zdravstvo, prehajanje medčloveških vezi in skrbi za bližnje v okrilje ustanov, vse to dela videz razumskega obvladovanja življenjskih težav švedske družbe in posameznikov, kot nekakšen obris družbe prihodnosti, brez sledov patriarhalnega, kmečkega, čustvenega in iracionalnega starega sveta. Avtorji razprav v tej knjigi so del tega življenja, opazujejo ga in poskušajo razumeti. V njihovi knjigi današnje Švedsko prav začitimo - prebere naj jo, kdor hoče kaj izvedeti o tej deželi.

Mojca Ravnik

I. Cardigos je trenutno verjetno ena najbolj prodornih portugalskih raziskovalk slovstvene folklorne. Zasnovala je tudi revijo zanj. Doktorirala je v Londonu, kjer se je imela možnost temeljito razgledati po sodobni strokovni literaturi in najnovejših teoretičnih usmeritvah. V navedeni knjigi analizira le štiri od tradicionalnih evropskih pravljic na podlagi besedil iz portugalske folklorne dediščine. V Kazalu AT so oštevilčene AT 303, 516, 533*, 313.

Namen analize je razmejiti moške in ženske glasove/izraze, ki so razvili strukturo in simboličnost pravljic. Posebno je težišče krvavitve v moških in ženskih pripovedih. Dokazano je, da je krvavitev, povezana z mesečnim perilom, razdevičenjem in rojstvom otroka - neizogibna epizoda v naravnem ženskem ciklusu - jedro povezave očaranja in razočaranja, ki povezuje vse pripovedi. Raziskovalci se praviloma strinjajo, pravi I. Cardigos, da je pravljica žanr slovstvene folklorne, čeprav se v natančni definiciji precej razločujejo. Klasično obliko pravljice je mogoče opisati kot pripoved o odhodu mladega človeka, ki se znajde v nezaželenem položaju, zapusti svoj lastni prostor (po lastni volji ali je v to prisiljen) in ga tuje okolje preizkuša (živali, človek ali nadnaravna bitja). Pridobijo magične vire spretnosti/znanja ali pomočnike, ki jih oskrbijo z močjo premagovati nevarnosti ali izogniti se nerešljivih nalog, da izpolnijo junaštvo, ki pripada njihovem junaštvu. Kot rezultat dosežejo priznanje, ki jim dovoli, da se poročijo na kraljevo raven ali potrdijo moč/trdnost svojega sorodstva z zaželenim partnerjem. Ta temeljni vzorec definira le osrednji položaj v raznovrstnosti pravljic, pravi I. Cardigos in se sprašuje, kako lahko žanr pride v položaj, da je takoj tako logično racionalen, vendar se znajde na tako iracionalni osnovi. Po njenem je odgovor v simboliki, katere ključ je moderni svet izgubil. Srce pravljic je kraljestvo očaranosti/začaranosti. Če lahko razložimo gibanje od ne-očaranosti k očaranosti in nazaj k ne-začaranosti, kot se izrazi v bogastvu različnih simbolov, smo sposobni razložiti logične nelogičnosti pravljic.

I. Cardigos se nato posveča pravljici kot žanru slovstvene folklorne in njenemu razmerju do mita in vprašanju, katerih pravljic je več, »moških« ali »ženskih«, kako se to pozna pri pravljicah. Pozorna je tudi do razmerja med šego in pravljico.

Drugo poglavje je namenjeno teoretičnim izhodiščem predstavljanega dela: freudovske in jungovske interpretacije, formalistične in strukturalistične in nazadnje antropološke - vzorcem kulturnih izvirov/začetkov. Avtorica zatrjuje, da ne preizkuša vrednost tega modela na svojem delu, rabi ga hipotetično. Že prej namreč zagotavlja, da ne upošteva le ene metode, ampak več, v želji za čim bolj dognano primerjalno analizo. Tretje poglavje predstavlja metodo, pot in cilj avtoričinega dela. Predstavljeno snov želi obdelati z različnih vidikov, posebno z vidika tekstualnosti in primerjalno, toda tudi s psihološke in kulturnoantropološke strani. Obdelati želi sanje brez sanjalca, zanima jo univerzalnost simbolov, kot se pojavljajo kristalizirani v pripovedih, seveda na način, kot jih podaja določena družbena resničnost. Nato se loti besedil in (moški ali ženska) pripovedovalcu, trem ženskim krvavitvam in biološkimi ozadjem moških in ženskih pustolovščin (vprašanje anima/animus, po Jungu). Na koncu uvoda avtorica predstavi svoje hipoteze in na kratko tudi štiri pravljice, na katerih bo preverila svoj koncept.

Marija Stanonik

KRETZENBACHER LEOPOLD, *Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl.-Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volksüberlieferungen*. München 1997 (Bay. Akad. d. Wiss., Phil. - hist. Klasse, Abhandlungen - Neue Folge, Heft, 114) 115 str., 34 slik v prilogi.

V nasprotju z umetnostnimi zgodovinarji, ki ikonografsko izročilo presoja z umetnostnega, slogovnega vidika, zanima avtorja te knjige vsebinski, izpovedni vidik, kajti cerkveno slikarstvo je bilo vedno namenjeno vernemu ljudstvu in je pomenilo zlasti v začetku dopolnitev kateheze. Zato za posamezne motive ali upodobitve prizorov ni etničnih meja.

V 1. poglavju obravnava avtor ikonografski tip »evharističnega Kristusa« t.j. trpečega Kristusa, ki mu iz ran na nogah raste pšenični klas in vinska trta.

V 2. pogl. so predstavljene upodobitve tega tipa v Vratih pri Trbižu, na Koroškem (npr. v Tesinji vasi pri Celovcu, v Spodnjih Trušnjah pri Velikovcu) in na Tirolskem.

O upodobitvah na cerkvenih freskah ter v ilustracijah liturgičnih knjig in v deželi Baden-Württemberg poroča 3. poglavje.

Vprašanju etnične pripadnosti »evharističnega Kristusa« je posvečeno 4. poglavje. Avtor ugotavlja, da v srednjem veku, ko je ta ikonografski tip nastal, narodnostne zavesti še ni bilo, zato pri poznosrednjeveških spomenikih, zlasti s področja duhovne kulture, ne moremo govoriti o nemškem, slovenskem kot etnični pripadnosti. Srednjeveške upodobitve temeljijo v sv. pismu, legendah in mističnih videnjih, verno ljudstvo pa jih je razumelo in sprejemalo, ker so ustrezale sočasnemu verskemu čustvovanju. Odsevi tega se kažejo tudi v duhovni drami, ki se je poživila zlasti v poznem baroku na večjezičnem srednjeevropskem območju.

