
Gabriela Kiliánová

Rozprávačský repertoár v kultúrno-historickom a sociálnom kontexte.

Na príklade výskumov zo Slovenska

Razprava analizira pripovedni repertoar na Slovaškem v 20. stoletju. Z uporabo podatkov, empirično pridobljenih pri terenskem delu v eni od slovaških vasi ter s pomočjo podatkov iz arhivov skuša avtorica orisati strukturo vrst ljudskega pripovedništva ter zaplete in spremembe v tej strukturi v dveh obdobjih: 1. v obdobju med obema svetovni- ma vojnama in neposredno po drugi svetovni vojni (začetek močne industrializacije in urbanizacije slovaških vasi), 2. v sodobnem času.

Avtoričin pregled je tudi osredotočen na družbeni in kulturni kontekst ljudskega pripovedništva. Razprava želi nekoliko osvetliti, kako se folklorne pripovedi podajajo in prenašajo: vlogo spola, generacije, družbene skupine in nosilcev ter nekdanje in so- doodne funkcije folklornega pripovedništva.

The study will analyze the narrative repertoire in Slovakia in the 20th century. Through the use of empirical data from field-work in a Slovak village and with the help of archival data the author tries to depict the structure of folk narrative genres and plots and changes in this structure during two time periods: 1. the period between the two World Wars and shortly after the Second World War (the beginning of strong industrialisation and urbanisation of Slovak villages), 2. the contemporary period.

The author's survey also is focused towards the social and cultural context of folk narrative. The study would like to shed some light on the performance and transmission of folk narrative: the role of gender, generations, social groups and bearers, the past and contemporary functions of folk narrative.

Študovať rozprávačský repertoár je možné z viacerých hľadísk. Môžeme sa pokúsiť vytvoriť súbor látok a motívov podľa jednotlivých žánrov z jednej krajiny, napríklad zo Slovenska, a tento súbor porovnávať so súbormi v iných krajinách. Takýto prístup osvetlí výskyt alebo naopak absenciu istých látok, motívov, rovnako ako istých žánrov na vybranom území. Zároveň sa môžeme pokúsiť zostaviť istý všeobecný model žánrovej a látkovej štruktúry, či už v synchrónnom alebo diachrónnom reze. Tento postup však má svoje úskalia. Smeruje k pomerne veľkej abstrakcii, stiera lokálne a regionálne špecifiká a málo nám vypovie o so-

ciálnom a kultúrnom kontexte rozprávačského repertoáru, o jeho existencii a transmisii. Svojím spôsobom zbavuje štúdium naratívneho repertoáru -plnokrvnosti života-, pretože ho prenáša do vyšších úrovní (nadlokálne, nadregionálne) a vytrháva ho z jeho podstaty – z mikrosociálnej úrovne, ktorá je skutočnou bázou existencie folklóru.

Folklor, v rámci neho i rozprávanie ako spontánny a živý ústny prejav, je eminentne viazaný na interpersonálny kontakt a na malé sociálne skupiny. Preto cieľom tejto štúdie bude analýza rozprávačského repertoáru jednej lokality ako prípadová štúdia. Na základe empirických dát usilujem sa o hĺbkovú analýzu v mikrosociálnom prostredí. Mojou snahou je predovšetkým postihnúť rozprávačský repertoár ako živý, kultúrny jav v súčasnosti. Zároveň sa usilujem urobiť rekonštrukciu rozprávačského repertoáru v minulosti s cieľom sledovať zmeny jeho štruktúry.

Takýto postup vyžaduje dlhodobé a hĺbkové terénne výskumy. V tomto prístupe nadväzujem na staršie folkloristické práce, ako napr. L. Dégh (1962), J. Pentikäinena (1978). V širších súvislostiach ide vlastne o analýzu rozprávačského repertoáru ako akéhokolvek iného kultúrneho javu a o snahu po thick description v zmysle Clifforda Geertza (1991, najmä str. 20 an).

Otázky, ktoré si v tejto štúdii kladiem, budú znieť:

Aký je súčasný rozprávačský repertoár jedného spoločenstva?

Aká je jeho žánrová a látková/ tématická štruktúra?

Aký bol rozprávačský repertoár vo vybranom spoločenstve v minulosti?

Aká bola jeho žánrová a látková/ tématická štruktúra?

Aký je sociálny a kultúrny kontext existencie rozprávačského repertoáru v súčasnosti a aké zmeny môžeme pozorovať v porovnaní so stavom v minulosti?

Výskumný materiál, z ktorého vychádza moja prípadová štúdia, je z obce Nová Bystrica na severe Slovenska v oblasti Kysúc. Výber obce nebol náhodný. Kysucký horský región, v ktorom som robila terénne výskumy ústnej slovesnosti od roku 1974, patril vždy k hospodársky problematickým regiónom Slovenska. Silná izolovanosť obcí po celú prvú polovicu 20. storočia, nerozvinutá doprava, nízka industrializácia a urbanizácia spôsobili, že na Kysuciach až do konca 50. rokov pretrvávala tradičná kultúra rol'nícko-pastierskeho typu. K zásadným zmenám v spôsobe života obyvateľ'ov došlo začiatkom 60. rokov pod vplyvom industrializácie Kysúc, odchodom za prácou do priemyslu aj mimo regiónu, rozvojom dopravy a rastom vzdelanostnej úrovne. Tieto faktory, ku ktorým sa pridružovali postupne ďalšie ako napr. silný vplyv masovokomunikačných prostriedkov, rozrušili veľmi výrazne model tradičnej kultúry a vyvolali rýchly sled premien. I keď podobný kultúrny vývoj môžeme všeobecne sledovať na území celého Slovenska, v skúmanej oblasti nadobudol zvlášť dynamické formy. Počas výskumov mal bádateľ možnosť skúmať tri generácie, z ktorých najstaršia prežila mladosť i celý produktívny vek v podmienkach tradičnej lokálnej kultúry rol'nícko-pastierskej. Stredná generácia poznala tradičnú lokálnu kultúru veľmi dobre a sama sa stala protagonistkou najzávažnejších hospodárskych a sociálnych zmien, ktoré viedli k rozrušeniu tradičného kultúrneho modelu. Najmladšiu generáciu bádateľ sledoval, ako podstupuje podľa všeobecných zákonitostí vekovej cyklizácie fázu prehodnocovania zdedených hodnôt, noriem a celého kultúrneho modelu. V tomto mala najmladšia generácia úlohu o to ťažšiu, že sa konfrontovala s veľkou rozkolísanosťou postojov oboch starších generácií.

V takýchto podmienkach terénny výskum umožnil zozbierať veľmi zaujímavý, živý a bohatý materiál. Koncentrácia bádania na jednu obec Nová Bystrica, na záver výskumu celého regiónu, umožnila zozbierať početný a podrobný materiál a preniknúť ako k nositeľom ústnej slovesnosti, tak i k základným zoskupeniam – rozprávačským okruhom, v ktorých sa rozprávanie realizuje.

Pri výskume som sledovala tri generácie – najstaršiu, strednú a mladšiu. Usilovala som sa rovnomerne skúmať mužských i ženských nositeľ'ov. Obyvatelia obce a moji informátori boli roľníci alebo robotníci so základným vzdelaním.

Dve časové periódy, nazývané 'minulosť' a 'súčasnosť' v ktorých, ako som vyššie spomenula, materiál interpretujem, je potrebné presnejšie vymedziť. Pod súčasnosťou rozumiem v tomto konkrétnom prípade obdobie konania mojich výskumov (1981–1987) a pod minulosťou medzivojnové obdobie až po 50. roky 20. storočia. V prípade súčasnosti ide o synchrónny rez. V prípade minulosti pracujem s dlhším obdobím, ktoré je v spodnej hranici obmedzené ako dostupnými archívnymi materiálmi, tak i pamäťou informátorov a v hornej hranici desaťročím zásadného kultúrneho predelu v skúmanom spoločenstve. Nazdávam sa, že celé obdobie sa vyznačovalo existenciou tradičnej lokálnej kultúry s veľmi malou dynamikou zmien, čo mi dovoľuje chápať i tento dlhší časový úsek ako jedno, temer rovnomerné obdobie pre analýzu skúmaného javu.

Rozprávačský repertoár lokality v súčasnosti

Počas výskumov v rokoch 1981–1987 zozbierala som v obci 485 textov. Tieto texty ukázali výskyt 122 látok/ tém. Nasledujúca tabuľka predstavuje štruktúru latentného repertoáru skúmaného spoločenstva. Pod štruktúrou latentného repertoáru rozumiem súčet všetkých látok (resp. v prípade rozprávania zo života možno skôr hovoriť o témach) v pamäti všetkých nositeľ'ov. Trochu iný obraz predstavuje štruktúra manifestného repertoáru, čo je súhrn všetkých v súčasnosti rozprávanych látok. Túto štruktúru sa pokúsím opísať v nasledujúcich komentároch. Nemožno ju tak ľahko zhrnúť do tabuľky.

Pri štúdiu rozprávačského repertoáru som zvlášť skúmala podiel generácií na jeho interpretovaní a uchovávaní, čiastočne i difrenciáciu podľa pohlavia nositeľ'ov ('mužské' a 'ženské' repertoáre).

Štruktúra repertoáru podľa žánrov

Rozprávania zo života

	počet tém	počet textov
humoristické	8	88
udalosti v obci	4	56
historické	3	33
biografické	4	45
rôzne	2	2
spolu	21	224

Rozprávania zo života sa 224 zozbieranými textami zaradili na prvé miesto v repertoári. Hoci zozbieraných textov je pomerne veľa, tematická paleta nie je natol'ko pestrá. Štyri vyčlenené podskupiny predstavujú základné tematické okruhy v tomto žánri.

Najpočetnejšie sú humoristické rozprávania zo života, ktoré obsahujú rôzne smiešne príhody a zážitky rozprávačov resp. ich známych, priateľ'ov a príbuzných. Časť rozprávania sa viaže na výrazné postavy z obce (miestny farár, miestny 'komik' ap., Cigáni-Rómovia z osady za obcou) a tieto príhody prejavujú istú tendenciu k cyklizácii okolo postavy protagonistu. Častou témou humoristických rozprávania je výsmech z poverčivosti. Paródie na poverové rozprávania v lokálnom kontexte vyznievajú o to komickejšie, že všetci poslucháči majú silne vo vedomí ako protipól skutočné poverové rozprávania, ktoré sú známe a frekventované.

Druhú podskupinu tvoria rozprávania o udalostiach v dedine. Rozprávači spomínali na rôzne tragické alebo dramatické príhody v živote obyvateľ'ov (bitky, udalosti na svadbách, pohreboch, krádeže, pašovania cez hranice, automobilové nešť'astia a iné tragické úmrtia atď').

Rozprávania s historickými témami hovoria o udalostiach z prvej a druhej svetovej vojny a o odboji.

Biografické rozprávania sa zameriavajú na vlastné životné príhody (detstvo, mladosť, práca, rodina, predkovia).

Rozprávania zo života sú podľa výskumov rovnako na prvom mieste aj v latentnom aj v manifestnom repertoári obce a to vo všetkých troch generáciách. Najčastejšie sa rozprávajú rôzne humoristické príhody a komentujú sa aktuálne udalosti v obci. Pri zvláštnych príležitostiach (výročia) rozprávajú sa aj historické rozprávania o druhej svetovej vojne a odboji v Slovenskom národnom povstaní. Často sa v rozprávaní objavujú biografické témy.

V tomto žánri je badateľ'ná tematická diferenciácia podľa generácií. Každá generácia má svoj okruh tém, viazaných na historické udalosti, prežitie počas jej života, alebo viazané na spôsob života. Napr. udalosti z prvej svetovej vojny nachádzame v súčasnosti iba v repertoároch rozprávačov z najstaršej generácie a i to len v latetných vrstvách. Podobne rozprávania o istých druhoch zamestnania (pltníctvo, podomový obchod) miznú so zánikom tohto typu obživy a odchodom generácie, ktorá ich vykonávala.

Na druhej strane však treba povedať, že zásadná tematická štruktúra žánru sa nemení, len sa naplňa iným konkrétnym obsahom podľa zážitkov rozprávača. Vo všetkých generáciách vždy nachádzame rozprávania zo života biografické, humoristické, rovnako ako historické aj keď' viazané na iné udalosti a striedavo v manifestnom alebo latentnom rozprávačskom repertoári.

Pohlavná diferenciácia repertoárov v tomto žánri nie je veľmi výrazná. Všeobecne by sa dalo povedať, že ženy majú viac sklon venovať sa rozprávaniam o rodine, príbuzenstve, rodinnej histórii než muži. Niektoré témy, spojené s mužskými druhmi zamestnaní, sú zasa pochopiteľ'ne viac doménou mužov. Celkom jednoznačne sú »mužskou« témou príbehy o prvej alebo druhej svetovej vojne.

Poverové poviedky	počet látok	počet textov
o svetlonosoch	2	27
o bosorkách	3	21
o smrti	4	19
vodenie	1	17
o hadoch	3	15
strašenie	1	6
bytosť bez hlavy	1	6
víly	2	5
návrat mŕtveho	3	5
o čiernokňažníkovi	1	4
zlé znamenia	2	4
o utopencovi	1	3
o čertovi	1	3
o vodníkovi	1	2
o štvrtici	1	2
o trpaslíkovi	1	1
rôzne	3	3
spolu	31	143

Poverové poviedky sú v tejto oblasti veľmi bohato zastúpené ako početnými textami, tak i mnohými tradičnými látkami. Výskyt tradičných látok je viazaný v tomto žánri na dlhé pretrvávanie celej sústavy tradičnej duchovnej kultúry. Viera v rôzne nadprirodzené bytosti a úkazy alebo aspoň vedomosť o týchto bytostiach a udalostiach umožňujú poverové rozprávania pochopiť. V súčasnosti tradičné látky (černokňažník, trpaslík, vodník, bytosť bez hlavy atď.) patria do latentného repertoáru spoločenstva, zatiaľ čo látky a témy spojené so smrťou, úmrtím, čiastočne aj o bosorkách a svetlonosoch sú živou zložkou manifestného repertoáru.

Nemôžeme povedať, že by leví podiel na reprodukcii tohto žánru mala najstaršia generácia. Na základe výskumov sa javí, že diferenciácia neprebíha natolko podľa generácií, ako skôr podľa pohlavia. Muži zo staršej a strednej generácie poverové poviedky dobre poznajú, majú ich v latentnom repertoári, ale až na výnimky ich málo rozprávajú. Hlavnými nositeľkami tohto žánru sú ženy, rovnako z najstaršej ako strednej generácie. Jemný rozdiel je iba v tom, že ženy z najstaršej generácie rozprávajú poverové poviedky úplne bez zábran a spontánne, zatiaľ čo ženy zo strednej generácie prejavujú istú zdržanlivosť voči výskumníkovi. Prevedpodobne pod vplyvom vyššieho vzdelania a osvety uvedomovali si rozpor medzi svojou výpoveďou a oficiálnymi názormi vtedajšej spoločnosti (výskum sa konal v Československu v 80. rokoch ešte za komunistickej vlády) a preto sa zdráhali poverové poviedky rozprávať.

V rozprávaní poverových poviedok je zásadný generačný predel v najmladšej generácii. Rozprávači z tejto generácie odmietali poverové poviedky rozprávať, zatajovali svoju znalosť žánru pred výskumníkom, dokonca protestovali proti ich rozprávaniu. Hlbší výskum však odhalil, že časť najmladšej generácie, opäť skôr ženy ako muži, je naklonená prijať a rozprávať poverové poviedky, ako síce výnimočné a nevysvetliteľné, ale pravdivé príhody.

Humoristické rozprávania a anekdoty

	počet látok	počet textov
o Cigánoch	19	24
príhody z obce	19	19
vtipy	5	5
spolu	43	48

Humoristické rozprávania a anekdoty na prvý pohľad môžu čitateľa prekvapiť zdanlivo nízkym počtom textov. Treba si však uvedomiť, že všetky humoristické zážitky a spomienky rozprávačov som zaradila do rozprávania zo života, (kde tvoria veľmi silnú podskupinu) a nie medzi humoristické rozprávania a anekdoty, kam by podľa niektorých odborných názorov tiež mohli patriť. V mojom užšom chápaní som do tohto žánru zahrnula krátke humoristické príbehy, ktoré sa rozprávajú bez priameho vzťahu ku konkrétnemu miestu alebo osobe.

V lokálnom repertoári je to predovšetkým veľmi bohatý cyklus o cigánoch. Patria sem príhody ako napr. Cigánov sen (katalógy Ga 201, 425/ AaTh 1626), Cigán nesie husi (Ga 116), Cigán delí husi (Ga 202/ AaTh 1533). D'alej sem zaradím krátke príbehy z dedinského prostredia, rôzne posmešky, anekdoty a vtipy. Všetky texty, ktoré som zaznamenala, patria do manifestného repertoáru. Tradičné látky z cyklu o cigánoch sú tak isto veľmi frekventované a sú známe vo všetkých generáciách aj v najmladšej.

I keď sa v prípade humoristického rozprávania akosi automaticky dedí predstava, že je predovšetkým doménou mužských nositeľov, moje výskumy ukázali nie až takú jas-

nú pohlavnú diferenciaciu v tomto žánri. Najmä v strednej generácii neboli veľké rozdiely medzi ženskými a mužskými nositeľmi.

Povesti

	počet látok	počet textov
miestne	5	36
historické	4	5
spolu	9	41

Povesti sú zastúpené v štruktúre súčasného rozprávačského repertoáru pomerne vysokým počtom textov. Sú to všetko varianty iba deviatich látok, pričom miestne povesti majú niekoľko konásobnú prevahu nad historickými.

Z miestnych povestí najfrekvencovanejšie sú povesti o pokladoch, o spiacom vojsku pod ned'alekým vrchom Veľká Rača (Ga 106/ Kr 8256), o zaniknutej osade a prepadnutej svadbe. Tieto povesti poznajú všetci rozprávači, rovnako muži ako ženy, ktorí majú v repertoároch akékoľvek povest'ové látky.

Z historických povestí najviac látok sa kumuluje okolo postavy zbojníka Jánošíka. Juro Jánošík sa narodil v ned'alekej Terchovej a podľa ústnej tradície časť jeho zbojníckej družiny tvorili Kysučania (Ga 71, 72, 73, 112/ Kr 8252).

V súčasnom repertoári povesti patria do latentnej vrstvy a do manifestnej prechádzajú len zriedkavo. Najviac povestí ovládajú rozprávači z najstaršej generácie, ktorí ich spravidla lepšie interpretujú než nositelia zo strednej generácie. Povesti o Jánošíkovi sa v strednej generácii vytrácajú z ústneho repertoáru, ale sú veľmi obľúbeným čítaním (podobne ako iné historické povesti). Najmladšia generácia pozná niektoré miestne povesti. Historické povesti z ústnej tradície nepozná.

Rozprávky

	počet látok	počet textov
čarodejné	9	9
realistické	3	3
legendárne	6	17
o zvieratách	0	0
spolu	18	29

Rozprávky sú žánrom, ktorý je na zretel'nom ústupe zo súčasného repertoáru. Zozbierala som 18 látok interperetovaných v 29 variantoch, pričom niektoré látky sa pri výskume dali zaznamenať len ako registry. Toto všeobecné konštatovanie však treba upresniť pre jednotlivé rozprávkové podskupiny.

čarodejné rozprávky

počet látok a počet textov je totožný

Medovníková chalúpka (AaTh 327A)	1
O Popoluške (Ga 82/ AaTh 510A)	1
O dvanástich mesiačikoch (Ga 43/ AaTh 403B + 676)	1
Hadogašpar (Ga313/ AaTh425A)	1
Služba dobrej a zlej dievčiny (Ga 345/ AaTh 480+431)	1

Sluha u bosorky (Ga 59/ Kr 3045)	1
Smelá dievka (Ga 61/ AaTh 760, 882B+)	1
Čert mení kožu za peniaze	1
Čert pýta, o čom muž nevie (Ga 233/ AaTh 325)	1
	9

Čarodejné rozprávky vedeli porozprávať iba traja rozprávači z najstaršej a strednej generácie. Zreteľnú prevahu v interpretácii tejto rozprávkovkej poskupiny mali ženy oproti mužom. Zistila som 9 látok, avšak iba v 7 prípadoch látku rozprávači interpretovali ako viac-menej ucelený text, v 2 prípadoch išlo už len o regist. čarodejné rozprávky sa dnes nachádzajú len v latentnom repertoári nositeľ'ov. Rozprávači ich nerozprávajú už ani det'om.

Realistické rozprávky

počet látok a počet textov je totožný

Čert a stará baba (AaTh 1476+)	1
Nevinný sluha a sudca (AaTh 516)	1
Verný pes na hrobe	1
	3

Realistické rozprávky sú síce reprezentované iba 3 látkami, ale tieto u najstaršej generácii interpretov patria do manifestného repertoáru. Sú to krátke texty, skoro iba rozvité poučenia alebo ilustrácie poučení (exemplá) a interpretujú sa v slede s inými rozprávami napr. s humoristickými príbehmi o ženách.

Legendárne rozprávky

	počet látok	počet textov
Petra dvakrát nabijú (Ga 139, 153, 429/ AaTh 791+)	1	6
Lenivec a usilovná (Ga 430/ AaTh 822)	1	4
Petrova čiapka (Ga 419/ AaTh 846+)	1	3
Petrova košel'a (Ga 153/ AaTh 791+)	1	1
Čerešne (Ga 257/ AaTh 774C)	1	1
Sibyline predpovede	1	2
	6	17

Veľmi dôležitou poskupinou rozprávok sú legendárne rozprávky. K 6 látkam som zozbierala až 17 textov. Najviac látok je z cyklu O chodení Krista s Petrom po zemi. Početné zastúpenie v repertoári a ich oblúbenosť nepochybne podporujú žartovné motívy v rozprávkach. Na druhej strane, ako ľudové apokryfy sú zdrojom poučenia. Napriek početnému výskytu i legendárne rozprávky sú dnes len v latentnom repertoári obce. V manifestnej vrstve nachádzame spravidla len jednu látku Petra dvakrát nabijú.

Rozprávky o zvieratách som pri výskumoch nezaznamenala.

Súčasný rozprávačský repertoár v skúmanej obci obsahuje všetky slovesné žánre, avšak až v rádovo rozdielnom pomere. Najsilnejšie zastúpenie v repertoári majú rozprávania zo života (224 textov), po nich nasledujú poverové poviedky (143 textov), humoristické

rozprávania (48 textov) a povesti (41 textov), v oveľa menšom počte sa vyskytujú rozprávky (29 textov).

Takáto štruktúra súčasného repertoáru nie je ničím výnimočná. Výskumné sondy do iných oblastí na Slovensku priniesli temer totožné alebo veľmi podobné výsledky. (Leščák 1971, Gašparíková 1986, Kiliánová 1987–1989, Michálek 1983, Michálek–Irša 1986). Bádateľia všeobecne zaznamenávajú dominovanie rozprávania zo života alebo humoristických rozprávání a anekdot, často ešte výskyt miestnych a historických povestí, alebo poverových rozprávání a malé až minimálne zastúpenie rozprávok.

K podobným výsledkom dospeli i výskumníci v iných európskych krajinách, ktorí sa venovali zloženiu súčasného rozprávačského repertoáru (Gardoš 1968/69, Gwyndaf 1984, Neumann 1980, 1984, Pomeranceva 1976, Simonides 1978, Šrámková 1976). Konštatujú silnú frekvenciu humoristického rozprávania, rozprávania zo života, prípadne i poverových rozprávání, ale početne menší výskyt povestí a celkom malý výskyt rozprávok.

Mohli by sme teda povedať, že naše zistenia sú v zásade v zhode s pozorovaným trendom v celej Európe. Rozdiely v jednotlivých európskych krajinách a v jednotlivých prípadových štúdiách sa prejavujú predovšetkým v štádiách, v akých výskumníci pozorovaný fenomén po druhej svetovej vojne mohli zaznamenať. Časové posuny vo vývojom trende môžeme sledovať jednak medzi jednotlivými krajinami, ale rovnako aj vo vnútri krajín.

Na Slovensku celkovo pozorujeme, že civilizačný kultúrny vývoj v 20. storočí postupoval zhruba od západu na východ. Napriek tomuto koštatovaniu však veľmi závažná deliaca čiara prebiehala aj medzi severom a juhom Slovenska – rozdielom medzi horskými oblasťami (prevažne s dlhšie pretrvávajúcou tradičnou kultúrou) a nížinými oblasťami. Obraz kultúrneho vývoja ďalej silne ovplyvňovali malé i väčšie mestá, s postupne sa rozvíjajúcim priemyslom v 20. storočí, a to rovnako na severe ako i na juhu Slovenska. Preto, pri detailnom pohľade sa Slovensko, rovnako ako i na iné krajiny Európy, rozpadá na množstvo mikroregiónov podľa druhu skúmaného kultúrneho fenoménu. Časové posuny rôznych štádií, v akých je skúmaný jav zaznamenaný, môžu byť až prekvapivo rozdielne.

Rozdielom v štruktúre rozprávačského repertoáru z obce Nová Bystrica oproti celkovému všeobecnému obrazu na Slovensku je tá skutočnosť, že ešte v 80. rokoch výskumy priniesli pomerne stabilnú a bohatú tradičnú žánrovú štruktúru. V obci sa mi podarilo zozbierať veľa textov a v rozprávačskom repertoári sa nachádza pomerne veľa tradičných látok. Vidíme, že i napriek vážnym premenám v spôsobe života obyvateľov, ba dovolila by som si hovoriť až o zlomoch, ktoré priniesli zmeny v 60. rokoch nášho storočia, rozprávačský repertoár sa prejavuje ako dosť rezistentný. Tento jav súvisí so skutočnosťou, že v prípade rozprávania máme do činenia s fenoménom, ktorý má dlhý čas trvania. Budovanie repertoáru začína v detstve, v mladosti, reprodukcia sa rozvinie spravidla až v dospelom veku. Už vzhľadom na životný cyklus jednotlivca je rozprávanie viazané na proces s dlhotrvajúcim vývojom. Rovnako mechanizmus transmisie orálnej tradície môže zaručovať jej dlhšie pretrvávajúce. Napr. transmisia repertoáru často preskakuje jednu generáciu, pretože veľká časť rozprávání sa odovzdáva nie z rodičov na deti, ale zo starých rodičov, resp. z nositeľov v tejto generácii, na deti. Na slovenskom vidieku najstaršia, stredná i mladá generácia často zostávajú v každodennom styku, aj keď už nebývajú v jednom dome. V takýchto podmienkach je transmisia orálnej tradície v podstate zaručená.

Štruktúra rozprávačského repertoáru v minulosti

Na základe archívneho a publikovaného materiálu i výskumu v Novej Bystrici pokúsím sa o rekonštrukciu štruktúry rozprávačského repertoáru v medzivojnovom období až po

50.roky 20.storočia podľa žánrov i látok. Ako hlavný archívny materiál mi slúžili výskumy ľudovej slovesnosti L. Šimoviča (1934–36), terénne materiály S.Kovačevičovej (1954) a K.Andela (1957), v ktorých boli informácie aj o ľudovej slovesnosti. Z publikovaných prác som použila všetky dostupné materiály z tohto obdobia a z tejto oblasti (P.Socháň 1922, J. Porod 1930).

Terénny výskum, ktorý sa zamerl na rekonštrukciu rozprávačského repertoáru v minulosti, sa opiera o výpovede informátorov z najstaršej a strednej generácie. Pri anketе som kládla otázky o výskyte látok a o ich interpretácii. Na základe tohto materiálu som urobila potom rekonštrukciu žánrovej štruktúry, čo je štruktúra vnášaná zvonku.

Samotní nositelia prozaickej tradície žánre nepoznajú. Napr. v tejto obci informátori rozlišovali a rozlišujú len *rosprafki* (pre folkloristov čarodejné, legendárne, niektoré realistické rozprávky, časť humoristického rozprávania). Ostatné žánre ako rozprávanie zo života, povesti, poverové poviedky a väčšina humoristického rozprávania nemajú zvláštne označenie. Hovorí sa o nich ako *to, čo sa rospravjalo*, resp. *čo sa rospravja*. Rozprávači nedelia rozprávania podľa žánrov, ale skôr podľa námetov. Napr. rozprávania o cigánoch, o strašidlách atď.

Pri rekonštrukcii som sa usilovala získať od informátorov údaje i o frekvencii látok a o hierarchii žánrov v celkovej štruktúre repertoáru.

Na základe všetkých získaných dát pokúsim sa teraz načrtnúť štruktúru rozprávačského repertoáru. Vzhľadom na existujúce pramene, nemôžem uvádzať kvantitatívne údaje.

Rozprávanie zo života látky	Poverová poviedka látky	Humor. rozprávanie látky
o 1.svetovej vojne chodenie za prácou zážitky z práce miestne príhody miestne postavy biografické témy	o smrti o vílach o vodníkovi o štvrtici o svetlonosovi o bytosti bez hlavy o bosorkách o čertovi o černokňažníkovi o vodení, prilíhaní	cyklus o cigánoch cyklus o židoch komické príhody z obce komické postavy z obce paródie na povery
Povešť miestna látky		historická látky
spiace vojsko Ga 106/ Kr 8256 o pokladoch o prepadnutej svadbe zánik osady		cyklus o Jánošíkovi Kr 8252 o obroch
Rozprávka čarodejná látky O princeznej v skale		

Medovníková chalúpka AaTh 327A
 Čert pýta, o čom muž nevie AaTh 325
 O Popoluške AaTh 510A
 O dvanástich mesiacíkoch AaTh 403B
 Vartáš a čert
 Služba dobrej a zlej dievčiny AaTh 480+431
 Hadogašpar AaTh 425A
 Sluha u gazdinej–bosorky Ga 59/ Kr 3045

realistická
 látky

Čert a stará baba AaTh 1476+
 Nevinný sluha a sudca AaTh 516
 Šikovný zbojník Ga 157/ AaTh 1525
 Tri rady vyslužilému vojakovi Ga 223/ AaTh 592+1061+1159+330

legendárna
 látky

cyklus o chodení Krista s Petrom po zemi AaTh 791+, 774, 822, 846
 Sybiline proroctvá

o zvieratách
 0

Najväčšie zastúpenie v repertoári mali tri žánre – rozprávanie zo života, poverová poviedka a humoristické rozprávanie. Zastúpenie týchto troch žanrov v štruktúre repertoáru bolo asi v rovnakom pomere. Najdôležitejšie témy rozprávání zo života boli zážitky z 1.svetovej vojny, o chodení za prácou (emigrácia do Ameriky, sezónne práce mimo Slovenska), rôzne zážitky z práce (zážitky pltníkov, drevorubačov, furmanov, atď.), mimoriadne udalosti v obci (tragické, dramatické príhody), spomienky na zvláštne postavy z obce, biografické rozprávania (detstvo, mladosť, rodinné príhody, rozprávania o predkoch ap.).

Z poverových poviedok sa podľa informátorov i podľa písomných prameňov (a tieto venovali tomuto žánru skutočne iba okrajovú pozornosť) najviac rozprávali príbehy o vílach, o smrti, o privolávaní mŕtveho a o svetlonosoch.

V humoristických rozprávaniach dominoval cyklus o cigánoch (Cigánov sen, Cigán pri svedení, Cigán a farár ap.) a o židoch (Žid fiškál, Gazda oklame pri predaji Žida ap.).

Rozprávky a povesti stáli na druhom stupni v hierarchii žanrov. Tvorili súčasť repertoáru spoločenstva, avšak sa menej rozprávali než predchádzajúce tri žánre. Čarodejné rozprávky patrili aj do manifestného repertoáru, ale rozprávali sa už len detom. Medzi dospelými bolo obľúbené predčítavanie rozprávok. Najrozšírenejšie rozprávky boli legendárne z cyklu o chodení Krista s Petrom po zemi (Petra dvakrát nabijú, Petrova košel'a, Petrova čiapka, Lenivec a usilovná ap.).

Povesti patrili tak isto i do manifestného repertoáru. Miestne povesti zjavne prevažovali nad historickými.

Celkovo možno povedať, že v minulosti sa najčastejšie rozprávali tieto látky/ témy (teraz bez ohľadu na žánrové triedenie): o cigánoch humorné i vážne príbehy, biografické rozprávania, zážitky z vojny, zážitky z práce, tajomné a neobvykle stretnutia s iracionálnymi bytosťami alebo úkazmi, smiešne príhody o domnelých strašidlách.

Ťažko sa zostavuje obraz pohlavnej diferenciacie rozprávačského repertoáru v minulosti. Na základe výpovedí informátorov v súčasnosti a podľa ojedinelých zmienok v archívnych prameňoch však sa nelíši veľmi od stavu zistenému v súčasnosti. Muži sa často sústredovali na rozprávania zo života s témou vojny, pracovných zážitkov, humoristické príbehy. Doménou žien i v minulosti boli poverové poviedky a rodinné biografické rozprávania. Rozprávky a povesti reprodukovali rovnako mužskí a ženský nositelia.

Rozprávačský repertoár v súčasnosti a v minulosti – porovnanie

Ak porovnáваме súčasný rozprávačský repertoár s repertoárom v minulosti vidíme v našom prípade skôr viaceré zhody než rozdiely, hoci pracujeme v rámci Slovenska s pomerne staršou vrstvou lokálnej orálnej kultúry. Z hľadiska žánrovej štruktúry je v tejto mikroanalýze zaujímavá kvantitatívna prevaha troch žánrov – rozprávání zo života, humoristických rozprávání a poverových poviedok – nad rozprávkami a povestami a to v repertoári v minulosti i v súčasnosti. Takýto stav v minulosti si vysvetlíjeme nedostatkom výrazných rozprávačov rozprávok v tejto lokalite, lebo už len zo susedných dedín existujú terénne výskumy z polovice 30. rokov, ktoré prinášajú i dost' rozprávok (Šimovič 1934–36). V súčasnosti je to všeobecne známy ústup rozprávok z orálnej tradície a transmisia i reprodukcia rozprávok temer výlučne už len cez literatúru. Ostatne tento proces nastal už oveľa skôr a zachytila som ho aj vo výskumoch zameraných na stav v minulosti.

Ukázalo sa, že už v podmienkach tradičnej rol'nickej kultúry, akou bola lokálna kultúra v Novej Bystrici v minulosti, existovala slovesnosť, ktorá mala rovnako orálnu ako písomnú zložku. Rozšírením lacnej 'l'udovej' tlačne – kalendárov, kníh l'udového čítania, zbierok rozprávok, povestí ap. – v slovenskom jazyku od druhej polovice 19. storočia na Slovensku všeobecne, žánre rozprávka (najmä čarodejná, ale i realistická) a povest' (najmä historická) postupne začali plynúť cez iné kanále ako orálne. Novým kanálom bola literatúra a príbehy sa predčítavali širšiemu okruhu poslucháčov, pretože vzhľadom na vtedajšiu edukáciu čítanie v slovenskom jazyku nebolo samozrejmosťou pre celú populáciu. Vzájomné prelínanie orálnej a písomnej tradície bolo neustále. Napr. v Novej Bystrici legendárne rozprávky najmä z cyklu O chodení Krista s Petrom po zemi sa šírili ústne, ale tiež sa predčítavali z kalendárov pre poslucháčov pri rozprávačských príležitostiach. Takto vzájomné orálne a literárne formy v rovnakej miere stabilizovali výskyt istých látok a žánrov aj v lokálnom rozprávačskom (orálnom) repertoári.

Ak sledujeme lokálnu slovesnú kultúru obyvateľov Novej Bystrice v celej šírke aj v súčasnosti, evidujeme nad'alej záujem o literatúru, zameranú na rozprávky a povesti, alebo 'nové' rozprávky (t.j. dobrodružná literatúra) a 'nové' povesti (t.j. historické romány). Takýto literárny vkus obyvateľov je komplementárny k orálnemu repertoáru lokality.

Porovnávanie repertoáru súčasného a minulého v mikrosociálnych podmienkach nás však privádza i na myšlienku, aby sme neprečeňovali 'lokálny' pohľad na problém a nevysvetľovali všetko z vývoja v konkrétnych podmienkach.

L. Honko (1986) v svojej úvahe o folkórnom žánri sa vyjadril i k existencii globálnych žánrov. Podľa neho sa texty grupujú do skupín podľa dvoch základných kritérií: 1. či sú pravdivé alebo vymyslené, teda či sa im verí alebo nie, 2. či sa príbehy stali v neurčitom (nestanovenom minulom) čase, v minulosti alebo v súčasnosti. Preto by sme mohli hovoriť o trojuholníku globálnych žánrov mýtus – rozprávka – povest', alebo ešte širšie svetonázorové rozprávanie – fiktívne príbehy – pravdivé príbehy. Ak pripúšťame tento názor na globálne žánre v orálnej tradícii, potom musíme predpokladať, že podľa tohto pravidla bude pravdepodobne možné nájsť rozprávania troch kategórií (a ich kombinácií) v akomkoľvek repertoári.

Prípadová štúdia s materiálom, ktorý siaha asi 60–70 rokov naspäť iste ešte nie je veľmi hlboký časový ponor. Je to však časové obdobie, v ktorom lokálna kultúra prešla vážnymi zmenami, ba až zlomami. Ak pri dynamických premenách v spôsobe života nachádzame zaujímavý, bohatý rozprávačský repertoár s rôznymi, podľa folkloristu, tradičnými látkami, je otázne, či to môžeme pripisovať len rezistentnosti skúmaného javu.

Potreba vyjadriť v rozprávaniach názor na minulosť, dávnu i nedávnu, individuálnu i skupinovú, alebo vysloviť svoj postoj k súčasným udalostiam, zostáva. Rovnako ako úsilie vysporiadať sa s »pradivým« a »iracionálnym« obrazom sveta. Základy pre štruktúru orálneho repertoáru sú dané, cez určité kanály plynú určité texty. Z takéhoto pohľadu už ťažko môžeme súčasný stav vysvetľovať len z rezistentnosti skúmanej rozprávačskej štruktúry, ale musíme uvažovať aj o plynulej kontinuite orálneho repertoáru v jeho základných zložkách.

V skúmanom materiáli to možno dobre ukázať na poverových poviedkach. Ich výskyt v súčasnom repertoári je naozaj prekvapujúci, najmä ak tento žáner nechápeme len v limitoch tradičných tém a látok. Ukazuje sa, že hoci isté námety, postavy sa vytrácajú, žáner ako taký – to jest príbehy na hranici »reálneho« a »iracionálneho« sveta, na hranici »pravdivého« a »nepravdivého« zostávajú.

Prelínanie racionálneho a iracionálneho je, ako sa zdá, nie otázkou vzdelania ani osvety, ale vecou psychickej potreby ako jednotlivca, tak i skupiny. Preto poverové rozprávania nie sú temporálnym javom, ale základným žánrom. Žáner len zdanlivo zaniká, pretože vymieňa starých protagonistov a staré rekvizity za nové, v skutočnosti rovnako tajuplné, iracionálne ako tie staré. Z tohto pohľadu sa asi nevelmi líšia od seba »moderná« urbánna povest' o zmiznutom stopárovi (the vanishing hitchhiker, Brunvand 1981) a poverová poviedka z Novej Bystrice o tajomnej žene, v noci odvezenej na voze, z ktorej sa vykľula Smrť'.

Sociálny a kultúrny kontext rozprávačského repertoáru

Komentáre k žánrovej štruktúre v prechádzajúcich častiach naznačili niekoľko súradníc, v rámci ktorých existovalo a existuje rozprávanie v skúmanom prípade. Pri analýze repertoáru som uviedla, pokiaľ som o tom mala informácie, podiel generácií a pohlaví na reprodukciu i transmisii slovesnosti. V tejto časti štúdie by som sa rada zamerala na zoskupenia, v ktorých rozprávanie fungovalo a funguje. Pôjde mi teda o rozprávačské okruhy a ich zloženie. Potom, čo sa pokúsim zodpovedať na otázku **ako**, t.j. ako funguje reprodukcia a transmisia, budem chcieť hľadať odpoveď aj na **prečo**. Budem sa usilovať vyjadriť k funkciám, aké rozprávanie v minulosti spĺňalo a aké spĺňa dnes, t.j. prečo a načo si ľudia rozprávajú.

Už Dagmar Klímová (1964, 1965, 1966) na materiáli z moravského Hornácka veľmi pekne ukázala, ako rozprávanie prebieha v istých viac–menej ustálených zoskupeniach, ktoré nazvala rozprávačské okruhy.

Pri výskume v Novej Bystrici sa ukázalo, že zachytiť tieto zoskupenia je najlepšie cez výskum primárnych sociálnych skupín, čo sú: rodina a príbuzenstvo, základná rezidenčná skupina (susedia), spolupracovníci a priatelia. Sledovanie rozprávania cez primárne skupiny prinieslo materiál ako o rozprávačských príležitostiach, tak i o ich intenzite.

Informátori uvádzali, že najčastejšími rozprávačskými príležitosťami v minulosti boli *posedki*, čiže rozprávačské besedy, na ktorých sa schádzali susedia z okolitých domov, z jedného dvora. V tejto obci *dvor*, čo je skupina domov, často oddelených od inej skupiny voľným priestranstvom, tvorí základnú sídelnú jednotku. Obyvatelia jedného dvora sa pokladajú za susedov a spájajú ich silnejšie putá, než s inými obyvateľmi tej istej obce.

Rozprávačské besedy v jednom dvore, medzi susedmi, ktoré sa podľa informátorov konali 2–3 krát do týždňa, no predovšetkým v nedeľu alebo vo sviatok, spájali rôzne generácie, rovnako mužov ako ženy. *Posetki* svojou pravidelnosťou, intenzitou, šírkou poslucháčov a ich vekovým zložením zaručovali transmisiu horizontálne, v rovnakých vekových skupinách, i vertikálne, medzi všetkými generáciami. Okrem toho významnými rozprávačskými príležitosťami v minulosti boli pre ženy a deti driapanie peria v zimných mesiacoch, a pri iných prácach ako pradenie, spracovávanie vlny, v lete hrabanie sena, okopávanie, zber lesných plodín ap.

Niektoré rozprávačské príležitosti boli vyhradené len pre mužov napr. besedy v krčme, spoločné stretávanie pri hre v karty ap. Mládež mala tiež niektoré svoje príležitosti a to pri spoločnom pasení dobytky, pri zábavách. Všetky generácie sa stretali pri rodiných a výročných oslavách, pri slávnostiach.

Pravidelné rozprávačské príležitosti v minulosti boli úzko zviazané s tradičným rol'nickým spôsobom života v lokalite. Jednota bývania a práce umožňovala obyvateľom častý, stály styk s istým okruhom ľudí, a tým vytvárala podmienky pre rozprávačské príležitosti a transmisiu repertoáru. Orálna a zčasti písomná lokálna slovesná kultúra hrala pomerne dôležitú úlohu v živote. Nebolo iných možností, okrem týchto, na šírenie informácií i na zábavu. Preto rozprávanie a predčítavanie plnilo veľa funkcií počnúc spravodajskou (šírenie informácií), cez zábavnú, výchovnú až po estetickú a kreatívnu. Vzájomné prekrývanie primárnych skupín – od susedskej, ktorá bola najdôležitejšia, k rodine, ktorá sa stala hlavnou, ak v rodine bol dobrý rozprávač, až po spolupracovníkov a priateľov – zaručovalo dlhodobé súžitie v jednej obci.

Zmeny v spôsobe života obyvateľov zmenili aj rozprávačské príležitosti. *Posetki* vo dvoroch trvajú až podnes, ale nezúčastňujú sa ich už poslucháči zo všetkých generácií, pretože pracujú v priemysle mimo obce. Najmä muži, no aj niektoré ženy v produktívnom veku chodia domov neskoro večer, alebo len raz za týždeň na sobotu a nedeľu. Nadalej sa muži stretávajú v miestnej krčme, alebo pri hre v karty a ženy – susedy zasa v nedeľu poobede, aby sa porozprávali, zabavili. Už sa nekonajú spoločné práce na poliach a v lesoch, ale ľudia sa stretávajú na pracoviskách pri spoločnej práci.

Súčasný spôsob zamestnania obyvateľov skúmanej obce neposkytuje s takou samozrejmosťou pravidelný cyklus rozprávačských príležitostí, ako tomu bolo, zdá sa, v minulosti. No dlhodobé spoločné bývanie v jednej lokalite a predovšetkým v menších lokálnych jednotkách v *dvoroch*, ešte stále dáva možnosť pre stále a pravidelné kontakty ľudí, čo je prvý predpoklad na vytvorenie rozprávačského okruhu.

Doteraz som málo hovorila o úlohe interpretov – rozprávačov v reprodukcii a transmisii. Je všeobecne známe, že pri prednese hrajú kl'účovú úlohu.

Výskumy v Novej Bystrici ma dovedli k niekoľkým dobrým interpretom. S výnimočnou osobnosťou som sa v tejto obci nestretla. Nakoniec som sa sústredila na 10 nositeľov zo strednej a najstaršej generácie, z toho boli 7 muži a 3 ženy. Vekové rozpätie sa pohybovalo od 40 do 80 rokov. Hoci títo muži a ženy nemali rovnaké zamestnanie, niektorí boli len rol'níci, iní robotníci, ktorí vo voľnom čase obrábali aj časť poľa, nezaznamenala som z tohto dôvodu rozdielne repertoáre. Všetci sa identifikovali s lokálnou kultúrou, ak aj celý život pracovali cez týždeň mimo obce v priemysle a domov chodili len na víkendy. Títo rozprávači sú známymi interpretmi v niekoľkých skupinách – napr. medzi susedmi, v rodine, medzi priateľmi. Ak sú známi v celej obci, tak nie iba pre rozprávanie, ale aj preto, že sú ešte muzikantami na svadbách, alebo figliarmi v dedine, alebo vystupujú s miestnou folklórnou skupinou ap.

Rozsah repertoáru dnešných rozprávačov nie je veľký – pohybuje sa od 20 do 50 textov a u väčšiny prevažujú humoristické rozprávania a rozprávania zo života, prípadne

aj poverové poviedky (ženy). Individuálna skladba repertoárov viac–menej zodpovedá štruktúre celého lokálneho repertoáru.