5. poglavje poroča o uvedbi praznika sv. Rešnjega telesa (v 14. stol.), katerega predhodnik je praznik »Spremenjenja na gori«, na Vzhodu od 5. stol. naprej, na Zahodu od 9. stol. V rimski Cerkvi so ga praznovali 6. avgusta, torej v času med žetvijo in zorenjem grozdja. Avtor domneva, da je ta okoliščina in prerekanje teologov glede resnične spremenitve kruha in vina v Jezusovo telo in kri podpiralo upodobitve »evharističnega Kristusa«.

Poznosrednjeveška pričevanja o Kristusu kot »studencu sv. krvi« v likovnih upodobitvah, teologiji in primerjalnem narodopisju obravnava 6. poglavje. Ena takih podob Kristusa je npr. na barvnih oknih cerkve v Vetrinju. Sicer pa spada med upodobitve »mistike sv. krvi« tudi znana podoba Žalostne Matere božje z okrvavljenim pokrivalom. V slikovnem delu na koncu knjige objavlja avtor med primeri tudi kip iz celjske opatijske cerkve. Take upodobitve Marije naj bi na viden način izražale njeno udeležbo pri Jezusovem odrešenjskem trpljenju, kar je Marijo naredilo za srednico milosti. Tu avtor opozarja na slovensko ljudsko pesem, v kateri Jezus na križu naroča svoji materi, naj ujame v predpasnik kaplje njegove krvi in poškropi gore in polja za odrešenje človeštva. Ko izčrpno obravnava razne upodobitve krvavečega Kristusa, pasijonske pesmi in teološke spise - tudi psevdo-Anzelma, na katerega se opira ena od oblik »zlatega očenaša« - omenja članek E. Cevca o ljudski pesmi »Sv. kri sejana« (v *Traditiones* 1984).

Vse 7. poglavje obravnava odmeve srednjeveške mistike sv. krvi v slovenski ljudski pesmi, pri čemer avtor uporablja vso doslej objavljeno literaturo o naši nabožni ljudski pesmi, ne samo Štrekcljevo zbirko, izpričuje pa tudi izredno poznavanje slovenske likovne umetnosti. Saj v opombi na str. 61 celo izrazi svoj pomislek zoper poimenovanje ikonografskega tipa Pietaž kot Sočutna, češ da je Marija so-trpela (prim. lat *compas-*

sio) in ne samo so-čustvovala (sočuten je, kdor sočustvuje). Kakor v mnogih dosedanjih avtorjevih delih se tudi tu pokaže, kako dobro pozna slovensko ljudsko izročilo in ga ceni bolj, kakor smo vajeni od večine domače kulturne javnosti.

8. poglavje, ki govori o upodobitvah »evharističnega Kristusa« na romunskih ikonah iz 19. stol., kaže, kako je Srednja Evropa z vidika krščanskega ljudskega izročila enotna ne glede na etnična, jezikovno različna območja. V tem pogledu je zanimivo romunsko besedilo iz 18. stol., ki pripoveduje, da je Kristusova kri iz njegove prebodene strani oškropila Pilatovo ženo. Tu pritegne avtor v primerjavo apokrifne evangelije in drugo pravoslavno izročilo evropskih narodov.

9. poglavje je posvečeno primerjavi različnih upodobitev krvavečega Kristusa v stilni umetnosti in ljudskem izročilu. Tudi tu upošteva avtor slovenski primer, nenavadno sliko križanih frančiškanov, shranjeno za oltarjem cerkve v Nazarjah.

V sklepnem poglavju pa je prikazano, kako je mistika sv. krvi vplivala na upodobitve so-trpeče Marije pod križem, kakšne spremembe so nastajale v ljudskih pobožnostih in kako je mistika sv. krvi doživela nov višek v baročnem ljudskem izročilu.

Na koncu knjige je seznam slik, ilustracij med besedilom, osebno in stvarno kazalo, nato pa 34 reprodukcij (deloma barvnih), na katere se avtor sklicuje sproti.

Zmaga Kumer

ANTONIO CARLINI et al., *Musica e canto popolare in Val di Fassa*. Mondo Ladin Boletín de L'Istituto Cultural Ladin Ann XIX, Vich/Vigo di Fassa, 1997, 560 strani.

Knjiga *Ljudska glasba in petje v Val di Fassa* je izšla pri Istituto Cultural Ladin. Obsežno delo (avtorji so ga napisali kar na 560. straneh) zaključuje in je eden od rezultatov dvajsetletnega temeljitega in sistematičnega raziskovanja sodelavcev Istituto Cultural Ladin, ki je l. 1979 začel preučevati glasbeno življenje doline Fassa.

Naloga, ki so si jo raziskovalci zastavili, je bila arhivirati, analizirati in s tem ohraniti preteklo in današnje glasbeno življenje prebivalcev, ki živijo v Dolomitih, na meji s Tirolsko. Materni jezik domačinov je ladinski, ki sodi med retoromanske jezike in so ga verjetno prav zaradi zaprtosti med hribe ohranili do današnjih dni, kljub temu, da je razmeroma malo dokumentov iz preteklosti izpričanih v tem jeziku. Knjiga je delo šestih avtorjev: Antonia Carlina, patra Frumenzia Ghetta, Fabia Chiochetta, Quinta Antonella, Silvine Zanolli in Renata Morella. Vsak prispevek posameznega avtorja in avtorice je delo zase, prikazuje določen del doline ali določeno polje raziskovanja kulture, ki se je skozi zgodovino kalila razpeta med germanskim in romanskim svetom. Raziskovanje je potekalo v treh fazah; prva v letih 1979-80, ko so ob preučevanju starih zapisov in dokumentov začeli opravljati terenske raziskave. Druga faza je bila v letih 1986-88 nadaljevanje začetega dela v krajih, ki so bili prej neobdelani, in tretja, v letu 1991, ko je bila sicer že izdana knjiga *Canto orale nel Trentino*, ki pa ni opisala realnega glasbenega življenja doline. V knjigi *Musica e canto popolare in Val di Fassa* je izredno natančen zapis dogodkov iz preteklosti (in sedanosti), saj vsebuje celo take podrobnosti, kot so plačila glasbenikov (kaj in koliko je kdo dobil), natančne navedbe vseh prepovedi, priporočila, stroški popravil glasbil, pogodbe godcev...

Prva pisca sta Antonio Carlini in pater Frumenzio Ghetta. Preučevala sta glasbeno življenje prebivalcev Fasse po dokumentih in slikarjih (npr. cerkvenih fresk).

Življenje v teh obmejnih krajih je hribovsko, največ glasbenega dogajanja je bilo pozimi (še posebno v pustnem času karnevala). Od uporabljenih glasbil prevladujejo kordofoni, predvsem violine, ki so tudi zaradi lahke dostopnosti lesa v teh krajih zelo razširjene.

Avtorja opisujeta godce, ki so s trebuhom za kruhom v zimskih mesecih iz doline potovali vse do Verone, igraje brez glasbenih zapisov. Zanimiv zapis govori o obdobjih prepovedi plesov, ki segajo od šestnajstega stoletja dalje, predvsem po ukazu cerkvenih oblasti (npr. l. 1734 se je smelo igrati le v cerkvah ali na porokah, pa še to le do devete ure zvečer.)

Sledi opis repertoarja profane in sakralne glasbe, s tem, da je poznavanje pretekle posvetne glasbe večinoma omejeno na človeški spomin in posredovanje informatorjev, medtem ko je nabožna literatura, zahvaljujoč cerkvenim arhivom, v veliki meri ohranjena. Tako je bil omogočen razmeroma podroben popis zgodovine orgel in organistov v krajih Campitello, Moana, Pozza, Pera in Soraga.

V poglavju *Novi instrumentalni zvoki 19. in 20. stoletja*, so opisane pridobitve in radikalne spremembe, ki jih je prineslo prejšnje stoletje na področju glasbe. Če je do takrat muziciranje slonelo bolj ali manj na ustnem izročilu in je bilo večinoma omejeno na domača ognjišča, je 19. stoletje pospešilo razvoj godb (s pomočjo glasbene literature, ki se je v tem času razširila), ki postanejo nov okras tedanje družbe. Glasbeno dogajanje se je začelo seliti v nove prostore, glasba sama pa je postala ritmično natančnejša in strožja. Prav tako se je spremenila vokalna glasba, še posebno v obdobju cecilijanstva, ki je postavilo prvi šolski sistem v Dolini.

V poglavju so opisane še obveznosti teh »ansamblov«, ki so jih imeli do družbe, plesi in glasbila, ki so zabave spremljali in vsi Fassanski glasbeniki od leta 1550 dalje, njihova priporočila ter celoten popis tako cerkvenih kot posvetnih skladb.

Avtor *Fabio Chiochetti* se je v poglavju posvetil ladinskemu jeziku v ljudski pesmi Val di Fassa. Ugotavlja, da je bila dolina kljub izoliranosti vedno v nekakšni »zračni-povezavi s sosednjo Tirolsko, severno Italijo in celo bolj cvetočimi kulturami, kot je recimo beneška. Sodeč po dokumentih je bil uradni oziroma »višji« jeziki v opisanih krajih vedno italijanski. Šele konec prejšnjega stoletja je moč zaslediti dokument v ladinsčini, je pa tudi knjižica, ki obsega dvajset pesmi Fasse. Pri tem se zastavlja vprašanje, koliko se je sploh pelo in ladinskega jezika v preteklosti uporabljalo.

Pisec se je posvetil variantam pesmi *Gardenera*, ki še danes kroži po dolini Fassa. V *Ladinskem jeziku v pesmi hribov* opisuje potujoči motiv pesmi »Š'la luna florraš«, način petja, metaforični pomen besedila o spoznavanju načina življenja, ki se da zaslediti iz pesmi, in o tekmovanjih med pevci. Pesmi Val di Fassa primerja tudi s pesmimi ostalih ladinskih krajev, pri tem pa sledi dokumentom, ki so jih v začetku tega stoletja napisali folkloristi. Ladinsčina je v preteklosti zanimala le redke razsvetljene duhovnike, zapisi so bili namenjeni učenjakom in s tem je vprašljiva verodostojnost obstoječih dokumentov. S tem problemom in tudi s problemom zapisovanja in dešifriranja zapisov se gospod Chiochetti ukvarja v poglavju *Spremenjen primer*. V poglavju *Fassanske pesmi in pesmi v fassanščini* so naštet in napisane pesmi po motivih (pripovedne, militantno-rekrutske, pivske, snubaške, satirične in lokalne) in le redke so v ladinskem jeziku. Omenja tudi primere pesmi, ki so nastali v Val di Fassa in verjetno prekrili že obstoječe primere. Velikega pomena za poznavanje ladinske kulture preteklosti je tudi zbirka Gartner, ki je nastala v letih 1906-10, s težnjo po raziskavi »Das Volkslied in Österreich«.

V Fassi naj bi se dlje kot drugod obdržala stara epska pesem, čemur so verjetno pripomogli tudi potujoči pevci iz teh krajev, ki so »oblikovali poseben družbeni sloj, po vsej verjetnosti izhajajoč iz poganskih duhovnikov in ritualnih pevcev« (K. F. Wolf, 1957).

Quinto Antonelli se je v svojem delu knjige posvetil *Fassanskim ljudskim zbirkam pesmi*, osebnim pesmaricam, ki so si jih ljudje izdelovali za lastno rabo. Raziskava obsega pesmarice osmih oseb, čas zapisa pa sega v konec prejšnjega stoletja in se končuje v štiridesetih letih našega stoletja. *Pesmarica izseljenca* vsebuje vojaške pesmi in je pisana v italijanskem in nemškem jeziku, *Pesmarica iz vojašnice* je nastala v časih avstrijskega vladanja, ko so fantje morali služiti tri leta vojske. Vsebuje vojaške pesmi, žalostinke, protiavtstrijske, zgodovinsko-pripovedne ter nekaj ljudskih. *Pesmi iz ujetništva* so delo zapornika v Sibiriji in so nastale v letih 1916-17. Iz njih seva vpliv drugih kultur, s katerimi je ujetnik v teh letih prišel v stik. Opisana je še *Knjižica pobožnih skladb*, ki si jih je nek pevec zapisoval za lastno rabo, prav tako še dve pesmarici, žensko delo, ki poleg nabožnih skladb, vsebujeta še sodobne variante ljudske pesmi, hribovske pesmi, pesmi, ki sta jih avtorici slišali na radiu ter nekaj težko opredeljivih pesmi. Pesmarice so gotovo zelo zanimiv podatek za pregled določene kulture, v času, ko so nastajale.

Posvetni repertoar v italijanščini v Val di Fassa je raziskovala avtorica *Silvana Zanolli*. Primerjala je terenske posnetke, ki so nastajali v osemdesetih letih, z že omenjeno zbirko Gartner. V preteklosti je prisotnost vojaških služb v teh obmejnih krajih zelo zaznamovala in spremenila obstoječo pesem. Marsikje je repertoar postal kar »vojaško-hribovski«, na glasbo pa so vplivale tudi trgovske poti in migracije. Avtorica opisuje pisanost polifone glasbe, način petja ter analizira pesmi v italijanščini in dialektu. Dotaknila pa se je tudi motivov, vsebine pesmi.