O interpretáciách v minulosti nemám veľa informácií. Informátori si spomínali len na niekoľko rozprávačov, ktorí boli z okruhu ľudí často len z jedného dvora. Výrazné osobnosti, známe povedzme v celej lokalite, som nezistila. Aj keď musíme počítať s krátkou pamäťou potomkou, ako to pri opakovaných výskumoch zistila V. Gašparíková (1986, 105), predsa len je možné, že na mimoriadneho rozprávača môže spomínať nie jedna, ale až dve generácie. O tom mám doklad z Riečnice, čo je susedná obec Novej Bystrice. Tu na rozprávkara a humoristu, kováča Michala Buchu–Hajnech, u ktorého v rokoch 1934–36 zapisoval L. Šimovič, spomínali informátori z najstaršej a strednej generácie počas mojich výskumov v rokoch 1973–77. Zdá sa, že v Novej Bystrici oproti jednej alebo viacerým výrazným osobnostiam existovala sieť rôznych menej výrazných rozprávačov, sústredených na menšie rezidenčné jednotky.

V tomto nie je rozdiel medzi rozprávačmi v minulosti a v súčasnosti v skúmanej lokalite. Podstatnejšie rozdiely sú dnes asi vo význame úlohy rozprávača pre spoločnosť. Ak v minulosti rozprávanie (alebo ešte k tomu predčítanie – v každom prípade ale orálne formy komunikácie) boli hlavné možnosti obyvateľov, ako sa venovať slovesnej kultúre, v súčasnosti je pole pôsobnosti oveľa širšie. Masovokomunikačné prostriedky, rozmach tlače a silnejší zástoj literatúry zmenili vzájomné pomery síl medzi týmito kultúrnymi aktivitami. Avšak napriek tomu, že rozprávačské príležitosti sú rozdrobenejšie, nezahŕňajú také široké auditórium ako v minulosti, nie sú vždy pravidelne, predsa nemiznú zo života.

Zdá sa, že rozprávači smerujú k dvom typom – rozprávač–pamätník a rozprávač–humorista. Títo interpreti najlepšie môžu totiž spĺňať tie úlohy, ktoré sa na rozprávanie dnes kladú: je to priama komunikácia, dôverná a „zasvätená“ v malej skupine, ktorej hlavným cieľom je zabaviť alebo odovzdať pútavou formou niektoré informácie. Také informácie o miestnych udalostiach, osobách, staršieho aj novšieho dáta, ktoré poslucháčom ani masovokomunikačné prostriedky, často ani literatúra nemôžu dať. Rozprávanie ľudí potrebujú ako protiváhu inštitucionálnej, oficiálnej alebo technickej komunikácie.

Záver

Rozprávať si rôzne príbehy patrí k veľkým starým ľudským činnostiam. Je to výlučne ľudská vec. Zvieratá si síce vedia odovzdať niektoré informácie, ale rozprávať si nemôžu.

Rozprávanie je jeden z najlepších prostriedkov, ako sa ľudia môžu zbližiť. Vždy malo túto úlohu. Keď si ľudia sadnú, aby sa porozprávali, uvoľnia sa a oddýchnu si. Šikovný, vtipný, obratný rozprávač môže šíriť okolo seba dobrú náladu a pohodu. Takto rozprávanie dokáže sociálne integrovať skupinu.

Rovnako vieme, že šírenie informácií v malej skupine pomocou rozprávania môže mať silný účinok, silnejší než masovokomunikačné prostriedky. Ľudská pamäť je už taká, že si často ľahšie zapamätá tú informáciu, ktorá je spojená s pútavým príbehom, než suchý fakt. Ústne šírenie, priama komunikácia tvárou v tvár má tiež zväčša silnejší emocionálny vplyv na poslucháča než technická, neosobná komunikácia. Preto ľudia rozprávanie môžu vyhladávať a dávať mu prednosť pred inými spôsobmi.

A napokon ľudia spájajú nielen spoločné životné osudy, ale aj príbehy, ktoré si o nich rozprávajú. Z takýchto príbehov vzniká malá história skupiny blízkych ľudí. Príbehy si ľudia opakujú, odovzdávajú ďalej. Môžu mať význam len pre členov skupiny a iných ľudí nemusia zaujímať, pretože neboli pri tom, alebo pretože nemajú k udalosti, k

osobe žiadny vzt'ah. Môžu však nadobudnúť aj širší význam. Často sa tak stane potom, čo zozbierané rozprávania boli publikované.

Pre tieto dôvody, ako ukázala aj táto prípadová štúdia, rozprávanie má svoje stále miesto v ľudskom živote. Menia sa len rozprávačské príležitosti, možno ich frekvencia a intenzita, menia sa námety rozprávání, uprednostňujú sa iné žánre. Avšak podstata tejto ľudskej činnosti sa nemení, zostáva pre človeka nad'alej nutná a nenahraditeľ'ná ničím iným.

Literatúra:

K. Anđel 1957: Vedomosti ľudu, zvykoslovie. Textový archív Ústavu etnológie SAV, inv. č. 251.

K. Anđel 1957: Zvykoslovie, odev, staviteľ'stvo, štatistika. Textový archív Ústavu etnológie SAV, inv. č. 251.

J. H. Brunvand 1981: *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meaning.* New York.

L. Dégh 1962: *Märchen, Erzähler, Erzählgemeinschaften.* Berlin

I. Gardoš 1968/69: Das Repertoire einer heutigen obersorbischen Erzählgemeinschaft. In: *Lětopis Reihe C, Vokskunde, Nr. 11/12, 86–93.*

V. Gašparíková 1986: Slovenská ľudová próza a jej súčasné vývinové tendencie. Bratislava.

R. Gwyndaf 1984: Memorates, Chronicates and Anecdotes in Aktion. In: *The 8th Congress of ISFNR, Bergen. Papers I., 217–224.*

C. Geertz 1991: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt am Main. 2. vydanie

L. Honko 1986: Gattungsprobleme. In: *Enzyklopädie des Märchens. Band 5, Lieferung 2/3, Berlin – New York, 744–769.*

G. Kiliánová 1987–1989: Výskum ľudovej prózy v obciach na Kysuciach, na Záhorí a v Šariši. Výskumné materiály v archíve Ústavu etnológie SAV.

D. Klímová 1964: Vyprávěčský repertoár národopisné oblasti ve světle hospodářských a společenských styků. In: *Český lid 51, 65–72.*

D. Klímová 1965: Příspěvek ke studiu vyprávěčských okruhů. In: *Český lid 52, 14–24.*

D. Klímová 1966: Vyprávění. In: *Horňácko. Brno, 466 an.*

S. Kovačevičová 1954: Život v rodine, ľudový odev. Textový archív Ústavu etnológie SAV, inv. č. 58.

M. Leščák 1971: Súčasný stav humoristického rozprávania na Spiši. Kandidátska dizertačná práca. Bratislava.

J. Michálek 1983: Ľudové rozprávanie. In: *Stará Turá. Štúdie o histórii ľudovej kultúry a nárečí.* Bratislava, 178–189.

J. Michálek – R. Irša 1986 Ľudová prozaická tradícia. In: *Záhorská Bystrica.* Bratislava, 182–190.

S. Neumann 1980: Volkserzählung heute. In: *Jahrbuch f. Volkskunde und Kulturgeschichte, 92–126.*

S. Neumann 1984: Erlebnis Alltag. In: *The 8th Congress of ISFNR., Bergen. Papers II., 97–106.*

J. Pentikäinen 1978: Depth Research. In: *Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 21, 127–151.*

E. V. Pomeranceva 1976: Fol'klornyj repertoar odnogo sela za sto let. In: *Russkij fol'klor 16, 236–240.*

J. Porod 1930: Kysucké povesti. Bratislava.

D. Simonides 1978: O procesie zmian w folklorze slownym. In: *Tradycja i przemiana.* J. Jasiewicz Ed., 267–277.

P. Sochán 1922: Jánošíkove poklady. In: Slovenské pohľady, 294–298, 516–520.

L. Šimovič 1934–1936: L'udová próza. Textový archív Ústavu etnológie SAV, (časť Wollmanov archív), inv.č.95 a 127.

M. Šrámková 1976: Proměny a současný stav lidového vyprávění. In: Slovenský národopis 24, 379–386.

Katalógy:

A. Aarne – St.Thomson: The Types of the Folktale. FFC 184. Helsinki 1961, 1964. (skracované AaTh).

V. Gašparíková: Katalóg slovenskej ľudovej prózy I. Bratislava 1991, II. Bratislava 1992. (skracované Ga).

J. Krzyzanowski: Polska bajka ludowa w ukladzie systematycznym I. Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, II. 1963. (skracované Kr).

Povzetek

Folklorni pripovedni repertoar v kulturnozgodovinskem in družbenem kontekstu

Študija je vzorčna analiza pripovedniškega repertoarja določenega področja. Na podlagi empiričnih dejstev je bila izdelana globinska analiza mikrosocialnega okolja s ciljem predstaviti pripovedni repertoar kot živ kulturni pojav današnjega časa. Avtorica izhaja iz vprašanj a) kakšen je današnji pripovedniški repertoar določene družbe; b) kako to pripovedovanje vsebinsko/tematsko in žanrsko označiti; c) kako je bilo pripovedništvo razvito v določenem okolju v preteklosti in d) kakšen je socialni in kulturni kontekst obstoja pripovedništva danes, in kakšne spremembe lahko pričakujemo v primerjavi s stanjem v preteklosti.

Predstavljeno je raziskovano gradivo iz občine Nová Bystrica s področja Kysúc na severu Slovaške. To je gospodarsko nerazvito področje, ki je bilo célo prvo polovico 20. stoletja izolirano od ostalih slovaških pokrajin. Prav zato pa je bilo mogoče zbrati zelo zanimivo, živo in bogato gradivo. Starostni razpon pripovedovalcev je bil od 40 do 80 let. Zbrani in analizirani pripovedniški repertoar pa obsega 224 povedk: humorističnih (88), priložnostnih (56), zgodovinskih (33), biografskih (45) in drugih (2); 143 pravljic in bajk; 48 humorističnih pripovedi in anekdot; pa še 36 krajevni in 5 zgodovinskih pripovedi. Vse to zbrano pripovedno gradivo je vsebinsko analizirano in tudi starostno določeno; tudi s stališča današnjega pripovedništva in pripovedništva v preteklosti.

Summary

Folk Narrative Repertoire in a Social and Cultural and Historical Context

This study is a sample analysis of the narrative repertoire in a specific area. An in-depth analysis of the micro-social environment was done on the basis of empirical data, with the aim of presenting the narrative repertoire as a cultural phenomenon which is still alive today. The author uses the following questions as starting points: a) What is the narrative repertoire in a particular society today? b) How to define this repertoire by theme and genre? c) To what extent did narration develop in a particular environment in the past? d) What is the social and cultural context ensuring the survival of narration today and what changes can be expected compared to the situation in the past?

The researched material presented in the study is from Nová Bystrica, in the Kysuce region in northern Slovakia. This economically underdeveloped region spent the first half of the 20th century isolated from the rest of Slovakia, which made it possible to gather very interesting, lively and rich material. The narrators' age ranged from 40 to 80. The analyzed narrative material encompasses 224 tales: humoristic (88), ritual (56), historical (33), biographical (45) and others (2); 143 fairy-tales and myths; 48 humoristic stories and anecdotes and 36 local and historical stories. All this material has been thematically analyzed and historically located - from both the point of view of today's narrative and narrative in the past.

Aleksandra Popvasileva
Ljudski pripovedovalci v emigraciji in njihov repertoar

Autorica preučuje problem usode nadarjenih ljudskih pripovedovalcev, ki se preselijo ali izselijo iz svojih rojstnih krajev na tuja področja, področja z enako ali drugačno, višjo kulturo.

The author examines the problem of talented folk narrators' destiny when they find themselves in migration or emigration, out of their birthplaces, in a foreign land with a similar or a different, that is higher culture.

Že kar na začetku naj poudarimo, da pri nas na vasi, pa ne samo na vasi, še vedno živi pripovedovanje ljudskih pravljic. Še vedno je dosti pripovedovalcev, ki z zadovoljstvom pripovedujejo pravljice, in tistih, ki jih z zadovoljstvom poslušajo in se jih od njih učijo. Povedano ne velja zgolj za Makedonijo in za Južne Slovane¹, temveč tudi za vse balkanske narode. Bolgarija ni znana samo po številnih delih in zbirkah sodobnih pravljic, pač pa tudi po pred kratkim izdanem kazalu bolgarskih ljudskih pravljic²; v Romuniji potrjuje obstoj njihove prozne tradicije poleg številnih proznih izdaj tudi impozanten indeks romunskih anekdot Sabine Corneliu Stroescu (1969) in redka izdaja s področja folkloristike – enciklopedija romunskih ljudskih pravljic;³ Grčija je znana po delih in kazalih G. Megasa⁴, Hrvaška po delih in zbirkah Maje Bošković-Stulli, ki jih karakterizira sodobna izvornost; Bosna je znana po delih Vljaka Palavestre (izdanih in neizdanih); Srbija po delih Nade Milošević-Dorđević; Albanija po več delih s tega področja in poleg tega še po štirih zvezkih ljudskih pravljic, ki jih je izdal Inštitut za folkloro v Tirani.⁵

¹ Pri Južnih Slovanih je morda edina izjema Slovenija, če ne upoštevamo pravljic, ki jih je v Reziji zbral Milko Matičetov in jih objavil v zbirki -Zverinice iz Rezijske, Trst, 1973.

² Liljana Daskalova-Perkovska, Doroteja Dobrova, Jordanka Koceva, Jevgenija Miceva, Bългарски folklorni prikazki, Katalog, Sofija 1994.

³ Ovidiu Birlea, Mica enciclopedie a povestilor românești, București, 1979.

⁴ Georgios Megas, Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung (Aarne-Thompson 425, 428, 432, Athinae 1971).

⁵ Folklor shqiptar, proza popullore, I., II., III., IV., Tirane, 1963–1966.

Na to se moramo navezati in povedati, da je tradicionalno razpoloženje za pripovedovanje pravljic po vaseh v veliki meri že načeto (znano je, da se okolje spreminja hitreje kot duhovna kultura). Ni več širokega ognjišča, ni več skupnih prebivališč patriarhalnih družin, pogostnih in večjih sestajanj ob ročnem delu, kar se je v nedavni preteklosti prakticiralo tudi zaradi ekonomskih razlogov (skupna razsvetljava in ogrevanje; ni več mlinov, kjer so ljudje po več ur čakali, da pridejo na vrsto za mletje žita in kjer so si pripovedovali pravljice, da si skrajšajo čas. Kljub temu pa se pravljice še dandanes pripovedujejo in poslušajo v vaških krčmah; na domovih ob družinskih srečanjih; pri prijateljskih srečanjih ob ročnem delu (ženske); na planini med počitkom pri sekanju drv; na poti od ene do druge vasi (ali kamorkoli drugam); v skupnih prostorih za delavce, ki delajo na cestah in v rudnikih; v ribiških čolnih, na šolskih dvoriščih in na ulici, kjer se igrajo otroci; ob kakršni koli priložnosti, ko se zbereta več kot dva človeka. Pravljice pripovedujejo mladi in stari in tudi otroci (na svoj način), in zajeti so vsi pravljčni tipi. Morda redkeje srečamo živalske pravljice, toda te so bile že od nekdaj maloštevilnejše. Ob pravljicah si preprosti ljudje bistrijo um, izpopolnjujejo govor in se učijo. O stalnem zanimanju za pravljico smo se prepričali tudi ob našem obisku (z raziskovalnim namenom) v mnogih naših vaseh. Kjerkoli smo bili, so prostori, kjer smo snemali, vedno bili polni poslušalcev vseh starosti in pogosto je pripovedovalec pripovedoval pravljice na pobudo kakega poslušalca. Pripovedovalci so tako pozabili na naš mikrofon in brez zadržkov pripovedovali zbranim ljudem.⁶ Na našem terenu smo srečali številne nadarjene pripovedovalce, katerih repertoar zaobsega več kot petdeset pravljic. Sem lahko prištejemo tudi tiste s po sto, stodvajset in več pravljic.

Kaj se zgodi s temi nadarjenimi nosilci ustne ljudske tradicije ob selitvah oziroma ko se preselijo s svojih ognjišč in se znajdejo v tujem okolju, med tujci z drugim jezikovnim sistemom, v okolju z drugo kulturo ali z višjo kulturo – v civiliziranem svetu?

Glede na pomanjkanje folkloristične raziskave tega problema se tukaj opiram na lastne dolgoletne raziskave v naši državi (Republiki Makedoniji) kot tudi zunaj nje med izseljenci. Našo pozornost na problem je najprej vzbudila migracija vas–vas, vas–mesto, migriranje na nedoločen prostor in stalna naselitev – Vlahi nomadi. Pozneje pa smo naše zanimanje usmerili k *izseljenstvu* – Makedonci v Beogradu (Srbiji), Romuniji in Kanadi ter v ZDA. Neodvisno od tega, zakaj ljudje emigrirajo, t.j. kakšni so vzroki za njihovo izseljevanje⁷ in na kakšen način so zapuščali svoja ognjišča, nosijo s seboj svojo kulturo. Ker pa problem obravnavamo folkloristično in ker so predmet naših raziskovanj predvsem ljudje iz vasi, večinoma brez izobrazbe ali samo z osnovno izobrazbo, lahko rečemo, da nosijo s seboj ljudsko kulturo, tradicijo, v večini primerov samo duhovno ljudsko kulturo, ki je tudi predmet naše raziskave v tem prispevku.

Ali nosilci ustne ljudske tradicije, kamor sodijo tudi pravljice, v novih krajih, ki so si jih izbrali za življenje, to tradicijo tudi manifestirajo, in kako? Znano je, da je pravljica kot umetniška stvaritev neposredno povezana z osebnostjo pripovedovalca. Odvisna je od njegovega podedovanega talenta,⁸ od njegovega obzorja, od njegovega spominskega daru, od njegove fantazije.

⁶ Na nekaj podobnega nas opozarja tudi Maja Bošković-Stulli v študiji *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača*, Narodna umjetnost, 11–12, 1975.

⁷ V zvezi s problemom ima zgodovinske na voljo obsežnejšo bibliografijo. S področja folkloristike iz novejšega časa bi opozorili na prispevek Aleksandre Popvasileve *Etnički identitet i narodna proza na Makedonците vo Kanada*, (Skopje, 1992) in tam navedeno literaturo.

⁸ Teh primerov imamo veliko, toda za temo, ki jo obravnavamo, nam najbolj ustrežata pripovedovalki Stefanija Guševa, vključena v *Etnično identiteto...* in njena sestra Paraskeva - Kalina Marinkova, vključena v zbornik *Makedonskata narodna proza vo kosturskiot region* 1995, v rokopisu.

To so splošno znane kvalitete, ki jih mora imeti po folklorističnih izkušnjah vsak pripovedovalec, pomembno pa je – dodajam – tudi njegovo trenutno psihično stanje, ki ga narekujejo notranji (subjektivni) in zunanji (objektivni) dejavniki. Zaradi tega tudi obstajajo številne variante v zakladnici ljudske proze. Če upoštevamo, da pripovedovalec v primerjavi s pevcem nikoli ne pripoveduje samo zase, nam je razumljivo, zakaj so poslušalci tako pomembni za primerno življenje tovrstne ustne ljudske kulture, zunaj svojega domačega kraja pa je težko doseči tak kontakt.

Važno je poudariti, da je sodobno izseljevanje zaradi ekonomskih vzrokov kompletno, družinsko,⁹ kar pomaga nosilec ljudskih pravljič, da negujejo pripovedovalsko tradicijo v krogu družine¹⁰ vsaj toliko časa, dokler se mlajši člani te družbene grupacije ne »okužijo«¹¹ z mestno kulturo in se ne začno izogibati tradiciji rojstnega kraja. Sčasoma se porušijo jezikovni odnosi znotraj družine, mladi, ki se rodijo v emigraciji, sprejmejo jezik dežele, v kateri živijo, kot prvi, in se razvijajo v družini kot monolingvisti, kar pomeni, da je nastopila jezikovna asimilacija, in tako se poruši glavni kanal za prenašanje tradicije – družina (o tem problemu smo govorili obširneje v EI str. 239). Tako ostane tradicionalna folklor tako rekoč konservirana, vneto jo čuvajo njeni nosilci, ki so se kot pripovedovalci izoblikovali v svojih domačih krajih in ki se trudijo, da jo s pripovedovanjem in petjem negujejo ob vsaki priložnosti (EI str. 24).

Ljudje v emigraciji (govorimo o izseljencih iz svoje domovine), obremenjeni z vsemi težavami in nadlogami, ki jih prinaša srečanje s svetom, ki je drugačen kot tisti, ki so jim ga drugi prikazovali in o katerem so sanjarili, so večkrat razočarani nad tem, kar so našli in videli, in imajo močno domotožje. V novih krajih morajo emigranti, ki so se znašli v drugih materialnih in kulturnih okoliščinah, premagovati mnoge probleme. Druga kultura in standard poleg neznanja jezika bistveno vplivata npr. na obvladovanje prostora, kar ni majhna ovira za normalno potekanje nadaljnjega življenja, o čemer pravi Edward Holl: »Obvladavanje prostorskega akcenta je prav tako važno, včasih pa še važnejše kot eliminiranje govornega akcenta...«¹¹ V tem smislu najbolje ustreza izraz nekega našega dobrega pravljličarja iz Toronta (Boris Adžiov, izseljenec iz Kosturskega, Egejska Makedonija, Grčija): »Tukaj živimo kakor v zaporu.«¹²

Z raziskovanjem med našimi ljudmi v emigraciji smo ugotovili, da pripovedujejo pravljice samo takrat, ko ni v družbi nikogar drugega razen »naših«, in da ima tu najpogosteje prednost kratka šaljiva zgodba, anekdota ali »kalambar«. Pred ljudmi druge etnične pripadnosti se vzdržujejo pripovedovanja, ker menijo, da se jim bodo smejali (psihološka pregrada).¹³

Za izseljence je značilno, da iščejo družbo v krogu iste etnične skupine. Nujno je poudariti tudi naslednje: Če obstaja tradicionalna pravljica v izseljenskih okoljih, je iztrgana iz svojega tradicionalnega okolja, nima več zabavne funkcije, moralnodidaktične funkcije, praktične funkcije (npr. uspavanje otrok), o širjenju besedne kulture, kot smo omenili že prej, pa tu sploh ni mogoče govoriti. V večini primerov se zgodbe pripovedu-

⁹ Selitev v tem primeru pomeni, da se ne vrnejo v svoj rojstni kraj.

¹⁰ Glej: »Semejniot život na Makedoncite doseleni vo Kanada« (Toronto) Družinsko življenje Makedoncev, izseljenih v Kanado (Toronto), dr. Blaga Petrovska, dr. Marija Taševa, dr. Nelko Stojanovski, mag. Zoran Mitevski, Leonora Kalajlievska, Vasili Pluškovski, Skopje 1995.

¹¹ Edward T. Holl, *The silent language*, po srbskem prevodu Mile Drašković in Dejana Petrovića, 156–776.

¹² Glej »Etnički identitet«, cit. delo, str. 20; Cvijić, *Balkansko Poluostrvo*, 165.

¹³ K. V. Čistov: *Etničeskie aspekti slavjanskoj folkloristiki*, VII. meždunarodnij sjezd slavistov, Varšava, 1973, Dokladi sovjetskoj delegaciji, Moskva, 1973, 373; to smo zabeležili tudi pri obravnavanju vlaško-makedonskih in makedonsko-vlaških odnosov.

jejo kot spomin, kot oživiljanje tistega, kar je bilo, ali pa je to zgolj način ohranjanja te kulture, če je to še mogoče.¹⁴

Poleg vsega povedanega se vseeno lahko vprašamo: Ali so nosilci pripovedne tradicije tudi v emigraciji lahko aktivni pripovedovalci v pravem pomenu besede? Trdimo, da se dogaja tudi to, toda samo takrat, kadar se pripovedovalec (tudi v tujini) znajde v identičnem okolju, oziroma če je nivo okolja enak njegovemu socialnemu, profesionalnemu in intelektualnemu nivoju. Tako je v primeru našega pripovedovalca Blaža Karkinskega, čigar repertoar smo registrirali v Torontu, Kanada. Ta naš pripovedovalec je imel najugodnejše razmere za pripovedovanje, dokler je živel v Kairu (v Kairo je odšel 1923. in ostal tam do 1968. leta, skoraj vse življenje). Dolgo življenje v Kairu mu je omogočilo, da se je naučil tamkajšnjega jezika (arabskega, kot trdi sam), in jezikov nekaterih drugih etničnih skupin, med katerimi je živel – grškega (za ta jezik pravi, da ga je deloma obvladal že od nekdaj), turškega, ruskega in drugih. To mu je pomagalo, da je ne samo obdržal svoj repertoar, oziroma pravljice, ki jih je znal iz svojega rojstnega kraja, temveč ga je posredoval tudi pripovedovalcem iz drugih etničnih skupin (Grkom, Arabcem, Turkom in drugim), kot je tudi sam obogatil svojega – s pravljicami, ki jih je prevzel od pripadnikov že omenjenih narodov. Pri tem mu je pomagala čaršija in aktivna cehovsko-stanovska komunikacija. Ta naš poslušalec je bil mlekar. Imel je mlekarno in neizogibna je bila njegova komunikacija s krajani in prav tako tudi z emigranti iz raznih drugih dežel, ki jih v Kairu vsaj v času, ko je Karkinski tam živel, ni bilo malo.

Takšni primeri so nemogoči v Torontu. Toronto s svojim standardom, kulturo in načinom življenja ne daje možnosti za prisvajanje in širjenje ljudske ustne umetnosti med emigranti. In tako smo potem, ko je Karkinski odšel v Toronto, bili edini in najbrž tudi zadnji¹⁶ poslušalci njegovega pripovednega repertoarja le mi raziskovalci iz Skopja. Druga naša pripovedovalka (Stefana Guševa)¹⁷ priznava, da je takrat, ko je živela v R. Makedoniji (Kumanovo), imela možnost pripovedovati svoje pravljice, ker je živelo skupaj več ljudi iz istega kraja. Pravi, da po odhodu v Toronto nima možnosti za pripovedovanje in se pritožuje, da celo njeni otroci nočejo poslušati pravljic, ker živijo v bolj razvitem in drugačnem okolju in je pravljica nehala biti zanje zabavna. Tako se pritožujejo vsi (22) pripovedovalci, pri katerih smo beležili pripovedi v Torontu (Kanada).

Med emigracijo smo na terenu naših raziskav srečali še neko drugo kategorijo pripovedovalcev, namreč tiste, katerih zanimanje za pripovedovanje se razvije pozneje in katerih pozornost je usmerjena ne k ustnim, temveč k pisanim ljudskim umetninam,¹⁸ in so se nekateri med njimi iz vedoželjnosti sami izobrazili v jeziku dežele, kjer živijo (npr. v angleščini), in tako jih berejo in pripovedujejo v svojem jeziku (v našem primeru v makedonščini), pa tudi v angleščini med ljudmi, ki obvladajo ta jezik. Tudi v tem primeru imajo prednost anekdote in šale.

Ko smo se že dotaknili problema dvojezičnih pripovedovalcev, ne moremo zamolčati, da lahko pravljice širijo med tujci samo dvojezični pripovedovalci (bilingvisti).¹⁹ O tem

¹⁶ Spet tam, 31–36.

¹⁷ Stefana Guševa je emigrirala iz Eg. Makedonije med državljansko vojno v Grčiji (1947).

¹⁸ To kategorijo pripovedovalcev smo srečali tudi pri raziskovanju na našem terenu. To so ljudje, ki pripovedujejo zgolj pravljice, ki so jih prebrali v zbirkah, izdanih v R. Makedoniji v makedonščini, in jih pripovedujejo brez sprememb. Ti pripovedovalci priznavajo, da potrebujejo precej časa, preden si zapomnijo prebrano pravljico. Prebrati jo morajo dvakrat ali trikrat, težje pravljice pa morajo morda celo povedati sami záse, preden jih povejo občinstvu, kar pa ne velja za tiste pravljice, ki se samo poslušajo. Za folkloristiko ni to nič novega, o takem primeru govori že Azadovski v monografiji o pripovedovalki M. Vinokurovi iz Sibirije.

¹⁹ Glej: Aleksandra Popvasileva, Dvojazičnost raskaževanje na narodni prikazni. (Vlaško-makedonski i makedonsko-vlaški relaciji).

govori najboljše primer neke naše pripovedovalke, ki je iz Eg. Makedonije emigrirala v Romunijo, kjer smo jo srečali in zabeležili njen repertoar v njeni materinščini (makedonščini), v njenem drugem jeziku – grščini in v tretjem jeziku – romunščini.²⁰

Koliko se prenašajo, oziroma širijo pravljice emigrantov v tem delu sveta (v čezoceanskih deželah), nam povedo primeri, ki smo jih zabeležili med otroki naših rojakov. Iz tega lahko povzamemo, da se zelo slabo prenaša tradicija s starejše na mlajšo generacijo.²¹ Redki so primeri, kakršnega smo zabeležili ob srečanju s 13-letno deklico (Vesna Nikolovska), katere babica se je nedavno izselila iz tetovskega okraja (R. Makedonija) in so se od nje naučili pravljico z naslovom »Starka in medved«, znano pri nas kot »Jakuška in Makuška- VSS = 1601 A.²² Vesna zna samo to pravljico in jo rada pripoveduje, čeprav ne v celoti, ker si ni zapomnila imen njenih protagonistov. Zanimivejši je primer, ki nam ga je povedala neka naša informatorka (Trajana Talevska iz vasi Srpce, Bitolsko, živi v Torontu) o svoji hčerki. Ko je ta obiskovala srednjo šolo v Torontu, je med nekim odmorom odigrala v angleščini zgodbo tipa AT 741* »O neumnem in pametnem bratu in njuni materi«, kot prizor. Ta pravljica, ki je pri nas zelo razširjena, je v izvedbi na odru doživela uspeh in učenci so zahtevali njeno ponovitev. Deklici se je torej posrečilo zaradi znanja drugega jezika obvladati prvi pogoj za pripovedovanje pravljič v tujem okolju – vzpostavitev komunikacije s poslušalci. Brez tega pogoja fenomen pravljica ne more obstajati, in zato živijo pravljice emigrantov samo, dokler so ti živi, ali z drugimi besedami, zginejo z njimi vred.

Tega prispevka ne bi želeli končati z emigranti v svetu, ki smo ga pravkar opisali. Na začetku smo podčrtali, da se ljudje v mejah svoje domovine pogosto selijo iz vasi v vas in iz vasi v mesto. Tisti, ki se selijo iz vasi v vas (najpogosteje se to dogaja z ženskami zaradi možitve), se prilagodijo lažje in hitreje. Svojih pripovedniških sposobnosti največkrat ne skrivajo, znane pravljice pripovedujejo in širijo med krajanji, bogatijo pa tudi svoj repertoar s pravljicami, ki so jih slišali od krajanov in tako vplivajo eni na druge, dopolnjevaje sižeje iste vrste pravljič.

Drugače pa je z migracijo vas–mesto. Čeprav se zdi na prvi pogled, da tu ni velike razlike med krajem, od koder so se odselili, in krajem, kamor so se preselili – jezik in vera, pa tudi šege so v obeh primerih isti – so pa okolje, način življenja in kultura vendarle drugačni od tistih na vasi, ljudje, h katerim so se priselili, so neznani, in priselili so se tako rekoč v tuje okolje in tudi tukaj nujno potrebujejo čas za prilagoditev. Nosilci pripovedne ljudske tradicije se zaprejo vase in ne pripovedujejo pravljič, ker se bojijo, da bodo osmešeni. Seveda se zgodi tudi nasprotno, ko novo okolje priseljene pripovedovalce sprejme. Naše ugotovitve s terenskega raziskovanja govorijo, da gre v novem okolju najboljše, kot smo že omenili, pripovedovalcem kratkih šaljivih zgodbic in anekdot. Pripovedujejo pa se tudi dolge, fantastične, živalske in druge pravljice.

V to kategorijo pripovedovalcev vključujemo tudi tiste, ki so emigrirali iz Egejske Makedonije med državljansko vojno v Grčiji in po njej (1945–1949) direktno v Makedonijo ali pa so prišli sem pozneje, po selitvah v razne države Vzhodne Evrope. Ti pripovedovalci so zaprti vase, pripovedujejo samo v najožjem krogu, najpogosteje v svojem domu, svojim vnukom ali najbližjim znancem. Pri tej vrsti ljudskih pripovedovalcev (neka-

²⁰ Aleksandra Popvasileva, Makedonci raskazuvači-bilingvisti vo Romanija, Makedonski folklor VI/11, Skopje 1973.

²¹ Etnički identitet... cit. delo, 52–65.

²² Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov. Vostočnoslavjanskaja skazka. Sostaviteli: L. G. Barag, J. P. Berezovskij, K. P. Kabašnikov, N. V. Novikov. Leningrad 1979.

teri od njih so živeli ali še živijo v Beogradu, na Češkem ali v Romuniji) se nam je posrečilo zapisati številne pravljice. Iz zapisanih pravlji in iz pogovorov s pripovedovalci lahko dobimo popoln vtis o stanju negovane in široko zastopane ljudske kulture makedonskega prebivalstva iz egejskega dela Makedonije (Grčija). Da je tako, priča ne samo veliko število pravlji iz ust posameznih pripovedovalcev (po stodvajset, sto, osemdeset in podobno), temveč tudi prepričanje teh varuhov ljudskega ustnega bogastva, ki stalno z nostalgijo omenjajo, da so bile pravljice del njihovega življenja. To dokazuje, da pogrešajo okolje, v katerem so živeli in se veselili življenja. Njihove pravljice živijo v novem okolju samo v njih samih, v najboljšem primeru v njihovi najožji družini, in poslušalci so samo njihovi vnuki ali morda še stanovski tovariši.

Ti pripovedovalci na naše stalno vprašanje – ali tukaj pripovedujejo pravljice – kategorično odgovarjajo: Ne. Ker poznamo okoliščine, jim verjamemo. Tu lahko samo ponovimo sklep, ki velja tudi za nosilce tovrstne ljudske kulture v čezoceanskih deželah: da v okolju, ki jim je tuje, z ljubeznijo in vnemo hranijo to ljudsko bogastvo v sebi, oziroma – pri posameznikih, ki so se izoblikovali v pripovedovalce že v svojem rodnem kraju – da ga, čeprav s težavo, negujejo naprej, to je da pripovedujejo in pojejo ob vsaki priložnosti. Ker pa ima vsako pravilo izjemo, so tudi v našem primeru izjeme, čeprav redke.²³

Med številnimi pravljičami, ki jih imamo iz prej omenjenega dela Makedonije, smo identificirali več variant enega in istega pravljičnega tipa; zelo razširjene tradicionalne, fantastične, kot tudi realistične, novelistične pravljice in anekdote, je pa tudi veliko tipov, ki se pojavljajo zelo redko v pripovedni tradiciji pri Južnih Slovanih in širše na Balkanu.

Ko obravnavamo redkejšje pojave v repertoarju pripovedovalcev, izseljenih iz Egejske Makedonije, se bomo zadržali na nekem problemu, ki se v makedonsko ljudsko prozo vključuje s teksturo, ki pripada socialno-bitno-psihološkim pravljičam in jo karakterizira formula: »Eto taka, more sine, kata dena za korica lebec« (»Vidiš, tako, sinko, sleherni dan za skorjico kruha«), kar je tudi motiv pravljič. Ta se zelo redko pripoveduje ne le v mejah naše ljudske tradicije, temveč na splošno. Toda čeprav se pojavlja redko, t.j. v maloštevilnih zapisih, jo pozna tradicija skoraj pri vseh Južnih Slovanih. Prvi objavljeni tekst s tem motivom, iz neidentificiranega kraja (po Čajkanoviću je v južnem dialektu), najdemo v »Javoru« (1884, str. 978); potem v SbNU 3, 1890, str. 187, z naslovom »Mati s sinom« (iz Pirdona, Sofijsko). 1892. leta se pojavi še ena varianta v zborniku Kuzmana Šapkareva, SbNU 8–9, pravljič št. 100 z naslovom »Slaba snaha« iz Ohrida, po pripovedi Angeleta Snegarova; dve leti pozneje (1894) izide v Bosanski Vili št. 9, str. 172, z naslovom: »Poglej, sinko, s podstrešja, kako pleše mati snaham« iz vasi Ribare, ok. Mačve v Bosni; in 1925. leta je v izdaji »Srpske narodne priče«, II. 2, Beograd, str. 156, objavljena varianta z Durmitorja v Črni gori.²⁴

V variantah, zapisanih v preteklosti in na začetku našega stoletja, je sin edinec in mati nima izbire za drugačno življenje. Samo v bosanski varianti so trije bratje, od katerih dva padeta v vojni, in tako ostane samo en sin. Podstrešje kot prostor, kamor se sin na materin namig skrije, da vidi, kaj se tu dogaja, je navzoče v varianti iz vasi Ribare, v varianti z Durmitorja in v tisti, ki je objavljena v »Javoru«. Od navedenih variant se razlikuje varianta Šapkareva, t.j. varianta iz Ohrida. In tako se ta spet pojavi v neki sodobni varianti, zapisani v vasi Hotovo, Sandansko, Bolgarija (Pirinska Makedonija), v zapisu kolegice Evgenije Micove 1978. leta.

²³ Glej opombo 20!

²⁴ Podatke o variantah s srbsko-hrvaškega jezikovnega področja uporabljamo iz prispevka Veselina Čajkanovića »Svekrva na tavanu« (»Tašča na podstrešju«), objavljenega v knjigi »O magiji i religiji«, Beograd, 1985, 61, kjer je objavljen celotni tekst pravljič »Pogled, sine, s tavana, kako igra mati snahama«.

Veselin Čajkanović v svojem prispevku meni, da to ni pravljica, »nije nikakva 'priča' er nema ni zanimljivost ni poenta, već je u najboljem slučaju samo fragment« (61). Na isti strani, malo nižje, avtor tega prispevka imenuje to pripoved *povedka* in *legenda*. Čajkanović povezuje ta tekst z nekim svatbenim običajem iz vasi Ribare, v okolici Mačve, Bosna. Po tem običaju odvedeta mlada dva po poroki taščo na podstrešje, da zableše kolo. Za folkloristiko ni dvoma, da so mnogi običaji vpleteni v sižeje pravljic, še posebno socialno-domačijskih, med katere sodi tudi obravnavani tekst, in ne samo teh (glej: V. Ja. Propp, Istoričeskiye korni volšebnoj skazki, 1986).

Ta tekst je za nas pravljica, tako kot je pravljica tudi obratni primer – tašča in tast trpinčita snaho (ne dasta ji jesti). Situacijo reši nevestin brat (v nekaterih variantah oče), v danem primeru pa jo reši sin. V fabulo pravljice so očitno vgrajeni elementi dualizma (dobro in zlo) v likih tašče in snahe; junak, ki deli pravico (sin); pravica zmaga, krivec je kaznovan (kot v vseh pravljicah); neizbežna formula – »Eto taka, more sine, kata dena za korica lebec« (Vidiš, tako, sinko, vsak dan za skorjico kruha). Iz teksta, ki je uporabljen v Čajkanovičevem prispevku, oziroma v bosanskem tekstu, objavljenem v »Bosanski Vili«, ni razvidno, da je taščino kolo pogoj (postavljen od snahe), da tašča dobi hrano, v vseh drugih variantah pa je to poudarjeno. Tudi oblika variante Šapkareva je polna, tekst je daljši. Da bi mati prepričala sina o tem, zaradi česar se je pritoževala čez snaho, mu je svetovala, naj se skriva v zidno omaro, »da vidiš s svojimi očmi in da se prepričaš!« Sin, skrit v zidni omari, je zdržal do vrhunca te tragikomične situacije, v kateri se je znašla njegova mati. Tudi tu je formula ista: »Eto vaka, more sinko, kata den! Eto vakaa, more sinko, kata den! Eto vakaa, z'edno parče kata den!«

Snaha odgovarja:

»Ščo taka pejiš, mori veščice niedna! Pej huboo de, da bi ti tresnale očite!« (Kaj poješ tako, prekleta čarovnica, poj lepo, da bi se ti zaprle oči!)

Tašča pa spet odgovarja: »Eto vakaa, more sinko, kata deen!«

Snaha, jezna, vzdigne preslico, da bi jo udarila po glavi, in šele tedaj stopi sin iz omare. Snaha je dobila svoje in odtlej je šlo v hiši tako, kot je treba. Tudi v variantah, ki so nam jih posredovali pripovedovalci emigranti, o katerih govori ta prispevek, se sin skriva v zidno omaro, oziroma v navadno omaro, ne pa na podstrešje, kot v drugih omenjenih variantah z južnoslovanskega prostora. Ostanje iste formule in seveda tudi taščino kolo. Tu se zastavlja vprašanje – zakaj je tu omara in ne podstrešje? Na to vprašanje bomo poskusili odgovoriti malo pozneje. Tudi v varianti iz Kosturskega (Eg. Makedonija) se sin skriva v omaro; ta varianta je bližja varianti Šapkareva, čeprav je kratka in na hitro povedana.

Imamo pa še neko drugo varianta iz ust naših pripovedovalcev (Vasil Minovski iz Kosturskega). Četudi je varianta Šapkareva glede sižeja najpopolnejša, je prej omenjena varianta, ki jo je povedal Vasil Minovski (zapisana v Skopju 1969) najzanimivejša, tako snovno kot tudi stilno. Tu ni niti podstrešja niti zidne niti kake druge omare, vse se dogaja direktno in odkrito: mati pleše kolo tako kot takrat, ko sina še ni bilo tu (bil je v pečalbi = na delu drugje), da bi jo snaha prikazala pred svojim možem (njemim sinom) za noro. Kulminacija je napet prizor, ko mati nekaj časa vztraja v tej vlogi z isto formulo: »Eto taka, more, sine, za korica lebec«. Do razpleta pripelje materino priznanje, da je bilo tako, dokler njega ni bilo tu. Krivka je kaznovana – prisiljena je plesati namesto tašče.

Kot raziskovalci na terenu smo se prvič srečali s pravljico s tem motivom spomladi 1968. leta, ko smo zapisali repertoar Petre Minčarove v Tetovu (R Makedonija), rojene v vasi Stupino, Vodensko, Eg. Makedonija (Grčija), od koder je pribežala 1947. leta. In tako nam te naše sodobne teksture skupaj s pravljico Šapkareva in pravljico, ki jo je

zapisala kolegica Evgenija Micova²⁵ (Sofija) v vasi Hotovo, Sandansko, decembra 1978. leta, omogočajo sklep, da je ta motiv razširjen po vsej Makedoniji v njenih etničnih mejah. Čeprav ponovno – bi spet lahko rekli – na kakšne vse variante bi naleteli, če bi skušali to posebej raziskovati na terenu! Pri terenskem raziskovanju so rezultati nepredvidljivi. Pa tudi iz teh variant lahko pridemo do drugačnega sklepa, kot je Čajkanovičev.

Predvsem Čajkanović išče rešitev tega problema samo na podlagi treh variant s srbsko-hrvaškega jezikovnega področja, kar pomeni, da dela s skromnim materialom. In kot smo rekli že prej, Čajkanović povedano povezuje s svatbenimi običaji v vasi Ribare, in se v celoti opira na mnenje Ž. M. Radosavljevića, podano v »Karadžiću«, 1, 1899, 246: »Svekrve u Ribarima oduže ovaj dug tog dana, te da ne moradnu drugi put« (Tašče v Ribarih odslužijo ta dan svoj dolg, da jim ga ne bo treba drugič), Čajkanović pa sklene po svoje: »Stvar sada postaje jasnija: ispričani događaj je u stvari kulturna legenda, etion koji ima za cilj da objasni običaj da *svekrva drugog dana svadbe igra na tavanu*.« Iz navedb obeh avtorjev je mogoče razumeti, da za tem običajem tiči etnološka povedka in zato se Čajkanović pred končno rešitvijo primera znajde v zaprtem krogu, oziroma ne more rešiti vprašanja: »Zakaj naj se tašča vrpne na podstrešje (to je po običaju – opomba moja), ko pa se v vseh variantah lahko vrpne na podstrešje sin (po pravljici – op. moja).

Svatbeni običaj, po katerem tašča pleše kolo na podstrešju, in epizoda iz obravnavane pravljice – ko se sin skriva na podstrešju, po našem nista nekaj enakega, temveč dve različni dejanji, ki sta posledici različnih okoliščin in vzrokov. Zadržujemo se na tistih iz naše pravljice. Dolgoletno terensko raziskovanje nas je naučilo, da smo se razgledali povsod naokrog, kjer živijo pripovedovalci (v skladu z modernim raziskovanjem ljudskih pravlji), da naredimo ustrezen opis. Okolje in način življenja pripovedovalcev imata precejšen vpliv na njihove pripovedi. Ne mislimo, da smo s tem povedali nekaj novega, znana sta izreka: »Neko ko nikad nije izašao iz svog sela, misli da je ono čitav svet,« ali »Žabac uvek misli u relativnim okvirima svog bunara. Nije sposoban da misli drugačije. Okean je veliki, ali on o veličini okeana razmišlja u relativnim okvirima svoje veličine.«²⁶ S tem hočemo pojasniti, da se v variantah, ki so nam na voljo, kaže okolje, v katerem je nastala vsaka varianta. Tam, kjer je okolje takšno, kot je to opisano v Čajkanovičevi študiji, se protagonist (sin) skriva na podstrešju, ker v prebivališčih te vrste ni drugega koticčka, od koder bi lahko gledal, kaj se dogaja med taščo in snaho.²⁷ V ohridski varianti Šapkareva pa se kaže mestno okolje – sin se skriva v zidni omari²⁸ ali pa – kot v neki kosturski varianti – v kakšni drugi omari.

V domovih teh pripovedovalcev ni takih okoliščin in te so jim neznane, zato v svojih pripovedih ne morejo uporabljati podobnih elementov. V našem primeru imamo v tovrstnih pravljicah urbanistične, kulturološke pojave.

Ta kratka realistična pravljica je nekakšna psihološka drama, v kateri odseva življenje posebnega socialnega sloja ljudi. Mati oziroma tašča je v vseh teh variantah, kot smo že prej povedali, sama in nima druge eksistence. Pravljica se v vseh variantah razvija šablonsko, ni kakih večjih odstopov od ogrodja.

²⁵ L. Daskalova, D. Dobrova, I. Koceva, E. Miceva, Narodna proza Blagoevgradski Okrug (novi zapisi), SbNU, kn. LVIII. Sofija, 1985, pr. 212, str. 303.

²⁶ Šmila Prabhurada, »Život nastaje iz života,« Beograd 1994.

²⁷ O tem, kakšno je videti takšno podstrešje, smo povedali v prispevku »Makedonski narodni prikazni od Kosturskiot region«, 1955.