Pisca *Renato Morelli* in *Fabio Chiochetti* sta izredno natančno predelala pesmi in obredja od božičnega časa do Sv. treh kraljev v Val di Fassa. Opisujeta paraliturgični repertoar, sledeč ustnemu izročilu in napisanim virom. Avtorja sta kot predmet raziskave uporabila tudi zbirko *Michi*, ki je nastala v 17. stoletju in je najstarejša zbirka božičnih in svetotrikraljevskih pesmi alpskega in predalpskega območja. Približno polovica zapisanega repertoarja se še danes izvaja ob teh cerkvenih praznikih. Popisane so vse pesmi, ki se jih ljudje v Fassi še spominjajo, repertoar, ki se poje o Božiču, sledi opis petja, kar nekaj pesmi pa je tudi vsebinsko in besedilno analiziranih.

Tradicija pohoda Svetih treh kraljev je v Val di Fassa še danes zelo živa. Pisca etnografsko opisujeta to zakoreninjeno šego, ki se kaže v posebnih kostumih, šminki, predmetih in petju, ki te pohodnike spremlja, ko hodijo od hiše do hiše. Vsekakor je zanimivo petje, nekakšna principalna, preprosta »magična« melodija, ki pa se od kraja do kraja razlikuje. Morelli in Chiochetti sta našela, opisala in analizirala vse dobljene različice in ugotovila, katera bi lahko bila najstarejša, in najbolj podobna arhaičnemu zapisu. V dodatku, ki sledi poglavju, so citirane te pesmi, prav tako dokumenti in rokopisi, ki so nastajali v času ob koncu starega in začetku novega leta.

Knjiga *Musica e canto popolare in Val di Fassa* je pravzaprav sestavljena iz večjih knjig, ki navadno izhajajo posamično v krajih, katere opisuje. Dopolnjena je z veliko dokumentacije, s fotografijami, starimi in novejšimi, z zemljevidom Val di Fassa in z zajetno kronološko in abecedno bibliografijo. Navedenih je nad petsto dokumentov, zapisov in knjig (prvi dokument je iz leta 1596), ki so bili predelani in upoštevani ob nastanku obsežnega dela, ko so ladinsko dolino prečesali po dolgem in počez.

BERNHARD FUCHS, *Freundlich lächelnde Litfaßsäulen. Zeitungskolporteure – Typisierung und Realität*. Institut für Volkskunde der Universität Wien, Wien 1998, str. 235.

Svobodno prodajanje časnikov na ulici je kot sestavni del svobode tiska med temeljni človekovih pravic, je v knjigi zapisal Bernhard Fuchs. V Avstriji je bilo v 19. stoletju zaradi cenzure prepovedano; za kratko obdobje ga je oživila revolucija leta 1948. Šele proti koncu 19. stoletja se je začela uveljavljati oblika kolportaže, kot jo v Avstriji poznajo v sodobnosti. Pomeni pojav urbanega okolja.

Knjiga temelji na diplomski nalogi, ki jo je avtor končal leta 1992, vendar se je s tematiko uličnih prodajalcev časopisov in revij srečeval tudi kasneje, med raziskovanjem v času doktorskega študija, ki ga je končal leta 1997. V Avstriji je približno 2000 uličnih prodajalcev, od katerih jih več kot polovica živi na Dunaju. Deloma prihajajo iz arabskega sveta, zlasti iz Egipta, deloma pa iz indijske podceline, tako iz Indije, Pakistana in Bangladeša. Avtor, ki se je v svojem delu osredotočil predvsem na Dunaj v 80. in začetku 90. let 20. stoletja, ni želel le predstaviti načina življenja kolporterjev, temveč tudi obravnavati kolportažo kot kulturni pojav in pri tem opozoriti na specifični položaj tujcev kot prodajalcev časopisov. Fuchs je želel predstaviti, kot je zapisal, objektivno in subjektivno resničnost, torej pravno in ekonomsko podlago za delo tujcev v Avstriji na eni strani in na drugi upanje, želje in pričakovanja priseljencev v novem okolju, njihove odnose z drugimi priseljenci, izkušnje z družbo, v katero so se priselili itd. Hkrati ga je zanimal odnos Avstrijcev do priseljencev. Posebno pozornost je namenil podobi, ki so jo o pouličnih prodajalcih časopisov ustvarila sredstva javnega obveščanja. Njihov vsakdan je postal odvisen od družbe, v kateri se niso socializirali in ki jih ni popolnoma sprejela takšne, kot so.

Delo vključuje zgodovinski oris kolportaže, torej dejavnosti, ki je sprva pomenila krošnjarnjenje z nezahtevnim čtivom, koledarji ipd., nadalje pravne okvire prodaje časopisov na ulici zlasti po 2. svetovni vojni, potem pa se osredotoči na 80. in začetek 90. let 20. stoletja in obravnava socialno varnost oziroma odsotnost socialne varnosti uličnih prodajalcev časopisov in revij, delovne pogoje, organizacijo kolportaže in odnose med pripadniki različnih narodnosti in posameznih stopenj v poklicni hierarhiji, nacionalne konflikte med Avstriji in kolporterji - priseljenci na eni strani in na drugi med kolporterji - pripadniki različnih etničnih in verskih skupin (kopti in muslimani iz Egipta, muslimani iz Pakistana in Bangladeša, hindujci in sikhi iz Indije), nadzor delodajalcev nad uličnimi prodajalci časopisov, zaslužek, delovni dan ter vlogo kolporterjev v avstrijski družbi in ob tem negativni predznak besede kolporter (nem. *Kolporteur*). Zanimiva je predstavitev njihovih prodajnih klicev, ki se jih poslužujejo, da bi prodali čimveč izvodov, ob tem pa z naglasom sporočajo svojo nacionalno pripadnost.

Avtor nadalje obravnava tematiko v kontekstu mednarodnega izseljevanja zaradi iskanja zaslužka. Priseljence iz arabskega sveta in indijske podceline, ki so si poiskali delo kot kolporterji na Dunaju, primerja s priseljenci iz nekdanje Jugoslavije in Turčije. Ti v nasprotju s prvimi tudi v novem okolju živijo skupaj s svojo družino. Kolporterji živijo, po Fuchs, v izoliranem moškem svetu in v novem okolju zlasti med Avstrijkami težko najdejo prijateljico ali celo življenjsko družico. Avtor je opozoril na veliko vlogo, ki jo imajo (hindujski ipd.) (video)filmi v njihovem življenju, zlasti filmi, ki se dotikajo problematike migrantov. V nadaljevanju je predstavil stanovanjsko kulturo in s tem slabe stanovanjske razmere, v katerih živijo kolporterji, problem njihove identitete, njihovo društveno življenje in delovanje Društva za ulične prodajalce časopisov (*Verrein für Zeitungskolporteure*).

Tekoča pripoved je prepletena z anekdotami, pesmimi in zanimivostmi iz življenja kolporterjev, med svojim delom nenehno izpostavljenih vremenskim nevšečnostim in nevarnostim ulice (prometne nesreče, napadi skrajnih desničarjev...). Avtor je uporabil različne vire, od časnikov do filmskega gradiva, leposlovja, dramskih del in različnih plakatov. Upošteval je tudi karikature, ki so se pojavljale v dnevnem časopisju. Odnos do kolporterjev - priseljencev je obravnaval izredno kritično in poudaril potrebo po njihovi pravni in socialni varnosti, po zdravstvenem zavarovanju, hkrati pa opozoril na posplošene predstave, stereotype in tipiziranje kolporterjev. Odkrival je, kaj se skriva za uniformo, ki jim jo priskrbi delodajalec in pomeni reklamno potezo za določen časopis, in za vedno prijaznim izrazom na obrazu v delovnem času, ki ga zahteva delodajalec. Posredoval je njihove zgodbe, strahove in razočaranja.

Ulični poklici, zlasti dunajski, so v Avstriji vedno pomenili zanimivo temo, vredno pozornosti. V zadnji četrtini 18. stoletja, leta 1775, je izšla serija bakrorezov Johanna Christiana Branda z motivi uličnih poklicev na Dunaju oziroma predstavnikov poklicev, ki si pri svojem delu pomagajo s prodajnim klicanjem. V nemščini so jih poimenovali *Kaufruftypen* ali *Kaufrufer*. Omenjeni seriji so sledile številne druge upodobitve s tovrstnimi motivi v različnih tehnikah. Podrobno jih je strokovno obdelal Hubert Kaut v delu *Kaufrufer aus Wien* iz leta 1970. Tudi ulični prodajalci časopisov, ki jih je obravnaval Fuchs, si pri svojem delu pomagajo z glasnim vabljenjem strank k nakupu. Konec 20. stoletja še vedno bistveno sooblikujejo podobo dunajskih ulic. Knjiga o njih pomeni pomemben prispevek k boljšemu razumevanju Dunaja, njegovih prebivalcev in njihovega življenja. Takšna raziskava je bila nujna, glede na veliko vlogo uličnih prodajalcev časopisov v utripu avstrijske prestolnice pa pravzaprav tudi pričakovana.

Polona Šega

VITOMIR BELAJ, Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. Zagreb, Golden marketing, 1998., 374 str.

Premda kondicionalno postavlja Radoslava Katičića kao suautora svoje knjige, koji je uočio paradigmatičke posebnosti praslavenskoga mita o junaku vegetacije, prof. dr. Vitomir Belaj u autotematizacijskom *Uvodu* naglašava kako je gradivu »pristupio na malo drukčiji način«, posebice naglaskom na sintagmatski (sinkronijski) aspekt mitske priče o životu toga božanskog junaka i njezinim »čvršćim« povezivanjem s recentnim pučkim običajima. Iz određenja *funkcionalističke teorije* mita kao svetoga teksta koji se pripovijeda uz obrede, autoru-mitologu kao filologu/etnologu (*pontifex* između filologije i etnologije) otvara se *hermeneutička* metoda (etnološkim pristupom »iz vana«) - sučeljavanje *filoloških* (na paradigmatičkoj osnovi) interpretacija rekonstruiranih mitskih fragmenata s *etnološkom* rekonstrukcijom obredne (običajne) radnje (etnološka rekonstrukcija sintagmatskoga aspekta tekstova). Bez obzira na podnaslovnu atribuciju knjige - *Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* - autor rekonstruira (pra)slavensko bajoslovlje (*slavensko poredbeno bajoslovlje*), jer do (pra)hrvatskoga bajoslovlja (mitologije) *možemo* »doći samo zaobilaznim putem, tako da prvo rekonstruiramo praslavensko«, uklapajući ga u širi indoeuropski okvir (*indoeuropsko poredbeno bajoslovlje*) »i onda dobivene spoznaje primijenimo na hrvatske prilike«.

Tragom semiotičko-filoloških istraživanja Vjačeslava Vsevolodoviča Ivanova i Vladimira Nikolajeviča Toporova kojima su pokazali da je mit o praslavenskom bogu vege-

tacije usko povezan s junacima »temeljnoga« indoeuropskog mita, mita o dvoboju Gromovnika i Zmije/Zmaja (*muški* oblik riječi *zmija*), te tragom Katičićeva semiološko-etimološkoga postupka, Vitomir Belaj izdvaja Peruna i Volosa/Velesa (oblik Veles je općebaltoslavenski i bliži indoeuropskome izvoru) kao glavne junake mitske kozmičke drame.

Polazeći od Ivanovljeve i Toporovljeve rekonstrukcije *strukture* međuodnosa Peruna i Velesa, koji su za ishodište svojemu tumačenju uzeli bjelorusku priču o borbi između Boga i Nečistoga (Vraga), u poglavlju *Kozmički sukob* Vitomir Belaj iščitava paradigmatiku shemu navedena međuodnosa na praslavenskoj [Perun/(sv. Ilija) ubija/goni munjom/gromom Velesa/Zmiju/(Vraga)] i indoeuropskoj razini (rgvedski *himn* o Indri koji je oslobodio/ispustio rijeke/goveda ubivši Zmiju/Valu i hetitski mit o Telepinušu), a u *makedonskom kazivanju o gromu* paradigmatika shema njihova međuodnosa glasi: (antropomorfni) Zmaj *trijeska* ognjem/(*kamenom*) strjelicom lamnju, pri čemu u posljednjoj shemi Zmaj je djelatnik Gromovnikov pomoćnik. U istočnom dijelu Balkana »ime Zmaj prešlo je sa zmijolikog bića (...) na antropomorfno nebesko biće iz gromovnikova kruga«, dok je njegov (zmajski) suparnik *lamnja* »[biće slično našem zmaju]«. Riječ je o *alopersonažima*. »Posve je isto, kaže li se da je Perun ubio Zmaja, ili Zmaj lamnju.« Predodžbe baltičke predaje i makedonskoga kazivanja o gromu dozvoljavaju »pretpostavku da je riječ o pojavi baltoslavenske starine«.