²⁸ V zvezi z izrazoma »sergen« in »dolap« – literatura ju ima za eno in isto, preprosti ljudje pa delajo razliko – pod »sergen« razumejo omaro za posteljnino, pod »dolap« pa vdolbino v steni z vrati in policami, kjer se lahko spravlja hrana, kuhinjski pribor ipd. Poleg tega ima beseda »dolap« še druge pomene.

Zadržali smo se predvsem na omenjeni teksturi, ker so druge variante, razen tiste, ki jo je zapisal Šapkar in tistih, ki jih je obravnaval Čajkanović, povedali pripovedovalci priseljenci, ki bi jih, kot smo rekli že prej, odnesli s seboj v grob, če jih ne bi mi zapisali, in ta problem bi ostal v folkloristiki tak, kot je bil zastavljen.

In da slednjič končamo s tem: Pripovedovalci ljudskih pravljic v emigraciji nosijo svoj repertoar, z redkimi izjemami, v sebi, pravljice ostanejo v njih in z njimi tudi ugasnejo. Samo pripovedovalci, ki obvladajo več jezikov, raznašajo svoje pravljice po svetu. Razumljivo je, da je okolje tudi zanje zelo pomembno.

(Prevedel Pančo Carevski.)

Summary

Folk Narrators in Emigration and their Repertoire

The author emphasizes that a great interest in the narrative exposition of a folk story still exists in villages (and not only in them) all over the Balkans. There are still a lot of narrators who tell their stories with pleasure and a lot of those who listen and learn these stories with pleasure too, although the traditional surroundings have been severely disrupted. During her fieldwork, the author met narrators who had a repertoire of 100–120 and even more stories. This work examines the problem of talented narrators' destiny when they find themselves in migration or emigration, out of their birthplaces, in a foreign land with a different or higher culture - in a civilized world.

The author researched this study by supporting herself on her long-term explorations in the Republic of Macedonia and among emigrants. She analyzes a village-village and a village-town after emigration from the Republic of Macedonia. She stresses it is very hard to establish narrator-listener contact on one side and to re-create the surroundings for narrating on the other - which are the two main conditions for cultivating and spreading folk stories. Contacts between emigrants and local people are limited. This is the reason why emigrants' folklore has been preserved, eagerly kept by its bearers, who had been formed as narrators in their birthplaces. However, the bearers of folk tradition can be active narrators in emigration too. This happens if a narrator comes to a country with a social, professional and intellectual level similar to his own. The author also dwells on the narrators who emigrated from Aegean Macedonia (Greece) to Macedonia. This gives her the opportunity to look at a story analyzed by Veselin Čajkanović, entitled "Pogle, sine, stavana, kako igra mati snahama" ("Look, My Son, from the Attic, How Mother Plays to Her Daughters-In-Law") and to give her views on the text recorded by emigrants from Aegean Macedonia "So, My Son, Each Day for My Daily Bread".

The author concludes that narrators of folk stories in emigration are carrying their repertoire, with a few exceptions, within themselves. Stories remain in them and die with them. Only narrators who speak more languages spread their stories all over the world. Of course, the surroundings are very important for them too.

Tome Sazdov

Ali je danes folklorno ustvarjanje mogoče?

(Zastopanost in realizacija folklornih norm v sodobnosti)

Avtor z več vidikov osvetljuje vprašanje, ali je danes še mogoče ustvarjati folkloro. Ob preučevanju procesa ustvarjanja modernih popevk v ljudskem duhu ga zanima, ali je še mogoča anonimnost, bogastvo različic in kolektivno avtorstvo. Drugo merilo za ugotavljanje, ali je nova stvaritev folklorna, je po avtorjevem mnenju stopnja zvestobe ljudskemu pesemskemu in glasbenemu izročilu ter sprejem pri občinstvu.

The author examines from several aspects whether the creation of folklore is still possible today. While studying the process of creating modern folk songs, he is interested in whether anonymity, the richness of variants and collective authorship are still possible. According to the author the second criterion for establishing whether a new work is part of folklore is the degree of faithfulness to the folk poetical and musical tradition and the reception of the public.

O kakšnem folklornem ustvarjanju je danes sploh mogoče govoriti – to je pravzaprav naše temeljno vprašanje. Saj je preprečevanje poskusov ustvarjanja novih, sodobnih folklornih del nenaraven proces

O klasičnem, tipičnem folklornem ustvarjanju, ki bi udeleževalo nekatere neovrgljive teoretične postulate, prav gotovo ne moremo govoriti. Kajti danes, v razmerah sodobnega folklornega snovanja, je nemogoče zagotoviti že prvo in pglavitno folklorno teoretično znamenje, t.j. princip – anonimnost ljudske umetnine, saj je namesto izginulega imena prvotnega ustvarjalca folklornega dela v ospredju maksimalno prizadevanje, da prvi ustvarjalec pesmi (v ljudskem duhu in stilu, kot pravimo) ostane tudi zadnji. Le-ta jo prijavlja v avtorskih agencijah in ustanovah, da si zagotovi avtorstvo in ustrezní honorar (tantieme) in da si pridobi čim hitrejšo slavo, popularnost in sloves ustvarjalca folklornih umetnin.

Kakšno nasprotje v primerjavi z avtorsko anonimnostjo pri ustvarjanju ljudskih umetnin pesniškega, glasbenega ali koreografskega tipa v preteklosti. In kakšen antipod tistega Nietzschejevega izreka: da se pravi ustvarjalec sramuje tega, kar je on sam!

Tako nastala nova dela v ljudskem folklornem duhu, v obliki natisnjenege teksta in melograma (v nešteti zbirkah, pesmaricah in podobno), ali še pogosteje posneta na magnetofonskih trakovih ali gramofonskih ploščah (v zadnjem času vedno pogosteje tudi na videotrakovih), so pravzaprav orošana nadaljnega ustvarjalnega procesa z vmešavanjem novih soustvarjalcev, orošana možnosti, da se nešteti ljudski interpreti oglasijo in predstavijo (seveda anonimno) kot soavtorji, ki bodo izpopolnili umetniško obliko nove ljudske folklorne umetnine.

Seveda so nove, sodobne ljudske stvaritve (ali bolje rečeno: sestavki, narejeni v ljudskem, folklornem duhu) najpogosteje pesmi. To nikakor ni presenetljivo, kajti pesem – kot očarljiv (prosinkretičen) spoj besed (teksta) in melodije – je najbolj komunikativen in najbolj privlačen (lahko bi rekli tudi najbolj praktičen) folklorni proizvod.

Med drugimi oblikami ljudske ustvarjalnosti se pravzaprav samo še anekdote (dovtipi) in deloma povedke lahko pojavljajo v folklorni praksi kot novi primerki umetnin v folklornem stilu.

V sodobnih razmerah družbenega življenja in ustvarjanja so torej opazne neke pomembne spremembe teoretičnega in ustvarjalnega značaja pri poskusih ustvarjanja novih folklornih umetnin. Te spremembe pravzaprav postavljajo pod vprašaj tudi samo naravo folklorne umetnine kot take. Nezastopanost, nerealiziranost anonimnosti, po folklorni teoriji prvega pogoja, ni edini manjkajoči kriterij (postulat) pri novem, sodobnem ustvarjanju folklornih umetnin. Tudi pogoj ustnega prenosa folklorne umetnine prav tako ni v celoti opazen pri interpretaciji – recimo – ljudske pesmi, ki jo interpretirajo številni porabniki in izvajalci sodobnih »ljudskih« stihov. In medtem ko se pogoj anonimnosti v današnjih okoliščinah vsaj deloma kompenzira s hitrim procesom folklorizacije, s ponarodevanjem umetnine, ki jo je v folklornem duhu ustvaril imenovani avtor, pa drugi najvažnejši teoretični princip – ustni prenos folklorne umetnine – ne more biti produktivno realiziran zaradi trajno, dokončno fiksirane melodije in teksta na plošči, traku ali videokaseti. (Kajti široke ljudske množice kot interpreti te umetnine ne vedo, da je avtor redno registriran v avtorskih agencijah in podobnih ustanovah. Hitro jo sprejmejo kot novo, ljudsko pesniško umetnino in kot splošno, množično narodno vrednoto. Pri tem pa niti ne pogledajo podatkov o avtorstvu na etiketah gramofonskih plošč ali magnetofonskih kaset. Sploh jih ne zanima, kdo je napisal melodijo ali tekst pesmi, saj je zanje pomembno samo to, da je pesem prijetna za uho in da jo interpretirajo sami zase.) Močna komunikativna funkcija radia, televizije, javnih estradnih prireditev in manifestacij in tudi natisnjena beseda v znatni meri skrajšujejo, pa tudi onemogočajo nekdanji dolgotrajni časovni potek ustvarjalnega dopolnjevanja take umetnine. Tako postanejo verzi, predstavljeni kot ljudski, v najkrajšem času lastnina širokih plasti ljubiteljev in izvajalcev ljudskih, v tem primeru ljudskim podobnih pesmi. To, da pri tem ne prihaja niti do najmanjšega spreminjanja elementov melodije ali teksta pesmi, sploh ne zanima teh številnih ljubiteljev in izvajalcev novonastalih del v folklornem duhu. Zanje je pomembno samo, da jim je neka pesem všeč, ker jim zveni tako kot ljudska. Zato tudi imajo take tvorbe za ljudske, za svoje. In folklorizirajo se samo takšne ljudskim bližje pesmi, ne pa vsaka novonastala (večina od njih pravzaprav ne doživi niti tega hitrega, kratkoročnega procesa ponarodevanja).

Pri sodobnem ustvarjanju folklornih del (ali natančneje rečeno, del v folklornem duhu) pa zaradi nepopolnega ustnega prenosa tudi ne prihaja do nastajanja variant (pa četudi je mogoče govoriti o njihovem relativnem, delovnem ustnem prenašanju oziroma izva-
janju v glavnem prek radiotelevizije, natisnjenih zbirk, pesmaric in drugih podobnih publikacij in tiskanega razmnoževanja ne samo besedila, temveč tudi not. Toda variante so – kot dobro vemo – po teoriji v folklornem ustvarjanju ena od glavnih, bistvenih odlik

in značilnosti folklornih del. V preteklosti je bilo tako rekoč nemogoče ali pa zelo redko, da neka ljudska umetnina ne bi imela vsaj ene ali več variant.

In da ne bomo po nepotrebnem dolgozeli. Ker dandanes nastajajo nove folklorne stvaritve, bi bile te s starimi stilno-izraznimi in poetskimi sredstvi anahronizem, nekaj preživelega in ne v duhu našega časa (a ljudska stvaritev zmerom odraža čas svojega nastanka). Besedilne in druge vsebinske in umetniško-oblikovne prvine današnjih, v ljudskem duhu oblikovanih folklornih izdelkov ne vsebujejo ne arhaizmov ne anahronizmov ne kontaminacij ne dialektizmov, saj si sodobni avtorji največkrat prizadevajo, da bi bili njihovi izdelki v skladu z normami knjižnega jezika.

Kaj torej ostane od starih teoretičnih normativov, postulatov ljudskega, folklornega ustvarjanja ob sodobnem prizadevanju, da se izoblikuje ljudska, folklorna umetnost?

Ostane samo improvizacija, ki bo – kot se zdi – za vedno ostala znamenje slehernega umetniškega ustvarjanja, delno in omejeno pa ostane tudi kolektivnost ustvarjanja novih del v folklornem, ljudskem duhu. Toda za kakšno kolektivnost gre tu, se lahko vprašamo. Za ubogo! Zakaj ubogo? Zato, ker je ta kolektivnost številčno skrajno omejena, reducirana in osiromašena, ker se najpogosteje omejuje na enega avtorja glasbe in še enega avtorja teksta, lahko pa, da sta tadva podvojena, dvakratna. In samo to! Zakaj na plošči, traku, videokaseti ali na natisnjeni publikaciji ostane za vedno fiksirano, ovekovečeno in avtorsko zaščiteno teh nekaj ustvarjalcev, če se že ne pojavi kdo (kar pa se vedno pogosteje dogaja pri novokomponiranih pesmih v ljudskem duhu) kot avtor melodije in besedila (in celo aranžmaja njune vokalno-instrumentalne izvedbe) novonastale »ljudske« pesmi. Za kakšno in kolikšno kolektivnost ustvarjanja takšnih novih pesniško-glasbenih del gre, je več kot očitno.

Torej nam ne ostane nič drugega, kot da si ponovno (in kdove kolikič že) zastavimo vprašanje: ali je danes mogoče folklorno ustvarjanje? Ustvarjanje z vsemi obveznimi znamenji tipične, tradicionalne in klasične ljudske umetnosti? Razumljivo je, da v današnjih in najbrž še manj v prihodnjih družbenih okoliščinah takšno folklorno ustvarjanje ni mogoče.

In vendar pozna makedonska folklorna praksa kljub temu v nedavni preteklosti in tudi v današnjih razmerah upoštevanja vredne nove uspešne »ljudske pesmi«, ki nadaljujejo čas prave ustvarjalnosti na visoki folklorni ravni, in nove pesniške in glasbene umetnine, ki jih ljudstvo občuti in sprejema za svoje. Pesmi »Mi zaplakalo selo Vataša« (Zajokala je vas Vataša), »Makedonsko devojče« (Makedonska deklica), »Zošto si me majko rodila, koga cel život ne si me videla« (Zakaj si me, mati, rodila, ko me vse življenje nisi videla) in še druge, zlasti tiste, ki so šle skozi najgostejše estetsko sito festivalnih selekcij in ocen strokovnih komisij »FOLK-FESTA« v Valandovu, »Tetovskih filigranov«, »FOLK-HITA« in »Cvetnikov« na Makedonski radioteleviziji (kot npr. »Cela tajfa beovme« – Bili smo cela družina, »Biser balkanski«, »Jano, Janinke«) in še druge nazorno dokazujejo, da je danes, nedvomno pa bo tudi v prihodnje, mogoče ustvarjati pesmi, ki učinkujejo in so sprejete in pete kot ljudske, čeprav so to samo ponarodela, folklorizirana pesniško-glasbena dela. In tako tudi mora biti, kajti pobuda in prizadevanje za umetnost v folklornem ali folkloriziranem duhu in stilu sta nezadržna, in prav je, da je tako. Tudi ob tej priložnosti se moramo spomniti prelepe in tudi temeljne ugotovitve prvega pravega makedonskega pesnika in folklorista Konstantina Miladinova (1830–1862), da je »ljudstvo večer in velik pevec« (iz Predgovora k pesemskemu zborniku struških bratov, Zagreb, 1861., str. VII).

(Prevedel Pančo Carevski.)

*Summary***Is Creation of Folklore Possible Today?**

The author presents this provocative modern folkloristic theme, elaborating it from several aspects. In modern life and social circumstances, during the creation of new, modern folk works, it is not possible to meet traditional folkloristic criteria. This is particularly evident in the process of creating modern songs in a folk spirit, a long-lasting tradition in the Republic of Macedonia. First of all, it is not possible today to fulfill the condition of anonymity, as well as the condition of significant variety. As a result of the monotony of the newly created works, there can be no collective authorship.

What is then the folkloristic stamp of today's newly composed folk works? The melody of the songs remains in the spirit of the poetic and musical tradition and there are similarities to folk verse and expression. There is another very important condition which is practically a crucial one – to have people accept the newly composed songs as their own, as “folk works”. Songs not meeting this crucial condition are classified as non-folkloristic works; on the contrary, songs which have been fully accepted by people remain within the folklore heritage. There are many such examples in Macedonia. Their number is increasing daily, especially at festivals, where they are presented in an organized way.

Ivan Lozica

O folkloru – šesnaest godina nakon »Metateorije«

Polazeći od svijesti o žanru folklorističkih i antropoloških rasprava, autor se osvrće na probleme međunarodnog povezivanja hrvatske folkloristike, posebice na pitanja objavljivanja u inozemstvu, u svjetlu političkih promjena i rata na jugoistoku Europe. Središnji dio teksta bavi se definiranjem folkloru i mjestom folkloristike u sistematizaciji znanosti, na temelju ponovnog čitanja ranog autorovoga teksta »Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti« tiskanoga 1979. godine. Članak završava digresijom o identitetu i folkloru, u kojoj autor iznosi vlastite poglede na odnos identiteta i cjeline.

Using the knowledge about genre in folklore and anthropology studies, the author focuses on the problems Croatian folklore researchers are faced with in their international contacts, especially as far as publishing abroad is concerned in view of the political changes and war in southeastern Europe. The central part of the paper is an attempt to define folklore and the place of folklore studies within systematized science – on the basis of the author's early study, "The Metatheory in Folklore Studies and the Philosophy of Art", published in 1979. The paper ends with a digression on identity and folklore, in which the author expresses his views on the relationship between identity and the whole.

Naslov ovoga članka zahtijeva ispriku i pojašnjenje neupućenom čitatelju. Šesnaest je godina prošlo od objavljivanja mogega ranog rada »Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti« (Lozica 1979). Iako taj tekst posjeduje svu uobičajenu znanstvenu aparaturu, riječ je o tipičnom metateorijskom članku koji preispituje temeljne pojmove struke, određuje mjesto folkloristike u sklopu sustava znanosti i zalaže se za istraživanje folkloru u kontekstu.

Ispričavajući se čitateljstvu zbog autorske neskromnosti i osobnoga tona, usudujem se tvrditi da proteklih šesnaest godina nikako nije umanjilo kakvoću toga članka. »Metateorija« (tim skraćenim naslovom u ovome tekstu mislim nazivati gorenavedeni članak), bila je i ostala temelj na koji se oslanja sva moja dosadašnja folkloristička znanstvena djelatnost. Meni je kao autoru to bio i ostao možda najdraži vlastiti tekst – čini mi se ne bez razloga.

Svijest o žanru

U knjizi Victora Turnera *From Ritual to Theatre* objavljenoj 1982. godine, u članku o dramskom obredu i obrednoj drami (Turner 1989:188—189) kao općepoznata istina izrečena je tvrdnja da je antropološka monografija postala strogim književnim žanrom, donekle uvjetovanim modelima prirodnih znanosti, što se uostalom odnosi i na sve humanističke znanstvene rasprave. Hrvatskim folkloristima, upućenim u Bahtinovu teoriju govornih žanrova, ta je tvrdnja neupitna. Pitanje je, međutim, je li to jednako neupitno na drugim područjima humanističkih i povijesnih znanosti. Preispitivanja metoda, proširivanje polja istraživanja i sve veća upućenost u pravce i škole svjetske znanosti svugdje rezultiraju sve većim brojem metateorijskih tekstova, koji se stilom i sadržajem obično udaljavaju od «klasične» produkcije znanstvenih rasprava i knjiga. Metateorijski tekstovi često su nalik književnim ili filozofskim esejima, lišenim uobičajene pozitivističke aparature. To bi se poglavito moglo ustvrditi za tekstove bliske pravcu «nove etnografije», ali ne samo za njih.

Ratovati kod kuće, objavljivati vani?

Hrvatski su znanstvenici pripadnici «maloga» naroda, a žive u zemlji koja je u ratu. Znanstvenici «velikih» naroda žive *u miru* i objavljuju *kod kuće* i to u međunarodno priznatim časopisima koji su uredno pokriveni sekundarnim publikacijama. Nalazimo se u nezavidnoj situaciji: moramo ratovati i preživjeti u vlastitoj zemlji, a objavljivati u tuđoj – ako želimo *kod kuće* biti priznati kao znanstvenici. Kolege iz «velikih» naroda u dvostrukoj su prednosti!

Ali, kako je – tako je. Izložiti ću neka pitanja povezana uz objavljivanje znanstvenih radova i kod kuće i vani. Jer: moramo objavljivati i vani, ili barem na stranim jezicima, ako želimo međunarodnu afirmaciju vlastitoga znanstvenog rada. Ne možemo se povući u izolaciju unutar naših ugroženih granica i pjevati poput naivnih i gladnih entuzijasta u prošleme svjetskom ratu: «Sijaj ćemo pšenicu do neba, Amerika gladna neka gleda!».

Sve veća međunarodna povezanost hrvatske folkloristike i etnologije u novije vrijeme ima i drugih posljedica osim povećanoga broja metateorijskih tekstova. U humanističkim i povijesnim znanostima u Hrvatskoj (kao i drugdje, ali posebno u zemljama koje su padom socijalizma promijenile društveni poredak) sve je jača težnja za nadilaženjem nacionalnih granica i za probijanjem jezičnih i kulturnih barijera, a to se može postići jedino objavljivanjem na svjetskim jezicima – u stranim ili u domaćim publikacijama. Težnja za međunarodnim probojem domaće znanosti povezana je i s većom strogošću u izdavačkoj politici znanstvenih časopisa i godišnjaka. Uloga recenzenata postaje sve važnijom, traže se sve više strani recenzenti da bi se izbjegao sindrom provincijalizacije. Pojedine struke u Hrvatskoj i nemaju dovoljno vrhunskih stručnjaka koji bi mogli nezainteresirano prosuđivati znanstvene radove. Sve to nedvojbeno pomaže u podizanju kakvoće znanstvenih tekstova – ali ima i značajnih negativnih posljedica. Modeli preuzeti iz prirodnih znanosti sve više utječu na domaće publikacije humanističkih i povijesnih struka. Uredno navođenje izvornika, a i znanstvena akribija uopće, svakako pomažu jasnoći i uporabljivosti teksta. Nitko pametan ne može imati ništa protiv toga. Međutim, primjena univerzalnih scientometrijskih mjerila u rukama državnih službi kao uvjeta za reizbor i napredovanje u znanstvenim zvanjima, brojanje referenci, briga o referiranosti u časopisima kao što je *Current Contents* i drugim sekundarnim publikacijama i bazama podataka, uniformno uređivanje tiskovina po preporukama financijera, obvezno kategoriziranje članaka na izvorne, pre-

gledne i stručne radove, prethodna priopćenja i referate sa znanstvenih skupova – sve to utječe i na stil i na grafičko oblikovanje, pretvarajući malobrojne folklorističke publikacije u karikature kemijskih i fizikalnih izdanja. Oblik uvijek povratno utječe na sadržaj – lanci UDK brojeva u zaglavlju tekstova kao da sputavaju teško izobrene začetak folklorističke interdisciplinarnosti obnovljenim duhom neopozitivizma: može li tekst s toliko brojeva u zaglavlju uopće biti prava znanost? Mnogi će se laik upitati nije li svo to bavljenje folklorom ipak neko neozbiljno svaštarenje, sumnjiva esejistika?

Uvriježilo se mišljenje (opet potaknuto scientometrijom) da treba uvijek citirati što novije, recentne autore, posebno strane. Duboko sam uvjeren da se u folkloristici i etnologiji (kao, uostalom, i u drugim humanističkim i povijesnim strukama) taj princip jednostavno ne može sprovesti: za razliku od fizičara ili kemičara koji u dobrom prošlostoljetnom duhu napretka znanosti uvijek moraju raditi na temelju novih, najsvježijih rezultata svojih svjetskih kolega i gotovo ništa više ne mogu naučiti od Paracelsusa ili Newtona, mi humanisti i povjesničari moramo općiti i sa srednjovjekovnim ili čak antičkim autorima kao s ravnopravnim sugovornicima. To, dakako, ne znači da smijemo zanemariti istraživanja nama suvremenih kolega u drugim zemljama.

Uz objavljivanje folklorističkih i etnoloških rasprava na stranim jezicima (i za stranu publiku) povezani su još neki problemi. Jedan od njih tiče se predmeta istraživanja i proučavanja. Naša su istraživanja gotovo isključivo »domaća«. Hrvatski folkloristi i etnolozi istražuju tradicijsku kulturu i folklor vlastitoga naroda i vlastite zemlje, dok se zapadnoeuropski i američki kolege pretežito bave tuđim kulturama, ponajviše u slabo razvijenim zemljama Afrike, Azije ili pacifičkih otočja. Ta razlika je u njemačkoj terminologiji i etnološkoj tradiciji poznata kao razlika između *Volkskunde* i *Völkerkunde*, i nikako nije bezazlena. U njoj se zrcale ekonomske, povijesne i političke prilike – riječ je o kontekstu znanstvenog djelovanja. U metateorijskim razmatranjima kontekst je važan koliko i u samome istraživanju: ne smijemo ga zanemariti. Ukratko, hrvatski fizičar koji istražuje na primjer poluvodiče lakše će objaviti svoj rad u nekom stranom znanstvenom časopisu nego hrvatski folklorist koji je napisao studiju o usmenoj poeziji malog slavonskog sela. Jasno je da na humanističkom i povijesnom području postoje (i moraju postojati) nacionalno usmjerena istraživanja, važna za domaću, nacionalnu kulturu. Rezultate tih istraživanja teško je objaviti u stranim časopisima – ali bi ih bilo dobro objaviti na stranom jeziku u domaćem časopisu s međunarodnim pretenzijama (razmjenom i distribucijom) i tako ih približiti stranom čitateljstvu. Osim toga, u humanističkim i povijesnim znanostima rezultati istraživanja često se objavljuju u knjigama – što je u prirodnim znanostima rijetkost. Naći stranoga izdavača za knjigu s domaćom problematikom skoro je nemoguće – ukoliko se ne radi o knjizi čija je tema rat na prostorima bivše Jugoslavije.¹

U folkloristici i etnologiji (i u svim drugim antropološkim istraživanjima, uostalom) postoji mogućnost i potreba pisanja komparativnih studija koje imaju već stoljetnu tradiciju, ali zahtijevaju od autora temeljito poznavanje tuđih kultura, jezika i građe. Zato će se mladi znanstvenici, žele li objavljivati izvan nacionalnih međa, uvijek radije odlučiti za pisanje teorijskih (ili metateorijskih) tekstova, jer će takvi tekstovi imati nešto veću šansu da budu

¹ Donekle pojačano zanimanje međunarodne javnosti za hrvatsku i bosansko-hercegovačku tematiku preskupo je plaćeno krvlju i ratnim stradanjima, ali o ratu se ne smije šutjeti! Zbirka rasprava s ratnom problematikom nekolicine hrvatskih etnologa i folklorista pod naslovom *Fear, Death and Resistance* (Čale Feldman et al. 1993) tražena je i čitana izvan Hrvatske. Knjiga sadrži i tekstove prethodno objavljene na hrvatskom jeziku u tri časopisa (*Narodna umjetnost*, *Etnološka tribina* i *Domest*) i važna je ne samo svojom tematikom, nego i promicanjem novih etnografskih metoda. Vjerujem da bi na sličan način (nastojanjem udruženih izdavača) u boljim prilikama bilo moguće objavljivati i druge folklorističke i etnološke knjige, isto tako na stranim jezicima. Kao uzor mogla bi poslužiti izdanja Akadémiai Kiadó u Budimpešti, koja izlaze već desetljećima.

publicirani. Osobno sam i sam sklon pisanju teorijskih tekstova i mislim da bez poznavanja suvremenih svjetskih teorija nije moguće napisati zaista dobar znanstveni rad. Ipak, čini mi se da je posebnost (i zadaća) folkloristike i etnologije očuvati kontinuitet istraživanja, zadržati onaj pravi odnos između terenskog rada, obrade i publiciranja prikupljene građe, pisanja teorijskih tekstova i primjene suvremenih metoda i teorija u vlastitome radu. Poznavanje teorije «samo» je važan preduvjet istinskoga znanstvenog rada.

Još nenapisana komparativna povijest antropologije, etnologije i folkloristike u raznim zemljama svijeta bila bi zanimljivo i napeto štivo. Vjerojatno bi pokazala uzroke neravnomjernoj zastupljenosti *Volkskunde* i *Völkerkunde* u pojedinim zemljama Zapada. Nema sumnje da su kolonijalni interesi u velikoj mjeri utjecali na istraživanje tuđih kultura, kao što nema sumnje i da je npr. američkim antropolozima i jeftinije i zanimljivije istraživati nerazvijena plemena po drugim kontinentima nego prodirati u zatvorene etničke enklave kojima obiluje *melting pot* novoga svijeta.

U sjeni željezne zavjese

Koji su razlozi zatvaranja hrvatske folkloristike i etnologije u nacionalne granice lako je pretpostaviti. Pretežito seljačka struktura hrvatskog pučanstva sve do najnovijeg doba, spora industrijalizacija i bogatstvo «narodnog blaga» i tradicijske kulture pružali su dovoljno građe za istraživanje. S druge strane, borba za dokazivanje i očuvanje nacionalnog identiteta u borbi protiv stranih vlasti i utjecaj romantizma usmjerili su prve istraživače na domaće običaje i folklor.² Ne treba zaboraviti ni utjecaj s njemačkoga govornog područja i iz Središnje Europe općenito. Bili smo krajnji istok Austrougarske monarhije – nešto egzotičnije nikome nije ni bilo potrebno.

Naravno, od davnine pa sve do naših dana bilo je hrvatskih istraživača stranih zemalja i kontinenata. Dovoljno je spomenuti «hrvatskog Mlečanina» Marka Pola, braću Seljan ili Dragutina Lermana. Među kršćanskim misionarima bilo je, a i danas ima, mnogo Hrvata. Iako su putovanja naših ljudi rezultirala ponekad značajnim etnografskim zbirkama, sve je to ipak ostalo na avanturističkoj, putopisnoj ili misijskoj djelatnosti. U Hrvatskoj *Völkerkunde* ne postoji kao sustavno ustrojena znanost. Postoje samo neki vrijedni rezultati pojedinačnih istraživanja.

Osvrnemo li se na proteklih pola stoljeća, vidjet ćemo da tematsko omeđivanje istraživanja tradicijske kulture i folklor na domaće prostore nije značilo i znanstvenu izolaciju hrvatske folkloristike i etnologije. Razlike u političkim sustavima otežavali su naše dodire sa Zapadom, ali ih nisu mogli prekinuti. Skupina istraživača u današnjem Institutu za etnologiju i folkloristiku svojom je djelatnošću, osobito godišnjakom *Narodna umjetnost*, ostvarila svojevrstan most između Istoka i Zapada: prikazi znanstvene literature u *Narodnoj umjetnosti* predstavljali su mali, ali značajan prodor kroz željeznu zavjesu.³ Nakon faze tinskoga istraživanja folklor i običaja u Hrvatskoj (što je urodilo

² Borba za očuvanje nacionalnog identiteta jedan je od pokretača i hrvatske znanstvene orijentacije danas. Podijeljenost između želja za sudjelovanjem u međunarodnoj znanosti i težnje za promicanjem vlastitih nacionalnih vrijednosti samo je prividna. Cilj svake razumne znanstvene orijentacije morao bi biti afirmacija vlastite kulture i znanosti u drugim zemljama, a to podrazumijeva i pojačanu znanstvenu suradnju u međunarodnim krugovima.

³ Na primjer, kolege iz bivšeg SSSR-a i Bugarske mnogo puta su isticali svoju zahvalnost – *Narodna umjetnost* često je za njih bila jedini dostupan izvor informacija o novim naslovima i znanstvenim postignućima na Zapadu. U promijenjenim uvjetima *Narodna umjetnost* donekle mijenja svoj profil: izlazi dvaput godišnje (svaki drugi broj je na engleskom jeziku), nastojeći ostvariti što bolju povezanost s europskom i svjetskom znanstvenom javnošću.

monografijama, knjigama i člancima o Istri, Sinjskoj krajini, Hrvatskom zagorju, Braču, Zlarinu itd.), djelatnici Instituta u posljednja dva desetljeća sve su skloniji novim strujanjima. I etnolozi i folkloristi ne bave se samo povijesnim razinama, nego nastoje pratiti suvremeno stanje u društvu i folkloru – u početku kao transformacije tradicijske kulture i folkloru, a zatim sve više kao legitiman proces. Istraživanja kulture svakidašnjice, dječjeg folkloru, zanemarenih verbalnih žanrova, političkog plakata i rituala u politici, scenskih svojstava običaja i sl. približila su hrvatske znanstvenike njihovim zapadnim kolegama. Promjene nisu zamjetne samo u predmetu istraživanja nego i u teorijskim temeljima: od kritike pojma »narod« i zalaganja za kontekstualnu folkloristiku, preko raznih strukturalističkih i semiotičkih utjecaja, postmodernističkih poigravanja granicama klasičnih znanstvenih disciplina i žanrova, do pokušaja nove interpretativne etnologije. Čak i među zastupnicima kulturnopovijesnih metoda u hrvatskoj etnologiji može se primijetiti »novi vjetar«: mitološka istraživanja pod utjecajem filologije, donekle bliska i radovima ruskih mitologa Ivanova i Toporova. Jednom riječju, hrvatski folkloristi i etnolozi nisu čekali uspavani u sjeni željezne zavjese. Problem je uglavnom u tome što se njihov glas nije uvijek čuo dovoljno daleko.

Čitanje staroga teksta u novom kontekstu

Izjasnio sam se već u prvom odlomku: rani rad »Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti« temelj je moga svekolikog bavljenja folklorom, čak i nakon šesnaest godina koje su protekle od objavljivanja. Moglo bi se pomisliti da to i nije baš laskavo: od znanstvenika se i dalje očekuje napredak. Ako sam zadovoljan vlastitim početničkim radom, to bi moglo značiti da ne slijedim nova postignuća. U svoju obranu ipak moram ponešto reći.

Kao prvo, »Metateorija« nikako nije samo moja, u njoj su izložene glavne teze kontekstualne folkloristike onako kako su iskazane u tekstovima stranih i domaćih autora.

Kao drugo, u ovom tekstu već sam spomenuo da u folkloristici (kao i u drugim humanističkim strukama) ne »igraju« samo najnovija postignuća i najrecentniji citati. Ponekad mi se čini boljim držati se jedne suvisle teorije u nizu istraživanja, nego skakati od teze do teze ne primjenjujući ih u praksi. Činjenica je da nove teorije nastaju baš nadograđivanjem starih. Na primjer, bez Proppove knjige *Morfologija bajke* (1928) i djelatnosti Praškog lingvističkog kruga tridesetih godina ne bi se mogao zamisliti strukturalizam u znanosti o književnosti sedamdesetih godina.

Kao treće, u »Metateoriji« sam se zalagao za razlikovanje prakse, teorije i metateorije u folkloristici. Premda je moguće da se pojedini znanstvenik bavi samo jednom od njih, zapisivanje folklorne građe i golo dokumentiranje uvijek traži i tumačenje i daljnju obradu. Bez teorijskoga promišljanja i ne može se prikupljati »narodno blago«, a bez metateorijskoga temelja (svjesnog ili nesvjesnog) nema čak ni motivacije za folklorističku djelatnost u cjelini, pa ni djelovanja na preostalim dvjema razinama. Pisati uvijek iznova nove metateorijske i teorijske tekstove na temelju najnovijih disparatnih teorija koje se javljaju u svijetu može se pretvoriti u grozničavu epigonsku djelatnost, upravo znanstveni promiskuitet. Takvim tempom mogu se pisati samo prikazi, pregledni članci ili pripreme za predavanja o recentnim teorijama.

Kao četvrto, dosljednost i nije najgora vrlina. Iako su prošla vremena stabilnih i cjelovitih sustava u filozofiji i znanosti, još se uvijek može primijetiti kod priznatih autora načelo: jedan autor, jedna teorija. Dakako, dobri autori tijekom života modificiraju i nadopunjuju vlastitu teoriju, ali je gotovo nikada ne mijenjaju potpuno. Na metateoriji temelji

se teorija: na »Metateoriji« temeljena je teorija koju primjenjujem u vlastitim etno-teatrološkim i drugim istraživanjima. Izučavanje mijene funkcija unutar običaja i obreda zasniva se na poimanju folklor kao procesa u kontekstu.⁴

Ipak, lagao bih kad bih tvrdio da se u svemu slažem sa starim tekstom »Metateorije«. Mnogo je toga što bi tek trebalo napisati, a ima i ponešto što bi trebalo ispraviti. Dio toga nadam se napisati u ovome tekstu.

»Metateorija« započinje definiranjem temeljnog pojma, »dobre saksonske složenice« *folklore*. Svaka se znanost gradi aksiomatski, što dopušta izvjesnu arbitrarnost definiranja. To zapravo znači da u načelu možemo izabrati svaku valjanu definiciju koja omogućuje postavljanje teorije i koja će izdržati provjeru u istraživačkoj praksi. U »Metateoriji« sam krenuo od početaka, od Thomsove definicije iz 1846. godine, koja folklor smješta u prošlost. Thoms nazivom folklor imenuje »narodno znanje« te »navike, običaje, obrede, vjerovanja, balade, poslovice itd. iz starih vremena« (Thoms 1965:5). Tvorcu pojma folklor prvome možemo zamjeriti neodrešenost u definiranju. Od samih početaka pojam folklor svojim opsegom i sadržajem nije jednoznačno određen: Thoms s jedne strane piše o njemu kao o grani književnosti, a s druge strane uključuje i »narodno znanje« i običaje. Ne možemo mu zamjeriti: njegova definicija pripada prvoj polovici devetnaestog stoljeća, nastala je u sasvim različitoj situaciji od naše (ili mi barem tako vjerujemo). Mnogoznačnost je održala termin folklor u uporabi. Mnogoznačnost i neodrešenost dopustile su »varijacije u smislu što ih život nameće znanstvenim terminima kao i drugim riječima« (Saintyves 1935:29). Baš tu mnogoznačnost i mogućnost variranja htio bih iskoristiti danas, šesnaest godina nakon »Metateorije«. U ono vrijeme kontekstualna je folkloristika još uvijek bila novost. Pod utjecajem starijih kolega iz Instituta za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu, poglavito Maje Bošković-Stulli, prihvatio sam tada definiciju folklor kao »umjetničke kontaktne komunikacije«. Definicija je bila zasnovana na pregledu teza o folkloru koje su dali Alan Dundes (1964), Dan Ben-Amos (1971) i Kiril Čistov (1975). Već u »Metateoriji« zapitao sam se po čemu se razlikuju umjetnička i neumjetnička komunikacija, te kakva je razlika između »kontaktne« umjetničke komunikacije i »kontaktne« umjetničke *folklorne* komunikacije. Mudro sam izbjegao odgovor. Ni danas ne bih ulazio u škakljivu i sklisku elaboraciju tih tema. Slutim da bi ona mogla osporiti gorenavedenu definiciju, prilagođenu potrebama trenutka i primjeni strukturalizma i teorije komunikacije u hrvatskoj folkloristici. Čini mi se, uostalom, da uporaba »kontaktne« komunikacije i nije najveći problem spomenute definicije. Problem je u pridjevu »umjetnička«. Uvođenje toga pridjeva u definiciju posljedica je izobrazbe folklorista, koji su većinom studirali književnost, glazbu ili povijest (likovne) umjetnosti. Školovani na izučavanju umjetničkih djela građanske kulture, pristupali su proučavanju folklor kao »narodne umjetnosti«. O tome svjedoči i naslov hrvatskog časopisa za etnologiju i folkloristiku, koji se i dalje (zbog kontinuiteta) zove *Narodna umjetnost*. Moglo bi se tvrditi da je pridjev »umjetnička« odraz interdisciplinarnе podjele područja istraživanja, po kojoj su se folkloristi bavili umjetničkim sferama tradicijske kulture (folklorom), dok su se etnolozi uglavnom bavili običajima kao kontekstom folklor. Takva pragmatična shema s vremenom postaje sve upitnija. Etnolozi u Institutu svojom djelatnošću odavno već nisu »kontekstualni servis« folkloristima, postali su po broju, vrsnoći (i znanstvenim zvanjima) najjača skupina etnologa u Hrvatskoj. S druge strane, folkloristička istraživanja proteklih desetljeća proširila su svoj predmet proučavanja i na izvanumjetničke pojave i procese. Tako, na primjer, istraživači usmene književnosti sve više pozornosti posvećuju

⁴ Svoje poglede na problem folklorne kazališta u Hrvatskoj sustavno sam izložio u knjizi *Izvan teatra* (Lozica 1990) i u članku »Problemi etnoteatrologije« (Lozica 1993).

donedavna zanemarenim žanrovima verbalnoga folkloru, među kojima ima i takvih koji se (npr. pričanje o životu) nikako ne mogu svrstati u sferu umjetničke književnosti. U »Metateoriji« sam načeo i taj problem odnosa folkloru i »visoke« umjetnosti, upozorivši na neke značajke građanske umjetnosti od romantizma do danas, koje folklor ne poznaje, prije svega svijest o potrebi čuvanja djela kao vrijednosti izvan konteksta. Ustvrdio sam i da je svjesna estetska funkcija strana folklornom procesu. I danas vjerujem da je u načelu tako, iako je poznato da svijest o vrijednostima može biti nazočna npr. kod dobrih pripovjedača, glazbenika ili rezbara. Sve to ne umanjuje stvarne umjetničke vrijednosti folkloru, koje su neupitne. Riječ je samo o kontekstu, točnije o namjeni i recepciji folkloru u izvornome kontekstu. Najzad, i kapitalno pionirsko djelo Jakobsona i Bogatirjova (1929) ne govori o folkloru kao osobitom obliku umjetnosti, nego stvaralaštva. U duhu takvog suptilnog razlikovanja danas više ne bih bio sklon definiciji folkloru kao umjetničke kontaktne komunikacije. Ako baš ne mogu izbjeći definiciju, radije bih ga definirao kao usmenom tradicijom uvjetovan verbalni, glazbeni, plesni, predstavljački i likovni izraz.

Folkloristika – etnologija – kulturna antropologija

Ispuštanje pojma umjetnosti u definiciji folkloru ponovno potiče raspravu o odnosu folkloristike i etnologije. Rasprava je u današnjoj postmodernističkoj situaciji zapravo anakrona, ali joj se uvijek iznova vraćamo. Humanistička i povijesna područja znanosti, suočena s vlastitim problemima u istraživanju ne prestaju pozivati na pomicanje uvriježenih disciplinarnih granica, a u tome im danas pomaže duhovno ozračje postmoderne. Istini za volju, pomicanja granica i primjene metoda jedne znanstvene discipline u drugoj bilo je oduvijek, pa i u modernističkom razdoblju – sjetimo se samo silovitog prodora lingvistike i teorije informacije u druge humanističke discipline, što i nije bilo tako davno. Znanstvenici iz prirodnih znanosti također poznaju takve utjecaje, iako u daleko manjoj mjeri – zbog veće potrebe praćenja recentnih rezultata u vlastitoj struci i zbog uže specijalističke izobrazbe u tim znanstvenim sferama znatno je teže biti upoznat sa suvremenim stanjem u drugim strukama. Zato »prirodnjaci i tehničari« oduvijek sa skepsom reagiraju na humanistička previranja među disciplinama, koja im se čine neozbiljnim i »neznanstvenim«. Bavljenje ljudima i njihovim stvaralaštvom zbližava humanističke i povijesne znanosti – one su se, uostalom, vrlo kasno odvojile od »majke sviju znanosti«, filozofije. Izobrazba humanista i povjesničara ni danas nije usko specijalistička, što potiče uzajamne utjecaje. Postmodernistička »polilogija« usprkos svemu tome ipak ima svojih problema, jer prelaženje granica jedne discipline obično završava u drugoj – a malo je znanstvenika koji su tome dorasli. Univerzalizam renesansnih učenjaka, pa čak i širina enciklopedista osamnaestog stoljeća u naše su vrijeme nemogući. Često nailazimo na otkrivanje »tope vode« i na diletantizam. Rješenje je vjerojatno u interdisciplinarnoj suradnji i timskim istraživanjima, no to je u humanističkim disciplinama relativno rijetka praksa.

Folkloristika i etnologija toliko su bliske da nije uvijek lako povući razliku. To što je bavljenje folklorom (povijesno gledano) starije od sustavne etnološke znanosti navodilo je (i još uvijek navodi) neke etnologue da u folkloristici vide ranu fazu (danas nepotrebnu) etnologije. U »Metateoriji« sam, čini mi se, pokazao neodrživost takvog mišljenja, posluživši se razlikovanjem razina tekture, teksta i konteksta u folkloristici i etnologiji. Ponovit ću to ukratko i ovdje, za potrebe slovenskoga čitateljstva. Kad je riječ o predmetu istraživanja, ono što je u folkloristici tekst, u etnologiji je samo dio tekture. Kontekst folkloristike (ljudi i njihov život) jest u etnologiji tekst. Na primjeru verbalnoga folkloru to se može prikazati shemom:

FOLKLORISTIKA			
TEKSTURA	TEKST	KONTEKST	
Jezična obilježja, način izvedbe	Pjesma, priča itd.	Situacija izvedbe (način života)	Razne kulture, čovječanstvo
	TEKSTURA	TEKST	KONTEKST
ETNOLOGIJA			

Polemizirajući s gledištem koje u folkloristici vidi predznanstveni stadij etnologije, upozorio sam na potrebu uspoređivanja *recentnih* stanja obiju sfera. Ipak nisam mogao opovrći glavni prigovor folkloristici kao znanosti, naime da ona nema vlastitih metoda, nego se koristi u istraživanju metodama drugih disciplina. Zaključio sam da ako folkloristika i nije autonomna znanost ili disciplina, ona ipak ne može biti dijelom etnologije ili sociologije, nego će prije biti konglomerat različitih disciplina sjedinjenih predmetom proučavanja, tj. područjem istraživanja.

Danas bih to, zbog jasnoće, drukčije formulirao – iako se u osnovi slažem s gornjom tvrdnjom. Folkloristika u postmodernističkom ozračju ima baš tu prednost da nije koncipirana čvrsto kao klasična parcijalna znanost u pozitivističkom smislu. Baš to što je određena svojim predmetom i što se u istraživanju toga predmeta služi metodama i suradnjom različitih znanosti određuje folkloristiku kao interdisciplinarno područje istraživanja, a ne kao samostalnu znanost ili znanstvenu disciplinu. Pitanje odnosa folkloristike i etnologije, dakle, nije pitanje odnosa dviju znanstvenih disciplina. Folkloristika nije dio etnologije, niti njezina rana faza. Folkloristika je područje istraživanja na kojemu interdisciplinarno surađuju i etnolozi, zajedno s filozozima, stručnjacima za književnost, muzikolozima, koreolozima, teatrolozima, povjesničarima umjetnosti i znanstvenicima drugih humanističkih i povijesnih disciplina.⁵

Propitivanje položaja vlastite struke osjeća se i u tekstovima hrvatskih etnologa (Sklevicky 1991; Prica 1992; Čapo Žmegač 1993). U raspravi o pitanju oko možebitne promjene imena etnologije u kulturnu antropologiju sklon sam mišljenju da je kulturna antropologija širi pojam, pogodan možda i kao zajednički nazivnik etnologije, folkloristike i još nekih drugih bliskih znanstvenih sfera. Naravno, tako široko koncipirana kulturna antropologija još je interdisciplinarnija od folkloristike, pa se u tom slučaju nikako ne radi o pukom preimenovanju etnologije. U birokratskim sistematizacijama znanosti folkloristika (zbog svega što sam gore izložio) obično nema svoje mjesto, nego je rascjepkana, jer su takve sistematizacije nesklone interdisciplinarnosti. Iz toga nastaju teškoće administrativne naravi i problemi s financiranjem istraživanja – ali znanstvene koristi od tako zasnovane folkloristike daleko nadmašuju te teškoće. Vjerujem da je budućnost u povezivanju i suradnji znanstvenika različite izobrazbe i profila, a ne u zatvaranju u neopozitivističke rezervate strogo specijaliziranih stručnjaka.

⁵ Iako je određena predmetom proučavanja, a ne jedinstvenom metodologijom, folkloristika ipak ima i metodoloških posebitosti, koje moraju poštovati svi znanstvenici kad se bave folklorom. Dijelom su to opća pravila zapisivanja građe, njezine obrade i pisanja tekstova. Postoje i specifične metode izučavanja pojedinih aspekata folklor. Tako su muzikolozi koji se bave folklorom glazbom razvili metodologiju etnomuzikologije, koreolozi etnokoreologije, teatrolozi etnoteatrologije, književni znanstvenici imaju svoje metode itd. Sve te specijalističke struke imaju svoju povijest, neke imaju i međunarodna društva, međunarodna glasila, kataloge i baze podataka.

Završna digresija o identitetu i folkloru

Osobni ton teksta želim radikalizirati u završnome dijelu. Osjećam da je motiv koji se provlači cijelim tekstom skepsa prema specijaliziranoj, parcijalnoj znanosti. Što je više specijaliziranih disciplina, to je manje znanja dostupno pojedincu, cjelovitost ljudskog znanja sve je usitnjenija. Ne znam, možda i proučavanje folkloru tako utječe na mene – jer folklor jest «narodno znanje», dostupno svima u zajednici, opća utjeha u tradicijskim sredinama. Danas, u ozračju postmoderne i u kontekstu rata koji traje, sve mi je teže razumjeti prošlostoljetni vedri pozitivistički optimizam, vjeru u svemoć ljudskog razuma i znanosti. Vjera modernog zapadnjaka u napredak čovječanstva čini mi se slabom i privremenom zamjenom za jedinstvo s prirodom i Bogom, i za cjelovitu sliku tradicijskih kultura. Sve su to dodatni argumenti za koncepciju interdisciplinarnosti, za pokušaj nadilaženja rascjepkanosti i fragmentarnosti koje su ugrozile prirodnu ljudsku težnju za cjelovitošću, za što potpunijim ljudskim znanjem.

Pitanje identiteta zapravo je pitanje cjeline. Možda to ne mogu do kraja argumentirati, ali osjećam da je tako. Vjerujem da u takvom razmišljanju nisam usamljen. Pokušat ću to izložiti, iako znam da moje izlaganje, ostajući metateorijskim, ipak mora imati i značajke filozofskog diskursa. Moja mi formalna izobrazba i to dopušta (studij filozofije) – neka onda i to bude prinos humanističkoj interdisciplinarnosti.

Zaista, ljudima cjelina nedostaje. Dolaskom na svijet nismo samo dospjeli u jezik – započinjemo postojati. Kao subjekti u nastajanju učimo razlikovati sebe od okoline. Uz pomoć drugih gradimo postupno sebe kao nositelja svjesnih doživljaja, kao ono što spoznaje (pa i kao uvjet spoznaje). Postajemo sve više bolno svjesni međa vlastitoga tijela kao «zatvora duše». Brodolom rođenja⁶ kao da nas je izdvojio iz cjeline nepostojanja (o kojoj ne znamo ništa), otjelovio nas je, usadio u materiju, u zemaljsku zbilju svijeta određenu modusima prostora i vremena. Život i svijet u koji smo katapultirani abdominalnom hidrauličkom funkcijom kao egzilu kojemu se moramo prilagoditi (ili ga napustiti). To je progonstvo otežano i time što smo lišeni izravnoga znanja o zavičaju: rođeni smo u progonstvu, a žudimo za cjelinom kao za neznanim zavičajem. U životu mi smo samo dio cjeline, naša je vlast ograničena. Pripadamo svijetu, ali naša je veza sa cjelinom nepotpuna, naš način ljudskog opstanka tek je djelić svijeta oko nas. Nitko nije otok, ali drugim otocima vladaju drugi. Kao pojedinci suočeni smo s drugima i mnoštvom, opkoljeni i prožeti prirodom i društvom. Žudimo za cjelinom i cjelovitošću, nastojeći kontrolirati barem vlastito Ja, kao krhotinu cjeline preostalu nakon brodoloma rođenja, ali i tu su naše moći ograničene. Ja je sraslo s organizmom, a organizam je prostorno i vremenski sazdan. Arhivi našega svjesnog sjećanja ne sadrže izvorne podatke o razdoblju prije brodoloma (i nekoliko godina nakon njega), a budućnost i smrt izmiču našem znanju. Poput okruglih Platonovih androgina iz Aristofanovog govora u Gozbi (raspolovljenih jer udariše na bogove), tako i mi težimo (izgubljenoj?) cjelini. Ako je vjerovati Platonu, ljubav (eros) je drugo ime toj žudnji za cjelinom, a ujedno i filozofskom nagonu za spoznajom ideja.

Pitanje ljudskog identiteta prožeto je žudnjom za cjelinom. Postanak te žudnje izmiče našem znanju, kao i sama cjelina. U egzilu pojedinačnoga postojanja mi se, doduše, koristimo pojmovima cjeline i cjelovitosti, presađujući ih u prostornovremenski okvir na koji smo osuđeni. Tako cjelinom obično nazivamo svaku pojavu čiji su nam dijelovi razumljivi isključivo kao sastavnice koje tu pojavu tvore, a cjelovitost nam je značajka

⁶ O brodolomu rođenja danas najsvuvislje piše i govori Peter Sloterdijk u svojim frankfurtskim predavanjima (Sloterdijk 1992).

svakoga ustrojstva kojemu su dijelovi u takvu uzajamnm odnosu koji nije moguće promijeniti bez gubitka biti ili bez raspada cijeloga ustrojstva. Ali, izvan zavičaja, u jezicima egzila, pojmovi cjeline i cjelovitosti mogu biti samo metafore. Prava cjelina ne poznaje granice prostora i vremena, a naše Ja je rođenjem čvrsto usidreno baš u modusima prostora i vremena. Željeli bismo biti cjelinom, premostiti jaz koji naše partikularno postojanje dijeli od prave cjelovitosti, no čini se da ljudski život ne pruža za to mogućnosti. Biti cjelinom znači ne biti ljudskim bićem – u situaciji u kojoj smo se našli nakon brodoloma rođenja, žudnja za cjelinom iskazuje se kao pretežak zahtjev za dokinućem nas samih kao ljudi, kao vremenski i prostorno određenih bića. Mi postojimo i dalje, žudnja ostaje. Naše životno iskustvo ne uključuje doživljaj cjeline, možemo je samo okvirno pojmiti kao nešto različito od, ili čak suprotno našem partikularnom postojanju. Ljudska svijest ne poznaje cjelinu izravno. Od svih glagola kojima raspolažemo, cjelini kao da pristaje samo glagol biti, a mi nismo cijeli. Glagol biti, međutim, govori o egzistenciji, opstanku u sferi zbilje, u prostorno–vremenskom svijetu dostupnom ljudskom iskustvu. Pripisati cjelini *isključivo* prostorno–vremensko postojanje znači smjestiti cjelinu u kategoriju ograničenih, pojedinačnih bića, dakle negirati njezinu cjelovitost, njezinu bit. Ljudski gledano, cjelina nije, ona ne postoji, nje nema – zato i jest predmet naše žudnje. Cjelina izmiče svakoj kategorizaciji kao nerazlučiva, nediferencirana apsolutnost, u njoj su pomirene (i sukobljene) baš sve suprotnosti, pa i bitak i nebitak. Misao o biti cjeline ne temelji se na našem pozitivnom iskustvu, nego na negativnom iskustvu nepotpunosti, necjelovitosti. Svijest shvaća cjelinu jedino kao privaciju (negaciju) vlastite pozicije. Težnja za cjelinom nije svjesna, ona izvire iz introspekciji nepristupačnih slojeva psihe. Ja (kao supstancijalno biće koje teži cjelini) okreće sliku koju mu pruža vlastita svijest: nije cjelina neljudska, čovjek je necjelovit!

Iz prostornovremenskog (ljudskog) rakursa cjelina je nedokučiva majka svih ideala. Zatvoren između rođenja i smrti, čovjek ne može biti cjelinom, ma koliko tome težio. No težnja za cjelinom ne ukida se spoznajom o nedokučivosti cilja, ona ostaje i dalje sastavnicom iskonske ljudskosti, ujedinjujući u sebi dvojstvo nagona i (za)misli. Nepodnošljiva je težnja za nemogućim. Takva težnja protivi se djelatnom značaju čovjekove prirode. Suočen s nedostižnim i (po prostorno–vremensku egzistenciju) opasnim ciljevima, ljudski rod pribjegava obrambenim mehanizmima, da bi neutralizirao (iz bilo kojih razloga) neutažive težnje, čežnje, žudnje, pohlepe, želje, nagone. Nedokučivi ideali i ciljevi bivaju potisnuti, najčešće mehanizmima kulture i civilizacije (pojedinaca i zajednice), stvaranjem (i pojedinačnim prihvaćanjem) sustava vrijednosti u kojima ono što je neostvarljivo ili po društvo opasno postaje tabu, biva zabranjeno ili proglašeno ludim, nepristojnim, nedoličnim. Čovjekova urođena težnja za cjelinom kao temeljni nagon svjesnog i nesvjesnog duševnog života pojedinca sukobljava se s interesima drugih, zajednice, društva. Gledano u kontekstu kulture i civilizacije to je nemilosrdno egoističan nagon koji ne vodi računa o dobru i zlu za druge, primitivan nagon koji mora biti suzbijen ili preusmjeren. S gledišta pojedinca to je uvijek neutaživa želja za prevladavanjem i poboljšavanjem vlastitoga ograničenog položaja, glavni motiv djelovanja u prostoru i vremenu. Težnja za cjelinom izvorna je spontana snaga života. Prikazuje se i kao želja za dominacijom, kao Nietzscheova volja za moći – jer možemo težiti vlastitu boljitku i na račun drugih. Tek razumskim prihvaćanjem vlastite egzistencije kao koegzistencije s drugima i pristajanjem na ulogu vlastitoga Ja kao djelića u cjelini svijeta izbjegava se Hobbesov *bellum omnium in omnes*, stanje u kojemu je čovjek čovjeku vuk. Dakako, uklapanje u važeće sustave vrijednosti zajednice u kojoj živimo traži od nas potiskivanje žudnje za cjelinom, što nikad nećemo moći u potpunosti postići. Naše Ja ne može se pomiriti sa situacijom u kojoj smo se našli nakon brodoloma rođenja. Spriječeno u beziz-

glednoj žudnji za kozmofagijom, ne mogavši se identificirati s neograničenom cjelinom, Ja pristaje na postavljanje dohvatljivih ciljeva i na identifikaciju s ograničenim cjelinama.

Folklor jest i oduvijek je bio izraz i pokazatelj identiteta: osobnog, obiteljskog, plemenskog, rodovskog, staleškog, profesionalnog, lokalnog, regionalnog, nacionalnog. Folklor je pokušaj čovjeka tradicijske sredine da se identificira sa zemaljskim, dohvatljivim cjelinama, a u tzv. primitivnim društvima prošlosti i nerazvijenih društava čak i s pravom, božanskom cjelinom – obnavljanjem kozmogonije kroz obrede i mitove. Običaji i obredi, kao i folklor koji je uz njih povezan, način su da se premosti brodolom rođenja. Repetitivnost folkloru i običaja slijedi ritam astronomskog i vegetacijskog ciklusa, nastojeći u ljudskoj zajednici ostvariti barem privid besmrtnosti i sigurnosti uvođenjem kružnoga vremena po uzoru na vječno obnavljanje prirode.

U «Metateoriji» sam pisao o romantičkim korijenima folkloristike koja je iz rakursa građanske inteligencije, razočarane neuspjehom revolucionarnih pokreta, posljedicama rane industrijalizacije i brzim promjenama života u gradovima, tražila u folkloru upravo stabilnost i izvanvremenske značajke. Jesu li opet došla neka slična vremena?

Sumnjičav sam prema sebi: Thomsova idealizirajuća i neodrešena definicija koja u prvi plan stavlja «narodno znanje» nekako mi je previše bliska.

Literatura

Ben-Amos, Dan, 1971. «Toward a Definition of Folklore in Context», *Journal of American Folklore*, vol. 84, No 331, 3–15.

Čale Feldman, Lada et al. (uredili), 1993. *Fear, Death and Resistance*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Matrix Croatica, X-press, Zagreb.

Čapo Žmegač, Jasna, 1993. «Etnologija i/ili (socio)kulturalna antropologija», *Studia ethnologica Croatica* 5, 11–25.

Čistov, Kiril V., 1975. «Specifika fol'klora v svete teorii informacii», u zborniku Tipološkičeskie issledovanija po fol'kloru, «Nauka», Moskva, 26–43.

Dundes, Alan, 1964. «Texture, Text und Context», *Southern Folklore Quarterly* 28, 4, 251–265.

Jakobson, Roman i Bogatyrev, Petr, 1929. «Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens», *Donum Natalicium Schrijnen*, Nijmegen-Utrecht.

Lozica, Ivan, 1979. «Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti», *Narodna umjetnost* 16, 33–55.

Lozica, Ivan, 1990. *Izvan teatra*, Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa, Zagreb.

Lozica, Ivan, 1993. «Problemi etnoteatrologije», *Croatica* 23–24, 37–38–39, 189–201.

Prica, Ines, 1992. «Mala europska etnologija. Mogućnost postkričkog razdoblja», *Dometi* 25, 3–4, 95–99.

Propp, Vladimir J., 1928. *Morfologija skazki*, Moskva.

Saintyves, Pierre, 1935. «Le Folklore. Sa définition et sa place dans les Sciences anthropologiques», *Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial*, numéro consacré à P. Saintyves, 26–61.

Sklevicky, Lydia, 1991. «Profesija etnolog – analiza pokazatelja statusa profesije», u publikaciji *Simboli identiteta (Studije, eseji, grada)*, ur. D. Rihtman-Auguštin, Hrvatsko etnološko društvo, Zagreb, 45–67.

Sloterdijk, Peter, 1992. *Doći na svijet, dospjeti u jezik (Frankfurtska predavanja)*, Naklada MD, Zagreb.

Thoms, William, 1965. »Folklore«, u knjizi *The Study of Folklore*, ur. A. Dundes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 4–6.

Turner, Victor, 1989. *Od rituala do teatra*, August Cesarec, Zagreb.

Povzetek

O folklori – šestnajst let po »Metateoriji«

Avtor izhaja iz zavesti o žanru folklorističnih in antropoloških razprav in se dotika problemov mednarodnega povezovanja in uveljavljanja hrvaške folkloristike in etnologije v svetu. V osrednjem delu besedila se ukvarja z definiranjem folklore in z mestom folkloristike v sistematizaciji znanosti; pri tem se opira na ponovno branje lastnega starejšega besedila »Metateorija v folkloristiki in filozofija umetnosti«, ki je izšlo leta 1979. Avtor ponuja novo definicijo folklore kot z ustnim izročilom pogojenega besednega, glasbenega, plesnega, gledališkega in likovnega izraza. V tem besedilu avtor obravnava folkloristiko kot raziskovalno področje, ne pa kot avtonomno znanost ali znanstveno disciplino. Besedilo končuje z daljšo digresijo o identiteti in folklori, v kateri predstavlja svoje poglede na razmerje med identiteto in celoto; pri tem poudarja vlogo folklore kot izraza in kazalca osebne, družinske, plemenske, rodovne, stanovske, poklicne, krajevne in narodnostne identitete.

Summary

On Folklore – Sixteen Years after the Metatheory

Using the knowledge about genre in folklore and anthropology studies, the author deals with the problems researchers endeavoring to make a name for Croatian folklore studies and ethnology are faced with in their international contacts. In the central part of his paper, the author defines folklore and the place of folklore studies within systematized science, on the basis of a new reading of his early work, "The Metatheory in Folklore Studies and the Philosophy of Art", published in 1979. The author gives a new definition of folklore as a verbal, musical, dance, drama and fine arts means of expression passed on by oral tradition. In this study he sees folklore studies as a field of research, not an autonomous science or scientific discipline. He ends his paper with an extended digression on identity and folklore, in which he presents his views on the relationship between identity and the whole, stressing the role of folklore as an expression and indicator of personal, family, tribal, clan, class, professional, local and national identity.

Mirko Ramovš

Štrekljev prispevek k raziskovanju slovenskega ljudskega plesa

Dr. Karel Štrekelj je kot urednik Slovenskih narodnih pesmi in predusem kot predsednik Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi celostno obravnaval ljudsko pesemsko in glasbeno izročilo. Zato je razumljivo, da je v zbirki objavil plesne pesmi in v zbiralno akcijo vključil tudi ples z vsemi spremljajočimi pojavi.

As editor of the "Slovene Folk Songs" and especially as president of the Committee for the Collection of Slovene Folk Songs, Dr. Karel Štrekelj comprehensively studied folk songs and folk music in general. It is therefore not surprising he published an anthology of dance songs and broadened collection efforts to include dances with all their accompanying phenomena.

Dr. Karel Štrekelj se z ljudskim plesom ni ukvarjal, pri načrtovanju in urejanju Slovenskih narodnih pesmi pa se je nujno srečal s pesmimi, ki so bile povezane s plesom. Iz »Prošnje za narodno blago«, ki jo je objavil l. 1887 v Ljubljanskem Zvonu¹, je razvidno, da je plesne pesmi poznal. V načrtu ureditve zbirke poleg pripovednih pesmi, »liričnih pesmi« (uspavanke, ljubezenske, mrliške, ženitovanjske), pesmi v veseli vinski družbi, o raznih letnih časih, pesmi, ki se pojo ob delu in jih pojejo razni stanovi ter otroških in šaljivih našteje tudi pesmi *pri plesu*. Načrta se je Štrekelj držal in z objavo pripomogel k jasnejši sliki slovenskega plesnega izročila v 19. stoletju.

1. snopič Slovenskih narodnih pesmi je izšel l. 1895, osem let pozneje že 7. (II. zvezek), ki je vseboval »Pesmi zaljubljene poskočne«. Te pesmi v marsičem odkrivajo razvojno pot slovenskega ljudskega plesa, saj so se prvotno pele pri plesu *štajeriš*. Posamezniki so najprej peli kratke verze ljubezenske ali šaljive vsebine, nato so pari zaplesali in ples se je na ta način izmenjeval s petjem. V taki obliki so ga plesali na območju severno od črte Gorica – rob Trnovske planote – Logatec – Vrhnika – Ljubljana – Kamnik – Tuhinjska dolina – Menina planina – Mozirje – Paka – Dravograd². Že v prejšnjem stoletju se je

¹ Dr. Joža Glonar, Predgovor, v: K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, 4. knjiga, Ljubljana 1908–1923, str. 21.

² Valens Vodusek, Alpske poskočne pesmi v Sloveniji, Rad kongresa ZDFJ, 6, Ljubljana 1960, str. 55–78.

štajeriš kot ples začel osamosvajati in so ga plesali brez petja poskočnic, medtem ko so le-te samostojno prepevali. Prvotno obliko izmenjavanja plesa s petjem poskočnic je štajeriš do šestdesetih let našega stoletja ohranil v Zg.Savski in Zg.Savinjski dolini ter na Koroškem. Veliko število poskočnic, ki jih je Štrekelj objavil, dokazuje, da je bil ples zelo razširjen in priljubljen. Le nekatere od objavljenih poskočnic se niso pele ob štajerišu, ker so parafraze melodij drugih plesov, in sicer *nojpažeriša*, *sotiša*, *zibenšrita*, *mrzulina* in *krajcopolke*³. Parafraze so se ob plesu redko pele, bolj so služile za zapomnjenje melodije in le izjemoma jih je pri plesu zapel godec.

Prave plesne pesmi je Štrekelj objavil v 9.snopiču (III.zvezek), ki je izšel l.1905. Razdelek II. vsebuje »Pesmi na kolu in plesu«, in sicer oddelek A pesmi na kolu v Starem trgu ob Kolpi, Predgradu, Metliki, Črnomlju in na Vinici ter v dodatku besedila igre Trden most iz Borovelj in Središča ob Dravi ter dveh otroških kol iz Slamne vasi pri Metliki. V oddelku B so pesmi na plesu v Ziljski dolini (visoki raji), besedila potrkane plesa (Polka je ukazana) in zibenšrita (Ples Izak) ter pesmi o plesu in godcih, katerih glavni del sestavljajo poskočnice. Večino gradiva iz Bele krajine je Štrekelj povzel po Navratilovi objavi v Ljubljanskem Zvonu l.1888⁴. Ker se je Štrekelj zavedal povezanosti pesmi s plesom, je dodal besedilom opise plesov in okoliščin, v katerih so jih izvajali. Vprašljivo je le besedilo potrkane plesa, saj ni ljudsko in ni znano, kdo je njegov avtor, mogoče sam zapisovalec Janko Žirovnik. V njem sta povezani umetno predelani parafrazi dveh različnih plesov, ki sta bila enako imenovana in vsebovala podobne gibne prvine: potrke⁵.

Štrekeljev odnos do ljudskega plesa pa je bolj kot po objavljenem gradivu v Slovenskih narodnih pesmih razviden iz njegove vloge pri delu za publikacijo »Avstrijske narodne pesmi«⁶. Bil je predsednik delovnega Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi, vodil celotno akcijo in v odborovem imenu pripravil »Navodila in vprašanja za zbiranje in zapisovanje narodnih pesmi, narodne godbe, narodnih plesov in šeg, ki se nanašajo na to«. Ta so v posebni knjižici izšla v Ljubljani l.1906. Štrekelj je za 2.poglavje Navodil sestavil 248 vprašanj in za podlago vzel »Pitanja za prikupljanje muzičkih običajev u Srba. Sastavili Božidar Joksimović i Vladimir R. Gjorgjević«, ki so izšla kot priloga lista »Karadžić« l.1899⁷. Od teh vprašanj jih je v oddelku A 51 splošnih, saj zadevajo petje, godbo in ples, medtem ko so vprašanja v oddelku D (50) namenjena skoraj izključno plesu. Vprašanja so podrobna in niso namenjena zgolj plesom samim, njihovim imenom in obliki, pač pa zajemajo ples širše, povezanega z življenjem, šegami in navadami. Iz vprašanj jasno vidimo, kako sedanje antropološko obravnavanje plesa ne pomeni novosti, saj je bil že v začetku tega stoletja etnološki stroki človek kot nosilec izročila enako pomemben kot pojav sam. S tem je soglašal tudi Štrekelj, kar najbolje dokazujejo sama vprašanja, ki jih bomo prirejena samo za ples v celoti navedli.

Oddenek A

1. Ali se pri vas veliko in rado pleše?
2. Kaj se misli o tistem, ki zna lepo plesati?

³ Nojpajeriš: št. 2509, 2842, 4394; sotiš: št. 2914; zibenšrit: št. 3422; mrzulina: št. 3437, 3438; krajcopolka: št. 4711.

⁴ Ivan Navratil, Belokranjsko kolo, Ljubljanski Zvon, Ljubljana 1888, str. 294, 337, 412, 492, 551, 615, 676, 743.

⁵ Mirko Ramovš, Potrkan ples, Traditiones, 1, Ljubljana 1972, str.129-148.

⁶ Josip Tomižšek, Prof. dr. Karel Štrekelj in nabiranje slovenskih narodnih napevov, Slovenski etnograf, 5, Ljubljana 1952, str.169-178.

⁷ Navodila in vprašanja za zbiranje in zapisovanje narodnih pesmi, narodne godbe, narodnih plesov in šeg, ki se nanašajo na to. Izdal po c.k. ministrstvu za bogočastje in nauk postavljeni slovenski delovni odbor za publikacijo »Avstrijske Narodne Pesmi«. V Ljubljani 1906, str.21.

3. Ali zna pri vas večina ljudi plesati? Ali je večina nadarjena za ples, tako da se ga hitro nauči?
4. Ali je pri vas veliko ljudi, ki nimajo smisla za ples? Kaj ljudje mislijo o takih?
5. Ali kdo sovraži ples? Zakaj se to godi? Kaj ljudje mislijo o takem človeku in kako mu rečejo?
6. V kateri starosti, kakšnega stanu ali značaja največ plešejo?
7. Kdo širi plese (dopustniki, vojaki, posli, popotniki)?
8. Kdo pleše bolj: bogati ali revni? Ali ni razlike v tem?
9. Kdo več pleše: moški ali ženske?
10. Ali se smisel za ples v kaki družini šteje za dednega?
11. Ali so družine, za katere se ve, da znajo dobro plesati? Ali se kaj pripoveduje o njih?
12. Ali imajo tiste, ki znajo dobro plesati, za slabe delavce ali poredne ljudi?
13. Ali se uporablja coprnija, da se doseže spretnost plesanja? Popiši jo.
14. Ali se daje dobremu plesalcu posebna čast, npr. se z njim ljubeznivo ravna ali se mu določi častno mesto?
15. Ali dobre plesalce spodbujajo k plesu, ali jih grajajo, če se branijo plesati?
16. Ali se v šali govori o plesalcih npr. da mora dobro jesti in piti, da bo mogel bolje plesati?
17. Kako se izraža priznavanje za lepo plesanje?
18. Hodi kdo nalašč k dobremu plesalcu, da bi ga ta naučil lepo plesati?
19. Ali starejši plesalci radi uče svoje umetnosti mlajše ljudi? Ali jo rajši skrivajo?
20. Ali se mladi ljudje učijo plesati sami, brez pravega pouka, samo s tem, da plešejo z drugimi vred in poskušajo?
21. V katerem življenjskem obdobju se začno učiti plesati?
22. Ali se kdaj pleše za stavo? Kako se imenuje tak ples? V kakšnih okoliščinah se tako pleše? Kdo je sodnik? Kakšno ceno dobi zmagovalec?
23. Ali se zbirajo ljudje nalašč za ples? So ti plesi kaj posebnega? Kako jih pripravljajo?
24. Ali ljudje vedo, kako so včasih plesali? Zakaj starih plesov ne plešejo več? Kateri plesi so to?
25. Ali so plesi, ki so prenarejeni po starejših vzorih? Kako se ločita obe vrsti?
26. Ali se je obnovil že kak pozabljeni ples? Kako se je to zgodilo?
27. V katerem letnem času se največ pleše?
28. Ali je kateri letni čas, ko je nedopustno plesati ali je ples prepovedan?
29. Kdaj se sicer ne pleše (smrt, nesreča)? Koliko časa se ne sme plesati? Kaj mislijo o tistem, ki ravna drugače?
30. Kaj pravijo o tistem, ki ne pleše, ker je nekdo v družini umrl (on žaluje)?
31. Se v dobi žalovanja sploh ne pleše ali pa se kdaj to sme storiti?
32. Ali poznajo plese, ki jih nimajo za domače? Ali se ločijo od domačih?
33. Ali imajo plese, zložene iz domačih in tujih? Kako se imenujejo?
34. Ali poznajo kaka zdravstvena pravila, ki se jih je treba držati ob plesu? V čem so ta pravila?
35. Ali imajo kak naziv za utrujenost pri plesu? Kaj pravi utrujenec o sebi?
36. Ali se tudi o živalih pravi, da plešejo (medved pleše...)?
37. Ali imajo tudi v mestih narodne plese? Kakšni ljudje jih imajo?
38. Ali razlikujejo med mestnimi plesi, ki niso narodni, in pristnimi narodnimi? Kako imenujejo ene in druge? Kakšna razlika je med njimi?
39. Ali ljudje radi sprejemajo mestne plese? Zakaj?
40. Ali ljudje spreminjajo mestne plese? Ali jih ne skušajo prirejati po svoje? Zakaj to delajo in kako se to imenuje?

41. Kdo navadno širi mestne (umetne) plesne in jih prenaša (vojaki, posli, društva)? Kako prehajajo med ljudstvo?
42. Ali plesi še dandanes nastajajo? Zakaj in kdo jih ustvarja? Ali se ve za avtorja in kako se prenašajo?
43. Ali med ljudmi taki plesi dolgo obstanejo ali naglo izginejo?
44. Ali se ti plesi spreminjajo ali ostanejo nespremenjeni?
45. Ali se širijo daleč naokrog?
46. Ali se šteje dovtetnost za nove plesne kot posebna vrtilna ali nadarjenost?
47. Ali nove plesne posreduje vsakdo enako?
48. Ali novi plesi spodrivajo starejše? Se ne prevzema marsikaj iz starejših plesov v nove?
49. Ali plesalci plesom dodajajo kakšne podrobnosti, posameznosti, da bi jih »ozaljšali«, čeprav ti dodatki nimajo nobene logične zveze?
50. Ali se misli, da ples vselej služi za vzbujanje veselja in radosti?
51. Ali se ples ne šteje za nekaj škodljivega?

Oddelek D

1. Ali se misli, da so petje, godba in ples nekaj nerazdružnega? Ali se misli, da tisti, ki lepo poje, tudi lepo igra in pleše?
2. Kako se pri vas imenuje ples? Raj, tanec, kolo? Ali je med izrazi pomenski razloček?
3. Kako se še imenuje plesalec? Plesec, plesar, rajavec, kolaš?
4. Kako se imenujejo posamezni plesi? Popišite jih.
5. Ali se enako imenovani plesi plešejo različno?
6. Kakšne plesne poznajo glede na izvedbo in obliko?
7. Ali se pleše v skupini (kolo), v paru, posamič ali drugače? Kako se pleše v teh posameznih primerih?
8. Kateri izrazi so znani za ples in za vrste plesa?
9. Ali je poleg izraza za plesati v rabi še kak drug, npr. tancati, rajati?
10. Ali zna pri vas plesati večina ljudi?
11. Ali plešejo nekatere plesne le otroci, fantje, dekleta?
12. Ali se moški plesi ločijo od ženskih?
13. Ali kdaj pleše kak stavec ali starka?
14. Ali se sme vsakdo udeležiti plesa? Ali ni posebnih pravil za tuje? Po kakšnem redu se pleše?
15. O kom se pravi, da pleše lepo? Se to sodi po lahkoti in mičnosti gibanja ali po čem drugem?
16. O kom se pravi, da pleše grdo? Po čem se sodi, da je plesanje grdo?
17. Kako se imenuje lepo plesanje in s čim se primerja?
18. Kdaj se pravi, da je plesanje lepo: če se pleše samo na eno ali obe strani; če se prepletajo noge ali se mnogo lepoteči?
19. Ali znajo kaj pripovedk, pregovorov, pesmi o plesu?
20. Ali se na plesu plešejo različni plesi po želji posameznih plesalcev ali večine ali je to odvisno od volje godcev?
21. Ali se kdaj pleše za nagrado? Ali se da plačilo za plesanje?
22. Ali pravijo, da se je včasih več plesalo ali bolje plesalo? V čem je imelo staro plesanje prednost pred današnjim?
23. Ob kakšnih priložnostih se pleše (svatba, žeganje)? Kako se imenujejo plesi, ki se plešejo ob teh priložnostih?

24. Kdo zna pri vas najboljše plesati narodne plesje? Opišite na kratko njegovo življenje in vse, kar je v zvezi z njegovim plesanjem?
25. V čem se odlikujejo posamezni priznani plesalci?
26. Katere dele telesa giblje plesalec pri plesanju najbolj in kako se imenuje pri tem vsaka kretnja?
27. Ali se vselej pleše ob godbi ali ne? Ali se pleše tudi ob petju? Ali se pleše tudi brez godbe in brez petja?
28. Kdaj se pleše ob petju? Ali se pleše tedaj drugače? Kako se imenuje tako plesanje sploh? Kdo poje ob plesu?
29. Kakšne šege so v navadi, ko se pleše kolo? Se pazi na to, da pleše moški z moškim, ženska z žensko, ali se fant ne sme ločiti od svojega dekleta? Se vpraša za dovoljenje, da se sme vstopiti v kolo in pod.? Kako se plesalci drže v kolu drug drugega?
30. Kako se pričinja kolo? Kako se pravi začetku, kako koncu?
31. Kako se pravi kolovodji?
32. Ali se pleše tudi brez kolovodje?
33. Kdo navadno vodi kolo? Je to najboljši plesalec?
34. Ali se šteje v čast, če se pleše zraven kolovodje? Kdo navadno pleše zraven njega? Katera mesta v kolu so najboljša za ples?
35. Kako pravijo posameznim delom kola?
36. Ali je za nekatere plesje določena posebna obleka in kakšna je?
37. Ali se pleše tudi z maskami, da plesalca ni mogoče spoznati? Zakaj in kakšne so maske?
38. Ali rabijo pri plesu kakšno orožje? Ali se maha z robci, klobuki, kapami? Kako se pravi tem plesom?
39. Ali morda uporabljajo pri kakem plesu živali (prim. ples na konjih)?
40. Kako pravijo plesišču? Ali imajo zanj stalna mesta (npr. pod lipo, pri farni cerkvi)?
41. Ali se ločijo plesi v zaprtih prostorih od plesov, ki se plešejo zunaj?
42. Ali se pleše pri raznih šegah? Katere šege so to in kako se pleše pri njih?
43. Ali se včasih z izrazom »ples, plesati« ne izražajo tudi drugi notranji občutki, npr. plesati od veselja?
44. Ali ima ime tisto pripravljeno gibanje, preden se začne kolo?
45. Ali ima ime tisto poplesavanje in ploskanje, ko je ples že končan?
46. Ali se kaj reče, če se neha plesati v kolu?
47. Ali nehajo plesati vsi hkrati ali odpadejo posamezni plesalci, kadar se jim zahoče? Ali se s tem kolo razdre?
48. Ali se zgodi, da kdo pleše sam? Kdaj se to zgodi in kako se reče temu plesu?
49. Ali se misli, da ples včasih prinese nesrečo?
50. Ali so na božjih potih v navadi posebni plesi? Kako se jim pravi (vrtec...)? Popišite jih in zapišite pesmi, ki se morda pojo ob njih?

Iz vprašanj je razvidno, da se je Štrekelj, vsaj pri plesih, držal predloge. Nekatera so tako podrobna, da sam gotovo ne bi pomislil nanje, ker se s plesom ni ukvarjal. Marsikatera od njih pa vendarle kažejo, da jih je Štrekelj ne samo prevedel, ampak tudi prilagodil slovenskim razmeram. Vprašujejo namreč po pojavih, ki so značilni samo za slovensko izročilo, npr. romarski vrtec. Dokaj obširna so tudi vprašanja o kolu. Štrekelj jih je ohranil, saj je vedel, da je kolo v navadi v precejšnjem delu Bele krajine. To seveda pomeni, da je Štrekelj poznal plesno izročilo, če ne iz lastnih izkušenj, pa vsaj iz objavljenih poročil.

Akcija Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi je bila velikopotezno zastavljena, za kar ima Štrekelj nedvomno največ zaslug. »Navodila in vprašanja« je odbor namenil predvsem zapisovalcem, da bi jih na delo kar najbolje pripravil. Za sondiranje terena in da bi zapisovalcem olajšal delo, je odbor izdal še »Popraševalno polo o narodnih pesmih, narodni godbi in narodnih plesih«, ki je bila namenjena predvsem duhovnikom, učiteljem in drugim državnim uradnikom, ki so imeli stik z ljudmi. Z anketiranjem je namreč želel dobiti podrobne podatke o tem, ali se v posameznih krajih in okolici poje, gode in pleše, kaj in kdaj se poje, gode in pleše, in kateri so ljudje, ki bi zapisovalcem lahko posredovali svoje znanje.

Odziv na »Popraševalno polo« je bil izredno pičel. Večini, ki je anketne liste prejela, je bilo izpolnjevanje odveč, saj je bila to še ena od nalog, ki so jo morali brezplačno opraviti. Koliko »Popraševalnih pol« je bilo poslanih, ni znano. V arhivu Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi, ki ga hrani Glasbenonarodopisni inštitut, se nahaja 77 izpolnjenih pol, 13 jih je neizpolnjenih, ker so jih naslovniki preprosto vrnili. Največ izpolnjenih je z Gorenjske (25)⁸ in Štajerske (29)⁹, manj od drugod: s Koroške 11¹⁰, Primorske 4¹¹, z Dolenjske 4¹², iz Bele krajine 2¹³, z Notranjske 1¹⁴ in 1 iz Kastva. Kljub skromnemu odzivu so dobljeni podatki vendarle pomembni, ker vsaj deloma odkrivajo podobo plesnega izročila v začetku našega stoletja. Posebej zanimivi so tisti odgovori izpolnjevalcev »Popraševalne pole«, ki trdijo, da »narodnih plesov« ni, ker da ljudje plešejo le »navadne« plese. To je tudi posledica dejstva, da Navodila pojma »narodno« niso opredelila. Prav gotovo je Štrekelj pri sestavi navodil in prirejanju vprašanj mislil na pristno in privzeto izročilo. Za narodno je imel vse, kar so ljudje na deželi peli, godli in plesali. O tem nas prepričujejo celo nekatera vprašanja. Izpolnjevalci ankete in vprašanci postavljenih vprašanj o narodnih plesih pa tega niso tako razumeli in so odgovarjali, da plešejo pri njih samo »navadne« plese, medtem ko so »narodni« že davno pozabljeni. Seveda je njim »narodno« pomenilo »starosvetno« in »pristno«, kar seveda plesi, ki so jih zapisovalci in informatorji poznali, niso bili, saj so bili vsi novejšega in tujega izvira ter preveč »navadni«.

Izmed plesov so največkrat omenjeni *štajeriš*, izpolnjevalci iz Zg. Savske in Zg. Savinjske doline ter s Koroškega navajajo tudi *štajeriš s petjem* poskočnic, *polka*, *valček* in *mazurka*. Vsi drugi plesi so redko navedeni. Samo izpolnjevalec ankete iz Vogelj na Gorenjskem je poleg zgoraj zapisanih plesov naštel še *potrkan tajč*, *špicpolko*, *mrzolin*, *šuštarpolko*, *krajcopolko* in *nojkatoliš*. Seveda to ne pomeni, da so bili ti plesi v navadi le v tem kraju, pač pa pričajo o vestnem izpolnjevalcu ankete. Povojno raziskovanje namreč dokazuje, da so bili v tej »Popraševalni poli« navedeni plesi razširjeni povsod na Slovenskem, ne samo v Vogljah¹⁵. Eno od vprašanj v »Popraševalni poli« je bilo tudi, kdaj se največ poje, gode in pleše. Odgovori so skoraj v vseh anketnih polah enaki: največ se je plesalo na

⁸ Rateče, Kranjska gora, Dovje, Bohinjska Srednja vas, Češnjica, Gorje, Bled, Lesce, Radovljica, Selca, Sopotnica pri Škofji Loki, Poljane nad Škofjo Loko, Stara Loka, Kropa, Voglje, Kamnik, Županje njuje, Stranje, Rafolče, Češnjice v Tuhinjski dolini.

⁹ Solčava, Luče, Ljubno ob Savinji, Šmartno pri Slovenj Gradcu, Mislinja, Šmartno ob Paki, Kebelj, Tevče, Dramlje–Šentjur, Zagorje ob Savi, Trbovlje, Sevnica, Koprivnica (Rajhenburg), Videm ob Savi, Kapele, Bizeljsko, Sv. Peter pod Sv. gorami, Frankolovo, Žiče, Fala, Sv. Urban, Cezanjevci, Ljutomer in okolica, Žetale–Rogatec, Sv. Miklavž pri Ormožu.

¹⁰ Gorje pri Beljaku, Sv. Jurij na Strmcu, Št. Ilj, Škofiče, Loče pri Baškem jezeru, Kapla, Št. Lipš, Pokrče, Glinje, Grebinj, Kotlje.

¹¹ Sežana, Šentviška gora, Tolmin, Breginj.

¹² Sodražica, Mokronog, Velika dolina (Krško), Rigonce (Brežice).

¹³ Črnomelj, Semič.

¹⁴ Laze pri Planini.

¹⁵ Prim. Mirko Ramovš, Plesat me pelji, Ljubljana 1980.

svatbah, ob pustnem času in ob žeganjih; pogosto na veselicah, ki so jih prirejale razna društva (gasilci, lovci). Malo pa je odgovorov, ki bi kot priložnost za ples navajali skupno delo. To je čudno, saj so prav poznejša raziskovanja odkrila, da se je po takih delih največ plesalo¹⁶. Odgovori dokazujejo, da anketa nikoli ne daje prave slike o nekem pojavu, saj je njen uspeh preveč odvisen od usposobljenosti in volje izpolnjevalcev. Toda poudariti je treba, da je bila »Popraševalna pola« samo pomoč pri iskanju primernih informatorjev za usposobljene zapisovalce in ni bila mišljena kot gradivo za znanstveno raziskavo.

Mnogo bolj je bila uspešna akcija Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi, saj je bilo nabranih okoli 13.000 enot. Med njimi je tudi nekaj plesnih pesmi in plesnih melodij, ki so jih zapisali Oskar Dev, Franc Drnovšek, Vekoslav Filipič, Josip Jekl, Franc Kramar, Ludvik Kuba, Jože Lešnik, Anton Plevnik, France Stele in Niko Štritof.¹⁷ Pač pa so plesni zapisi v nabranem gradivu skoraj izjema. Tako je Franc Kramar pri potrkkanem plesu nad notami označil, kdaj se potrka z nogami ob tla in kdaj se ploskne z rokami, medtem ko je Josip Jekl ob dveh zapisih melodije in parafraze malendra iz Podjune na kratko opisal sam ples¹⁸. Zapisovanje plesov je bilo za zapisovalce pretrd oreh, razen tega je očitno, da so v težnji zapisovati »narodne ples« (kot so zahtevala Navodila) iskali nekaj, česar ni bilo. Tisto, kar so ljudje plesali, so bili pač »navadni« plesi in jih verjetno ni bilo vredno zapisati.

Štreklj je kot urednik Slovenskih narodnih pesmi in kot predsednik Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi dokazal, da je gledal na ljudsko pesemsko in glasbeno izročilo celostno in mu je bilo samoumevno, da je v zbiralno akcijo vključil tudi ples z vsemi spremljajočimi pojavi. Da je bil glede plesa rezultat tako pičel, ni njegova krivda, pač pa premajhna razgledanost in nezadostno znanje zbiralcev in zapisovalcev. Kljub vsemu pa smo trdno prepričani, da o slovenskem ljudskem plesu ob koncu prejšnjega in v začetku tega stoletja ne bi imeli nobenih podatkov, če ne bi dr. Karel Štreklj začel objavljati svojega velikega dela »Slovenske narodne pesmi« in ne bi vodil akcije nabiranja slovenskih narodnih pesmi.

Zusammenfassung

Štreklj's Beitrag zur Erforschung des slowenischen Volkstanzes

Über den slowenischen Volkstanz im 19. Jh. und anfangs des 20. Jh. wüssten wir kaum etwas ohne Štreklj's grosser Volksliedsammlung »Slovenske narodne pesmi« (1.–4., Ljubljana 1895–1923) und seines Bemühens als Vorstand des slowenischen Ausschusses in der Sammelaktion »Das Volkslied in Österreich«.

Als Sprachforscher befasste sich Karel Štreklj keineswegs mit dem Volkstanz, doch beim Ordnen des Materials für seine Volksliedsammlung konnte er nicht an Volksliedern, die mit dem Tanz verbunden sind, vorbei sehen. So veröffentlichte er im 7. Heft (1903) die Vierzeiler, welche ursprünglich zum Tanz Steyrisch gesungen worden sind und im Vielen über die Entwicklung dieses Tanzes Klärung

¹⁶ M. Ramovš, n.d.

¹⁷ Igraj kolo: št. 5781, 9047, 9331, 10652; Igraj kolce: št. 2623, 2718; Rešetca: št. 2565; Jeli trden ta vaš most: št. 2511; Črnomaljsko kolo in most: št. 2555, 2560; Ziljski visoki raj: št. 4856, 5571; Potrkkan ples: št. 2519, 2606, 8969; Ples Izak: št. 7475; Malender: št. 5559, 5560; Zmiraj sedeti (vabilo na ples – valček): 3287, 5298; Poskočnici za štajeriš: št. 6511, 8995; Trieba ni, trieba ni (polka): št. 5579; Urban, Urban je godu cev dan: št. 4987; Ples (mazurka): št. 11132, 11133; Ples (valček): št. 11158 (v resnici melodija polke); Ples: št. 11159 (domnevno varianta mrzulina); Ples »čoteš«: št. 11160; Potrkkan ples: št. 11161.

¹⁸ Potrkkan ples, št. 11161; Moja dečva je djava: krv, krv, št. 5559 (variante malendra); Malendra, raj, št. 5560.

bringen. Im 9. Heft (1905) brachte er jedoch richtige Tanzlieder, grösstenteils aus Bela krajina (Weisskrajina) und Koroška (Kärnten). Waren diesen Volksliedern auch die Beschreibungen der Tanzausführung und der Begleitumstände beigegeben, so hat er aus diese veröffentlicht.

Für den slowenischen Ausschuss der genannten Sammelaktion verfasste Štrekelj eine Anleitung und Fragen für die Sammler, wobei er nicht nur Volkslieder, sondern auch Volkstänze, Volksmusik und damit verbundenes Brauchtum mitberücksichtigte. Diese Anleitung wurde gedruckt publiziert und ist heute noch anwendbar, denn für Štrekelj war der Mensch als Träger der Überlieferung ebenso wichtig wie das überlieferte Material selbst.

Was das Volkslied anbelangt, kann die Sammelaktion als erfolgreich betrachtet werden. Sie ergab etwa 13.000 Aufzeichnungen, doch darunter leider wenige Tanzlieder und nur drei Tanzmelodien mit der Tanzbeschreibung. Etwas mehr Angaben über die Volkstänze brachten die Fragebogen. Sie wurden in vielen Exemplaren ausgeschickt um zu erfahren, was in einzelnen Ortschaften getanzt und gesungen wird, zu welchen Gelegenheiten. Relativ wenige Fragebogen kamen mit den Antworten zurück und die Angaben über die Volkstänze waren nur spärlich, wahrscheinlich deshalb, weil die Fragen meistens missverstanden wurden. Man glaubte nach altertümlichen und ursprünglichen -nationalen- Tänzen suchen zu müssen und solche fand man nicht. Das, was noch getanzt wurde, lehnte man aber als gewöhnlich, alltäglich, der Beschreibung nicht wert, ab.