Autorova lingvistička potraga za Gromovnikovim oružjem pridonijet će potvrdi Katičićeve negacije tumačenja V. V. Ivanova i V. N. Toporova kojim su pretpostavili da je Juraj sam Perun koji ubija Zmaja te potvrdi Katičićeva dokaza da je Juraj zapravo Perunov sin. »Dok Gromovnik grmi kamenim oružjem i otkriva svoj *litički*, kamenodobni značaj, Juraj sa svojim mačem već pripada kovinskom dobu, *metaliku*«.

Nakon prve cjeline imenovane *Kozmički sukob*, a koju čine tri poglavlja (*Glavni junaci*, *Kozmički sukob*, *Gromovnikovo oružje*), čiji je konkretan zaključak da mit o *agonu* između Gromovnika i Zmije objašnjava kružno smjenjivanje sušnoga i kišnoga razdoblja, a obrede koji su mogli pratiti ova kozmička zbivanja valja tražiti u godišnjim običajima - u drugoj cjelini, imenovanoj *Organizacija vremena*, uzimajući interkalarni mjesec koji je služio za usklađivanje dužine lunarne godine sa solarnom, autor utvrđuje kako je *drevnim* Slavenima godina počinjala pred proljeće proslavom *Velje noći*. *Veliki dan*, »današnje ime kršćanskoga Uskrsa, prvobitno (je) bilo ime praslavenske Nove godine«. Etimologija riječi *Vuzem/Vazam* nosi *trag* pretkršćanskoga naziva za *početni* dan godine (*Velja noć/Veliki dan*). Kristijanizacijom odvijao se prijenos novogodišnjih poganskih obreda »s *Velje noći* na 25. prosinca, na Božić, pa su tako oni ujedno postali i božićnima«. I kako etimologija riječi *Uskrs* i *Krijes* ('dan ljetnoga suncostaja') ne upućuje, »kako se dosad mislilo, na kretanje sunca, nego na rast žitarica«, slavenski kalendar prati žitaricu u njezinu rastu.

Određenjem početka praslavenske Nove godine stvoreni su uvjeti »za raspravu o temi koja stoji u naslovu knjige« - *Hod kroz godinu*. Propitivanjem mitskih predodžbi povezanih s *kolednicama*, dolazak koledara o novogodišnjoj (kaotičnoj) noći autor označuje dolaskom predstavnika svijeta mrtvih, što po praslavenskom svjetonazoru znači da su koledari predstavnici *mokrog* Velesova svijeta koji dolaze pred Perunov dvor u *gori* u kojemu nalaze njegove ljude uz *arbor mundi*, mitsko i obredno središte Kozmosa. Visokom nebeskom božanstvu, bogu Neba (na praslavenskoj razini Gromovniku/Perunu) i njegovoj ženi Suncu Velesovi ljudi oduzimaju sina (*Božić*, *Mladi kralj*), koji je rođen na *Velju noć* i *istoga dana* odvode ga *preko mora* u zemlju mrtvih. I dok slavenski tekstovi ne opisuju odvođenje/smrt Perunova sina u svijet mrtvih, već

se samo naslućuje kao mogućnost, jurjevske ophodničke pjesme sadrže opise njegova povratka.

Poglavlje *Prošel je, prošel, pisani Vuzem, došel je, došel, zeleni Juraj* tematizira mitske predodžbe povezane s jurjevskim ophodničkim pjesmama: jurjaši dovode ukradenog Perunova sina, sada kao Jurja, iz Velesova svijeta u realni svijet. Juraj se vraća konjolik i *snubi*, neprepoznat, vlastitu sestru Maru. Svakoga proljeća Juraj dolazi iz *Vyreja/Vireja* (Velesov svijet - mitski svijet vječnoga proljeća), donoseći plodonosnu vlagu u zemlju. Velesove kćerke, rajске djevojčice, Jurjeve *sestre* - a jedna od njih zove se Jelica (Jelena, Jela) - pripremaju Jurja za putovanje po nevjestu Maru. «Za samo nekoliko ljudskih dana (od *Vuzma do Jurjeva*; op. S. M.) on je dorastao za ženidbu i krenuo je isprostiti Perunovu kćerku sebi za ženu ne znajući da mu je sestra.» Riječ je o mitologemu incestuozne hijerogamije koju na astralnoj razini preuzimaju Mjesec i kći Sunca.

I dok je Jurjevo dan prvoga susreta, mitska se svadba odigrava na Ivanje: mitski junak (Marin izgubljeni deseti brat) nastupa pod imenom *Ivo, Ivan*. Tu se ne radi o pukoj magiji plodnosti (inače autora začuduje pomanjkanje *magijskih* elemenata u praslavenskom mitu o bogu vegetacije), već je *korisna posljedica* «da se Perun i Veles ujedinjuju, pa Velesovo blago postaje dostupno». Hijerogamija se odvija na *suhaj* grani Stabla svijeta (*arbor mundi*). Vegetacijski junak slavenskih folklornih tekstova dolazi s druge strane mora (korijenje - dno stabla Jurjeva poočima Velesa), ide mostom (stablo) i dolazi u krošnju (*suhorek na drevu* - Gromovnikov *grad*) gdje se priprema božanska svadba kao vrhunac mitskoga zbivanja. Ta je zlatna (i *suha*) grana «ujedno motka, *drug*, koja drži nebeski svod da ne padne na zemlju».

Kao jednu od mogućih varijanti općeslavenske *Mare* autor, tragom bilježaka Branimira Bratanića, postavlja *mladu Galibardu* koja je po svojoj ulozi u podravskim *danajkama* mladenka na *boru* (sveti topos praslavenskoga mitskoga svijeta), a «čije je ime pukom slučajnošću slično kartvelskoj *Danana/Kal-Babar*» te bi kao podravsko-kavkaska usporednica *mogla* pripadati kavkaskohrvatskom kompleksu pojava i upućivati na kavkasku hipotezu o podrijetlu imena Hrvat koja «nije mnogo "manje nevjerovatna" od *iranske*».

Tragom studije V. V. Ivanova i V. N. Toporova o Jumisu (mitsko biće koje čuva žito na polju - žetveni vijenac) u latvijskim dajnama, koji se preko svoga simbola - dvostrukog klasa - može postaviti u dodirnost sa Sporyšem iz bjeloruskih žetelačkih pjesama koji (u usporedbi s Jurjem koji hoda njivama na početku proljeća) hoda u doba žetve - autor uspostavlja analogiju: Jumis - Jarylo/Juraj, «veliko podudaranje između slavenskih tekstova o Jarylu/Jurju (kojih ima i kod Balta) i latvijskih o Jumisu (s analogijama kod Bjelorusa, Rusa i Mordvina)». Bjeloruska riječ *sporyš* (*obilje*) označuje i «dvostruko zrno, vlat s dva klasa», i ovim ga značenjem Ivanov i Toporov dovode u vezu s Jumisom (jedno od značenja riječi *jumis* jest *blizanac*). «Paradnim primjerom hermeneutičkoga rasvjetljavanja tekstova» autor pokazuje kako i Jumis i Jumala svadbuju, a njihov međusobni odnos (blizanci su) povratno dokazuje da će i Juraj i Mara također biti blizanci.

Na primjerima etnografskih opisa zapadnoslavenskih i istočnoslavenskih ranoproljetnih ophoda u korizmeno doba u kojima se iz sela iznosila slamnata lutka koja predstavlja ženski lik, autor propituje vrijeme smrti brata (nevjernoga ljubavnika, nestalnoga i promjenjivoga *Mjeseca*) i sestre (osvetoljubive nevjeste). «Ivo je Maru iskoristio i ostavio, našto mu se Mara osvećuje i ubija ga, konjolika, uz pomoć strjelica (očeva oružja).» Mara umire nekoliko tjedana pred Novu godinu (*Velja noć*) - na četvrtu korizmenu nedjelju, a spaljivanje (pokapanje) Poklada/Fašnika, koje prethodi

iznošenju Morane/Smrti, «dozvoljava da u Pokladu vidimo jedan od aspekata ostarjela boga vegetacije».

Posljednje poglavlje *Na kraju/na dnu godine* uvodi mogućnost «da se posljednji put u godini spominje ostarjeli junak vegetacije na samome kraju godine» - primjerice, «ponegdje u jadranskom području (Istra, zadarsko otočje) Hrvati zovu panj koji gori u božićno-novogodišnje doba na ognjištu *did*, a u Podravini *panjdjed*». Međutim, prethodnom raspravom utvrđeno je da spaljivanje Poklada predočuje jedan od aspekata ostarjela boga vegetacije. Autor nastoji odgovoriti na pitanje: «Što je, dakle, *badnjak*. Zmija s dna, bog vegetacije ili pak nešto treće?» Prema tumačenjima Ivanova i Toporova spaljivanje panja badnjaka predstavlja «novogodišnji obred u kojemu se oponaša Perunov presudni čin u kojemu on na koncu godine, kada se vrijeme sunovratilo u Kaos, ognjem ubija Zmiju skrivenu u korijenju Svjetskoga stabla. (...) «ak su i etimologiju riječi *badnjak* doveli u vezu s vedskim izrazom *āhi budhnyā*, 'zmija s dna'». Međutim, polazeći od studije Pavla Medveščeka o slovenskim običajima s paljenjem panja na ognjištu iz nekoliko sela zapadno od Soče, a koji se pali za mlad u ožujku, Vitomir Belaj pokazuje kako *Kačon* (*muška* zmija) *ne* smije biti u panju koji se stavlja u oganj. Milovan Gavazzi upozoravao je na podrijetlo imenice *badnjak* iz pridjeva *badnji*. «Badnji je dan (*bu*)*dnji* dan, 'dan na dnu', na kraju godine, posljednji dan u godini, a Badnja noć je (*bu*)*dnja* noć, noć Kaosa. Ishodište je indoeuropska imenica **b(h)ud(h)-n* «dubina, dno».« Knjiga tako '*ostaje bez odgovora*': naime, panj badnjak nije ni *Zmija s dna* «ni posljednji čin u životu glavnoga junaka» (Juraj/Jarylo). On je ipak '*nešto Treće*'.

Knjiga *detektivsko-kriminalistički* (kako je autor autointerpretirao vlastitu potragu za rekonstrukcijom poganskih komponenti u hrvatskim narodnim običajima i vjerovanjima na predstavljanju vlastite knjige lipnja 1998. na sastanku Kluba Hrvatskoga etnološkog društva) prati (antropo/fito/zoo)metamorfozu boga vegetacije: novorođeni Božić (kojega koledari odvođe u svijet mrtvih) - mladić Juraj (koji se u proljeće vraća u zemlju i *snubi* svoju sestru Maru) - nevjerni Ivan (koji će iskoristiti djevojku/sestru i ostaviti je) - Jumis/Sporyš (koji igra važnu ulogu pri žetvi) - Jurjeva *konjolika* smrt (usp. predodžbu o kozmogonijskoj konjskoj žrtvi koja je osnova za obnovu života u vedskoj predaji - *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*). Naslov knjige postavljen je u dodirnost s etimologijom Jurjeva imena: «Kada *Juraj* izade iz *Vyreja*, on postaje *jarъ* (...). (...) Riječi **jarъ* valja tražiti etimologiju u indoeuropskom glagolu **ei-* 'ići'. (...) Ova etimologija izvrsno osvjetljava osnovnu Jurjevu značajku: on je bog koji ide, h o d a k r o z g o d i n u.« S praslavenskom riječju **jarъ* (proljeće) «bez sumnje (je) povezano ime bjeloruskoga i ruskoga folklornog lika Ярьло, Ярило koji u mnogome odgovara našem zelenom Jurju (ali ne liku ostvarenu u ophodu, nego opisanu u ophodnim pjesmama)».

I dok nas Milivoj Solar (*Edipova braća i sinovi*. Zagreb, Naprijed, 1998.) «zrcali» u mit o velikom pogadaču i oceubojici, u mit o Edipovoj braći koji su njegovi sinovi s *dvostrukim nasljedem* - «mi želimo ubiti onoga tko je odgonetnuo iskonsku zagonetku, a želimo i, naravno, dalje, dublje i bolje odgonetnuti ono što je on odgonetnuo» - Vitomir Belaj Katičičevim tragom 'zrcali' nas u praslavenski mit o incestuoznoj hijerogamiji kao prototipu «svim ljudskim svadbama» koju su obični smrtnici nasljeđovali (*imitatio*) u svojim svadbenim obredima, naravno sa zabranom incestuozne mezalijan- se i sa 'zaboravljenom' ontofanijom (uzornoga) *mitskoga modela* (M. Eliade).

Suzana Marjanić

RENZO RUCLI, Kozolec - monumento dell architettura rurale- spomenik ljudske arhitekture, prevod Živa Gruden, izdal Študijski center Nediža, Založba Lipa, S. Pietro al Natisone / Špeter 1998, 86 strani + ilustracije.