Wenn also die Zahl der Angaben kleiner ist als erwünscht und möglich wäre, schätzen wir sie doch als einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Erforschung des slowenischen Volkstanzes in einer Zeit, als das Neue und der Herkunft nach Fremde das Ursprüngliche zu verdrängen begann.

Tvrtko Zebec

O teorijah in metodah raziskovanja plesa*

Autor opozarja, da raziskovalci v Evropi in Združenih državah Amerike različno razmišljajo o plesu, vendar v zadnjih letih težijo k poenotenju raziskovalnih metod. Pot k temu vodi tudi z raziskovanjem plesnih dogajanj.

The author points out although European and American researchers have different ways of looking at dance, they have in the last few years made efforts to standardize their research methods. The way to this leads also through the research of dance events.

Ples je mogoče raziskovati na različne načine. Glede na teorije in metode raziskovanja tudi raziskovalce različno imenujemo, nekateri so etnokoreologi, drugi antropologi plesa, tretji pa etnologi plesa.

V Evropi raziskovalce, ki se ukvarjajo z ljudskim plesom, navadno imenujejo etnokoreologe. *Etnokoreologija* je znanost, ki se ukvarja z ljudskim plesom. Beseda *koreologija* izhaja iz grških besed *choros* – ples in *logos* – beseda, misel ter pomeni znanost o gibanju. *Koreologija* obsega *koreutiko* – znanost o gibanju človekovega telesa v prostoru in *kinetiko* – znanost o silah, ki povzročajo gibanje telesa ali ga spreminjajo (B. Klaić 1978: 740).

V Evropi, zlasti njenem vzhodnem delu, in tudi na Hrvaškem, sta se etnokoreologija in etnomuzikologija razvijali kot dve področji folkloristike.¹ Romantična ideologija prejšnjega stoletja je iskala skrite duhovne korenine v kmečkih plesih in glasbi. Razisko-

* Poglavlje iz magistrske naloge Kulturno-antropološki pristop k plesu, Ljubljana – Zagreb 1993.

¹ Pri Hrvatih so ples sistematično raziskovali najprej etnomuzikologi. Konec prejšnjega stoletja je plese zapisoval etnomuzikolog F. Š. Kuhač in jih v svojih zbirkah objavil v posebnih poglavjih. S tem je ustvaril podlago za sistematično zbiranje in preučevanje plesa. Šele po 2. svetovni vojni je nadaljeval zapisovanje plesov etnomuzikolog V. Žganec. Sestavil je poseben sistem zapisovanja, ki daje osnovno informacijo o strukturi plesa; je preprost in praktičen za terensko zapisovanje ter ga raziskovalci plesa še danes radi uporabljajo. Plese sta zapisovala še Lj. Taš in Z. Lovrenčević, raziskovanje pa sta poglobila I. Ivančan in S. Sremac. Ivančan

vali so plesne in glasbo »v izginjanju«. Zbiratelji so bili razumniki, pisatelji, skladatelji in slikarji, njihov namen je bil rešiti in ohraniti življenje ter umetniške izraze ljudskega izročila. V iskanju »avtentičnega« izročila so strogo izločali »nove stile« in vse, kar ni bilo nacionalno ali etnično, skupaj z vsem, kar je bilo ocenjeno kot destruktiven vpliv mestnega načina življenja, ki je po mnenju teh raziskovalcev ogrožal temeljne vrednote, na katerih naj bi se gradila nacionalna kulturna identiteta. To je bil etnocentrično zastavljen vrednostni pristop, ki je bil usmerjen bolj proti arhaistični kot pa realistični vedi (Marošević 1992: 116). Take zbirke so bile začetek evropskega raziskovanja ljudske glasbe in plesa in sestavni del arhivov ljudske glasbe, ki so nastali v prvih desetletjih 20. stoletja (Giurchescu in Torp 1991: 2).

Predmet sodobne folkloristike ni več folklor (pesmi, pripovedništvo, glasba, ples) enega samega razreda, enega družbenega sloja ali skupine, kajti folklor ne obstaja samo na vasi, ampak v celotni družbi. Urbane in vaške kulture ne smemo ločiti kot dve popolnoma izolirani celoti. Folklor obstaja v vseh kulturah, razredih in časih, kot sta opazila že Gramsci in Burke ter opozorila D. Rihtman Auguština (1988). Tako na primer širjenje predmeta etnomuzikološkega preučevanja ni več določeno s posebno vrsto glasbe, temveč z načinom preučevanja *use glasbe* v neki določeni kulturi. Novi predmet etnomuzikologije tako oblikuje metodologijo raziskovanja (Marošević 1992). Temeljna težnja novejših folkloristike je preučevanje folklorne v vsakdanjem življenju in opazovanju sprememb, ki so nastale v izročilu (Lozica 1990; Marošević 1992).

Do sedemdesetih let je bilo raziskovanje plesa predmet etnomuzikološke vede. Tedaj so postale težnje po oblikovanju samostojne discipline vedno izrazitejšje. V Skandinaviji in Veliki Britaniji se je etnokoreološka veda razvijala samostojno, v deželah vzhodne Evrope pa v okviru oddelkov za etnokoreologijo pri inštitutih za etnomuzikologijo ali folkloristiko (Novak 1992). V Nemčiji je bil l. 1990 organiziran prvi samostojni sestanek etnokoreologov nemškega društva Deutsche Gesellschaft für Volkskunde. Do takrat se je o plesu razpravljalo v okviru etnomuzikologije (Tanz und Tanzmusik 1992).

V Evropi so bila muzikološka in koreološka raziskovanja dolgo kulturno-zgodovinska (Novak 1992). Raziskovalci plesa (najpogosteje muzikologi) so razvijali teorije in metode, ki so izhajale iz samega plesa, iz njegovih čistih koreografskih oblik. Ples so raziskovali v svojem, njim znanem kulturnem okolju, ne oziraje se na odnose med ljudmi, ki sodelujejo v plesu (Giurchescu in Torp 1991). Pogosta uporaba primerjalne in geografske metode (Lange 1980: 20–21) dokazuje, da so bila regionalna raziskovanja najpogostejši predmet evropske etnokoreologije. Primerjalna metoda je zastopana največ in uporabljena na različne načine – od primerjav v zgodovinskih in regionalnih raziskovanjih do sodobnih primerjav ruralne in urbane verzije določenega plesa (Lange 1974). Tudi geografska metoda se je zgodaj uveljavila. Pri Hrvatih je Ivančan l. 1964 opredelil plesna območja tedanje Jugoslavije (Ivančan 1964).

Z analizo gibov in strukture plesa se ukvarjata morfološka in strukturalna metoda (Lange 1980). Morfološka je izposojena iz muzikologije, strukturalna pa iz lingvistike.

je do sedaj izdal 18 zbirk gradiva o plesu in »plesnih običajih«; kot empirično usmerjenega raziskovalca ga zanima predvsem struktura plesa. Tudi drugi folkloristi, ki se na Hrvaškem ukvarjajo s podobnimi raziskavami, težijo predvsem zbrati in objaviti čim več plesnega gradiva. Enako kot Ivančan se tudi Sremac ukvarja s scenskim prirejanjem ljudskih plesov, z raziskovanjem zgodovine plesa ter tradicionalnega in sodobnega plesa v pustnih šegah. Vendar ga mnogo bolj zanima ples, povezan z okoliščinami, v katerem se odvija. Zaveda se celovitosti plesa kot kulturnega pojava in ga obravnava kot dinamičen proces. V svojih delih vendarle največ preučuje sam ples in ne razlaga odnosov v družbi in med izvajalci, ki so vidni pri plesu.

V začetku šestdesetih let se je Komisija za ljudski ples (Folk Dance Commission, ustanovljena l. 1962) ukvarjala izključno z evropskimi etnokoreološkimi raziskovanji.² Poglavitni cilji te Komisije so bili: postaviti univerzalno terminologijo; oblikovati analitično metodo, ki bi obravnavala *pomen* in *obliko* plesa; sestaviti sistem zapisovanja z visoko stopnjo abstrakcije, da bi ga bilo mogoče uporabljati v računalniški obdelavi; prikazati plesno zgradbo z grafičnimi simboli, in nazadnje, raziskovati ples primerjalno, kolikor je to mogoče. Naslednji projekt študijske skupine za etnokoreologijo je bil ustvariti sistem klasifikacije, ki bi bil uporaben po strukturalnih, funkcionalnih in zgodovinskih kriterijih. (Lange 1980: 19).

Neposredno opazovanje plesa je bilo dolgo časa osnovni način raziskovanja v vzhodni Evropi (Giurchescu in Torp 1991: 3). Omenjeni avtorici o tem sklejata na podlagi raziskovanja plesa v Romuniji, na Češkem in Slovaškem, kjer so bili zapisi plesa zbrani s pomočjo *direktnih kartic za opazovanje*, vprašalnic, *kartic s podatki o informatorjih*, informacij o repertoarju in podobnega. Na primeru Madžarske sklejata, da od sedemdesetih let, ko se je razvila antropologija, dosednji evropski raziskovalec – *opazovalec* postaja raziskovalec – *soudeleženelec*. S tem sta *opazovalec* in *soudeleženelec* v eni osebi (skupaj s svojimi izkušnjami) postala glavno gibalno v raziskovanju plesa (ibid.). Zdi se, da je eden od vzrokov za takšno stališče do raziskovanja plesa v Evropi tudi v tem, da se je del evropskih etnokoreologov, ki se je ukvarjal predvsem z zbiranjem in zapisovanjem, premalo posvečal teoretičnim in metodološkim problemom. Danes si je seveda težko predstavljati, da je ples mogoče zapisovati samo s pomočjo informatorjev, kakor tudi ni mogoče zanikati, da so bili tudi pri nas etnokoreologi, ki so bili pri raziskovanju in zapisovanju plesa obenem opazovalci in soudeleženci.

V šestdesetih letih se je vzporedno s koreološkimi raziskovanji na evropski celini razvilo antropološko raziskovanje plesa v Veliki Britaniji. Vendar britansko raziskovanje plesa ni enotno. Medtem ko so Langova raziskovanja koreološka, pa so raziskovanja glasbe in plesa, ki jih vodi John Blacking, antropološko usmerjena. Paul Spencer (1990) združuje različne metode, da bi s tem prikazal dosežke socialne antropologije plesa. To ocenjuje kot začetni zagon, kot spodbudo znanstvenikom sorodnih strok, da bi se več ukvarjali s plesom. Britanskim antropologom plesa je le-ta enovita simbolična oblika in posebna vrsta družbene dejavnosti (Blacking 1990).

V Združenih državah Amerike v istem času razpravljajo o odnosu med antropologijo in etnologijo plesa. Različno razumevanje imena stroke je rezultat njenega zgodovinskega razvoja. Toda različne teorije in metode raziskovanja plesa so pomembnejše od samega imena stroke.

Antropologi skušajo dojeti družbo kot celoto in pokazati, da človekovo gibanje kot del aktivnosti in dogajanja pomaga razumeti vse razsežnosti družbene skupnosti (Kaeppler 1990). Ameriški antropologi so opazujoč iz etnocentrične perspektive mislili, da v mnogih zunajevropskih družbah -ni prirojenega sestavljanja gibov, ki bi ga lahko primerjali s plesom-. To je spodbudilo širši pogled na dograjene sisteme gibov, a ne samo plesa, kot ga pojmujejo na Zahodu. Ravno zato je prišlo do velikega napredka v raziskovalnih prizadevanjih antropologov.

Dejavnost ameriških antropologov, ki se ukvarjajo s človekovimi plesnimi gibi, je povezana z sodobnimi antropološkimi teorijami. Utemeljena je na drugačen način in se raz-

² Nato v študijski skupini za terminologijo plesa IFMC – International Folk Music Council (Structure and Form 1974) in v študijski skupini za etnokoreologijo – Study Group on Ethnochoreology v ICTM (International Council for Traditional Music). Prvi kongres v ZDA je bil l. 1967 – Comite on Research in Dance (CORD), nato Congress on Research in Dance.

likuje od evropskih etnokoreologov (Kaeppler 1991: 13). Antropologe zanimajo sistemi gibov, aktivnosti, ki jih gibi ustvarjajo, kako in kdo jih doživlja, kako lahko razumevanje gibov pomaga pri razumevanju skladne družbe. Prispevek antropološkega dela ni samo preprosto razumevanje plesa v njegovem kulturnem kontekstu, temveč bolj razumevanje družbe skozi analizo sistema gibov, ki jih ta družba ustvarja (Kaeppler 1991: 16). Antropologi doživljajo gib in ples kot proces neverbalne komunikacije. Z razvojem teorij komunikacije so odpri nova področja raziskovanja, z novimi pogledi so izpopolnili razumevanje plesa kot splošnočloveškega kulturnega pojava, upoštevajoč kulturne posebnosti vsake družbe.

Ameriški znanstveniki so vzgojeni kot antropologi in se – četudi včasih analizirajo ples na koreološki način – ukvarjajo predvsem z antropološkimi raziskavami. Toda različne teorije, ki jih uporabljajo, ponujajo možnost za oblikovanje samostojne stroke. Interpretacije plesa so prepletene s teorijami komunikacije, lingvistike in semiologije. Zavedajoč se potrebe po združevanju teh teorij, posegajo znanstveniki, ki se ukvarjajo z enim področjem, po teorijah in metodah drugih področij.

Tradicionalna antropologija si je prizadevala dojeti svet skozi subjekt, ki ima izkušnje (*experiencing subject*). V težnji po objektivnosti je stremela k raziskovanju, v katerem raziskovalci doživljajo tuje izkušnje. Kritična antropologija/etnologija oziroma zagovorniki t.i. raziskave nove etnografije zanikajo možnost obstoja »objektivnega«. Zaradi tega poudarek predstavljajo na lastne izkušnje. Zanje je znanstveno pisanje avtorsko in ne more obstajati zunaj aktualnega družbenokulturnega, zgodovinskega in političnega konteksta (Povrzanović 1991: 62). Toda pomena nekega plesa ne moremo odkriti, kadar o njem samo govorimo, temveč šele takrat, kadar v plesu sodelujemo z dušo in telesom. »Pomen je v gibu in ne v opisu.« (Ronström v Frykman 1990: 82).

Razlaganje »uma in duha v plesnem izrazu« je odvisno od posameznega plesalca (Langer v Spencer 1990: 2).

Pri ameriških antropologih narašča zanimanje za raziskave, ki se ne ukvarjajo samo z gibom. Novi val poudarja kulturološki značaj – razumevanje zgodovine, družbenih in etničnih razlik ter razumevanje kulture v svetu. Antropologi imajo vse kulture za enakovredne in se zavzemajo za razumevanje njihovih specifičnih zgodovinskih in kulturnih okvirov. Ne raziskujejo več samo tuje kulture, temveč vedno bolj tudi svojo.

Zanimanje za identiteto in kulturne spremembe ter raziskave, izvedene s pomočjo lingvističnih analiz, so spodbudile zelo provokativna in zanimiva teoretična dela. Analize dogajanja, tekstov, okvirov in izvedb ter razlaganje komunikacije in simbolizacije so postali področje dejavnosti in predmet *etnologije plesa* (Snyder 1992: 18). Od srede sedemdesetih let naprej na kalifornijski univerzi v Los Angelesu (UCLA) usmerjajo študente, da bi sprejeli definicijo etnologije plesa kot »družbene vede, ki združuje poglede antropologije, zgodovine, biologije, psihologije, sociologije in umetnosti, kar vse skupaj pomaga pri bogatjenju raziskovanja plesa kot kulturnega pokazatelja oblike človekovega obnašanja in sestavnega dela človekove komunikacije« (Snyder 1992: 5).

Izhodišče raziskovanj ameriških antropologov/etnologov plesa je človek kot ustvarjalec plesa. Raziskovanje je usmerjeno *od človeka k plesu* (Dunin 1992). Področje zanimanja evropskih koreoloških raziskovanj je bil dolgo časa izključno ples sam in raziskovanje njegove strukture. Šele v zadnjem desetletju se zanimanje s plesa razširja tudi na človeka in na okoliščine plesa, toda usmerjeno *od plesa k človeku* in kulturi. Ameriški *etnologi plesa*, izhajajoč iz *antropološke tradicije*, ustvarjajo samostojno stroko. K temu vedno bolj težijo tudi raziskovalci v Evropi, a pri tem izhajajo iz *koreološke tradicije*. Z razvojem samostojne stroke se odpira možnost približevanja raziskovalnih izhodišč strokovnjakov Evrope in Amerike, ki so bila v preteklosti precej različna.

Strukturalistična orientacija v sedemdesetih letih in poznejša poststrukturalistična semiotična usmeritev dodajata raziskovanju plesa v Združenih državah Amerike in v Evropi nove razsežnosti. Prizadevata si najti odgovore na vprašanje, kaj je ples in kakšen je odnos med obliko ter pomenom plesa (Yungerman 1975). Sodobna raziskovanja obravnavajo ples kot neverbalno obliko izražanja (simbol) v procesu sporazumevanja znotraj trdno določenega socialnega in kulturnega okolja. Ples v tem procesu nikoli ni izoliran. Glede sporočilnosti deluje skladno z drugimi pomeni. Raziskava plesa določuje problem, ki ga je treba obravnavati v vsakem primeru posebej. Težišče in poudarki raziskovanja se lahko spreminjajo glede na zanimanje raziskovalca in glede na potrebo raziskovanja. Zadnji sestanki ICTM študijske skupine za etnokoreologijo so se v razpravah posvečali predvsem razlikam, zato je vedno več obojestranskega razumevanja za različne raziskovalne metode (Kaepler 1991).

Poenotenje metod se uresničuje v raziskovanjih *plesnih dogajanj*. Poimovanje plesnih dogajanj je najboljša rešitev kontekstualnega postopka v preučevanju plesa kot človeškega obnašanja (Snyder 1989: 1). Leta 1988 je potekal v Kopenhagnu petnajsti simpozij študijske skupine za etnokoreologijo ICTM z naslovom »The Dance Event: A Complex Cultural Phenomenon«. Na tem znanstvenem posvetovanju kot tudi na mnogih drugih simpozijih iste študijske skupine so si udeleženci prizadevali uskladiti mnenja in postopke, zavzemajoč se za celovito raziskovanje plesnih dogajanj (*dance event*).

Dogajanje je štiridimenzionalni pojav *telesa v času in prostoru*, upošteva vloženo *energijo* (Snyder 1989: 1). Dogajanje vsebuje čas in prostor izkušnje, ni statično, ampak vedno dinamično. Vedno je posamezno, enkratno, stalno spremenljivo. Dimenzija *energije* je okvir in jedro dogajanja. Energija je skrita komponenta, ki jo je treba razumeti in upoštevati, postavlja odnose, dinamiko telesa v času in prostoru. Te komponente kažejo na slojevito raziskovanje plesnih dogajanj, začnši od splošnega, vseobsegajočega pogleda skozi kontekst posamezne izvedbe ali obreda, njegovega simbola, do podrobnega pogleda na najmanjše elemente plesa in giba (Snyder 1989).

Dober primer takega plesnega dogajanja so pustne šege. Globalni (splošni) pogled na dogajanje jih umešča v čas od treh kraljev do pepelnice – obdobje, ki se glede na liturgični koledar razlikuje od predhodne božične dobe in obdobja po pustu/postnega časa. Razlikuje se tudi moč vložene energije, ki jo udeleženci pustnih šeg vlagajo v dogajanja teh dni, različno je vse drugo, kar spremlja ples in zabave v za to določenem prostoru. V pustnem času so nekateri pojavi posebno opazni in vredni posebnega spremljanja. To so lahko obhodi maškar, ki zbirajo darove in pri tem plešejo, nato plesne zabave, največkrat ob sobotah, zlasti pa zadnji dnevi, ko dogajanje doseže višek na sam pustni dan z obsodbo in često zažigom pustne lutke ter skupnim plesom vseh zbranih na glavnem trgu ali v neki večji dvorani. Takšne posamezne pojave opredeljujemo kot mikro-dogajanja. Ko v okviru plesnega dogajanja analiziramo ples in gib, lahko odkrijemo različne vloge posameznikov, njihove želje po uveljavljanju in zaslutimo močno družbeno kontrolo skupnosti in medsebojne odnose v njej (Zebec 1994).

Raziskovanje plesnih dogajanj odpira pot k združevanju različnih metod dela. Sprejetje raziskovanja plesnih dogajanj omogoča postopke v dveh smereh – od makro ravni proti mikro ravni in narobe, od mikro ravni proti makro ravni. Smeri raziskovanja – od plesa k človeku (koreološka) in od človeka k plesu (antropološka) – se lahko prepletata in s tem omogočata ustvarjanje samostojne stroke raziskovanja plesa.

Literatura

John Blacking, *Movement, dance, music, and the Venda girls' initiation cycle*, v: *Society and the dance: The Social Anthropology of Performance and Process*, ed. P. Spencer, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1990.

Elsie Ivanchich Dunin, *Introduction*, v: *Past, Present and Future*, A.F.Snyder, UCLA Journal of Dance Ethnology 16, 1992, 1-4.

Jonas Frykman, *što ljudi čine, a o čemu rijetko govore*, Etnološka tribina 13, 1990, 79-93.

Anca Giurchescu and Lisbet Torp, *Theory and Methods in Dance Research: A European Approach to the Holistic Study of Dance*, Yearbook for Traditional Music 23, 1991, 1-11.

Ivan Ivančan, *Geografska podjela narodnih plesova u Jugoslaviji*, Narodna umjetnost 3, 1964, 17-38.

Adrienne Kaeppler, *Structured Movement Systems in Tonga*, v: *Society and the Dance: The Social Anthropology of Performance and Process*, ed. P. Spencer, Cambridge University Press, 1990, 92-118

*** *American Approaches to the Study of Dance*, Yearbook for Traditional Music 23, 1991, 11-23.

Bratoljub Klaić, *Riječnik stranih riječi*, NZ Matice Hrvatske, Zagreb, 1978.

Roderyk Lange, *On Differences between the Rural and the Urban: Traditional Polish Peasant Dancing*, Yearbook of the IFMC 6, 1974, 44-52.

Ivan Lozica, *Izvan teatra, Teatrabilni oblici folklora u Hrvatskoj*; Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa, Zagreb, 1990.

Grozdana Marošević, *Folkorna glazba – predmet etnomuzikologije. Konceptija etnomuzikologije u Hrvatskoj u preteklu desetljeću*, Arti musices 23/2, 1992, 113-249.

Petr Novak, *Der überlieferte Tanz – ein dynamisches Phänomen*, v: *Tanz und Tanzmusik*, Otto-Friedrich-Universität, red. M.Bröcker, Bamberg, 1992, 35-43.

Maja Povržanović, *Etnologija rata – pisanje bez suza?*, Etnološka tribina 15, 1992, 61-80.

Dunja Rihtman-Auguštin, *Etnologija naše svakodnevice*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.

Allegra Fuller Snyder, *Levels of event patterns: a theoretical model and application to the Yaqui Easter ceremonies*, v: *The dance event: a complex cultural phenomenon*, ICTM Study Group on Ethnochoreology, ed. L.Torp, Copenhagen, 1989, 1-20.

*** *Past, Present and Future*, UCLA Journal of Dance Ethnology 16, 1992, 1-4.

Paul Spencer, *Introduction: Interpretation of the dance in anthropology*, v: *Society and the dance: The Social Anthropology of Performance and Process*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1990, 1-46.

Structure and Form of Folk Dance: A Syllabus, IFMC Study Group for Folk Dance Terminology, Yearbook of the IFMC 6, 1974, 115-136.

Tanz und Tanzmusik in Überlieferung und Gegenwart, Otto-Friedrich-Universität, red. M.Bröcker, Bamberg, 1992.

Judy van Zile, *Introduction*, *Approaches to Dance Research and Analysis*, Dance as Cultural Heritage, 2, Dance Research Annual 15, 1985, 47-49.

Suzanne Youngerman, *Method and Theory in Dance Research: an anthropological approach*, Yearbook of the IFMC 7, 1975, 116-134.

Tvrtko Zebec, *Tanac u pokladama Punta kao obredu prijelaza*, Etnološka tribina, 17, 1994, 103-123.

*Summary***About the Theories and Methods in Dance Research**

The author discusses the differences between ethnochoreology, dance anthropology and dance ethnology. He relates the ethnochoreological approach to the European tradition of studying dance structure, and the anthropological approach to the American tradition of studying dance context and understanding society through analyzing movements systems. The notion of the opposition between the European and the American perspectives on dance is based upon several generalisations. The general trend among the European scholars is to study dance within their own cultures, whereas American dance scholars show tendency to study dance in cultures different from their own. Many scholars, representing both the anthropological and the choreological «schools» have argued for an integrative perspective on dance research. The advantages of the American dance ethnology are taken into account.

The study of dance events seems to provide the best opportunity for the researcher to understand dance as a form of human behavior and as a complex cultural phenomenon. Focus and emphasis may shift depending on the aim of the study – from micro to macro level of the dance event or in the opposite way.

Roberto Dapit

Nekaj pesmi iz repertoarja Cirile Madotto Preščine

Živ zgled rezijanskega »govorjenja v stihih«

S sodelovanjem R. Frisana (glasba) in M. Matičetovega (prevodi pesmi)

V dolini Rezije se improvizacijsko petje kot ljudska literarna zvrst še hrani. Avtor tokrat predstavlja, potem ko je omenil najpomembnejše pisane vire na tem področju, nekaj improvizacijskih pesmi iz repertoarja ljudske pevke Cirile Madotto Preščine, zbranih med 1993–95. Ciriline pesmi motivno povečini odstopajo od izročila in se lotevajo aktualnih sporočil. Notne transkripcije R. Frisana dajejo tudi glasbeno podobo rezijanskih besedil; za prevod pesmi v knjižni jezik je poskerbel M. Matičetov.

In the Resia Valley improvisational singing has been preserved as a folk literary genre. After mentioning the most significant written sources in this field, the author presents some improvisational songs from the repertoire of Cirila Madotto Preščina, collected in the 1993–95 period. Thematically most of Cirila's songs deviate from tradition and venture into current events. Notation by R. Frisano gives the musical side of Resian lyrics; M. Matičetov translated the songs into literary Slovene.

1. Uvod

V tem prispevku bi rad predstavil izbor pesmi, ki jih je ustvarila in jih poje Cirila Madotto Preščina, rojena v Gornjem Brdu / To Gorinjë Brdo, ene od rezijanskih planin v lasti Osojanov. Gre za planoto na pobočjih Kanina pod goro Žlëbi, poleg katere sta dva skalnata vrhova z imenom Ta Valika Baba in Ta Maja Baba. Oba lepo dopolnjujeta že tako slikovito pokrajino.

Cirila je v Gornjem Brdu preživljala samo poletja, ostali del leta je živela na Koritu 'tana Koritë', vasici, stisnjeni med gorami v vznožju Kanina, v najbolj vzhodnem delu rezijanske doline, blizu izvira Bile. Do začetka osemdesetih let je kraj imel stalne prebivalce, sedaj pa maloštevilne družine tukaj bivajo samo v poletnem času. Najprej so kraj tvorile staje Osojanov, ki so planšarili v poletnem času. V XVIII. stoletju so se menda za stalno naselili (Madotto 1985, str. 146–147), vendar so obdržali tesne stike z Osojanami, ki jim domačini rečejo tudi 'Väs', 'tuw Vasè', namesto Osoanë. Do obdobja po drugi svetovni vojni je bilo torej Korito vmesna stopnja v poletnem pašnem ciklusu. Točneje

so na Koritu preživljali čas pomladanske in jesenske paše, poleti pa se je delo preselilo na razne planine. Nekatere družine so imele več planin na različnih koncih po dolini in so bile zato prisiljene seliti se z živino iz enega kraja v drugega, seveda skupaj z opravo in otroki, ki so precej prispevali k uspešnosti poletne paše in kmetijstva. Danes ves postopek, ki se deli na več opravil vključno s planšarijo, opravlja ena sama oseba, Marcellino Madotto, Cirilin brat, ki hodi iz Osojan na Korito in se ustavi na planini Klen.



Cirila Madotto Preščina

Cirilo Madotto in njeno družino je potegnil za seboj val selitev iz gora, ki so ga povzročile gospodarske in kulturne spremembe v teh krajih, in se je leta 1969 preselila v ravnino in trenutno živi v Guminu, 'tuw Lašken'; na Korito, kjer ima še hišo, pa pogosto hodi tudi zato, da obdeluje svojo njivico krompirja in fižola.

2. Rezijanska improvizacijska pesem v pisanih virih

Preden bi podrobno obdelal pesmi Cirile Preščine, pa bi rad dal pregled najvažnejših pisanih virov o lirski pesmi v Reziji. Prve podatke o tem sta nam zapustila Izmail Sreznjevskij in Stanko Vraz, ki sta na svojih potovanjih v dolino Rezije leta 1841 zapisala nekaj besedil. Sreznjevskij je v članek *Zpráva o Reziancech* uvrstil dve rezijanski pesmi (str. 343):

- | | |
|--|---|
| 1) Da ljipa moja rokica
Jaz syt ty rudy ljipila
Kako ty si mi zabyła
Na to dobro ke si ty 'tyl
Da dobry vyčijr, dobro nut'
Zaspet se vydijt' druho nut' | 2) Baê jaz bi bila vydaela
Da ina taka ty maš byt,
Ja ty bou (!) rajši te ustralyt
A nikoj s taêbô romonyt
Da dobry vyčir a t. d. |
|--|---|

Vraz je zapisal več pesmi, tudi z melodijami (le-te za enkrat še niso prišle na dan). V članku, ki ga je objavil v *Danici Ilirski* leta 1841, navaja začetek ene pesmi (str. 118):

«Lipa dežela Rezia.
Koj nutar h njej sowa paršła
na spaše nu na snuwaše» itd.

To je verjetno prva objava, ki priča o rezijanski improvizacijski pesmi. Vraz posebej poudarja značaj rezijanskih pesmi: «Světovne njihove pësme su tužne, napëvi glase skoro nalik na Zagorske» (str. 120). Ostalih 13 besedil, ki jih je takrat Vraz zapisal, je izšlo v diplomatični transkripciji Milka Matičetovega (1963–64, str. 213–215). Tudi Oroslav Caf se je okoli leta 1840 začel zanimati za Rezijo in čeprav ni nikoli prišel tja, je zapisal veliko besed in dve pesmi, ki mu jih je povedal nek Rezijan. Pesmi je objavil Milko Matičetov v članku *Te dve ste rezijanski*. Leta 1876 je Baudouin de Courtenay v študiji *Rez'ja i Rez'jane* nekaj strani posvetil pesmi (1876, str. 311–316) in ta del začenja s temi besedami: «Пѣс-ни... Резьянь по большей части безсодержательны и, точно такъ же какъ и ихъ сказки, не представляютъ ничего особеннаго» (str. 311). Sloviti jezikoslovec se takrat očitno ni utegnil posebej zanimati za rezijanske ljudske pesmi in pripovedništvo, zato je odkril samo neznamen delček ogromne zakladnice pesniškega izročila v različnih zvrsteh. Med raznimi improvizacijskimi pesmimi, ki jih je Baudouin zapisal 1873 in objavil 1876, je v študiji ena – A –, ki je bila že večkrat posneta, jaz pa sem jo na novo zapisal leta 1995, torej približno sto dvajset let po Baudouinu. Na Koritu jo je zapela Albina Madotto Preščina – B. Verzija iz leta 1876:

gõra Kílina mojà!
ná ma trísti počuwál
da, kój se príde nútn dnõ,
ná ma trísti anu dnõ!

Današnja verzija ima sedem vrstic in z nekaterimi manjšimi različicami glede na starejšo verzijo zveni takole:

da yõra Kílina moja
ka na ma trísti pučuwál
nu nut w dnõ trísti nu dnõ
ščalë sa znaõ stopica
ta krej ä si prahaalä
ščalë sa znaõ kovica
tu ka ä si se prawaalä

Baudouin omenja tudi metrične značilnosti pesmi, po katerih je bil verz sestavljen iz osmih zlogov. Poudarja tudi izredno nadarjenost Rezijanov za pripovedovanje in govorjenje v verzih: «разказывать и вообще говорить въ стихахъ» (str. 313). Leta 1891 je Baudouin predhodno objavil posebni odtis iz dela *Materialy I*, ki vsebuje transkripcije pesmi z besedilom in glasbo kakor tudi instrumentalne izvedbe, kot jih je v letih 1883 in 1887 zapisala Ella de Schoultz–Adaiewski v Reziji: prvi etnomuzikološki dokument o

Reziji, objavljen kot separat že preden so leta 1895 izšli *Materialy*. To Baudouinovo delo, ki je osnova za rezijanske študije na sploh, vsebuje na raznih mestih približno štirideset improvizacijskih pesmi. Loschi v svojem spisu *Resia – paese, abitanti, parlate* iz leta 1898 na kratko omeni: »Rezijani imajo svojstvene pesmi bodisi zaradi besedil bodisi zaradi glasbe in imajo tudi svoj domači ples (resianca)» (str. 11). (Po)natisnil je naslednjo pesem (str. 6–7), za katero bi lahko rekli, da ima klasične verze in vsebino, na kakršne naletimo še dandanes¹:

Kòj wuna wèrh mi prídowa,
 ki pawSORód mi wýdiwa,
 tje tà nu soè polédnowa,
 je mákoj skála ano rób.
 Tje nútaub dnò mi wýdiwa,
 je mákoj wòda ano pród.

Pozneje, leta 1900, je Adolf Černy v študiji *V údolí Resie* opisal rezijansko pesem in objavil nekaj besedil, deloma z melodijami, ki jih je zapisal sam na Njivi in na Ravanci (str. 114–118).

To bi bilo na kratko vse o poglavitnih virih do začetka tega stoletja. Do šestdesetih let ni pomembnejših del. Mogoče bi bilo primerno omeniti še odlomek, ki ga je napisal Mons. Giuseppe Fontana v svojih *Note per la storia di Resia* (rokopis iz leta 1932), kjer razlikuje štiri vrste rezijanskih pesmi: ljubezenske, plesne, učene (erudite) in nabožne (prim. Matičetov 1972c, str. 197–198). V začetku šestdesetih let v Reziji začnejo sistematično raziskovati pesmi, pripovedna in druga izročila raziskovalci Glasbenonarodopisnega inštituta in Slovenske akademije znanosti in umetnosti iz Ljubljane v sodelovanju z italijanskim etnomuzikološkim centrom pri Akademiji Sv. Cecilije v Rimu in – predvsem Milko Matičetov – objavljati različne prispevke o rezijanskem ljudskem izročilu. Matičetov sam je napisal tudi nekaj študij o rezijanski lirični pesmi. Leta 1967 ponatisne zanimiv letak, ki je bil natisnjen v Guminu leta 1930 in na katerem so tri rezijanske pesmi (Matičetov 1967). Posebno pozornost zasluži izbor 12 pesmi iz daljše rokopisne zbirke Minke Santičeve (Domenica Di Lenardo Santig) v izvorniku, diplomatični transkripciji in v knjižnem jeziku (Matičetov 1972a, str. 281–186), ki osvetljuje pri tej odlični ljudski pevki visoko stopnjo navezanosti in ljubezni do domače pesemske tradicije. Istega leta je izšla tudi obširna zbirka pesmi, ki jih je zbral Matičetov, *Rožice iz Rezije*, z besedili v rezijanščini in vzporedno v slovenskem knjižnem jeziku. Uvod v to knjigo je z jezikovnega in etnološkega stališča najpodrobnejši opis rezijanske lirične pesmi do sedaj. V študiji *Ob zibki ljudske lirične pesmi v Reziji* iz leta 1972, ki jo je avtor dopolnjeno objavil leta 1978, podrobno osvetli posebno zvrst rezijanske lirične pesmi tudi z mnogimi primeri. Isto temo povzame v drugem prispevku, *Dalla poesia di tradizione orale alla poesia d'autore nella Val Resia*, kjer nam pokaže, kako je pri nekaterih avtorjih rezijanska ljudska lirična zvrst prešla v avtorsko poezijo. To se je zgodilo v drugi polovici sedemdesetih let pri avtorjih Renatu Quagli in Silvani Paletti (Matičetov 1992). Bistvena razlika med obema zvrstema je način, kako se improvizacijska pesem prenaša: avtorska od Renata Quaglie, Silvine Paletti, Rina Chineseja ali Gilberta Barbarina s pomočjo pisane besede, medtem ko pesem Cirile Preščine nadaljuje staro ustno izročilo.

Leta 1974 izide zbirka rezijanskih besedil, ki obsega številne pesmi *Te rosaiansche uisize / Canti resiani* domačinke Dorine di Lenardo. Druga besedila in melodije nam

¹ Prvič naj bi bila pesem objavljena v članku J. Baudouina de Courtenaya, O slovanah v Italiji, Russkaja mysl', 1892, str. 24–46.

posredujejo Zmaga Kumer v zbirki *Pesem slovenske dežele* (1975), Pavle Merkù v knjigi *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji* (1976), Julijan Strajnar v knjigi *Rožmarin* (1992). Druge publikacije, namenjene za široko rabo, objavljajo samo besedila pesmi: dodatek h knjigi Alda Madotta *Pagine di Storia. Resoconti di Vita Resiana* iz leta 1994. Istega leta izide v redakciji Bruna Rossija zbirka pričevanj ustnega izročila, ki vsebuje tudi rezijanske pesmi. Zadnja publikacija na tem področju je monografija *Te rozajanske uize / I Canti resiani*, izšla leta 1995 v založbi zbora 'Rože majave', ki od leta 1993 poje tradicionalne posvetne in nabožne pesmi.

V zadnjih desetletjih rezijansko pesem širijo tudi plošče in kasete. Eden izmed najnovejših primerov, žal do sedaj brez nadaljevanja, je kasete z besedili in glasbo Rina Chineseja *Rezia iti din*, ki jo je izdalo ZTT leta 1988. Na tej kaseti jezik in vsebino rezijanskih besedil spremlja zvrst glasbe, ki je plod iskanja sodobnih napevov, kar je po mojem mnenju zelo zanimivo. Tudi dve Cirilini rezijanski pesmi sta izšli na CD-ju leta 1995 skupaj s furlanskimi pesmimi v izvedbi Mitili FLK (Furlan Liberation Kongress).

3. Ciriline pesmi

A. Splošno

Izbor improvizacijskih pesmi iz repertoarja današnje rezijanske pevke bi rad predstavil predvsem iz dveh razlogov: najprej zato, ker se mi zdi, da je v tem trenutku ustvarjanje pesmi – zaradi objektivnih družbenih, kulturnih in gospodarskih razmer – zelo redek pojav, po drugi strani pa zato, ker gre za ustvarjanje, povezano ne le z najbližjim domačim, tradicionalnim okoljem, to se pravi z dolino Rezije, temveč tudi z dogodki, ki so deležni posebne pozornosti, sočutja in solidarnosti, čeprav se odvijajo precej daleč od nas.

V primerjavi s preteklostjo danes v dolini Rezije, ki je zelo bogata v svojem ustnem in še posebno glasbenem izročilu, nastaja manj pesmi, zlasti še improvizacijskih. Da je to nadaljevanje stare šege, nam potrjujejo razne publikacije, ki osvetljujejo del bogatega že zbranega gradiva. Velik del tega gradiva hrani Slovenska akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, kopijo iz obdobja 1962–1986 pa Etnografski muzej Gorske skupnosti Železne in Kanalske doline v Naborjetu/Malborghettu. Na proces usihanja ustnega izročila sem naletel tudi med stalnimi snemanji na terenu v zadnjih letih, zlasti poleti 1994, ko sva s kolegom Robertom Frisanom raziskovala razne kraje v dolini in zbirala ves glasbeni material, kar ga je bilo mogoče doseči, zlasti pa nabožne pesmi. Zavedel sem se, da rezijanski dediščini ustnega izročila grozi, da dokončno izgine v kratkem času. Praviloma so nosilci izročila samo informatorji, starejši od petdeset – šestdeset let, spontano pa se izročilo pokaže le ob redkih priložnostih in še takrat največkrat nepopolno ali fragmentarno. Improvizacijsko petje, ki zahteva poseben dar, pa je izredno redko in prav zaradi tega predstavlja Cirila poseben primer svoje vrste. Imel sem priložnost, da sem poslušal njeno petje od leta 1993 naprej, takrat ko sem jo spoznal v Učji na prazniku Sveti Santatuneh 13. junija. Od takrat se mi je posrečilo zbrati razne improvizacijske in tradicionalne lirične pesmi kakor tudi nekaj pripovednih in nabožnih pesmi, nekatere cele, druge samo fragmentarno². Večkrat se je v tem času izkazalo, da je Cirila spesnila pesmi za najrazličnejše priložnosti. Ustvarjanje in ohranjanje pesmi sloni izključno na

² Cirila ima tudi dober repertoar italijanskih ljudskih pesmi in pozna med drugim nekatere furlanske in slovenske pesmi. Opazil sem, da Rezijani radi pojejo tudi italijanske, včasih pa tudi furlanske pesmi, verjetno zaradi njihovih melodičnih značilnosti, ki se bistveno razlikujejo od rezijanskih.

spominu, saj pri njej nisem nikoli naletel na pisano besedo, čeprav imajo včasih pesmi precej veliko število verzov, ki so hkrati tudi melostrofe. Neredko se zgodi, da s Cirilo navežem stik s pomočjo pesmi, kakor je to v navadi med Rezijani, in to največkrat na koncu delovnega večera ali preprostega pogovora, ko mi v slovo zapoje nekaj verzov, ki se ponavadi končajo takole:

da zbuŷän, zbuŷän za nanco
da bo za zütra žvëčara

Oj zbogom, zbogom za nocoj,
za jutri večer pa še kaj!

B. Nekaj oblikovnih pripomb

Tukaj predstavljam pesmi, ki so v osmercih tako kot večina rezijanskih pesmi. Da obdržijo to metrično sestavo, se pevci poslužujejo posebnih zvijač, zlasti izbirajo določene besede in pri tem spoštujejo estetske zahteve, to se pravi melodioznost besede, ali pa na začetku verza, če manjka en ali več zlogov, vrinejo *da*, (*a*)*nu*. V nekaterih primerih število zlogov znotraj verza v isti pesmi le za malenkost odstopa.

Če imajo besedila načeloma najrazličnejše sestavine, ki se v določenem smislu razlikujejo od izročila, pa melodija in izvedba pesmi spoštujeta zakonitosti rezijanske vokalne glasbe. Obstaja več načinov petja verzov – vsak od njih je hkrati melostrofa. V nekaterih pesmih (npr. št. 1 in 3) se vsi verzi – od začetka do konca – pojejo nespremenjeno; v drugih pa se način petja – glede ponavljanja, krajšega ali daljšega refrena, silabičnega vložka -jolelele- ali celo odsotnosti le-tega – spreminja. To ni samo značilnost rezijanske pesmi, to najbrž omogoča premor, med katerim si pevci lahko prikličejo v spomin nadaljevanje izvajane pesmi.

Čeprav gre za isti kitični vzorec, se mi vseeno zdi vredno pokazati tudi drobne oblikovne posebnosti, jih nekoliko tipizirati, da bi tako natančneje določili podobo Cirilinih pesmi. Predstavil bom štiri načine razvrstitve besedila – tipi 1 do 4 – ki jih je mogoče še otipljiveje spoznati iz glasbene transkripcije kolega Roberta Frisana³ (prim. njegov prispevek na koncu). Melodični stavek je razdeljen (razen v 4. tipu) na dve sekvenci, ki sta si v bistvu podobni in ki jima lahko rečemo A in A1 in s katerima se verz večkrat ponavlja (vsaj enkrat v najbolj preprosti obliki, kot je v primeru št. 4) prekinjen s silabičnim refrenom -jolelele-. V glavnem lahko torej trdimo, da taka zgradba zvesto sledi rezijansko-mu izročilu.

Cirila in drugi Rezijani najpogosteje kitico pojejo tako, da se verz ponovi, sledi mu refren in nato se isti verz še enkrat ponovi:

Tip 1	A	Da ŷöra ma Ćaninawä da ŷöra ma Ćaninawä
	A1	la le la la jo le le le da ŷöra ma Ćaninawä

Včasih pa je zgradba tudi taka:

Tip 2	A	kako të bilo lëpo prit kako të bilo lëpo prit
	A1	la le la la kako të bilo lëpo prit

³ Od pričujočih pesmi jih je R. Frisano transkribiral le 5 (št. 1, 3, 6–8).

Tip 3	A	tě rüdi treslo din nu nuć tě rüdi treslo din nu nuć la la
	A1	jo le le le tě rüdi treslo din nu nuć
Tip 4	A a	Da kako lěpo lüna ȳri
	b	da kako lěpo lüna ȳri

Med petjem pesmi lahko pride do nekaterih »nepravilnosti«, na primer kadar enemu verzu takoj sledi drugi. Takšna oblika se odraža v drugemu tipu⁴:

Pesem 6. v. 4–5	ka ni latěö na dalěć tu ka so köj sadinave la le la la tu ka so köj sadinave
-----------------	--

Čeprav so to, kot smo povedali, sodobna besedila, je delež izročila, zlasti glasbenega, velik in se kaže v obliki raznih stilemov: posamezne besede, sintagme, verzi ali celo odlomki starih pesmi se znajdejo v novi pripovedni sekvenci. V besedilih Cirile M. lahko opazujemo tesen stik z izročilom. Način ustvarjanja še ni prišel do faze sodobnih rezijanskih pesnikov, ki uporabljajo pisano besedo. Enkrat naletimo celo na reminiscenco iz pripovednih pesmi, ki jo je Cirila vključila v pesem št. 3. V njej namreč najdemo motiv pogovora z vetrovi in soncem, ki je doma v rezijanskih varijantah Lepe Vide. Če primerjamo že objavljeno gradivo, takoj opazimo, da se v rezijanskem petju zelo pogosto zatekajo k elementom, ki se prenašajo in se v enaki obliki nahajajo v različnih krajih v dolini. Torej je to dediščina, ki jo ima, recimo »poklicen« pevec na razpolago, sestavljena pa je iz mnogih vložkov, ki jih je treba vriniti na pravo mesto v mozaiku kompozicije improvizacijskega petja. Soočeni smo s pravo literarno zvrstjo, ki je bila nekoč v dolini Rezije zelo razširjena in cenjena. Njena naloga ni samo zabavati, ampak so se v mnogih primerih pesmi posluževali – in se je še – za sporočanje določenega sporočila ali novice posamezniku ali družbi. Ker so to improvizirana besedila, so sporočila največkrat izražena v subtilnih metaforah, ki pa vendar naslovniku omogočajo, da jih razume.

Rime so dokaj redke, včasih so samo slučajne in prav gotovo ne moremo trditi, da se temu stilističnemu sredstvu posveča posebna pozornost. Na primer: *da ba vi mekoj vědale / da ko samö prayanjale*. Znotraj verza naletimo na aliteracije take vrste: *da kravica nu öwčica*, ali pa naletimo na ponavljanje besed, ki navezujejo verz na naslednjega: *ko boö ȳnala rožica / ta rožica woršina*. Pogosto srečamo rabo para besed iste kategorije, na primer par iz glagolov: *ka ti mäš tet nu forinät*; *da na ě šlä nu ökala* ali samostalnikov: *ě mekoj skala anu rop*, kar je v rezijanski pesmi zelo znan verz. Končno so še povezovalni verzi kot je: *nu viš i⁵ koj čon ti račet*.

Drugi značilni stilemi rezijanske pesmi so: *rožica* običajno za dekline (hčf) in *lipa ma* 'lepa moja' se uporabljata tudi za osebo moškega spola (Matičetov 1972c, str. 11–12); *ȳlawa ma* namesto osebnega zaimka *ä* 'jaz'.

Ciriline pesmi pogosto opisujejo osebo in njena opravila ali pa njeno čustveno situacijo. Avtorica ima rada podrobne opise, ki se pogosto lahko razširijo tudi v daljše zaporedje pravih pravcati poetičnih podob.

⁴ V notni transkripciji označeno z 2'.

⁵ V ti zvezi namesto oblike *i* ponavadi srečujemo *li*. Tokrat – pri Cirili – gre nemara za individualno posebnost.

C. Jezikovne pripombe

Koritarško »romonínje« je v bistvu samo različica govora iz Osojan⁶. Najbolj vidne fonetične značilnosti, po katerih se loči od drugih rezijanskih govorov so: a) *j* odpade pred določenimi samoglasniki: *amā* 'luknja, jama', *ěro* 'duhovnik', *ōkat* 'jokati'; b) razvoj sklopa *ol* v *u/uw*: *dugo* 'dolgo', *uuwnā* 'volna'; c) poseben razvoj samoglasnikov pred naglasom: *basīda*, *valek*. Poudariti gre tudi nekatere značilnosti nepoudarjenih samoglasnikov v končnem zlogu; hkrati imam namen dati nekaj napotkov glede nekaterih končnic: ženski samostalniki in pridevniki se na primer v prvem sklonu ednine končajo na *-ā*: *lipā* 'lipa', *lipā* 'lepa', v množini pa je *lipa*, *lipa* (1., 4. sklon), moška oblika pa *zwōna* 'zvonove' (4. sklon). Na prvi pojav se navezuje nestalnost samoglasnikov *-i* in *-u*, ki se na koncu besede spremenijo v *-e* in *-o* kot v primeru *větrave* 'vetrovi', *vědale* 'vedeli', *Milkinō* 'Milku'. Isti *-i* se ohrani v zaporedju vezanih besed, na primer *dvi žlīci drīnave*, kjer samostalnik obdrži končni *-i* in v tem primeru potrди, da se je dvojina v samostalniku popolnoma ohranila⁷. Rad bi opozoril še na izgubo nekaterih, zlasti končnih soglasnikov, kar je značilno za rezijanske govore. Ta pojav je zlasti očit en v govoru s Solbice pa tudi na Koritu včasih odpade končni *-t*. Te kratke pripombe naj bi bile uveden opis na podlagi gradiva, ki nam ga je dala naša informatorka.

D. Pripombe o vsebini

Ciriline pesmi imajo zelo različne motive: opevajo naravno in fizično okolje, življenje skupnosti ali določene znane osebe. Nekatere pesmi so čisto domišljjske, druge, kar je zelo zanimivo, opisujejo tudi dogodke iz današnjega sveta.

Najbolj me preseneča dejstvo, da v večini primerov odstopajo od izročila, vsaj kar se tiče vsebine, in se lotevajo popolnoma aktualnih sporočil. V tem primeru mislim na pesem, ki jo bom predstavil pozneje (št. 6) in ki delno v prispodobah opisuje življenje, ki ga danes živijo ljudje v Bosni.

Improvizacijske pesmi pogosto opevajo sedanjo stvarnost v dolini Rezije, nekoč naseljene s prebivalci, ki so se v glavnem ukvarjali z danes večinoma že opuščeniimi kmečkimi, gozdarskimi in pastirskimi opravili. Po pričevanju so Rezijani s pesmijo spremljali delo, počitek in praznike. Ne moremo trditi, da se to danes ne dogaja več, toda priložnosti je veliko manj. Danes se tradicionalnega življenja, zlasti življenja v zvezi s planino, spominjajo s čustvi obžalovanja, čeprav je bilo, vsaj z današnjega zornega kota, vsakdanje življenje res težko in razmere včasih zelo slabe. Danes so gore zapuščene, planina nima več nekdanje vloge, razen kolikor ni počitniški kraj Rezijanom samim, ki se v sedanjem času ukvarjajo z drugimi deli in živijo – če niso izseljenci – v domači dolini, vsekakor pa bližje naseljenim središčem kot so Bila, Njiva, Osojane, Ravanca in Solbica. Že leta 1964 je Roberto Palà, pastir in ljubitelj gora iz Osojan, v svojih stihih obžaloval nekdanje življenje v soglasju z naravo in s tem poudaril, da so pastirji, ki jih je bilo nekoč veliko, skoraj izginili (Matiččetov 1992, str. 273):

⁶ Fonološke značilnosti osojskega govora so opisane v novi knjigi kolega Hana Steenwijka *Ortografia restiana. Tū jošt rozajanskē pīsanjē*, Padova, 1994. Za transkripcijo besedil sem delno upošteval pravopis kolega Steenwijka in takoimenovane zasople vokale zapisal *ī, ū, ē, ō, ā*.

⁷ Ta oslabitev samoglasnikov se ponavadi pojavlja na koncu verza ali sredi verza, če je tam pavza. V določenih verzih, ko se ponavljajo, lahko opazimo nihanje *-i/-e*. V primeru pavze ali izdiha tudi v melodiji je izgovorjava ponavadi *-e*. Da ne bi preveč obremenjeval besedila z vsemi mogočimi fonetičnimi variantami, bom upošteval le prvi pojav v melostrofi. Ponekod določeni samoglasniki odpadejo: *tē* velja za *to ē* 'to je' (n. pr. pesem 7. vv. 5, 10, 11, 15) in *nē* za *na ē* 'ona je' (n. pr. pesem 7. vv. 2, 5, 10, 11, 15)

Narédi kont nu fes provéj:
da ta na.stu nu patardúw
da so ostáli dan nu dwa.

Preštej, preveri: videl boš,
da od stopedesetih duš,
ostala sta le en al dva.

Nova tema o zapušćanju gora se jasno razloči tudi v pesmi Talika Kowača (Italico Bida) s Solbice (ibidem, str. 274):

Njen vse planine so dují,
ni ni več kraw ani kozí
ano pa síra so na ji.

Zdaj vse planine divje so,
ker ni nikjer ne krav ne koz
in sira jesti se ne dà.

Ta dva odlomka kažeta na spremenjene vsebine improvizacijskega petja, ki tako kot nekoč, tudi sedaj opeva življenje v dolini. Glede na to, da se danes položaj v Reziji ni izboljšal, oziroma so gore vedno bolj zapušćene, se ta tema pojavlja tudi v Cirilinih pesmih.

E. Pesemsko gradivo Cirile Madotto Prešćine

a) Naravno in družbeno okolje

1.

V naslednji pesmi⁸, posvećeni Kaninu kot prisposodbi za rodni kraj, se avtorica ozira v preteklost in se spominja na težke zimske pogoje v gorah ter na pričakovanje in zaupanje v pomlad. Kanin, ki je tudi simbol Rezije, ima v improvizacijskih pesmih najvećkrat glavno vlogo, večkrat kot druge gore.

Da yóra ma ćaninawä
zakoj bej män ta yleda[t] wprih
ka jto ä se sa wredilä
da ba ví mekoj vědale
5 da ko samö prayanjale
ko to ě počalo ti⁹ škür
anu ti slabi tǐmpave
aloboj sněgä dardo rat
nu ta valika pöwadnje
10 da nidän krej morēt vilēst
da mekoj čakät vilazej
ko boö yñala rožice
ta rožica worēsina
si wīžico ti nardilä
[...]

Oj gora ti Kaninova,
zakaj bi te sovražila,
saj tam sem vendar zrasla gor!
Če vi bi samo vedeli,
kaj vse smo mi prestajali, *^{8a}
ko rastel je jesenski mrak,
vremena so se slabšala,
pokrival nas visok je sneg,
povodnji nas zalivale,
izhoda pa nobenega,
le čakati, kdaj bo pomlad,
da rožice poženejo,
te rožice orēsjeve. **
Zložila sem ti pesmico.

2.

Poleg opisa narave in tradicionalih dejavnosti iz starih časov, pevka posebno poudarja žalosten položaj vasi Ućje (ki je povezana z Osojanami, torej tudi s Koritom, kajti

⁸ Posneto v Guminu (frl. Glemonem, nemško srednjeveško Clemaun, današnje uradno italijansko Gemona) 3. 5. 1995. Struktura verzov: tip 1. Izposojenke: škür, frl. scür 'temen'; tǐmpave, frl. srednjeveško timp 'čas'.

^{8a} Zvezdice (do str. 323) kažejo na op. prevajavca (gl. str. 324–325).

⁹ Velja za nedoločnik *tet* 'iti'.

prvotno so bile tam osojske planine), ki je skoraj zapuščena zaradi velike izselitve. Vse, kar ostane, je šum vode Belega potoka in Učje¹⁰.

- | | |
|--|--|
| <p>Da won z Rasuho ä män tet / ä si šlä
 nu tu ka ä si stopalä
 tö ë bilo mëhä basano
 wun na Banëro si došlä
 5 tö ë basano moyla
 ka ni so pasla tej goza
 da nu na Kaw si vïdalä
 tö ë bilo lëpo zalanö
 nu žmišana pa rožica
 10 da rožica banërina
 nu krava so hodila ɣnät
 da kravica nu öwčica
 anu tanutre w hišice
 ë biw kotow tanad oɣnjän
 15 ka sër ni so narejale
 nu mast so paračawale
 nu skuto so nareale
 injän män tet nutär Učjo
 ma ä na vin kucë prajtet
 20 ë mekoj skala anu rop
 nu ɣöšča ta zavezana
 da ä bon mažalä lastet
 fes tej [ti] čärni wtičace
 ko nu w Učjo ä bon došlä
 25 ka ne si vïdalä nikar
 köj tu nu zdë na hišica
 ti jüdi so pobižale
 nu ni so püstile fes wsë
 da kako ɣərdo to mi ë
 30 ka fes nikar na wïdiwa
 ë köj ta wöda ka šumi.
 Rivana wižicä.</p> | <p>Gor po Rasühi sem odšla*
 in koder jaz sem stopala,
 vse polno je bilo mahu.
 Na vrh Banëre sem prišla,
 tam so podile se meglë,
 ki so se pasle kot kozë. **
 Pogledala sem dol na Kal,
 tam vse zeleno je bilo,
 pa dosti lepih rožic vmes
 in tudi murk banërinih.
 In krave so se pasle tam,
 ob kravicah še ovčice.
 Ko stopim noter v hišico,
 nad ognjem kotel je visel,
 so še po starem sirili
 in maslo so pripravljali
 in skuto so narejali.
 Zdaj moram iti še v Učjò,
 pa težko najti bo prehod,
 saj je povsod le skala, rob,
 in gošča vsa prepredena,
 bom čez leteti morala
 kot črni ptiči krokarji.
 Ko sem prišla tje dol v Učjò,
 ničesar nisem videla,
 le kako hišo tampatam;
 so razbežali se ljudje
 in zapustili čisto vse.
 Kako počutim se slabo,
 ko tu ne vidim čisto nič,
 je samo voda, ki šumi.
 (Končana pesmica.)</p> |
|--|--|

b) O sebam posvečene pesmi

3.

Pesmi, ki se nanašajo na določeno osebo ali pa so nji posvečene, imajo drugačno inspiracijo. Takih pesmi je precej in prva izmed teh je bila zložena zato, da bi potolažila neko (znano, vendar iz obzirnosti neimenovano) nesrečno ljubezen¹¹:

Da tuw Guminë ä stojin
 nu/da ä si zübiw lipa mo

Oj moje mesto je Gumin
 in jaz sem zgubil ljubico.

¹⁰ Ta pesem je bila zapisana v Guminu 1. 10. 1993 po narekovanju avtorice.

¹¹ Posneto v Guminu 1994. Struktura verzov: tip 1. št. 1–29; tip 4. št. 30. Izposojenke: forči (forč), frl. forci 'mogoče'; ɣrimijaw, frl. grimäl 'predpasnik'; mwäk, frl. mac 'šopek'.

anu o jiskat ä ši šow
 si wsa tə yōra prahodew
 5 da yōra no wsa te yozda
 taz na dolina ä si šow
 nu/da tu nu zdē ä si počew
 za vīde[t] cé män čot nji γlas
 ma/da fes nikar ä nīsi čow
 10 so bili mekoj vētrave
 ka so hodīli öku mla
 da lipi moji vētrave
 sta forči čūli lipa mo
 da nīsamō γa vīdale
 15 ma/da viš i koj cōn ti račet
 da ti māš bara[t] šunčacē
 to γri ziz wsa dolinica
 to bo o forči vīdalo
 da yō samō o vīdale
 20 taz na dolina na ē šlā
 da na ē šlā nu ökalā
 nu /nē rožica pobiralā
 nu w γrimijaw na ē diwalā
 tana na klanca nē došlā
 25 anu ito nē sednulā
 anu nē rūdi ökalā
 nu rožica prabiralā
 ta lipa w mwāk nē diwalā
 ta nōra na ē wnačalā / zawəržūwalā
 30 anu ji ito rivano wsē.

Odpravil sem se jo iskat,
 prehodil sem že vse goré,
 že vse goré in vse gozdé,
 sem tudi po dolinah šel,
 ustavil se zdaj tu zdaj tam,
 če morda slišal bi njen glas,
 pa slišal nisem čisto nič,
 samo vetrovi so bili,
 ki so me obletavali.
 »Oj lepi moji vetri vi, *
 ste čuli kje mi ljubico?«
 »Mi nismo je nič videli,
 al dajemo ti dober svet, **
 da ti pobaraj sončece:
 obseva vse dolinice
 in morda jo je videlo.«
 »Seveda sem jo videlo: ***
 po skritih je dolinah šla,
 je šla, se milo jokala
 in rožice nabirala,
 v predpasnik jih polagala.
 Ko v klancih je na vrh prišla,
 utrujena je sedla dol,
 še zmerom se je jokala
 in rožice prebirala,
 te lepe v šopek zlagala,
 te nore **** pa metala proč!«
 (In tu je zdaj končano vse.)

4.

Naslednja pesem je posvečena Milku Matičetovemu in je bila pred njim zapeta v hotelu na dan, ko je bil imenovan za častnega občana Rezije (23. 4. 1994 na Ravanci). Objavljam samo najpomembnejše odlomke¹²:

[...] (vv. 1–8)
 Ko ti dōjdeš won na Ravanco
 10 pa wtīčace ti puao
 nu jūde ka ta čakaō
 cēmō sa lēpo soludāt
 fes tekoj bratre nu sastra
 ko ti boš tana Ravance
 15 ti sa oziraš tā nu sē
 ti γledaš won čīs ta yozda

Ko prideš tje na Ravanco
 ti ptičice zapojejo,
 ljudje te komaj čakajo,
 da se lepo pozdravimo,
 prav kakor bratje in sestré.
 Ko prideš tje na Ravanco,
 se boš oziral tje in sem,
 pogled zaplava ti čez gozd.

¹² Celotni tekst pesmi (46 verzov) je zapisala Silvana Paletti, objavil pa *Novi Matajur* 26.5.1994 št. 4. Izposojenke: soludāt, frl. saludā 'pozdraviti'; plaža, plažaō, frl. plasē 'ugajati, vseč biti'; duwji γorofula 'pogačice (Trollius europaeus)', frl. garoful, goroful 'nagelj (Dianthus caryophyllus L. typicus)', tudi s pomenom 'vrtnica'; sjorta, frl. siorte 'vrsta, sorta'; forināt, nem. fahren 'potovati'.

- | | |
|---|--|
| <p>da lipa ma ma Rezija
kaka na lipa γōra māš
ma ta ka plaža Milkino
20 tē γōra ta Čaninawā
ka mu plažaō robave
nu ti valiki dulave
nu rožica čaninawa
nu ta duwji γorofula
25 tu nu zdē na šmarnicā
nu wsaka sjorta wūžica
[...]</p> <p>31 zbuyān zbuyān Rezija
ka ti će mučāt anu tet
zis suza dō po lanita¹³
[...]
ka ti māš tet nu forināt
tačis ta Buška trawnika
40 našo to lipo Rezijo
tuw sərce ti o nasēš
[...]</p> | <p>«Oj lepa moja Rezija,
kako ti lepe gore imaš!-
Al Milku je posebno všeč
prav gora ta Kaninova,
robovi strmi so mu všeč,
veliki doli prav tako,
ob rožicah kaninovich*
rumene še pogačice,
pa zraven kakšna šmarnica
in vsake vrste pesmice.
[...]</p> <p>«Oj zbogom zbogom Rezija!- –
nato molče ti boš odšel
s solzami dol po lánitah, **
[...]
odšel in se odpeljal proč,
tje čez slovenske travnike,
le našo lepo Rezijo
poneseš vtisnjeno v srce.
[...]</p> |
|---|--|

5.

Med številnimi zadovoljstvi, ki jih doživi raziskovalec na tako zanimivem področju kot je Rezija, moram povedati, da sem večkrat poslušal Ciriline pesmi, ki so bile zložene prav zame. Naj navedem vsaj odlomek ene, ki mi je še posebej všeč¹⁴:

- | | |
|--|---|
| <p>[...] (vv. 1–8)
tastran konfine ā mǎn tet
10 tačes ta buška trawnika
jtǎn ā mǎn no hišico
tu ā lēpo si živin
ā hōdin ōko tih vasi
ōko vasi ōko ti hiš
15 ā hōdin jiska[t] wīžica
da wīžica nu pravica
ti ka plažaō γlavi mēj.</p> | <p>Čez mejo moram jaz iti
tje čez slovenske travnike,
nastanil sem se v hišici,
tam kar se dá lepo živim,
okoli hodim po vaseh,
oj po vaseh, okoli hiš,
jaz hodim zbirat pesmice,
oj pesmice in pravljice,
ki meni se dopadejo.</p> |
|--|---|

c) Družbeno okolje

Od pesmi s socialno vsebino bi rad predstavil dve, ki sta po mojem mnenju zanimivi po svoji vsebini.

6.

Prva¹⁵ omenja vojno v Bosni in nam daje slutiti, kakšna bi lahko bila nova naloga ljudske pesmi: njen namen in sporočilo naj bi seglo čez meje domače doline in naj bi

¹³ Beseda lanita 'lice' se pojavlja v tej pesmi, skoraj kot da bi avtorica želela poslušalce spomniti na ta arhaizem (prisoten tudi v Terski dolini v obliki lanta), o katerem je M. Matičetov napisal več prispevkov. Zapisano v Guminu, aprila 1994.

¹⁴ Posneto v Guminu 28.3.1994. Izposojenke: kunfin, frl. cunfin 'meja'.

svetu sporočilo nelagodje zaradi nemoči posameznika spričo vojne. Vojna ni tako oddaljena, če Cirila vidi nad svojo glavo, kako vojaška letala letijo v Bosno (nekoč so Rezi-jani hodili delat v Bosno kot brusači in gozdarji). Tu naj omenim še avtoričino željo, da bi to pesem prenašal radio¹⁶.

Da kako lépo lüna gri¹⁷
 na kažë pot ti wtićacän¹⁸
 ti ka latëö tuw noće / na dalëč¹⁹
 ka ni latëö na dalëč
 5 tu ka so köj sadinawe
 anu mažërjow basano
 nu otroce po ti potih
 ni so wse čisto zmørznane
 nu mərjaö za lakuto
 10 njuh matara ka öčaö
 ka ni so čenče hišica
 ti stari köj si misliö
 da kako slabo të pəršlo
 blakövi öko tih paći
 15 nu čriwji so pošmørkane
 da ö vi bratre nu sastra
 prosita ci vi mörata
 jisö to ë tej dän čaštik
 će yöspobuh na di roka
 20 ka jisi swit će sa rivät .
 Na to jimë böyawö.

Oj luna sije prelepo
 in hkrati kaže pticam* pot,
 da v noč leteti morejo,
 ko daleč so namenjene:
 tje, kjer je polno razvalin
 mirišča pusta se vrste
 in otročiči po poteh
 – ubožčki, vsi premraženi –
 umirajo za lakoto,
 njih matere pa jočejo,
 ostali so brez hišice.
 Ljudje si stari mislijo,
 kako se spletlo je slabo:
 po kamnih krpe jim vise,
 njih čevlji so raztrgani.
 Vi dobri bratje in sestré,
 molite, če le morete,
 to neke vrste kazen je.
 Če ne poseže Gospodbog,
 lahko da konec bo sveta.
 V božjem imenu.

7.

Naslednja pesem je bila zložena leta 1980 kot odkrit protest zaradi osojskih zvonov, ki so ležali sredi ruševin že štiri leta, odkar je bila vas hudo poškodovana ob potresu leta 1976. Cirila je povedala, da je pesem nastala ponoči, oziroma da je bila na hitro sestavljena v prvih jutranjih urah tana Rawne (Osojane). Isto jutro je Cirila zapela pesem Minki Santicévi, ki je vsa presenečena rekla: »Maladišana, ti si wžë nardila wüžo«. Čeprav pesem ni bila izvajana pred javnostjo (kaj šele, da bi bila natisnjena v župnijskem listu ali kot letak), je vseeno imela tako močen odziv, da so že čez nekaj dni zvonove vsaj začasno spravili.

¹⁵ Posneto 27.2.1994 v Guminu. Struktura verzov: Tip 2 št. 8–10, 12, 16–18; tip 4 št. 1–3, 5–7, 11, 13–15, 19–20; nepravilni verz št. 4. Izposojenke: sadinawe 'ruševine', frl. sadin, sidim, sedim; mažërjow, mn. od mažërjä 'suh zid', frl. maserie 'kup kamenja; suh zid'; čenče, frl. cence, sence 'brez'; blakövi, mn. od blëk 'krpa, kos blaga', prim. frl. blec z istim pomenom, iz stvn. flec, nvn. Fleck; čaštik, frl. cjaštic 'kazen'; rivät 'končati', prim. frl. rivä 'prispeti, utegniti'.

¹⁶ V deželi Furlanija – Julijska Krajina obstaja radijska oddaja 'Ta rozajanski glas', ki ima v programih Radia Trst A po eno uro na teden.

¹⁷ Prvi verz je odmev stare pesmi, od katere Cirila pozna le dva verza: *Da kako lépo lüna gri / dän žive nu dän mərte kwop*. Tukaj gre za prozno varianto 'Lenore', ki jo je napisal kot balado v verzih Gottfried August Bürger in jo objavil leta 1774.

¹⁸ Metafora za vojaška letala Združenih narodov.

¹⁹ V prvi zapisani varijanti pesmi najdemo naslednji verz: *ti ka latëö na dalëč*.

Vloga pesmi tukaj preseže estetske in ustvarjalne meje in postane neke vrste informativno in 'protestno' sredstvo družbe, do katere pokaže avtorica tu izredno močen občutek pripadnosti; zvonovi nam to le potrjujejo²⁰.

Da lipa ma Osöjska vās
kako tē bilo lēpo prit
ko so zwonili zwōnave
tūw albo to pojūtranjo
5 tē wsa ta jūdi būdילו
injān nikar na čūamō
makoj ta maja wtićaca
da ko ē bilo nān pāřšlo
ko bila orā za ti spat
10 tē rūdi treslo din nu nuć
tē bilo tej dān sodnji din
ō moji jūdi bōyave
prošijmō cī mī mōramō
to ē od Bōyā pōšjano
15 tē štiri lita wžē prařšlo
ka zwōnave so taz dola
ta lētē sunćē ga paćē
pokrīva ya prakrīwaō
ta zīme ni so zmārznane
20 nu ni so lēdā bařane
da vita koj cōn won raćet
naredimō no logico
naredimō no širćjawa
anu pokrījmō virica
25 ka nutār zwōna mamō gāt
da lipa ma Osöjskā vās
kē māř ta stara hiřica
cī četa vēdēt kē ni so
ē nān ya nesow ta potres
30 nu nutār w Dūw ni so nasle
ni so pokrīta z rožice
sī wūžico ti nardilā
cī četa vēdēt ča ā se
ka ā si na Čanīnawā

Oj lepa moja Osojska vas,
kako je bilo prej lepo:
zvonovi so pozvanjali,
ob prvem svitu jutranjem
ljudi vse kmalu zbujali.
Zdaj drugega ne čujemo,
kot drobnih ptičic glas.
Kaj se nam je primerilo:
ko smo odpravljali se spat,
so se začela tresti tla,
je noč in dan bil -sodnji dan-.
Oj moji božji vi ljudje,
molimo, če še moremo,
to je poslanje od Boga.
Že štiri leta so prešla,
odkar zvonovi so na tleh:
poleti sonce jih tam žge,
koprive jih prekrivajo,
pozimi pa zmrzujejo,
v leden skreljup oblečeni.
Pa veste, kaj porečem vam:
postavimo tam utico,
čeprav samo iz sirčja bo,
z vejevjem mi pokrijmo jo,
zvonove noter spravimo.
Oj lepa moja Osojska vas,
kje imaš te stare hišice?
Če čete vedeti, kje so:
Odneseš nam jih je potres,
zasuli so jih noter v Dol,
pokrivajo jih rožice.
Zložila sem vam* pesmico.
Če čete vedeti, kdo sem:
jaz pod Kaninom sem doma.

d) Šaljiva pesem

8.

Ta pesem je morda nastala brez posebne zunanje pobude ali pa je le-ta danes že pozabljena. Pravi (ali samo namišljeni) ženin (zakonski kandidat) v norčavem tonu

²⁰ Posneto 3.5.1995 v Guminu. Struktura verzov: tip 1 št. 8, 15; tip 2 št. 2-3, 5; tip 3 št. 10, 11, 14, 16, 18, 20, 24-25, 27, 29, 31; tip 4 št. 1, 4, 6, 7, 9, 12, 13, 17, 19, 21-23, 26, 28, 30, 32-34. Izposojenke: albo, tož, od albā, it, alba, frl. albe 'zora'. Ta pesem je že bila objavljena v knjigi A. Madotta iz leta 1994, žal ne da bi bila avtorica omenjena.

našteva, kaj naj bi njegova nevesta/-novičča* prinesla v doto/balo, kako naj bi bila pripravljena za k poroki in konča z željo po trajnosti zveze. Opozoriti moram na izredno bogat besedni zaklad pri opisu predmetov in snovi, ki tvorijo doto²¹. Tako kot v drugih primerih se Cirila najbrž tudi tu spominja nekaterih drugih pesmi, zloženih v istem duhu in s tradicionalnimi prvina.

Da kako litos si boyät
 ka si nalizow lipa mo
 bej/da rožica čaninava
 da na ni bila bukava
 5 fes tej ta yöst banërine
 da na än bi[w] posikän väš
 nu narë[t] wsë na šcandulä
 män nardi[t] doto lipi mëj
 no lipo kowo bukawo
 10 zibilico no briznjawo
 nu dän štrumäč worëšine
 anu no koco laknawo
 nu dwi plahüti plahitine
 nu pøjsterja na mëhava
 15 nu da novičča lipa ma
 da ti mäš lëpo sa oblic
 da čriwja na yorëhava
 nu hlača na bombažava
 no kotulo pokrívino
 20 no gũpo ragadinawo
 no športo sarabötawo
 anu dän slamaste klobük
 nu/da ta žalizna pərstana
 anu dän ramave orlej
 25 rincina ta latunava
 no lipo krawjo këtino
 da ä bon mëw za ta paät
 anu no sklëdo lësano
 anu dän pərstini kotlec
 30 anu dwi žlici drinave
 nu dwa pirunä wərbinä
 nu da novičča lipa ma
 ka säwa wkwo p sa sprawilä
 midwa mawä si t[ë]t] dobrö
 35 nu nımawä sa püsti[t] već
 [...]

Kako sem letos jaz bogat,
 ko sem si našel rožico,
 nemara je Kaninova*,
 lahko pa tudi bukova,
 prav kakor na Baneri gozd.
 Da vsega bi posekali,
 iz njega skodle rezali,
 za doto moji ljubici
 stesali pöstelj bukovo,
 izdolbli zibko brezovo,
 iz resja izdelali modroč,
 naj deka bo konopljeva,
 naj rjuhe bojo jutine,
 za zgjavje naj bo zelen mah.
 Oj lepa ti novičča,
 obleči moraš se lepo:
 naj čevlji bojo orehovi
 in nogavice čist bombaž,
 sešito krilo iz kopriv,
 iz raševine jopica
 in iz srobotna torbica,
 na glavi šlamnati klobuk,
 železen prstan na rokäh,
 zapestni časomer bakren,
 uhanov dvoje iz medí
 pa kravja še verižica
 – na nji odpeljem te domu –
 in zraven skleda iz lesa,
 za kuhanje prsten kotlič,
 dve trdni žlici drenovi
 in dvoje vilic vrbovih.
 Oj lepa ti novičča,
 ko sva že vkup se sprawila,
 se rada imeti morava
 in ne ití narazen več.
 [...]

²¹ Posneto v Guminu 25. 1. 1995. Struktura verzov kitic: tip 1 št. 14, 20–35; tip 4 št. 1–13, 15–19. Izposojenke: šcandula, frl. scjandule 'skodla'; gũpo, frl. zupa 'jakna'; ragadinawo, frl. ragadin, regadin, rigadin 'črtasto blago'; športo, frl. sporte, spuarte 'torba'; ramave 'bakren', iz frl. ram 'baker', orlej, frl. orloi 'ura'; rincina, frl. rincjin, recjin, rucjin 'uhan'; latunava (mn) 'meden', iz frl. laton, leton, oton 'med'; këtino, nem. Kette 'veriga'; piruna, frl. piron 'vilice'; novičča, frl. nuvice 'nevesta'.

Na koncu svojih pesmi Cirila Preščina rada doda še enega ali več verzov, ki jih improvizira tisti hip (prim. št. 2); pesem se lahko s tem tudi precej podaljša. Včasih samo nakaže, da je pesem končana: *rivana wižicā* (prim. št. 2), oziroma pri pesmi z nabožno, resno vsebino: *na to jimē bōyawo* (prim. št. 6). Naša pevka uporablja še en način: prevzela ga je od Minke Santicéve, velike nosilke izročila rezijanske ljudske pesmi, ki je trdila, da je zmerom potreben stik med avtorjem pesmi in poslušalstvom. To se lahko uresniči npr. tako kot v naši pesmi št. 7 (vv. 32–34), ali tudi takole:

da wūžo si wun nárdilä
 cí čéta vědēt ča ä se
 ke ä si na Koritarškä
 nu yläwä ma Madótawä

Zložila sem vam pesmico.
 Če čete vedeti, kdo sem:
 jaz na Koritu sem doma,
 Madotto je priimek moj.

Taki zaključki spominjajo na nekatere srednjeveške pesmi, za katere je značilno, da se šele na koncu, v »explicitu«, razkrije avtorjevo ime ali kakšen drug biografski podatek. Iz literarne zgodovine namreč vemo, da so bili celo nekateri slavni trubadurji nepismeni (imeli so pač svoje tajnike in pisarje, katerih vlogo danes včasih prevzemamo folkloristiterenci!), vendar so se na koncu svojih pétih ali recitiranih stvaritev »podpisovali« podoben kakor nekatere rezijanske pevke, pač skladno s predpismenskim, ustnim načinom prenašanja izročila. Tako smo v Reziji dobili še en dokaz/potrldilo več, kako tamkajšnja folklor ne samo v svojih vsebinah ampak tudi v oblikah/-tehnikah ohranja in prenaša kulturno dediščino iz zelo starih časov²².

Zavedati se moramo, da je rezijanska improvizacijska pesem z izročilom povezana z zelo tenko nitjo, zlasti kar se tiče sedanjih možnosti izražanja. Vseeno pa nas njene korenine in oblike, čeprav skrite včasih v nove estetske prvine, povezujejo s kulturo, ki ima skozi tisočletja globok smisel za izročilo kot celoto vrednot in znanja, prenašajo pa se samo z izkušnjami in po spominu.

Opombe prevajavca pesemskih tekstov (za strani 317–323)

Pesem 1: * Če pomislimo, kako je pozimi 1969 zaradi debele snežne odeje moral prileteti na Korito vojaški helikopter, da je avtorico odpeljal do najbližje porodnišnice, nam bo jasno, da vv. 4–10 niso pesniško pretiravanje, ampak izražajo pristen strah pred temo, nemoč pred zimsko naravo, neko tesnobo, ki ni samo osebna, ampak rodovna, podedovana. ** Goste plasti – prave preproge – spomladanske rese (Erica carnea L.) dajo bregovom na sončni ali -brinini- strani Rezije, že dober mesec dni pred -brstjo-, veselo podobo.

Pesem 2: * Pevka je tu enkrat rabila futur (ä män tet), vendar se prevod oslanja na verzijo s smiselnejšim preteklim časom. ** Tu sem čutil potrebo rekonstruirati iz rez. pesemskega izročila dobro znano (v tekstu C. M. nejasno oblikovano) prisposodbo o meglah, ki se -pasejo- po gorah.

Pesem 3: * Vetri in sonce so tu skromna, morda celo nezavedna reminiscenca na mednarodno – sredozemsko – balado, v Reziji spričano v verzih (Sodobnost 17/2, 1969, 202–204) in v prozi (Dan 4/2, Trst 1974, 27–29); Lepa Vida (tu nesrečnež, ki jo išče) se pogovarja s soncem in luno, v Reziji tudi z zvezdo in vetrom. ** Izvirnik ima tudi ednino: morda iz prozodičnih nagibov, morda zaradi ustaljenega rekla ali pa... Gre za navaden spominski spodsrljaj (lapsus memoriae), saj je v izvirniku množina; neskladnosti sem v prevodu obakrat zgledil. **** Nasprotje od lepe bi bilo grde; -nore- bo nemara kalk po ital. [erbe]-matte- = nekoristne ali kaj podobnega.

Pesem 4: * Očnice, planike. ** Ker se je lanita (lice), beseda iz sive davnine, ohranila v živem govoru do danes le med Slovenci v Reziji in ob Teru (drugod menda še na Cresu, v Pirinski in Egejski Makedoniji), smo jo tu izjemoma obdržali tudi v prevodu (drugače bi se lahko glasil: po licih solza zdrkne ti). Cirila kajpada ne pozna pisanja MM o laniti ne v JiS ne v Metodi e Ricerche, pač pa tisto iz rez. župnijskega lista -All'ombra del Canin- / Pod tjaninowo sinco.

²² Ko sem dal rokopis v branje prof. M. Matičetovemu, mi je ob robu prijateljsko pripisal, kar tule z veseljem in hvaležnostjo vgrajujem – med navednicami – v svoj sestavek.

Pesem 7: * Pesem je namenjena osojskim rojakom in ne določeni osebi, s čimer je ta »vam« (namesto izvirnega »ti«) upravičen.

Pesem 8: * Tu ni vse jasno, zato bi bilo vrstici 3–4 mogoče brati alternativno »če morda ni Kaninova / lahko bi bila bukava« ali še kako drugače. Odločitev moramo prepustiti pevki oz. njeni razlagi, kaj je tu mislila.

Literatura

Adaiewski (de Schoultz) Ella – 1891, *Chansons et airs de danse populaires, précédés de textes, recueillis dans la vallée de Résia par Ella de Schoultz Adaiewski*. Tiré à part du 1er. vol. des »Materialien zur südslavischen Dialektologie und Ethnographie von J. Baudouin de Courtenay«, St. Pétersbourg.

Baudouin de Courtenay Jan – 1876, Rez'ja i Rez'jane, *Slavjanski sbornik*, III, 1, Sankt-Peterburg, str. 223–271.

– 1895, *Materialien zur südslavischen Dialektologie und Ethnographie. I. / Materialy dlja južnoslovjanskej dialektologii i etnografii. I.*, St. Petersburg / Sanktpeterburg.

Di Lenardo Dorina – 1974, *Te rosajanske ušize / Canti resiani*, Udine, SFF.

Kumer Zmaga – 1975, *Pesem slovenske dežele*, Maribor, Obzorja.

Černý Adolf – 1899–1900, V údolí Resie, *Slovanský přehled*, II, 1–3, Praha, str. 16–22, 79–84, 113–118.

Madotto Aldo – 1985, *Resia. Paesi e località*, Udine, Lit. Designgraf.

– 1994, *Pagine di storia. Resoconti di Vita resiana*. 3: 1971–1980, [Resia], Gruppo folcloristico »Val Resia« – Circolo Culturale Resiano »Rozajanski Dum«.

Matičeto Milko – 1963–64, Pisme rezianske Stanka Vraza (1841), *Slovenski etnograf*, XVI–XVII, Ljubljana, str. 203–215.

– 1972a, Iz rezijanske ljubezenske lirike. »Sbuhhan sbuhhan uisize«, *Prostor in čas*, IV, Ljubljana, str. 281–286.

– 1972b, Ob zibki ljudske lirične pesmi v Reziji, *VIII Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana, Univerza – Filozofska fakulteta – Oddelek za slovanske jezike in književnosti, str. 291–304.

– 1972c, *Rožice iz Rezije*, Koper – Trst – Ljubljana, Lipa – ZTT – ISN SAZU.

– 1978, Ob zibki ljudske lirične pesmi v Reziji, *Govor, jezik in besedno ustvarjanje v Beneški Sloveniji*, Špeter Slovenov – Trst, Študijski center Nediža – ZTT (Zbirka Nediža 2), str. 57–80.

– 1981–83, »Te dve ste rozeanski«. Cafov zapis 1844, *Traditiones*, X–XII, Ljubljana, str. 233–244.

– 1992, Dalla poesia di tradizione orale alla poesia d'autore nella Val Resia, *Ce fastu?*, LXVIII, 2, Udine, str. 269–288.

Merku' Pavle – 1976, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji zbrano v letih 1965–1974 / Le tradizioni popolari degli sloveni in Italia raccolte negli anni 1965–1974*, Trst/Trieste, ZTT/EST.

Rossi Bruno – 1994, *Tradizioni popolari poetico-musicali nella Comunità Montana Canal del Ferro – Val Canale*, Pontebba, Comunità Montana Canal del Ferro Val Canale.

Slovenske ljudske pesmi – 1970–, Ljubljana, Slovenska Matica.

1: Pripovedne pesmi (ured. Z. Kumer et al.) – 1970.

2: Pripovedne pesmi (ured. Z. Kumer et al.) – 1981.

3: Pripovedne pesmi (ured. M. Terseglav et al.) – 1992.

Te Rozajanske ušize / I Canti resiani (ured. Rože Majave) – 1995, Resia, Coro Rože Majave.

Strajnar Julijan – 1992, *Rožmarin. Canti popolari sloveni / Slovenske ljudske pesmi / Slovene Folk Songs*, Udine, Pizzicato.

Sreznevskij Izmail I. – 1841, Zpráva o Reziánech, *Časopis českého Museum*, Praha, XV, 3, str. 341–346.

Vraz Stanko – 1841, Dopis prijateljski iz Mletačkoga, *Danica Ilirska*, VII, 29, Zagreb, str. 118–120.

(Prevedla Jožica Pirc.)

Transkripcije melodije Cirile Madotto Preščine in nekaj opažanj Roberto Frisano

Pričujoči primeri improvizacijskega petja kažejo tudi po glasbeni plati značilne vzorce rezijanskega načina petja. Podobno kot v drugih tradicionalnih kulturah z močno izraženimi posebnostmi, tudi ti primeri kažejo značilnosti kolektivnega ljudskega glasbenega izročila, ki se pri ustvarjanju, spreminjanju, včasih pa zgolj ponavljanju ravna po različnih, toda natančno določenih zakonitostih.

Melodije, ki sem jih zapisal, so dober zgled navezanosti na glasbeno izročilo.

Roberto Dapit je v svoji razpravi že analiziral oblikovne značilnosti napevov in način petja verzov.

Glasbene transkripcije upoštevajo predysem različne tipe melodij (pokazanih s štirimi tipičnimi primeri) in najbolj značilne variacije melodičnega poteka. Zlasti zanimiva je ugotovitev, da svobodno ustvarjanje in improviziranje znotraj ustaljenih vzorcev omogoča spreminjanje formalnih in melodičnih sestavin napeva (do mikro-različic kar pa še ne pomeni, da take spremembe ostanejo trajne; tako se tudi v zadnjih kiticah (tu ne gre za »kitico« v literarnem pomenu besede, ampak za verz, ki je hkrati tudi melostrofa) še vedno lahko skriva kakšno presenečenje. V pesmi *Da tuw Gumîñê ä stojñ* se na primer šele po drugi kitici napev nekoliko spreminja, zato je zaradi primerjave zapisana osrednja kitica.

Zvestoba izročilu je razvidna iz izstopajočih značilnosti. Melodični obsegi so ozki zlasti v pesmih *Da kako lêpo lûna yri*, *Da kako litos si boÿât*, in *Da lipa ma Osôjska vâs* in ne presegajo kvarte (pri čemer najnižji ton -d-, ki je samo predtakt k melodiji, ni upoštevan). Pri teh primerih, ki so očitno najbolj arhaični, opazimo tudi rezijansko značilnost, da se petje začne s kvartnim skokom navzgor do osnovnega tona, okoli katerega se melodija giblje. Glede na dokaj nizko lego (skoraj najnižja glasovna zmogljivost) se zdi, da ima začetni ton vlogo intonacije za petje. V pesmih *Da ðora ma Çanîñawa* in *Da tuw Gumîñê ä stojñ* se melodija nasprotno giblje v padajočem zaporedju tonov, ki mu sledi velik skok navzgor, kar za razliko od prejšnjih treh pesmi kaže na novejši izvor, podobno kot začetek in melodični potek znane pesmi *Da pa naco ni gremo spat*.

Druga značilnost je ritmični potek, ki ga tvori zaporedje dolgega in kratkega tona, gibajoče se med vrednostima 2:1 (zapisano s četrtinko in osminko) ali 3:1 (zapisano z osminko s piko in šestnajstinko).

Metrična zgradba, ki je ni vedno mogoče shematično prikazati (podobno kot pri bolj arhaičnem repertoarju opazimo v obeh primerih menjavanje dvodobnih in tridobnih enot) pa je označena s poudarki določenih tonov in ne z njihovo resnično dolžino znotraj metričnih skupin (taktov), ki so zato označene s črtkanimi taktnicami.

Da yöra ma Čaninawä

♩ = ca 69

Kitica 1
tp 1

Da yö - ra ma — Ča - ni - na - wä — da yö - ra ma — Ča - ni - na - wä —
jo le le le — la le — la la — la le — la le — da yö - ra ma Ča - ni - na - wä

Kitica 2

za - koj — bej män — ta yö - da(i) wprnh — za - koj — bej män — ta yö - da(i) wprnh —
jo le le le — la le — la la — la le — la le — za - koj bej män ta yö - da(i) wprnh

* kitica 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13 fis

* kitica 4 g

Da tuw Ğuminë ä stojin

♩ = ca 80

Kitica 1
tp 1

Da tuw Ğu - mi - ne ä stoj - in — da tuw Ğu - mi - ne ä stoj - in —
jo le le le — la le — la la — la le — la la — jo le le le — da tuw Ğu - mi - ne ä stoj - in

Kitica 2

nu ä si zü - biw li - pa mo — nu ä si zü - biw li - pa mo —
jo le le le — la le — la la — la le — la la — jo le le le — da ä si zü - biw li - pa mo

Kitica 15

ma wiš i koj čon ti ra - čet — ma wiš i koj — čon ti ra - čet —
jo le le le — la le — la la — la le — la la — jo le le le — da wiš i koj — čon ti ra - čet

Da kako lëpo lüna yri

♩ = ca 63

Kitica 1
tp 4

Da ka - ko le - po lü - na yri — da — ka - ko le - po lü - na yri —
ka ni la - teó na da - leč tu — ka so köj sa - di - na - ve

Kitica 4
tp 2

la le — la la tu — ka so köj sa - di - na - ve

Da lipa ma Osöjska väs

$\text{♩} = \text{ca } 58$

Kirica 1
no 4
Da li - pa ma O - sös - ska väs — da li - pa ma — O - sös - ska väs

Kirica 2
no 2
ka - ko te bi - lo le - po pri - ka - ko — te bi — lo le - pa ma — ka - ko — te bi - lo

Kirica 8
no 1
da ko è bi - lo nan per - sio da ko — è bi — lo nan per - sio — la la jo le le le da ko — è bi - lo nan per - sio

Kirica 10
no 3
te ri - di tre - sio din nu nuè te ri - di tre — sio din nu nuè — la la jo le le le te ri - di tre — sio din nu nuè

Da kako litos si boyät

Kirica 1
no 4
Da ka - ko li - tos si bo - yät da ka - ko li - tos si bo - yät

Kirica 14
no 1
na poj - ster - ja — na me - ha - va nu poj - ster - ja — na me - ha - va la — la — jo le — le le nu poj - ster - ja — na me - ha - va

Riassunto

Alcuni canti dal repertorio di Cirilla Madotto Preščina: un vivo esempio del «Discorrere in versi» resiano

Il canto d'improvvisazione è a Resia un genere ancora in vita sebbene le manifestazioni siano molto più limitate di un tempo a causa dei grandi mutamenti economici, e quindi di costume, che le valli alpine hanno subito in questi ultimi decenni.

Testimonianze a proposito del canto d'improvvisazione resiano ci giungono già dagli anni '40 dello scorso secolo: e per primi I. Sreznjevskij e S. Vraz ci tramandano brevi notizie e alcuni canti di questo tipo. Più tardi, verso la fine dell'800, anche J. Baudouin de Courtenay raccoglie copioso materiale pubblicato nei *Materialy I* del 1895. Nel nostro secolo ricerche vere e proprie nel campo del canto popolare resiano iniziano negli anni '60 da parte dell'Istituto di tradizioni popolari slovene e dell'Accademia di Scienze e Arti di Lubiana. In particolare M. Matičetov si è interessato di questo aspetto della letteratura orale pubblicando una raccolta di canti e scrivendo diversi contributi. Anche altri autori come Z. Kumer, P. Merkuš, J. Strajnar, hanno pubblicato testi di canti resiani accompagnati da melodie.

In questo articolo vengono presentati alcuni canti dal repertorio di Cirilla Madotto Preščina, originaria di Coritis, borgo alle pendici del M. Canin, abitato un tempo da osecacchesi e ora frequentato solamente nei mesi estivi. Sono stati scelti dei canti dai contenuti vari, composti fra il 1993 e il 1995 in seguito a libera ispirazione oppure dedicati a una persona determinata o ancora riguardanti gli avvenimenti del mondo circostante, come la guerra in Bosnia.

È interessante notare che se i moduli di trasmissione del canto resiano rispecchiano la tradizione (stile, esecuzione del testo, melodie ecc.) i contenuti sono talvolta di estrema attualità e ci lasciano intendere l'importanza e la funzione del canto d'improvvisazione a Resia che rappresenta un efficace mezzo di comunicazione non solo in un ambito ristretto ma, in determinati casi, anche a livello dell'intera comunità.

I testi sono riportati in resiano e tradotti da M. Matičetov nella lingua letteraria slovena, conservando la caratteristica metrica dell'ottonario, la più frequente nei canti resiani. Cinque canti sono pure accompagnati dalla notazione musicale e da alcune osservazioni di R. Frisano.

Il canto d'improvvisazione a Resia trova quindi ancora la sua ragione d'essere e come fenomeno si ricollega certamente a un'antica tradizione in base alla quale valori e conoscenze si tramandano soltanto attraverso l'esperienza e la memoria.

Ina Ferbežar

Besedila Avsenikovih narodno-zabavnih popevk 1953–1985 ali popevčice milemu narodu

Narodno-zabavne popevke pomenijo nadaljevanje izročila in hkratno inovacijo. So del množične kulture, saj so namenjene za zabavo najširšega kroga poslušalcev. To je potrošniška glasba, ki upošteva naslovnika, pri njeni popularizaciji imajo pomembno vlogo mediji.

Besedila teh popevk predstavljajo trivialno v glasbi; pisana so stereotipno, po nekem stalnem vsebinskem in formalnem modelu, njihovo sporočilo je preprosto in jasno, podano v vsakdanjih rimanih besedah, uplivati skušajo na čustva svojih poslušalcev in so intelektualno povsem neizzivalna. Težijo po konkretnosti in domačnosti (opozicija domače – tuje), izrazito je druženje starega, tradicionalnega z novim – seveda v prid prvemu – in pri tem pogosto prihaja do anahronizmov in celo pačenja; so torej izrazito konzervativna, kljub temu pa sprejeta kot del naše kulturne podobe.

Pop-folk songs are both traditional and innovative. They are part of mass culture, since they are meant to entertain the widest audience. Folk-pop is consumers' music which panders to its listeners; the media have an important role in its popularization.

The lyrics of these songs are what is considered to be trivial in music: they are written stereotypically, following a constant model both in form and contents, their message is simple and clear and expressed in everyday rhymed words; they try to appeal to the emotions of the listeners and are intellectually quite unchallenging. They lean to things solid and homespun (home as opposed to the alien world), there is a pronounced blend of the old and traditional with the new – to the benefit of the first, of course – which often leads to anachronisms and even distortions. They are therefore markedly conservative, though still accepted as part of our cultural image.

**AVSENIKI, ansambel, utemeljitelj narodno-zabavne glasbe. Začetnika nove zvrsti značilne sestave (trobenta, klarinet, harmonika, kitara, bas ali bariton) in zvoka sta bila Slavko Avsenik in Vilko Ovsenik iz Begunj na Gorenjskem (1953). Kot posodobljena vokalno-instrumentalna različica slovenskega ljudskega muzikantstva je imel ansam-*

bel doma in po svetu veliko posnemovalcev ter dobil 30 zlatih plošč, evropski glasbeni oskar (1971), odličje Hermann Loens (1971 in 1983).¹

1 Kaj in kako z njimi?

Ko se tegale pisanja lotevam, prvo vprašanje: Kako naj pišem zvezo narodno-zabavna glasba/ popevka? V še tisto malo literature, ki je v zvezi s to tematiko na voljo, jo avtorji pišejo nedosledno: skupaj, narazen in z vezajem. Najbolje bi težavo² rešila z definicijo, a kaj, ko nikjer nobene ne najdem, ne v glasbenem ne v kakem drugem leksikonu; in kaže, da se niti med etnologi, sociologi niti muzikologi nihče posebej ne zanima zanjo. Očitno je za strokovnjake s teh področij premalo ali sploh nezanimiva in bi se mogoče morala podvzitati na RTV.

Avtorji SSKJ³ seveda niso pozabili nanjo; pisano z vezajem jo razlagajo pri pridevnikih naroden in zabaven, in sicer kot *zabavno glasbo, ki posnema ljudsko glasbo*. Tu torej naroden v pomenu ljudskega; zares nacionalna ta glasba najbrž res ni, saj jo poznajo tudi v drugih alpskih deželah; njeni izvajalci jo sicer z oblačenjem v t.i. narodne noše vendarle poskušajo takšno narediti.

Sprašujem pa se, če ne bi bilo besedne zveze ustreznejše pisati skupaj, saj je namenjena za ljudi, »narod«, in njihovo zabavo; krog poslušalcev naj bi bil zelo širok, torej naroden v pomenu množičen, in ker ne gre za zahtevno glasbo, tudi poljuden, popularen.

Da pa bi natančno razlikovala med to in drugimi glasbenimi zvrstmi, ki so tudi popularne, t. j. namenjene množicam, in vendarle poudarila njeno zvezo z ljudsko glasbo, ostajam pri zapisovanju z vezajem – torej ljudska in zabavna.

Tvegam: Narodno-zabavna glasba je zvrst poljudne glasbe s tipično melodiko; zanjo je značilna imitacija ljudske glasbe (regionalnega, in sicer alpskega sloga).

Kaj pa teorija?

Čeprav del naše stvarnosti, je doslej narodno-zabavna glasba med slovenskimi etnologi in folkloristi zaslužila bolj malo pozornosti. Nekaj pa vendarle: Zmaga Kumer⁴ ji ob primerjavi godčevstva in sodobnih instrumentalnih ansamblov namenja nekaj predvsem negativnokritičnih pogledov, Marko Terseglav⁵ pa se je loteva v okviru pevskih programov in njihovih nosilcev. Potem pa samo še drobci, raztreseni po različnih folklorističnih in literarnoteoretičnih delih, bolj v smislu potrebe po obravnavi te problematike.

Ampak kako se je lotiti, kaj in kam z njo?

Za začetek morda nekaj o dediščini, ki jo nosijo s sabo narodnozabavni ansamblji⁶.

2 Novost ali nadaljevanje izročila?

Res je, pojava narodno-zabavne glasbe v sodobnem glasbenem življenju ne moremo več odmisлити, del naše stvarnosti je, zgodovinsko dejstvo – zdaj ima že pravo tradicijo, saj

¹ Enciklopedija Slovenije A – Ca, Ljubljana 1987, str. 136.

² Težava je stara že 10 let, takrat sem se namreč te tematike prvič lotevala, in sicer v okviru splošnega seminarja pri prof. dr. Janezu Bogataju.

³ SSKJ A – H in I – Na, Ljubljana 1970, 1975.

⁴ Zmaga Kumer, Godčevstvo in sodobni instrumentalni ansamblji na Slovenskem, Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978, str. 365–378.

⁵ Marko Terseglav, Pevski programi in njihovi nosilci, Poglavja iz metodike etnološkega raziskovanja 1, Ljubljana 1980, str. 100–113.

⁶ Mislim, da je uporaba besede ansambel preozka; ansambel je lahko katerakoli (in ne samo narodno-zabavna) glasbena skupina, ki igra skupaj (-ensemble-). Mislim, da jo je treba natančneje opredeliti – v tem primeru s pridevnikom **narodno-zabavni**.

so njeni začetniki stari že več kot 40 let – kot takega ga je treba sprejeti, ga ovrednotiti in *»mu odmeriti ustrezno mesto v slovenski glasbeni kulturi«*⁷. Tako kot je bilo odmerjeno njihovim predhodnikom – godcem. Prav Avseniki so nastali v tesnem stiku z živim godčevskim izročilom begunjske okolice, a so ga **posodobili**: narodno-zabavnim ansamblom gre v prvi vrsti za zaslužek, saj se seveda ne morejo upirati zahtevam tržnega gospodarstva – godčevstvo je bilo sprva postranski posel; pri tem mediji tako ali drugače prispevajo k njihovi popularizaciji in množičnosti njihovih kulturnih proizvodov. Možnosti, ki jih imajo, segajo daleč prek meja, v katerih so igrali godci – njihova aktivnost je bila ozko regionalno omejena. Igrajo za zabavo, v glavnem je njihova glasba namenjena poslušanju: poleg RTV še avdio- in videokasete, gramofonske in laserske plošče pa koncerti, manj pogosto tudi plesu – godci so igrali izključno za ples. Novost v primerjavi z zgolj instrumentalnim godčevskim muziciranjem so besedila, peta ob spremeljavljavi značilnih glasbil (trobenta, klarinet, harmonika – kdaj pa kdaj tradicionalna godčevska »frajtonerica« – bas), večinoma v ritmu polke in valčka, ki pa nista edina slovenska ljudska plesa.

O narodno-zabavni glasbi seveda ne moremo ne po glasbeni niti po besedilni plati govoriti kot o ljudski, morda jo ob njej le lažje razumemo; pomeni pač *»transformacijo ljudskoglasbenih prvin v zabavni umetni glasbi našega časa«*⁸. Zato se mi tovrstna primerjava ne zdi ustrezna, saj sodobnega kulturnega pojava ne gre proučevati z merili, ki veljajo za proučevanje tradicionalne kulture; jasno je, da iz takega postopka izhajajo sklepi o navidezni pristnosti, celo zlaganosti, pačenju in neokusu.

Dejstvo ostaja, da je to glasba, ki je – očitno – za poslušalstvo primerna: sicer ne bi obstala tako dolgo, ne da bi podlegla množični cenzuri.

3 Trivialno tudi v glasbi?

Umetniško vredno produkcijo že od nekdaj spremlja tista bolj »industrijska«, množična, takšna, ki predvsem zaradi ekonomskih razlogov (podlega pač potrošniški miselnosti) oblikuje svoja merila estetike; njen ustvarjalec je blagovni proizvajalec – bolj upošteva svojega naslovnika/ »naročnika« – ta pa potrebuje zabavo – in manj poetiko. Prav zato se je držijo slabšalni izrazi trivialnega, kičastega, klišejskega ipd.⁹ K tovrstni »industriji zabave« bi lahko prisodili tudi narodno-zabavno glasbo – z besedili vred. Prav besedila vsakršnih popevk zastopajo liriko v **trivialni literaturi**. Pri nas se je, in to bržkone prav zaradi negativnega odnosa do pojava, le malokdo ukvarjal z njimi¹⁰ – morda še en razlog več za ponoven besedilni pretres narodno-zabavnih popevk, t.i. viž¹¹.

⁷ Zmaga Kumer, *Godčevstvo...*, str. 356. Primerjavo med obema glasbenima pojavoma povzeman po tem članku.

⁸ *Volks- und Populärmusik in Europa*, ur. Doris Stockmann, Laaber 1992, str. 385–386.

⁹ Narodno-zabavne popevke skušam kot trivialne definirati po: Miran Hladnik, *Trivialna literatura*, Literarni leksikon 21, Ljubljana 1983.

¹⁰ Na primer Tomaž Domicelj, *Besedila slovenskih popevk 1962–71 (delež književnikov)*, B-diplomska naloga na Oddelku za slovanske jezike in književnosti FF, Ljubljana 1974; Irena Hergan, *Festival narečnih popevk v Mariboru*, Sem. nal. I na Oddelku za etnologijo FF, Ljubljana 1990; Bili ste zraven, zbornik o rock kulturi v severovzhodni Sloveniji, Ptuj 1994; Ina Ferbežar, *Poskus analize besedil Ansambla bratov Avsenik*, Sem. nal. I na Oddelku za etnologijo FF, Ljubljana 1985.

Zadnje čase izhajajo rockovska besedila v posebnih pesniških zbirkah, tako na primer Predinova in Kreslinova pa Kovačičeva in še katera in mogoče se bo kdo lotil teh.

¹¹ Glasbeni leksikon razlaga vižo (iz nem. Weise) kot *»ljudski izraz za melodijo ali v Reziji za peto pesem (Leksikon CZ, Glasba, Ljubljana 1984), SSKJ pa tudi kot krajšo, navadno narodno-zabavno skladbo (s kvalifikatorjem pogovorno). Odločila sem se za popevko, ki jo zaradi jasnosti natančneje opredelim v zvezi narodno-zabavna.*

Ampak kako naj jih zapišem, kako berem? Ločevanje besedila od glasbe je problematično, saj tako besedilo izgubi še tisto malo smisla, za katerega se zdi, da ga ima skupaj z glasbo; popevka zaživi šele, ko se združita obe sestavini, le v nekaterih primerih sta ena ali druga pomembnejši. In navsezadnje: zapomnimo si jo najprej zaradi melodije; šele ko imamo to zares v ušesu, začnemo popevati tudi besedilo.

Spet tvegam: besedila – brez popevanja.

Maja Bošković-Stulli¹² prištevava k poljudni¹³ književnosti tudi t. i. novokomponirane pesmi: *»popevke in šansone in tiste popevke, ki imitirajo regionalne sloge«*¹⁴; brez dvoma sodijo mednje tudi narodno-zabavne popevke.

Ob razmišljanju o ustvarjalnem postopku – kljub avtomatizmu in klišejstvu gre vendarle za ustvarjalnost – pa najprej dejstvo: avtorji besedila pišejo po naročilu, in to na glasbo in po skladateljevih napotkih, to pa je že kar huda omejitev. Poleg tega naj bi upoštevali želje in potrebe poslušalcev, če so le tržno naravnani, zato so besedila narodno-zabavnih popevk le redko izraz avtorjeve lastne individualnosti; avtorji besedil se kažejo kot *»predstavniki kolektivnega sprejemanja in razumevanja temeljnih človeških vrednot«*¹⁵.

Poslušalec se podzavestno identificira z besedilom, zato je pomembno, o čem to govori, kakšna je miselno-čustvena celota besedila in glasbe. Besedilo mora biti komunikativno, jasno – in najbrž tudi čim bolj neproblematično.

4 Formula za pisanje besedil

Na vzorcu nekaj več kot 180 Avsenikovih popevk¹⁶ sem skušala poiskati tiste prvine, ki bi lahko obveljale za tipične (takšni naj bi bili primeri, ki jih navajam) in za besedila narodno-zabavnih popevk splošno veljavne. Analiza obsega tematsko-motivni in z njim neločljivo povezan jezikovni vidik; besedila so – kot pač vsa trivialna pisana šablonsko – zaradi čisto tehničnih zahtev. Oblikovno jih je zaradi tesne povezave z glasbo nekoliko težje opredeliti. Poskušala pa sem najti tudi vsebinski model. Takle je:

4.1 Čeprav tvorci besedil nimajo dosti možnosti za izražanje česa zares svojega, dajo vsaki posamezni skladbi vendarle svoj pečat¹⁷. Njihove popevke sem skušala razvrstiti po temah (številke so zaradi prepletanja tem približne).

Kratek pogled na naslove pokaže izrazito usmerjenost k **ljubezenski** (57 popevk) in **domačijski** (41)¹⁸ temi; prav ti dve se pogosto prepletata in skupaj sestavljata dobro polovico skladb. **Pivske** (13) se pogosto družijo s humorjem, tiste o **življenju** in njegovi minljivosti (12) pa imajo za motivno ozadje naravo (tako tudi ljubezenske in domačijske),

¹² Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost u sklopu povijesti hrvatske književnosti*, Usmena književnost, Zagreb 1971, str. 31–58.

¹³ Glede na definicijo Bošković-Stullijeve se mi zdi pučki ustreznije prevajati v **poljuden** (in ne ljudski) – v pomenu za ljudi, morda tudi manj zahteven.

¹⁴ Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost...*, str. 57.

¹⁵ Divna Zečević, *Pučki književni fenomen. Usmena i pučka književnost. Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb 1978, str. 378.

¹⁶ Zbrana besedila so že precej stara, vendar kljub temu mislim, da za obravnavano tematiko še dovolj signifikantna. Formula, po kateri so napisana besedila narodno-zabavnih popevk, verjetno še velja – le da mogoče z manjšimi »kozmetičnimi« popravki.

¹⁷ Besedila dr. Ferryja Souvana so najstarejša in se zdijo najbolj pristna, največ idiličnih domačijskih in ljubezenskih sta podpisala Ivan Sivec in Marjan Stare, za Elzo Budau je značilen izrazit sentimentalizem, humor in satira pa sta domena Toneta Fornezziija in Vinka Šimka.

¹⁸ K domačijskim (besedila opevajo dom, domači kraj, pokrajino, največ planine) štejem tudi domovinske.

prigodnic, napisanih za to ali ono priložnost, je 13, o **glasbi** jih poje 10, prav tako o **naravi** (narava kot tema), 3 so **otročke** in 3 **delovne**. Humorističnih in satiričnih je skupaj 25, obravnavajo pa različne teme.

Le nekatere domačijske in ljubezenske so žalostne; z zavestjo o minljivosti vsega raje opevajo veselje do življenja (nekakšna sodobna anakreontika), ljubezensko srečo, lepoto domačega kraja, domovine.

Domačijske in ljubezenske ter tiste o minljivosti imajo izrazito lirsko strukturo, druge so tudi pripovedne; besedila delujejo kot celota, »zgodbe« (sporočila) se razvijajo do vrha in razpletejo do »happy end« (poroka, vrnitev domov...).

Ob vsaki temi posebej se ne nameravam podrobneje muditi; le nekaj opažanj ob presretu glavnih tem:

Ljubezenski par je najpogosteje postavljen v idilično domačo pokrajino; vsebinsko segajo od prvega spogledovanja do vasovanja in končne uresničitve ljubezni v zakonu, v pesmih z žalostno vsebino motnjo seveda pomeni neuresničena (npr. prevarana) ljubezen. Najraje opevajo ljubezensko srečo, povezano tudi s spomini na mladost, in so večinoma izrazito sentimentalne.

Primer:

Bila sva mlada oba,/ ko preko mosta sva šla,/ maj je dehtel in mak je cvetel,/ jaz pa od sreče ves svet bi objel!

Se še spominjaš nazaj,/ daleč je že tisti maj./ Leta minula so, siva sva že,/ jaz pa spominjam se še. (...)

Bila sva mlada oba,/ ko preko mosta sva šla,/ zdaj pa drhteče mi stiskaš roko,/ vendar je obema lepo.

(Na mostu, besedilo dr. Ferry Souvan)

Podobno sentimentalne so tudi domačijske; v teh je izrazita opozicija med domačo vasjo (pokrajino – v starejših besedilih predvsem Gorenjska, pozneje tudi druge) in mestom, med domovino in tujino. Mesto in tujina pomenita motnjo, sta negativna, pogosto sta označena kot siva, mrzla, človek se tam počuti osamljen in izgubljen; nekakšna nostalgija za mladostjo, preživeto ob domačem ognjišču, in domačimi seveda pomeni koketiranje s starejšimi poslušalci – pa tudi s slovenskimi izseljenci.

Primer:

Ko daleč stran, na tujih tleh/ pod noč utrujen v spanec ležem,/ miru ne najdem si v nočeh,/ samo spomin k spominu vežem.

Ko leta sem domov zahajal,/ mi kazal pot je dim z domačih streh./ Tam včasih sem z dekleti rajal/ in s fanti v krčmah trosil smeh. (...)

(Zapuščena domačija, besedilo Marjan Stare)

ali:

Vzcveteli so beli kostanji/ pred hišo domačo spomladi,/ z neskončno opojno belino/ dehtijo pod našo planino.

Pod krošnjami hiša je stala,/ z razkošnim se cvetjem bahala./ Zdaj prazna je tamkaj ostala,/ le veter raznaša bel cvet.

Zvabila nas pot je v daljino,/ speljala nas v mesto je sivo,/ kot v vetru pousod razmeta-ni/ vsak zase sedaj smo ostali.

(Pod cvetočimi kostanji, besedilo Ivan Sivec)

Najpogostejše ozadje je, kot se vidi iz zgornjega besedila, narava v vsej svoji idili – s pastirci vred (nova bukolika) – spet kot opozicija mestu, pa tudi kot spomin na nekdanje ekološko in po moralnih vrednotah neoporečne čase.

Sodobnejših tem se avtorji lotevajo v humorističnih pesmih: smešijo kakšne modne pojave, zakonsko življenje, povezane so s pivskimi in drugimi razvadami ipd. (napisana so bila v glavnem za pokojnega Franca Koširja, ki je pri ansamblu veljal za klovna); prav za te je značilna tudi večja jezikovna svoboda.

Primer:

*Ne bom se jaz ženil,/ pa kaj mi žena bo,/ saj so taki časi,/ da nič ne rabim jo.
Bom kupil vašmašino/ in bikser za po tleh,/ jaz hodil bom v kino,/ v kolorju gledat greh.*

*Bo vašmašina prala,/ bo bikser gloncal dom,/ jaz krasno oblečen/ gospoda špilal bom.
Bodo dečve letale/ za mano kot hudir,/ oči po men metale,/ užival bom svoj mir. (...)*
(Superavtomat, besedilo Tone Fornezzi)

4.2 Zaradi komunikativnosti so vsa besedila jasna, napisana so sicer večinoma v knjižnem jeziku, in to kot ga poznamo iz vsakdanjega govora, nekatera tudi v jeziku, simplificiranem do (nižje) pogovornega; številni leksemi (predvsem velja to za starejša besedila) so v SSKJ označeni s kvalifikatorji pogovorno (*kregati, korajžen pobič, lušno...*), celo nižje pogovorno (*gvišno, zrihtan, glaž, žingati ga...*), narečno (*čumnata, kamra, dečva*) in staro (*štirati, barati, židana mavela...*); kar je res starinskega, seveda v današnjem času deluje **anahronistično**, zlasti ko se arhaizmi družijo z neologizmi.

V celoti narečna je komaj katera popevka.

Primer:

Ljub'ca moja, pojdi' z menoj,/ kaj se boš držala!/ Kar pozabi na prepri,/ bova zaplesala.

Ljubca moja, se mudi, /dirca zunaj čaka/ Zauber se obleci mi,/ dolga je še pot. (...)
(Pri Jožovcu, besedilo dr. Ferry Souvan)

Anahronistično delujejo tudi številni **folkloremi**¹⁹ – naj so s področja duhovne (jezik, običaji) ali materialne (oblačila, prehrana, uporabni predmeti) kulture – ki so seveda tu v funkciji **domačnosti**; domača, slovenska so tudi imena, ki se pojavljajo v besedilih.

Primer:

V moji kamri, v stari skrinji/ oj, tam je noša narodna. (...) In kamižolca rdeče vezena/ oj, gumbe ima vse iz srebra,/ a na veriž'ci veliko uro/ in dva srebrna tolarja.

Moj stari ata so jo kupili,/ oj, kje je zdaj že tisti čas!/ takrat k pr' mam'c so se ženili/ in ko so še hodili v vas.

(Narodna noša, besedilo dr. Ferry Souvan)

Nasprotje temu so, predvsem v humorističnih in satiričnih besedilih, moderni izrazi, skupaj s številnimi popačenkami (prim. prej navedeno Fornezzijevo besedilo).

¹⁹ Izraz folklorem uporabljam po analogiji z leksem, mitem, teorem ipd. in ga utemeljujem v svoji A-diplomski nalogi *Folklorne prvine v dramatikii Rudija Šeliga*, Odd. za slovan. jez. in knjiž. FF, Ljubljana 1988.

Takšno druženje novega s kvazi tradicionalnim je seveda nasilno in zato kljub želji po domačnosti in razumljivosti nenaravno; kdo sploh tako govori?

Frazemi so pogovorni – večinoma so vzeti iz kmečkega sveta (*prihi na kant, dobiti košarico, iti v vas*). Metafore so preproste in jasne²⁰, in ne potrebujejo posebnega dekodiranja – od tod tudi poudarjanje estetske nezadostnosti popevk; nekatere, zlasti stalna epiteta, so vzete iz ljudske pesmi (*zauber fant, vinski hram, rujno, žlahtno vince se smehlja iz glažka, rodni krov, ...*); zelo pogosta metafora je personifikacija.

Besedila preplavljajo tudi ljudska števila (če ni v dvojce, je zanesljivo troje) in pomanjševalnice: v smislu majhno-je-lepo so, jasno, čustveno pozitivne.

Evfemizmov (*navček mi zadoni, treba bo zibati...*) je malo, zato pa več ekspresivnega (*očanec, zapluti v zakonski pristan, rujno vino...*).

Vse za nekakšno ljudskost, kmečkost – pisci tovrstnih besedil bi lahko upoštevali, da »ljudstvo« morda le ni nujno samo masa preprostih in naivnih – vse v smislu: ostanimo pri starem, domačem, novo in tuje sta nepredvidljiva, slaba.

Skratka, ostanimo doma, držimo se starih navad:

*Najlepše pa je tam, / kjer slišiš zvon poznan, / kjer zibka tekla je, / kjer klasje ziblje se.
Kjer rodni krov stoji, / najlepše so stvari, / Najlepše je dekle, / ki zvesto čaka te.
Najboljša kapljica / smehlja se ti doma. Najlepši brezov gaj / doma le vsak pozna.
Na vse strani neba / široka pot pelja, / a vsaka se doma konča.
(Prelep je svet, besedilo Ivan Sivec)*

Narodno-zabavne popevke so večinoma urezane v ritmu polke in valčka, torej se dvo-, tri- in štiričetrtinskemu taktu prilagaja tudi metrum besedil. Vsaj začetne spominjajo na ljudske štirivrstičnice. Dosledno vse so rimane, kakšnih drugih (umetnejših) pesniških oblik tako rekoč ne poznajo. Umerjenost po ritmu in rimanje imata posledice v skladnji in smislu: pogoste so inverzije, rime pa same sebi namen.

Pesmi so vse bolj ali manj enako dolge, časovno so omejene na približno tri minute, in ko zmanjka besed, za ustrezno dolžino poskrbijo obvezni refreni (pogosto tipa tralala, tidrejatidrom...).

Nekatera besedila so napisana v dialogu (največkrat za ženski in moški glas).

4.3 Pa še nekaj: Besedila je zanimivo pregledati tudi diahronično. Vidni so namreč tako tematski in vsebinski kot slogovni premiki: začetne domačijske in ljubezenske se – z res številnimi folkloremi – spogledujejo z ljudsko pesmijo in kot take še premorejo nekaj šarma preproste naivnosti, poznejše pa so bolj izumetničene. Domačijska tema se sprevača v domovinsko (jasno, »naročniki« so postali naši izseljenci), več je humorističnih besedil, ki skušajo biti z obravnavo najsodobnejših tem (o izbiranju miss, shujševalni kuri, smučanju, biciklizmu, avtomobilih, astronautiki ipd.) in napisane v sodobnejšem jeziku – aktualne, češ da jih imajo poslušalci najraje – torej moderne teme v kvazi tradicionalni preobleki; tudi prigodnic je zaradi povpraševanja več (v oddajah na radiu in televiziji poslušalci voščijo, pozdravljajo...).

Čedalje večja produkcija ima svoje posledice: okus je seveda intimna zadeva, o tem, kaj je dobro in kaj ni, pa odloča – tudi čas.

²⁰ Enopomenske so, in lahko razločljive. Zlasti metafore Elze Budau so patetične in izumetničene (*Živela sva življenje kot v snu, ljubezen je vzcvetela, lepe dni pozabe čas pozlati, srce prepeva, biti zaljubljen je čarovnija sveta* – vse za izražanje ljubezenske sreče).

5 Nazadnje

Sprejemanje folklornih prvin tudi v glasbeno ustvarjalnost²¹ ni prav nič novega – tudi v sodobni popularni glasbi ne²². Množični pojav narodno-zabavnih ansamblov v 50. letih zlasti v vzhodnih državah²³ je bil seveda posledica ekonomskih sprememb in socialnih premikov po drugi vojni in zato razumljiv. Zanimivo se mi zdi, da temu fenomenu uspeva ohranjati ali celo večati popularnost²⁴, kljub temu da se je družba, težeča k migracijam, izrazito urbanizirala – torej naj mu po svoji miselnosti sploh ne bi bila naklonjena. Ta poljudna glasbena zvrst kot katerikoli drug kulturni pojav **sooblikuje kulturo svojega časa**. Jasno pa je, da zaradi **neinformativnosti** – popevke ne sporočajo nič novega, prav nasprotno: kvečjemu morda posredujejo nekakšno folkloristično znanje, pa še to vprašanje – in **neizzivalnosti** nikoli ni mogla imeti takšnega vpliva, kot ga ima na način življenja svojih poslušalcev na primer rock, ki od nastanka dalje z različnimi pojavnimi oblikami vpliva na način vedenja, oblačenja, mišljenja celih generacij, zlasti mladine. Morda zato, ker so poslušalci narodno-zabavne glasbe odraščali in odrasli ob drugačnih vrednotah.

Kdo je ciljna publika, bi pokazala natančna raziskava, zanesljivo pa bi se jo dalo **intelektualno in starostno** diferencirati; med zveste poslušalce zanesljivo spadajo tudi v tujini živeči Slovenci in njihovi potomci²⁵. Najbrž niti ni težko uganiti, zakaj je tako: tujci so pač v tuji deželi zmeraj le tujci, zato nujno potrebujejo nekaj, s čimer se lahko **identificirajo**, pa naj bo to še tako umetno.

Kljub nepraktičnosti delitve kulture na visoko in nizko se narodno-zabavnih popevk in zlasti njihovih besedil drži nekaj, zaradi česar veljajo za manj vredne. Tudi besedna zveza goveja muzika (pri Nemcih na primer Bier-Zeltmusik) ipd. je posledica takšnega posmehljivega²⁶ odnosa. Ali pa jo morda celo nekako opredeljuje.

Ujeta v miselne klišeje s težnjo k nekakšnim večnim resnicam lahko ta besedila prikažejo stvarnost izrazito **poenostavljeno**; za nikakršno abstrakcijo v njih seveda ni prostora. V srečanju starega, tradicionalnega, in novega, domačega in tujega je izrazito **konzervativna**. Vrednostni sistem, ki ga vzpostavlja, v sedanji urbani miselnosti deluje vsaj preživeto: napredku – torej nedomačemu, netradicionalnemu – ki pomeni zlo, in njegovim posledicam se uspeva upirati le še nekaterim poslednjim osamljenim jezdecem – dobrim starim domačinom, živečim po zakonih narave in seveda nekdanje morale.

In ko ti izumrejo?

²¹ Takšen ustvarjalni postopek je znan v vseh vrstah umetnosti; v literaturi, na primer, kot literarizacija folklorea. Pri tem se **funkcija folklornega spremeni**: v umetnostnem delu pride v ospredje estetska funkcija, ki je sicer v folklornem dejanju sekundarna; v primeru narodno-zabavnih popevk pa ima poleg dekorativne še vsaj tako pomembno **-domačnostno-** funkcijo. Več o tem v: Roman Jakobson, Petr Bogatyrev, Folklor kao naročit oblik stvaralaštva, Usmena književnost, Zagreb 1971.

²² V countryju, etno popu in folk rocku je prevzemanje folklornih prvin zgolj muzikalno utemeljeno in aktualizirano v skladu s sodobno urbano (in MTV-jevsko) miselnostjo.

²³ Podatek iz zbornika Volks- und Populärmusik..., str. 385.

²⁴ O priljubljenosti narodno-zabavne glasbe se prepičamo s pregledom programa RTV; vse več je zasebnih radijskih in televizijskih postaj, ki ji namenjajo svoj prostor oz. čas.

²⁵ Spominjam se, da so imeli na slovenski radijski postaji v Clevelandu pravzaprav samo na stotine narodno-zabavnih primerkov, kakšne druge zares ljudske slovenske glasbe pa bolj malo.

²⁶ Po svoje (tudi) narodno-zabavne popevke parodira ansambel Agropop pa najbrž še kdo.

Kaj pa pomeni, če v Beogradu odigra tako rekoč ponarodelo *Slovenija, od kod lepote tvoje* kvartet Enzo Fabiani – o tem so pisali v eni od marčevskih Mladin – lahko samo ugibam. Najbrž gre za citiranje neke – tretje vrste.

*Summary***The Lyrics of Avsenik's Pop-Folk Songs (1953-1985) or Little Tunes for the Common Folk**

Different sources define pop-folk music as a genre of popular music with a typical melodic pattern, characterized by an imitation of regional Alpine-style elements.

Although this music is an accepted part of our culture, professionals from different fields (ethnology, sociology, musicology and others) have not paid much attention to it. They often dismiss it as corny and artificial.

The pop-folk group of the Avsenik brothers - the founders of this kind of music in Slovenia - have used as a basis the instrumental music tradition, greatly transforming it. With the development of the media, they have bowed to the demands of the market, playing catchy tunes, adding lyrics which were not typical of instrumentalists.

Avsenik's pop-folk lyrics could be characterized as trivial: they are written following a constant model, both in form and contents, in short very stereotypical. The topics are different, the most frequent being homeland and love; lately there have also been some modern themes (written to order). The message of the songs, which are often markedly sentimental, is expressed in a clear and simple language, frequently simplified to the colloquial (or below colloquial). The frequent forced cohabitation of archaic and folklore language elements with new, modern ones sound anachronistic. The lyrics are rhymed, the meter adapted to the simple melody.

There is a typical opposition between village (nature) and city, between tradition and progress, between the old and the new - to the benefit of the village, the homely, traditional, old, of course. In this respect the lyrics of pop-folk songs are quite uninformative and conservative. They show a simplified picture of reality and aspire to some kind of eternal truths; they are intellectually unchallenging and are mostly meant to appeal to the emotions of the listeners.

Flirting with folk songs and stressing an idyllic homeliness in this day and age, modern themes in pseudo-traditional attire, all this sounds artificial and forced. Only the first songs have perhaps the charm of folk innocence.

The circle pop-folk music is aimed at is very wide, although there are some intellectual and age differences. Foremost among its listeners are Slovenes who live abroad, who search for their identity in this music.

Rajko Muršič

**Besedila punk rock skupin iz Slovenskih goric:
legitimacijski odsev lokalne mladinske podkulture
z globalnimi razsežnostmi**

Množična kultura je globalni fenomen, toda njene bistvene pojavnosti so lokalne. Najbolj zanimive vidike rock glasbe lahko zasledimo na lokalni ravni. Na podlagi analize besedil pri rock skupini CZD iz vasi Trate v severovzhodni Sloveniji lahko razkrijemo proces »autohtonizacije« globalne rock glasbe na lokalni ravni.

Mass culture is a global phenomenon, but its essential manifestations are local. The most interesting aspects of rock music may be traced on local levels. With the analysis of the lyrics of the CZD rock group from the village Trate in the northeastern part of Slovenia, we uncover the process of »autochtonisation« of global rock music at the local level.

»To, kar zares želiš, niso pesmi, ki bi ti povedale, kaj misliti, ampak pesmi, ki te naučijo, da misliš s svojo glavo.«

Elvis Costello

Rock in njegova izpovedna moč

Socializacijski oz. inkulturacijski procesi v sodobni zahodni družbi nihajo med zveznim prestopom v svet odraslih (in neposrednim sprejemanjem vrednot in navad odraslih)¹ ter iniciacijskimi dejavnostmi, ki jih označujejo posebne mladinske skupine z obdobjem eliminacije, ki traja krajši ali – praviloma – daljši čas, tudi nekaj let. Samostojna izbira kulturnega okolja, v katerem poteka »iniciacija«, je bistvena značilnost odraščanja v so-

¹ V grobem je mogoče ločevati med družbami, ki uvajajo otroke v svet odraslih skozi proces kulturne kontinuitete, in družbami, pri katerih prihaja do kulturne diskontinuitete med obdobjem otroštva in odraslosti. Pri prvih se otroci med procesom odraščanja polagoma učijo (posnemajo ter prevzemajo) življenjskih praks odraslih (npr. pri Čejenih), pri drugih pa vrzel med obema obdobjema zapolnjujejo dramatični iniciacijski obredi.

Prim. Serena Nanda, *Cultural Anthropology* (4. izd.), Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1991, str. 134–151.

dobni družbi.² In eden od najpomembnejših habitusov³, v katerih prihaja do vstopanja v svet »globalne vasi«, so mladinske podkulture, ki so najpogosteje povezane s popularnoglasbenimi praksami.⁴ Glasba je v tem primeru sredstvo za vzpostavitev in samoopredelitev skupine in podlaga za posameznikovo izbiro pripadnosti skupinam.⁵

V pričujočem prispevku bom poskušal prikazati izoblikovano jedro takšne podkulture v Slovenskih goricah (Trate in Selnica ob Muri) na začetku osemdesetih let, kakor jo je bilo mogoče spremljati skozi besedila punk rock skupin, ki so delovale v omenjenih vaseh.⁶ Ne bom trdil, da pankovska besedila predstavljajo sodobno »ljudsko« urbano tvornost, niti da je rock glasba primer sodobne folklore. To vprašanje je diskutabilno, saj je medijsko razširjanje popularne glasbe dovolj blizu »ustnemu sporočanju«. Poleg tega je pravo ustno sporočanje o glasbi ključno za formiranje določenih krogov poslušalstva in generacijskih, z glasbo povezanih podkultur. V razvoju rocka lahko sledimo kontinuiteti, »ki povezuje sedanost s preteklostjo«, variiranju, »ki nastaja po ustvarjalnem nagibu posameznika ali skupine« in izboru, »ki ga opravlja skupnost s tem, da sprejema eno ali več oblik, v katerih se glasba ohranja«. Torej kriterijem za folklorno glasbo, ki so jih zapisali folkloristi na konferenci svojega mednarodnega združenja International Folk Music Council v Sao Paolu leta 1954. Upoštevati pa je seveda treba, da sicer lahko štejemo za folklorno glasbo tudi tisto glasbo, »ki jo je iz preprostih zametkov razvila družba pod vplivom popularne ali umetne glasbe ter glasbo, ki jo je ustvaril neki skladatelj, pa jo je potem družba sprejela v svoje nenapisano živo izročilo.« Toda ključni problem pri tem ostane »preobrazba, ki bi ji dala folklorno značaj«.⁷ O tem v popularni glasbi najpogosteje ni mogoče govoriti.

Vprašanje obravnavanja popularne glasbe iz folklorističnih izhodišč ostaja odprto in zahteva drugačno razpravo. Tudi če sledimo formulaciji Marije Stanonik, po mnenju katere »folkloristika raziskuje simbole identitete skupin nasproti vsakdanjemu načinu življenja, kar počne etnologija«⁸, ne moremo dobiti dokončnega odgovora. Problem rocka je namreč v tem, da identiteta rokerjev in rokeric temelji na vsakdanji življenjski držji, potrjuje pa se tako skozi vsakdanjo življenjsko prakso kot skozi koncertno (plesno) in

² Zato je še kako upravičen govor o »individualizaciji mladosti« oz. »individualizaciji življenjskih stilov«. Prim. Mirjana Ule, Vlado Miheljak, Pri(e)hodnost mladine, DZS, Ljubljana, 1995, str. 17.

³ Termin »habitus« Pierre Bourdieu ni nikjer opredelil preprosto in enoznačno. Razumemo ga lahko kot okolje, v katerega se dejavno vpisuje vsak posameznik s svojimi življenjskimi dejavnostmi. Pri tem je v ospredju vprašanje ponotranjenja zunanjega in pozunanjenja notranjega.

Prim. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1991 (1972), str. 72, 81, 87–95.

⁴ Za domače dogajanje prim. Gregor Tomc, *Druga Slovenija, Zgodovina mladinskih gibanj na Slovenskem v 20. stoletju*, UK ZSMS (KRT 54), Ljubljana, 1989; Andreja Potokar, *Fenomen punka kot eden izmed izrazov mladinske subkulture pri nas ali Pank u Lublan, tipk.*, seminarska naloga v knjižnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo; ista, *Mladinske subkulture skozi etnološki vidik, tipk.*, diplomska naloga v knjižnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo; Punk pod Slovenci, UK ZSMS, RK ZSMS, (Krt 17), Ljubljana, 1985; Mike Brake, *Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur*, UK in RK ZSMS, (Krt 15), Ljubljana, 1984; Maja Povržanović, *Kultura mladih u Jugoslaviji: Pregled savremenih etnoloških i socioloških istraživanja. Etnološki pregled*, 20–21, Beograd, 1984–1985, str. 53–65; Bojan Jovanović, *Antropološki pristup istraživanju podkulture. Podkulture 1, IIC SSO Srbije*, Beograd, 1985, str. 109–118.

⁵ Simon Frith, *Sociologija roka, IIC in CIDID*, Beograd, 1987, str. 57.

⁶ Med njimi je tudi skupina Center za dehumanizacijo (CZD), ki deluje še danes in jo podrobneje opisujem v knjigi z naslovom *Center za dehumanizacijo: Etnološki oris rock skupine* (Frontier, ZKO Pesnica, Pesnica, 1995). Pričujoči zapis temelji na omenjenem delu.

⁷ Prim. Zmaga Kumer, *Etnomuzikologija: Razgled po znanosti o ljudski glasbi* (2. izd.), Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani – Filozofska Fakulteta, Oddelek za muzikologijo, Ljubljana, 1988, str. 15.

⁸ Marija Stanonik, *Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje*, *Traditiones* 21, Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje, SAZU, Ljubljana, 1992, str. 72.

drugo »obredje«, ki poteka znotraj določene simbolno opredeljene »scene«. Čeprav ni mogoče govoriti o folklori v ožjem pomenu besede, je identiteta rokerjev in rokeric v bistvenem smislu proizvod ustnega prenosa vrednot in idej.

Zastavek, ki mu sledim v tem prispevku, je naslednji: rock in podkulturo, s katero je tesno povezan, je mogoče obravnavati z etnološkega in/ali kulturnoantropološkega zornega kota. Šele sklepi, ki jih izvedemo iz podrobnejše analize etnografsko zbranega gradiva, lahko vzvratno odgovorijo na tovrstna vprašanja. *Hic Rhodos, hic salta!*

Med mladimi sta zabava in razvedrilo na prvem mestu med dejavniki, ki vplivajo na njihovo zadovoljstvo. Mladi se radi družijo na podlagi naklonjenosti rock glasbi, poslušanje glasbe pa je na prvem mestu med prostočasnimi dejavnostmi.⁹ Krogotok ustvarjanja in sprejemanja kulturnih dobrin, ki ga zaznamuje možnost neskončne reprodukcije,¹⁰ je bistveno spremenil polje sodobne kulture. Zato je najustreznejša oznaka te kulture »množična kultura«. Posamezne kulturne prakse industrijske dobe oz. meščanske družbe¹¹ in vidiki urbane kulture so nedvomno legitimni predmet raziskav z uporabo etnografske metode ter možnosti razlage teh pojavov z metodološkim aparatom etnologije in/ali sociokulturne antropologije.

Kulturne prakse, ki jih narekujejo množični mediji in sodoben način življenja, so sicer univerzalne (ali vsaj nadnacionalne), niso pa poenotene. Vsaka množičnokulturna praksa – in njene sestavine – se udejanja skozi in v lokalnih okoljih. Tudi rock glasba, ki jo lokalne (in nacionalne) skupnosti uporabljajo, izvajajo in posredujejo po svoje. Pri procesih »avtohtonjenja« (podomačevanja) popularnoglasbenih praks ni mogoče pričakovati enostavnega spoja uvoženih vsebin popularnoglasbenih zvrsti in pevskega izročila. Tudi zavestnega navdihanja »popularnih« muzikantov pri ljudskih godcih ne. Predvsem ne ustvarjalno.¹² Vsaka inovacija konec koncev izhaja iz tradicije. In prav avtohtonjenje je za rock glasbo bistveno.¹³ Tudi – ali predvsem – skozi besedila v domačem jeziku.

Celo v umetniški glasbi ne moremo opredeliti nacionalnega »zgolj na ravni glasbenega gradiva: npr. v značilnih postopkih, v modalnosti, v karakterističnih ritmihi iz ljudskih pesmi etc. Odločilno je to, kar se gradi iz razmerja med glasbenim delom in poslušalcem.«¹⁴ Splošne umetniške vsebine, ki jih ljudem v različnih družbenih okoljih posredujejo množični mediji, ne nastajajo v praznem prostoru. Zmeraj so konkretne. Posamezniki jih najprej izrazijo na lokalnih ravneh. Šele na podlagi različnih lokalnih oblik sploh lahko postanejo splošne. Tako kot neki mladostnik občuti in izrazi pritisk »odraslega« sveta (ali drugih mladostniških skupin) le znotraj določenega kulturnega konteksta (in ne v abstraktnem svetu na sebi), občuti in izrazi podobne pritiske neki

⁹ Mirjana Ule, Vlado Miheljak, n. d., str. 187, 189, 206.

¹⁰ Prim. Walter Benjamin, Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije. V: isti, Estetički ogledi, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 125–151.

¹¹ Prim. Slavko Kremenšek, O ljudstvu in ljudski kulturi. V: isti, Etnološki razgledi in dileme 1, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani – Filozofska fakulteta (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 11), Ljubljana, 1983, str. 127.

¹² Edino, kar je plodno, je prenos ljudskoglasbene dediščine v nov, popularnoglasbeni kontekst (t. i. *ethno revival*). Uporaba domače glasbe v rocku in popu je izjema in ne pravilo. V slovenskem rocku je prišlo do populističnega spoja s »slovensko« glasbo (a že predelano narodnozabavno glasbo oz. etno popom) šele z Agropopom.

¹³ Zato je za etnologa še kako zgovoren podatek, da so sredi sedemdesetih let poslušalci v Zagrebu bistveno bolj intenzivno doživeli koncert skupine Bijelo Dugme kakor pa svetovno znane skupine Rolling Stones, ki je bila takrat »objektivno« nedvomno bistveno »boljša«.

Prim. Darko Glavan et al., Pop glasba i kultura mladih: Sondažno istraživanje publike rock–koncerata, Naklada Centra društvenih djelatnosti SSOH, Zagreb, 1978, str. 43.

¹⁴ Matjaž Barbo, Dunajščina kot svetovni glasbeni jezik. Problemi, let. 29, št. 3/1991 – Eseji 2/1991, LDS, Ljubljana, 1991, str. 89.

drugi mladostnik na drugem koncu sveta skozi njegovo osebno izkušnjo, ki je prav tako lahko samo lokalna in (p)osebna. Univerzalne vsebine množične kulture se univerzalizirajo s partikularnimi izkušnjami (in seveda narobe – to je povezano s tehnologijo in družbeno ter kulturno hegemonijo razvitega sveta). Neko uvoženo kulturno prakso mora določena skupina ljudi najprej ponotranjiti, torej prevesti in prenesti v svoje okolje, šele kasneje pa lahko skozi svoj (p)osebno izkušnjo ponovno dosega umetniške učinke, ki merijo na splošno razumevanje. Kot etnologue nas zanima prav tisti del umetniškega ustvarjanja, ki poteka na dnu ustvarjalne hiperbole, ki preseka ali se nasloni na os načina življenja lokalnega okolja ali na tradicijo posamezne skupnosti. Tega zapletenega procesa na tem mestu ne morem prikazati, zato pa lahko prikažem primer tovrstnega avtohtonjenja določene popularnoglasbene prakse skozi besedila pankovskih skupin iz Trat in Selnice ob Muri (in, seveda, povratne »univerzalizacije« skozi predhodno »avtohtonjenje«).

Glasba je zelo primerna za uporabo antropoloških pristopov k razumevanju družbenega in kulturnega pomena umetniških praks. Še posebej zato, ker je glasba povezana z ritualnimi in izvajalskimi konteksti (aktivnim sodelovanjem), zaradi njene informativne redundantnosti, zaradi poetične intenzifikacije besedil, formalizacije telesnih gibov skozi ples in družbene ter časovne koordinacije udeležencev v izvajanju glasbe.¹⁵ Ob veliki previdnosti pri povezovanju glasbe (kot medija ritualne dejavnosti) in družbe¹⁶ se glasba v marsičem kaže kot strnjena družbena dejanskost v malem. Njeno bistvo ostaja prikrito in nerazložljivo, njeni stranski učinki pa razgaljajo dejanskost na povsem poseben večrazsežen način. Rečeno drugače: ko se usmerimo v preučevanje izvajanja glasbe, v katerem so utelešene in izražene družbene dejavnosti, ko opazujemo zvočno organizacijo kot celovito družbeno dejstvo, nasičeno s sporočili o času, prostoru, občutkih, slogu, pripadnosti in identiteti,¹⁷ takrat se zavemo, da glasba ni le del kulture, ampak je kar utelešena »stvar sama« (zvočno organizirana človeškost). Glasba kot organizirani hrup odseva nastanek družbe, kot instrument spoznavanja spodbuja dešifriranje zvočne forme znanja.¹⁸

Tudi rock ni (bil) nikoli zgolj glasba. Zmeraj je (bil) tesno povezan z načinom življenja in s tem s podobo in osebno držo posameznikov, načinom njihove interakcije z ožjim in širšim okoljem ter – posebej takrat, ko govorimo o ustvarjalcih – njihovo neposredno življenjsko izkušnjo. Glasbenemu izrazu so pri rocku enakovredni ples kot način gibne spremljave glasbe, vizualni dodatki kot dopolnitev scenskega dogodka, besedno izražanje kot verbalna zaokrožitev celovitega početja in grafični znaki ter simboli skupin in »scen«. Vsi ti dejavniki delujejo skupaj, a samostojno.

To velja tudi za skupine, ki so okoli leta 1980 začele igrati (punk) rock v Selnici ob Muri in na Tratah: Masakr, Butli, Džumbus, Direktna akcija in Center za dehumanizacijo (CZD). Vse prvine rokofske dejavnosti je razvila samo skupina CZD, ki edina deluje še danes.

Mladost – norost, pravijo ljudske modrosti; starost – senilnost, so jim odgovarjali mladeniči, ki jih je v zgodnji fazi jezilo dobesečno vse. Zato je bilo začetno delovanje

¹⁵ Steven Feld, Aaron A. Fox, Music and language. V: William H Durham, E. Valentine Daniel, Bambi Schieffelin (ur.), Annual Review of Anthropology, Vol. 23, Annual Reviews Inc., Palo Alto, 1994, str. 34.

¹⁶ Prim. Maurice Bloch, Ritual, History and Power: Selected papers in anthropology, The Athlone Press, London and Atlantic Highlands, NJ (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 58), 1989, str. 13–18.

¹⁷ Steven Feld, Aaron A. Fox, n. d., str. 38.

¹⁸ Jacques Attali, Buka, Ogljed o ekonomiji muzike, Vuk Karadžić (Bibl. Zodiak, 57), Beograd, 1983 (1977), str. 24.

slovenskogoriških skupin ludistično kričanje na vse okoli sebe zavoljo pritiskov, ki ukapljuje mlade duše. Takrat ni bilo nobene globokoumnosti, komajda kaj znanja pri igranju, toda bila je neizmerna uporniška energija.

Besedila¹⁹ skupin iz Trat in Selnice ob Muri

Pesmi, ki jih pojejo rokovski pevci, je mogoče vsaj v grobem razdeliti na hedonistična, hedonistično uporniška, ljubezenska, politično angažirana, ironično življenjska, vsakdanje izkustvena, družbeno kritična (tudi z izrazito simboliko in umetniškim učinkovanjem), izzivalno šokantna, baladno pripovedna, nadrealistično sarkastična... Besedila glede motivov nihajo med ekstremi rokavske držje. Čeprav je rock najprej zabava v prostem času, pa je rokavska držja razpeta med »pripadnostjo modernemu socio-kulturnemu tipu in subkulturno deviantnostjo« in je polna notranjih nasprotij.²⁰ Rock besedila tvorijo svojstven mitološki univerzum, povezan z življenjem določenih podkulturnih skupin, in se – po motivih – prevajajo le ena v drugo tako kot miti ali melodije.²¹ Pri tem je zelo pomembno, da so to praviloma besedila, ki se zrelo spopadajo s »kruto resničnostjo«. V popularni glasbi velja, da ima ceneno opevanje lahkotne ljubezni negativne družbene učinke, medtem ko bolj »otožna«, zajedljiva in na prvi pogled pesimistična, a v bistvu realistično zrela besedila prinašajo adaptivne učinke.²² Rock besedilo kot »govorica glasbene subkulture«, piše Gorazd Beranič, »sporoča s pomeni in s prepletom glasbe, odra, množice, stika in jezikovnega pomena. Eno dopolnjuje in sotvori drugo.«²³ Pri tem pa je treba vedeti, da v ospredju ni le komunikacija, saj konec koncev že družbenosti govornice, ki je sicer bistveno intersubjektivna, ne moremo zvesti na komunikacijo.²⁴

Besedila so v začetni fazi delovanja slovenskogoriških skupin nastajala kolektivno. Največkrat so se izvila iz neskončnih pogovorov mladcev, nekatera so nastajala spontano na vajah, druga so pripravili posamezniki, potem pa so jih skupaj (iz)brusili. Najučinkovitejša besedila so – po pripovedovanju akterjev – praviloma nastajala skupaj z glasbo. Šele v drugi fazi delovanja skupin je mogoče govoriti o določenem literarnenju,²⁵ kajti veliko besedil so sproti natisnili v fanzinu²⁶ Bla bla bla. Šele v tretji (bolj dode-

¹⁹ Besedila navajam po rokopisnih in tipkopisnih zapisih v gradivu, ki ga hranita Dušan Hedl in Bojan Tomažič, ter po objavah v glasilu Bla bla bla (6 števil, Trate, 1982–1988) in knjigah Center za dehumanizacijo, Veselje in radost se budita (Frontier, Maribor, 1992) ter Bili ste zraven: Zbornik o rock kulturi v severovzhodni Sloveniji (ZKO Pesnica, Frontier, KID Ptuj, Pesnica, 1994). Nekaj besedil je objavljenih tudi v drugih ljubiteljskih časopisih in spremnem gradivu h kasetam, koncertom in ploščam.

Besedil pankovskih skupin ne obravnavam niti na način literarne teorije niti v smislu obravnave ljudskih pesmi, ampak kot gradivo, ki »iz stvari same« osvetljuje rock'n'roll kot razvejano dejavnost v okviru sodobne množične kulture.

²⁰ Gregor Tomc, Profano: Kultura v modernem svetu, ŠOU (KRT 92), Ljubljana, 1994, str. 131.

²¹ Prim. Claude Lévi-Strauss, Finale mitologika. V: Marksizam : strukturalizam, Delo-argumenti, Nolit, Beograd, 1974, str. 28–29.

²² Prim. S. I. Hayakawa, Popular songs vs. the facts of life. V: Bernard Rosenberg, David Manning White (ur.), Mass Culture: The popular arts in America, The Free Press, New York, Collier-MacMillan Limited, London, 1965 (1957), str. 393–403.

²³ Gorazd Beranič, Govorica rokavske subkulture – groba, divja, preprosta in neolikana. V: Bili ste zraven, str. 116.

²⁴ Mladen Dolar, Razredni boj v glasbi. Problemi, let. 24, št. 264–265 (4–5/1986), RK ZSMS, Ljubljana, 1986, str. 31.

²⁵ Oz. literarnenju, če gre za priložnostno, amatersko klepanje verzov ali pesmi.

Prim. Marija Stanonik, Poezija konteksta I: »Pozdravljeno trpljenje«, Borec, Revija za zgodovino, literaturo in antropologijo, let. 45, št. 5–6–7, Društvo za preučevanje zgodovine, literature in antropologije, Ljubljana, str. 835 (339).

²⁶ Fanzin (ang.: fan = ljubitelj; magazine = časopis) je domač, ljubiteljski časopis z nizko naklado.

lani in izpiljeni) fazi delovanja skupin so se besedila razvila tudi v samostojne izpovedne literarne celote, ki so sicer še vedno vpete v rokovski izvajalski kontekst, so pa daleč od začetnega domačega spontanega »klepanja«.

Besedila in glasba se pri skupini CZD – kot je to v navadi pri večini dobrih rock skupin – organsko dopolnjujejo. Podobno kot je melodija v ljudski pesmi posoda za posredovanje besedila,²⁷ je pri rocku petje okvir ali ogrodje za umestitev in strukturacijo celovitega hrupnega zvočnega pojava (kitarski *riff*²⁸ in spremljajoči ritem). V rocku učinkuje glasba v celoti in ne (le) besedilo. Zvok in/ali »zrno glasu«²⁹. Besedila v rocku niso bistvena,³⁰ čeprav to ne velja absolutno. Rock besedila učinkujejo samo ob pomoči glasbe, ki jim doda to, kar pogosto manjka relativno okorni verzifikaciji oz. začetniškemu kovanju. »Vsa njihova 'poetičnost' izvira iz te dialektike, iz mešanja dveh govoric – jezikovne in glasbene. Čar teh besedil je v njihovi dvopomenskosti, v njihovi večrazsežnosti.«³¹

Zgodnja besedila, ki so jih fantje pisali, ko so bili stari 14 ali 15 let (no, nekateri pa so bili že takrat starejši od dvajset), so se vrtela okoli represije v družbi, še posebej vojaške discipline, ironiziranja delovnih zmag, odpora do »odrasle pragmatičnosti« itd. Stud do »vsakdanjega« meščanskega in proletarskega (družinskega) življenja, občutki »krika«, tesnobe,³² odvečnosti, bolnosti in podobnega so bili posebej izpostavljeni. Pisci prvih pankovskih besedil v gornjih Slovenskih goricah so si prizadevali pogledati na svet »z druge strani«, še posebej s strani družbenih izobčencev, marginalcev in zaznamovancev. Nepoučeni so morda lahko mislili (če so površno opazovali pankovsko podkulturo), da je bila to nasilna podkultura. V resnici pa so bili pankerji izrazito nenasilni in so svoj odpor do nasilja izražali s sprejrtjenim izkoriščanjem hlinjenega nasilniškega videza. Pankerski izgled je na zunanje opazovalce deloval zelo militantno in nasilniško, v resnici pa so pankerji nasilje in militantnost ironizirali prav z uporabo verig in usnja. Tudi v besedilih so dobesedno bruhalo nasilje, vendar zato, da bi ga na simbolni ravni premagali in pregnali iz svojega življenja. Uporaba simbolov, ki izhajajo iz obrazcev prevladujočega družbenokulturnega koda v povsem nasprotnem pomenskem kontekstu, je znana metoda učinkovanja pankovske subverzivne države.³³ Tipičen primer dekonstrukcije. Temu bi lahko rekli obrat moči magije: govôri o nasilju, da mu vzameš moč!³⁴

Tudi pravljice in ljudske (pripovedne) pesmi so izjemno krvave, a v funkcijskem kontekstu pripovedovanja in petja ne povzročajo nasilja. Nasprotno. V tem primeru gre za

²⁷ Zmaga Kumer, *Etnomuzikologija*, str. 92a.

²⁸ *Riff* – angleškega izraza ne prevajamo – je repetitivno sosledje akordov na električni kitari (sprva je bil vezan na dvanajestaktno formo s tremi akordi: toniko, dominantno in subdominantno). Največkrat tvori ogrodje za melodijo, ki jo poje pevec, bas kitara pogosto spremlja *riff* v oktavi z dominantnimi toni iz posameznih akordov, iz te linije pa se razvije osnovna melodija pesmi. *Riff* je sodobna inačica borduna, vendar je nekoliko kompleksnejši. Izhaja iz načina akordične spremljave petja pri bluesu. Kitarski *riff* hkrati določa značilno ritmično repetitivno frazo kot bistveno sestavino rock glasbe.

²⁹ Prim. Roland Barthes, *The grain of voice*. V: Simon Frith, Andrew Goodwin (ur.), *On Record: Rock, pop, and written word*, Routledge, London, 1990, str. 293–300.

³⁰ Eden od najudarnejših rock komadov, Tutti Frutti Little Richarda, ima popolnoma nesmiselno besedilo.

³¹ Gorazd Beranič, n. d., str. 118.

³² Mi smo zadnja generacija ljudi (Masakr).

To opletanje z apokalipso in koncem sveta je imelo celo nekaj milenaričnih razsežnosti. Ob podrobni analizi dogajanja je mogoče zaslediti določene milenarične simptome pri malodane vsakem gibanju, ki je povezano s tvorbo t. i. mi-skupin v sodobnem svetu. Tudi pri punku.

³³ Prim. Dick Hebdige, *Potkultura: značenje stila*, Rad, Beograd, 1980, str. 28, 111–123; Slavoj Žižek, *Nekaj misli po vprašanju ideoloških predpostavk punka*. *Problemi*, let. 22, št. 239–241 (1–3/1984), RK ZSMS, Ljubljana, 1984, str. 171–181.

³⁴ CZD v zrelem obdobju: ...Pogovor je vojna / strah izreči narobe / stroj se bojuje / v kamnu / v višini / v televizijskih oknih / v laseh / v njih / črni plesalki...

ples katarze,⁵⁵ moč umetnosti, ki se ji reče očiščenje skozi fiktivno⁵⁶ izkušnjo drugega. Globoka, primarna življenjska sporočila nas uvajajo v dejanski svet, ki ni ne lep ne grd, ne slab ne dober. Takšnega (po)ustvarimo mi s svojo imaginacijo. S tem da nasilje razgajamo in ga očistimo skrivnosti, ki krasi prepovedan sad, ga razorožimo. Tega pankerji seveda niso »vedeli«. So pa po življenjskem impulzu počeli točno to. In v tem smislu so bili bolj tradicionalni od tradicionalističnih moralistov.

Pisci besedil so od začetka uporabljali tako domače narečje kot dodatne posebnosti pankovskega slenga. Prve pesmi, ki so jih peli najstniški pankerji v gornjih Slovenskih goricah, so izražale predvsem to, kar je bilo pomembno za lokalne razmere (ne glede na to, da so bila besedila izrazito generacijska in da so sledila mitologiji takratnega rocka). Kot orožje kritike »dominantnega« sveta so uporabljali govor tega sveta,⁵⁷ tako vsakdanji govor staršev in okolice kot govor oblasti. Na ta način so obenem govorili o iskrenem doživljanju danega trenutka (in, podobno kot ljudski pevci, odslikovali dogajanje v svojem okolju) in se odmikali od tega koda.⁵⁸ Klasični refreni zgodnjih pankovskih besedil skupine Butli so bili dovolj zgovorni: Bodočnost je v naših rokah; Korakamo; Beži molči miruj!; Zdravje je naše največje bogastvo; Butli. Tudi CZD je na začetku izhajal iz tega pristopa. Značilna je bila ironična uporaba takratnih politično aktivističnih sloganov. V besedilih so se avtorji pogosto naslavljali neposredno na druge in peli v drugi osebi: Vi ste..., (Mi, vi, oni – Masakr). Drugi v tem primeru niso le stari pezdeti, starši, učitelji in neposredna oblast, ampak kar cel sistem, ki je (bil) na »oni strani«. Dejanski svet je bil antipod »njihovega« sveta (Tovariši ta glavni, jebite se – Butli). Ker jim je bilo jasno, da so »oni«, torej oblast, močnejši, so jih morali premagati na simbolni ravni.⁵⁹ Ena od pesmi se konča z grožnjo: Pazite se, strogi možje! Če kaj, potem je pri besedilih v punku mogoče slediti temeljnemu simbolnemu boju za interpretacijo s fikcijo, ki je resničnejša od dejanskosti, fikcijo, ki povratno učinkuje na stvarnost in jo spreminja. Na simbolni ravni bolj nedvoumnega »uboja očeta« (kot temelja kulture)⁶⁰ zlepa ne bi mogli najti. »Očetje« so v nekaterih besedilih dobili prav pošastne

⁵⁵ Aristotel izraza katarza – v delih, ki so se ohranila – ni podrobneje razčlenil. Vsekakor pa je moč katarze povezana z očiščenjem kot tehniko zdravljenja.

Prim. Aristotel, *Poetika*, Cankarjeva Založba, Ljubljana, 1982, str. 24–28 (1449b), 36; isti, *Politika*, Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988, str. 268–271 (1342a, 1342b).

⁵⁶ Da bi »o tem, kar se nahaja oziroma dogaja v našem duhu, sploh lahko govorili ali mislili, moramo o tem govoriti ali misliti na način fikcije.

Prim. Jeremy Bentham, *Fragment o ontologiji*. V: *Razpol 7, Problemi Razprave*, let. 30, št. 3, Ljubljana, 1992, str. 107–116.

⁵⁷ »...vse besede, vsi izrazi, vsi idiotizmi nekega jezika izvirajo iz nekega individualnega izkustva, natančneje, iz nekega subjektivnega skustva. /.../ V nekem danem jeziku celotno ljudstvo sežema, skuša ujeti svoj lastni užitek.

Jacques-Alain Miller, *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*. V: *Gospodstvo, vzgoja, analiza: Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize*, DDU Univerzum, Ljubljana, 1983, str. 36–37.

⁵⁸ Nekatera besedila prinašajo tudi povsem uporabna etnološka sporočila (pogled »od znotraj« na sceno, ki jo poskušamo opisati »od zunaj«). Takšno je recimo zgodnje besedilo Motorji težki selniške skupine Masakr: Imeli so frizure lepe / getsbi hlače in špičake / Travolta čobe in fičake / vozili so se v diskače / in lovili so glupače.

Pankerji izražajo izkušnjo manjšega dela populacije (celo le dela svoje generacije), medtem ko so ljudski bardii peli za celotne lokalne skupnosti.

⁵⁹ Ta pritisk ni bil iz trte izvit. Fantje in dekleta so se namreč morali zagovarjati v KS (»Tam nas niso mogli vpognt«, pravi eden od udeležencev) in pred veljaki na občinski ter celo mestni ravni. Tak zagovor je sledil prepovedi izdaje druge številke fanzina *Bla bla bla* (1982), ki ni smel iziti zaradi nekaterih besedil punk skupin iz tistega konca.

⁶⁰ Prim. Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, IRO Rad, (Reč i misao, n. s. 382), Beograd, 1988.

fantazmatske razsežnosti. V komadu⁴¹ Butlov Dežela miru so za vokalom stali nacisti. Toda do »govorečih simptomov« so imeli tudi dovolj distance. Ironizacija in precej nevsakdanje asociativne povezave so se v posameznih sloganih zleile v nekaj popolnoma novega (in norega, kot recimo v pesmi Butlov: Dekle z leseno nogo).

Pravih ljubezenskih pesmi v prvem obdobju, ko je bilo delovanje skupin radikalno »pravovern« pankersko – z intuitivno spoznanimi in dojetimi pravili vedénja – praktično niso peli. So pa znali dobro povezati srd nad komunizmom in duh pionirk: Dekletom sem nosil rdeče cvetove in trdno jim stiskal žuljave roke, pik komunizma je bil moj orgazem (Butli). V nekaj pesmih so se lotili celo takrat »neobstoječe« prostitucije (v provokativnem duhu obravnavanja prepovedanih tem). Ali pa socializma: Več hočemo socializma / več hočemo sami bit / več hočemo v šolo hodit / po šoli pivo pit (Butli 1979/1980). Najmočnejša ironizacija je bila zmeraj namenjena življenjskemu oportunističnemu: Nič ne govoriš, če nisi vprašan. / Nič ne narediš, saj ti ni treba. / Ker ti si popoln človek. (Masakr). Navadni, vsakdanji, normalni svet je bil nekaj neozdravljivo bolnega.

Zgovoren je recimo zadnji del pesmi Butlov: Ne skrivam se več in ne bežim / avto sem razbil hišo zažgal / ženi sem pregriznil vrat otroke zaklal / vse do konca preklel / in miren streljati začel. Ali pa Masakr: Drek, smrad, svinjarija, kozlarija, / naša mladost, meni je slabo! / Laž, prevara, hujskarija, kurbarija, / vaša starost, meni je slabo. / Odstrel, zakol, demokracija, policija, / dobra država, meni je slabo. / Propad, gniloba, destrukcija, anarhija, / lepa prihodnost, smejem se! Ter: Mi smo tisti, ki delamo, / pijemo, fukamo, / mi to vse zajebe... (Džumbus).

Pankovske pesmi družijo z ljudsko pesmijo relativna izpovedna robotost oz. prvinskost in uporaba lastnih retoričnih figur ter stalnih označevalcev. V določenem smislu tudi pankovska besedila prenašajo univerzalna sporočila, vendar so omejena na dani generacijski okvir. Med najpogostejšimi označevalci, ki se pojavljajo v besedilih, so plevel, meč, vojaški škornji, sranje, drek, jebanje, sistem, vojaki (roboti), proletariat, tovariši, ni upanja, prazno (življenje), problemi, gniloba, pretepanje, ritaliznik, uboj, tovarna, rešetke, noč...

Poleg ironizacije dejanskega sveta je bila pogosta tudi samoironizacija, posebej s prikazovanjem zmede v duševnosti mladostnika, ki je razpet med podkulturno utopijo (ko se zaveda, da je njegov pravičen izmišljeni svet le privid, ki ga ohranja skupaj samo ozka družčina, ki igra svoje »alternativne« vloge, v resnici pa je prisiljen živeti prav v tistem svetu, ki se mu gnusi) in dejanskim življenjem pri starših, v svoji vasi, v takšni državi, kakršna je pač takrat bila, in v svetu, kakršen je (bil). Kaj dosti se ni dalo spremeniti, so pa vsaj poskušali najprej spremeniti sebe.

Punk je bil utelešenje nekaterih strahov »normalne« populacije o tem, v kaj se lahko izrodi mladina, poleg tega pa je odraslim odzrcalil njihovo lastno izmaličeno sliko: šovinizem, vulgarnost, nasilje. Pankovska provokacija je najbolj učinkovala z vsakdanjim obnašanjem posameznih pankerjev: v mimiki, gestah, govoricu telesa (od pljuvanja do kozljanja),⁴² še posebej pa v lastnih minijezikovnih podsistemih, v argoju, polnem vulgarnosti, prefinjeno sprevrženih pomenov in psovk. Za splošno »ideologijo osvobajanja« je bila pri punku skrajno pomembna radikalna uporaba jezika, ki je v uradni rabi ne le emancipirala prepovedane besede in besedne sklope, ampak utemeljila lastno spora-

⁴¹ Čeprav slengovski, je izraz »komad« najustreznejši naziv za rokovsko pesem/skladbo, ki je proizvod improviziranega brkljanja ali približno izdelane zamisli, pri čemer niti besedilo niti melodija oz. njena obdelava nimata prednosti, tako da ni mogoče govoriti o »pesmi« ali »skladbi«. V angleščini se uporablja izraz »piece«, v nemščini »Stück«.

⁴² Rolf Lindner, Pank. V: Potkulture 2, IIC SSO Srbije, Beograd, 1986, str. 47.

zumevanje prav s tabuiziranim besediščem. Svet se seveda ni sesul, občutje tistega, ki je lahko zares svobodno (vsaj v prvi, preddogmatski fazi) uporabljal vse odtenke jezikovnega zmerjanja v okviru običajnega pogovornega jezika, pa je bilo osvobajajoče.

Argo,⁴³ jezik, ki ga razumejo samo posvečeni člani družbe, je eden od temeljnih razmejitvenih kamnov med matično kulturo in podkulturami. Skrivnost superiornosti klik in posvečenih skupnosti je hkrati tudi jezikovna skrivnost delovanja centrov moči v določenih skupnostih. Morda pa je še več: je gradivo nezaobidljive (tudi prikrite) idejne oz. ideološke sile, ki skupnosti lepi skupaj. Klike povzročajo na večinski strani tudi strnjevanje njenih vrst. Zato se – jasno – matične (dominantne) kulture navznoter drobijo v podkulture: ustvarjajo jih zaradi samolegitimacije in samoobnavljanja.

Namen uporabe zelo krutih primerjav, preklinjanja in reproduciranja zasužnjujočih potez dominantne kulture ima en sam cilj: s simbolično uporabo njegovih postavk jim zbiti ostrino, obenem pa jih s kričanjem prenesti iz dejanskega v fiktivni svet. To so bili neke vrste uroki, ki naj bi držali skupaj alternativni svet podkultur(e). Pulzacija repetitivne forme rokovskih komadov se je v tem oziru izkazala za idealno. Tudi kot vez med arhaično mitološkim in modernim tehnicističnim svetom.

Univerzalizacija partikularne izkušnje ne pomeni niti zavestnega črpanja navdiha iz tradicije niti zanikanja in odmikanja od tradicije. Prej gre za dejavno – in nezavedno – življenjsko držo. Obvladovanje habitusa. Zato so neposredne navezave na slovenskogoriško ljudskokulturno tradicijo redke (ne glede na to, da je bilo vsaj začetno obdobje delovanja skupin izrazito »domače«).

Nekateri se še spomnijo besedil Džumbusa o vsakdanjih stvareh iz svojega okolja (Kupil si bom moped Tomos, to to to...) v vaškem besednjaku. Zato ne preseneča, da so bile vaške »punce« še posebej navdušene nad to skupino. Zavestno pa slovenskogoriške izkušnje in poteze v svoj repertoar uvršča skupina CZD.

Besedila Centra za dehumanizacijo in nadgrajevanje izhodišč

V kali zatreti igre delo godbe
 misli v kali zatreti
 (CZD)

Člani skupine CZD so zapisali, da so na začetku svojega delovanja peli⁴⁴ o tistem, kar je težilo »kmete na Tratah, delavce v Mariboru, ribiče v Koprnu«, »o militarizmu, ki vse potaca, in policijskih praznih glavah, o posebnostih, ki jih zajebavajo, o tistih, ki naj ostanejo nič.« Tudi v tistih besedilih, ki prenašajo univerzalna sporočila, je mogoče skozi celotno obdobje delovanja skupine slediti motivom iz neposrednega okolja: delavskega,⁴⁵ industrijskega, prolet-socialističnega.⁴⁶ Zelo potencirano.

⁴³ Ni nenavadno, da je rokavska besedila mogoče uvrstiti v okvir slenga, »slenga rokavske subkulture«. Rokavska besedila vsebujejo »poseben nabor besed in besednih zvez ter fraz, ki se nanašajo na rock glasbo in kulturo, na njen slog, njuno produkcijo ter njuno sprejemanje.« Gorazd Beranič, n. d., str. 117.

⁴⁴ Bili ste zraven, str. 109.

⁴⁵ Jaz bedni človek / po dreku smrdim // iščem srečo v tem, da vas preživim. / Jaz, posranega delavca propadli sin. (Masakr)

⁴⁶ V fanzinu Bla bla bla so se spomnili na lokalnega socialističnega pesnika iz začetka tega stoletja, Antona Tanca – Čulkovskega, ki je bil s svojo uporniško proletarsko poezijo brez dvoma – člani CZD na začetku zanesljivo niso poznali njegovega dela – nekakšen duhovni prednik akterjev iz slovenskogoriške pankovske scene.

Ali naj »pesnjenje« pankerjev in rokerjev v Slovenskih goricah razumemo kot nadgradnjo lokalnega pesniškega izraza? Besedila skupine CZD je namreč večinoma mogoče umestiti v tisti okvir, ki ga je pesnjenju v Slovenskih goricah prisodil Anton Trstenjak. Po njegovem je namreč »Slovenjegoričan izrazito zemeljski, telurični človek, ne samo kot kmet, ampak tudi, če je pesnik.«⁴⁷ Če si ogledamo besedila skupine CZD pobliže, bi se – z določenimi pridržki – s to trditvijo morda lahko celo strinjali.

Eno od najbolj značilnih (in zvočno neverjetno učinkovitih) vpletanj utripa svoje okolice v rokovski glasbeni izraz je molitev starejše Jožefe Puhič, ki uvede skladbo Besedo sodi na plošči Izdaja. Tam je CZD brezpogojno slovenskogoriški. Slovenskogoriških izhodišč delovanja skupine ni mogoče spregledati. Zato se CZD izraža robato, a neusmiljeno samosvoje. Realno – v lakanovskem smislu – s svojo nezno prisotnostjo poganja motor ustvarjanja. In presega dano v Imaginarnem. To je prava resnica angažiranosti. Univerzalna.

O usmerjenosti skupine CZD v njenem najodmevnejšem času največ povedo naslovi skladb: Kujem svoj meč, V kali zatreti, Bodočnost, Vsi smo zunaj, Skice, K zarji, Na rdečem platnu, Korakamo, Izmijem jeklo, Beseda sodi, pa tudi refreni, na primer Vihar je rasel.

V najbolj hrupnem in najjedkejšem obdobju so besedila zgostili v kratke slogane, na nekaj besed, ki pa so izžarevale, po mojem mnenju, bistvo tistega, kar je takrat – v idejnem smislu – pomenila »alternativa«. To ni bil več izraz punka iz Slovenskih goric, čeprav so bile korenine CZD-ja ves čas v tem prostoru in se jim nikoli ni odrekel. To je bilo pač obdobje, preden se je socializem prevesil v postsocializem (čeprav leta 1985 tega ni vedel še nihče):

Mi mi mi mi mi / energija / oni oni oni / isto energija / ta ta ta ta / trenutek poln energije / in ti pojmi sami pojmi in imena / s toliko energije / in mi.

Podobno učinkuje industrijska: Izmijem jeklo / vest prašno / umijem tnalno / sekiro mokro / ostati bi moral / na istem mestu.

In glasbeno izjemno učinkovit komad: Bežeč prostor / moje noči / okus rezila / sveti / veriga je minulosť / in ona njen členek // kujem svoj meč // težka sapa / kriči / ob domovinski ljubezni / poliže železo / svetejše od dneva // kujem svoj meč.

V zrelem obdobju besedila CZD-ja niso bila več naivna. Nasprotno. Postala so veliko bolj kondenzirana, globlja in nabita z neposredno metaforičnostjo: Plamen / žre / vse / okoli sebe / steguje / roke / ob dno železno / buta z glavo / v posodi / smo sami / z vrvmi na rokah / pojemo / dim se dviga / ob plehu / žarečem // v kotlu vre.

S temi besedili je skupina CZD preseгла lokalnost in posegla v kode globalne sporočilnosti. Člani skupne CZD niso bili zadržani le do lovk oblasti, čaščenja dela in ukalupljenega življenja, ampak tudi do lastnega dela in izpovedi. Represija oblasti, neprijetne življenjske izkušnje ob žigisanju drugačnosti, trdo delo in ujetost v spone garaške miselnosti, potencirana občutljivost na nasilje in mentalno otopelost, so del življenjske izkušnje članov skupine. Tako kot tudi preprostih ljudi v Slovenskih goricah, ki so se od viničarjev povzpeli do socialističnega proletariata. V novem družbenem redu se jim prav tako ne obeta nič drugega kot garanje z omejenimi učinki.

Cilj rokavske dejavnosti pa ni niti spreminjanje sveta niti njegovo reflektiranje. Rock je slep. Ni pa gluhi. Bistvena za rokavsko »čago« je spontanost. Iskrenost. Iskren pa si lahko le, če si nepreklicno samosvoj. Izbira vsebine izpovedi pri tem sploh ni bistvena. Bistvena je drža. Drža ustvarjanja. Čisti presežni užitek. Čutnost in razkroj jaza v uživanju.⁴⁸

⁴⁷ Anton Trstenjak, Misli o slovenjegoriškem človeku. V: Svet med Muro in Dravo, Založba Obzorja, Maribor, 1968, str. 88.

⁴⁸ Simon Frith, Zvočni učinki: Mladina, brezdolje in politika rock and rolla, UK ZSMS, RK ZSMS, (Krt 35), Ljubljana, 1986, str. 164.

Naj bo besedilo rokovega komada ljubezensko, politično ali nesmiselno. Dinamit je v zvoku.⁴⁹ Hrupu. In tega dinamita se je še kako zavedala takratna oblast in »moralna večina«.

Skrivnost moči rocka kot sodobne – na poseben način tudi umetniške – glasbene dejavnosti, ki je z eno nogo v vsakdanjem, z drugo pa v imaginarno-mitološkem svetu, je prej ko ne v tem, da svojo izpovedno moč bolj stavi na kratke formule (tudi v sproščujoči množičnokulturni posredovanju kratkih – reklamnih – sporočil). Kot za druge repetitivne obredne prakse velja tudi za glasbo, da se skozi glasbeno formo pretaka vsakdanje življenje v sfero črpanja družbeno kohezivne moči in nazaj. To ilustrira zapažanje Maurica Blocha, po katerem se z večanjem formalizacije v komunikaciji poveča ilokucijska moč govora, zmanjša pa njegova propozicijska moč.⁵⁰ (V instrumentalni glasbi pride do mejnega primera, ko se logično povedna moč »govora« izniči, vzpostavljajoča moč pa pobegne v neznanu.) Ne le moč rocka, moč vsake žilave umetniške prakse je v tem, da operira z nenatančnimi besedami, kar ji omogoča socialno in emocionalno učinkovanje.⁵¹

Če govoriš
si preglasen
ko poješ
si nejasen

Prepusti
se zaroti
ki vse melje.

Najboljši sistem
je brezdelje.
(CZD)

Sklepni nauk

Množično posnemanje uvoženih kulturnih vzorcev ni neustvarjalno dejanje. Nasprotno. Od petih skupin, ki so v gornjih Slovenskih goricah na začetku osemdesetih let začele igrati punk rock, je ostal samo CZD. Ob razvoju izraznosti skupine skozi besedila je jasno, da se ob preskoku od lokalnih in mladostniških življenjskih tem ter zorenju skupine (ki na koncu ob glasbenih dosega tudi besedilno umetniške učinke) tisto, kar jo veže na način življenja dela generacije (mladinsko podkulturo) in lokalne skupnosti, odmika vse bolj v ozadje umetniškega izraza, v ospredje pa prihajajo estetski učinki, ki temeljijo na specifični življenjski izkušnji, vendar že segajo v univerzalni umetniški izraz. Na točki tematizacije rokove estetike in vprašanj umetnosti kot take se etnološki pogledi končajo, ostane pa nauk, da je vrh ledene gore umetniškega udejstvovanja pač vrh gmote, ki izhaja iz (vsakdanjega) življenja ljudi: posameznikov, skupin, in skupnosti. Umetniška tenkočutnost temelji na izkušnji določene skupnosti in je neločljivo povezana s celotno družbo. Zato je terensko raziskovanje oz. opazovanje z udeležbo, ki ga je mogoče izvesti pri vsaki manjši skupnosti (v kakršnem koli družbenem sistemu), nezaobidljiva metoda za obravnavanje raznolikih oblik glasbenega udejstvovanja človeka, izvajanja in uporabe glasbe. Glasba je sicer kulturna univerzalija, ni pa univerzalne glasbe. Za boljše razumevanje te univerzalne sestavine kulture pa je spremljanje procesov avtohtonjenja

⁴⁹ Po Klausu Khittlu je besedilo (popularne in celo protestniške pesmi) le zažigalna vrstica, medtem ko je zvok pravi dinamit.

Prim. Wolfgang Suppan, *Musica Humana: Die anthropologische und kulturethologische Dimension der Musikwissenschaft*, Hermann Böhlau Nachf., Wien – Köln – Graz, 1986, str. 32.

⁵⁰ Maurice Bloch, n. d., str. 32.

⁵¹ N. d., str. 40.

Tudi zaradi tega je izrazito negativna nastrojenost Adorna (ki piše o nedoraslih poslušalcih, vulgarnosti, psevdoindividualizaciji, množični samopsihozi...) in drugih sorodnih teoretikov do t. i. zabavne glasbe v dobršni meri naivna.

Prim. Theodor W. Adorno, *Uvod v sociologijo glasbe*, DZS, Ljubljana, 1986, str. 44, 45, 49, 52.

rocka (in popularnoglasbenih zvrsti nasploh) potrebni pogoj. Domet tovrstnih raziskav pa je širši: odslukuje namreč dinamiko odnosa med lokalnimi svetovi in globalnim svetom, med tradicijo in inovacijo, med akulturacijo in ohranitvenimi močmi posameznih skupnosti, in – nenazadnje – na podlagi (s)poznavanja posamičnih primerov omogoča približevanje razumevanju univerzalnega (človeškega) principa »načinov preživetja«.

Summary

The Lyrics of the Punk Rock Groups from Slovenske gorice: the Reflection of the Local Youth Subculture with Global Dimensions

Modern youth subcultures represent one of the basic "environments" of contemporary socialisation and inculturation. The taking over of the specific norms and values in the subcultural ways of life usually means that individuals and groups are creatively adopting fashionable examples. Such was the case in the reception of punk rock in the Slovenske gorice (village Trate). It is possible to conceptualise the term "autochtonisation": that means the process of taking the "global" cultural practise as one's own on the local level. That process was evident when some younger villagers started to behave (live) according to the new musical practise and the way of life at the beginning of the eighties. Five rock groups which started to play punk sang about the specific life experience of their generation. While using the local vernacular and perverting the meanings of certain quotations from the village and political life of that time, the local punks legitimised their particular position in the range of the global subcultural movement. Their firsthand youth experience was the frame and the range of their punk lyrics.

Only the CZD group (Centre for Dehumanisation) still works. With the development of its expression we can follow the legitimisation of the local subculture. The "autochtonisation process" of an imported cultural practise, the process in which individuals ground their innovative practises in local (everyday) life (partly within the tradition of that lifestyle, although not exactly in "folk culture", but within village and regional life context) is a part of the creative work of individuals and groups in which the ethnologist can observe the unconscious translation of a certain cultural code from local "environment" to the innovative practise which later achieve a global message.

Besides, the lyrics of punk groups may be the perfect source to understand the life situation of that time, because they expose the attitude of the protagonists toward their "environment". First punk lyrics were rude, unpolished, direct and full of youthful exaggeration, while in later lyrics, the propositional faculty of the lyrics became more narrow and CZD were metaphorically more distant from their "environment", although they are still tied to their local experience. Symbolically speaking, they are metonymically bound into the global cultural code of their subculture. At the same time, they are vitally (metonymically) tied to the local life. Metaphors in the lyrics, which transcend the local experience to enter the global, are out of the methodological range of ethnological interest. The analysis ends with the self-legitimation of the particular subcultural group in their given life "environment".

Vilmos Voigt

Folklore, Dialectology, and Geolinguistics

In the past hundred years folklore and dialectology have continuously been closely knit. The publication of dialects, language and ethnographic atlases, phonographs, studies of folklore types and motives (in keeping with the "Finnish" school) and lately geolinguistics are all part of this orientation.

Folkloristika in dialektologija se v zadnjih sto letih neprestano prepletata. Objavljanje narečij, jezikovni in etnografski atlasi, fonografi, študije folklornih tipov in motivov (v skladu s »finsko« šolo) in v zadnjem času »geolingvistika« spadajo k tej usmeritvi.

All people walk, but Chinese people walk differently from Americans. All people use facial expressions and hand gestures, but those of Italians are different from those of the English (Sidney M. Lamb)

1. Folklore research and scholarly investigation of dialects are lovechildren of 19th century. The very term folklore was coined one-and-half century ago, when in 1846 an English antiquary William John Thoms, using the name Ambrose Merton, wrote a letter to The Atheneum in which he proposed that a "good Saxon compound, Folk-lore", be employed in place of such labels as Popular Antiquities and Popular Literature. His paper appeared only ten days later, and was published on August 22, 1846, no. 982, pp. 862-3 of the aforementioned journal.

In his article, often quoted and not so often seen, he enumerates the major components of folklore as "manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs, etc. of the olden time", equating thus folklore with "the Lore of the people". According to Thoms' opinion, variants of the same folklore item occur everywhere ("How many such facts would one word from you evoke, from the north and from the south - from John o'Groat's to the Land's End!"), and on an international, comparative scale. ("The connection between the folklore of England ... and that of Germany is so intimate that such communications will probably serve to enrich some future edition of Grimm's My-

thology.") Thoms was aware of the importance of folklore investigations too. In the omitted part of the just quoted sentence, in parenthesis in the original, he boldly stresses his service in coining the term: "(remember I claim the honor of introducing the epithet Folklore, as Disraeli does of introducing Fatherland, into the literature of this country)".¹

Folklore has three significant features: a/ the same phenomena appear in all parts of English tradition; b/ it is international, has parallels from abroad; c/ it is inevitably important for one's own culture, as the home (Fatherland) is. Folklore is thus a special case of variants (labelled as dialects in linguistics), and is a universal phenomenon (as language is from the point of view of Geolinguistics). Since 1846 all good folklorists shared the same opinion, being thus also good dialectologists and geolinguists.

That statement is more than a bon mot. Throughout the 19th century at least half of the published folklore texts were recorded, transcribed, edited and analyzed by linguists, more precisely by experts of the dialects. Important folktale, folk song books were published not in literary language. The same idea was gained by several scholars, and it was soon accepted internationally as basic truth in studying folk traditions, including its verbal forms.

2. If we want to refer only one excellent example, the life work of the founder of Kazan school of modern dialectology, phonology and psycholinguistics, Jan Baudouin de Courtenay (1845–1929) would serve as a good case. His first field work (from 1872 on) among the South Slavic peoples resulted e.g. in publication of Resia valley Slovene texts (from Friul), with unprecedented accuracy. (See his: *Materialien zur südslawischen Dialektologie und Ethnographie*. I. Rosianische Texte, gesammelt in den Jahren 1872, 1873 und 1877. Sanktpetersburg 1895. 2. Sprachproben in den Mundarten der Slaven von Torre im Nordöstlichen Italien. Sanktpetersburg 1904.) His papers on Polish, South Slavic, Lithuanian and other folklore genres, including his publications of erotic folklore in the series "Kryptadia. Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires" are masterpieces of linguistic-philological commentaries to folklore texts. He was one of the editors of A. Juskiewicz's (Antanas Juska's) seven volumes large Lithuanian folk song material, improving continuously the principles of publication. (See for e.g., his "perfect" edition: *Litauische Volksweisen, gesammelt von A. Juskiewicz... endgültig bearbeitet, redigiert und herausgegeben von S. Noskowski und J. Baudouin de Courtenay*. I. Teil, Krakau 1890). In his theoretical studies he tried to draw a worldwide picture of languages and cultures. See for e.g., his inauguration speech for Dorpat university: *Übersicht der slavischen Sprachenwelt im Zusammenhange mit den andern arioeuropäischen (indogermanischen) Sprachen*, Leipzig 1884, or in a more general way in his summarizing essay: *Vermenschlichung der Sprache*. Hamburg 1893. Fieldwork, publication and general statements form here a unified method, valid for both linguistics and folklore research.

3. Institutionalized research in both domains show the same parallelism. If we want to exemplify the contacts just by one case, the works on dialectological atlas versus ethnographic atlas would serve best the task. It is a well known fact that the German philologist, Johann A. Schmeller had by 1821 already suggested a cartographic presentation of dialects in Bavaria. The major work, a model for many similar European projects, Georg Wenker's *Deutscher Sprachatlas* (shaping from 1876 on) tried to give a synchronic pic-

¹ I have to include the primary references into the text of my paper. In my notes I give only a very few secondary references, from which the interested reader could find further traces for studying the problem. The best available reprint of Thoms' article, with comments: Dundes, Alan: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, 1965. PP.4-6.

ture of German dialects, using questionnaires (made by linguists and sent to free-willing intellectuals to answer the questions). The famous French *Atlas linguistique de la France* (1900) has used only some questions and maps of folklore importance. But the Swiss continuation of it (from 1919 on) tried already to include into the atlas of dialects in Switzerland important questions concerning material culture of the people. The German "ethnographic atlas" was very active from 1920 on, directed by eminent philologists and ethnographers, as John Meier and Adolf Spamer. They have asked 243 sets of questions, sent to 23 000 schools or individuals, and arrived to publish 120 maps between 1937 and 1940. (*Atlas der deutschen Volkskunde. I-VI. Lieferungen, herausgegeben von H. Harmjan - E. Röhr, Leipzig 1937-1939.*) The German "ethnographic atlas" has an adventurous and very political biography. Banned and misused by the Nazis, destroyed and saved during air raids over Berlin, finally the archive material was recovered in Bonn, where the linguist Matthias Zender was able to prepare new questionnaires (including more folklore topics, previously neglected by the directors of the project) and the "new series" with 12 maps was started (*Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge, herausgegeben von Matthias Zender. 1. Lieferung. Marburg 1958*). Zender was able to publish also the "explanations" to the maps, an absolutely necessary, but often neglected part of the ethnographic atlas. (See: *Erläuterungen. Bd. 1. Marburg, 1959-1964.*) Without a scholarly analysis of the maps folklore, folk life or dialectology are nothing but