Študijski center Nediža iz Špetra v Italiji je leta 1998 izdal lično, dvojezično italijansko-slovensko monografijo arhitekta Renza Ruclija z naslovom Kozolec - spomenik ljudske arhitekture. To delo je sad raziskav umetnostnih in kulturnih stikov med Slovenijo in Benečijo od 15. do 18. stol. (prim. zbornik referatov, ki so jih slovenski in furlanski strokovnjaki predstavili na 18. benečanskih kulturnih dnevih v Špetru oktobra in novembra 1992 in so izšli pod naslovom *Po poteh Andreja iz Loke*, Špeter 1992). Arhitekt Renzo Rucli se je lotil izjemno mikavne teme, osvetliti tipologijo slopastih kozolcev, katerih izvir in razvoj v Beneški Sloveniji lahko pripišemo več stoletij trajajočim živim trgovskim, kulturnim, cerkvenim in drugim stikom med Benečijo in Kranjsko.

V uvodnem delu študije je R. Rucli opisal razvoj in tipologijo kozolca na Slovenskem, njegovo teritorialno razširjenost in razčlenil stavbno strukturo lesenega kozolca (str. 9–37). Osrednji del študije je namenjen orisu kozolca v Beneški Sloveniji, kjer prevladujejo vezani kozolci z zidanimi stebri ali s slopi (str. 37–70).

Po svojem pomenu Ruclijeva monografija presega lokalni okvir Beneške Slovenije, kar se bo izkazalo šele tedaj, ko bo natančno osvetljena tipologija kozolcev v Baški grapi, okolici Kobarida in Tolmina, pa tudi na Cerkljanskem in v okolici Škofje Loke in bo mogoče prepoznati stičišča, ki povezujejo ruralno arhitekturo Beneške Slovenije, Kranjske in Koroške. Monografija arhitekta Renza Ruclija na široko odpira vrata za primerjalni študij arhitekture kozolca na Slovenskem, zahvaljujoč avtorjevi temeljiti analizi prostorske in konstrukcijske strukture kozolca s kamnitimi slopastimi stebri, ki jo podpirajo zelo nazorne slike Michele Voncini in Paola Petricig, pa tudi avtorjeve risbe. Prav ta dokumentarni del, ki ponazarja vezane kozolce iz Kanalca (Canalaz), Mašera (Masseris), Gorenjega Brda (Brida inferiore), Topolova (Topolo) in Jelina (Jelina), približuje bralcu prostorsko in konstrukcijsko strukturo kozolca, tudi ostrešij, kar pogrešamo pri drugih avtorjih, ki se lotevajo obravnave kozolcev. Eno temeljnih spoznanj Ruclijeve študije pa je to, da -izhaja beneški kozolec iz tolminskega kot naravna selitev gradbene kulture med sosednjimi, etnično homogenimi območji- (str. 44). To spoznanje je seveda mogoče razumeti tudi tako, da so po isti poti prihajale gradbene inovacijske spodbude tudi iz beneške smeri, o čemer prepričljivo govore umetnostno zgodovinske študije (prim. že omenjeni zbornik *Po poteh Andreja iz Loke!*), redkeje pa narodopisne. Ruclijeva študija o beneških kozolcih je ena tistih, ki spodbuja primerjalne etnološke študije kozolca v matični Sloveniji. Od teh raziskav lahko pričakujemo nova spoznanja o vzniku regionalne tipologije kozolcev in njihove konstrukcijske sestave, prav tako pa lahko prispevajo nove poglede na zgodovinski razvoj vezanega kozolca. Tega vprašanja se avtor razprave o beneškem kozolcu ne dotika, zbrano gradivo v njegovi študiji pa lahko prispeva koristen delež tudi k osvetlitvi tega zahtevnega vprašanja, ki ostaja še naprej odprto. Vsekakor pomeni Ruclijeva monografija lepo obogatitev literature o kozolcu, osvetlitev tipologije kozolca v Beneški Sloveniji pa tehten prispevek k boljšemu prepoznavanju posebnosti regionalne arhitekture na Slovenskem.

Tone Cevc

Angelos BAŠ, dr., univ. prof., znanstveni svetnik v pokoju, 1000 Ljubljana, Smoletova 18

Júlia BÁLINT, mlada raziskovalka, 1000 Ljubljana, Gorkičeva 18

Emilijan CEVC, dr., akademik, znanstveni svetnik v pokoju, 1000 Ljubljana, Zlatek 55 A

Tone CEVC, dr., znanstveni svetnik, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Stanka DRNOVŠEK, dokumentalistka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Jurij FIKFAK, mag., raziskovalec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Maja GODINA-GOLIJA, dr., asistentka z doktoratom, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Marjetka GOLEŽ, dr., znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Mihaela HUDELJA, dokumentalistka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 1000 Ljubljana, Zavetiška 5

Maša KOMAVEC, asistentka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Monika KROPEJ, dr., znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Zmaga KUMER, dr., znanstvena svetnica v pokoju, 1000 Ljubljana, Kristanova 10

Drago KUNEJ, samostojni strokovni sodelavec, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Helena LOŽAR-PODLOGAR, mag., raziskovalka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Suzana MARJANIĆ, mag., raziskovalka, Institut za etnologiju i folkloristiku, HR-1000 Zagreb, Ulica kralja Zvonimira 17

Irene MISLEJ, dr., direktorica Pilonove galerije, 5270 Ajdovščina, Prešernova ulica 3

Rajko MURŠIČ, dr., asistent, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 1000 Ljubljana, Zavetiška 5

Milan NATEK, raziskovalec, Inštitut za geografijo Antona Melika ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Gosposka 13

Mirko RAMOVŠ, raziskovalec-etnokoreolog, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Mojca RAMŠAK, mag., asistentka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 1000 Ljubljana, Zavetiška 5

Mojca RAVNIK, dr., docentka, znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Marija STANONIK, dr., docentka, višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Polona ŠEGA, mag., mlada raziskovalka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Zmago ŠMITEK, dr., univ. prof., 1000 Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 1000 Ljubljana, Zavetiška 5

Marjeta TEKAVEC, mlada raziskovalka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Borut TELBAN, dr., znanstveni sodelavec, Prostorskoinformacijska enota ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 4

Marko TERSEGLAV, dr., docent, znanstveni sodelavec, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Robert VRČON, mag., samostojni strokovni sodelavec, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 1000 Ljubljana, Novi trg 5

Nena ŽIDOV, dr., kustodinja, Slovenski etnografski muzej, 1000 Ljubljana, Metelkova 2

Povzetke in izvlečke prevedla

Nives Sulič (angl.)

Zmaga Kumer (nemško)

Marija Javor-Briški (nemško)

Lektor angleških povzetkov gospod Alan Mc Connell-Duff

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam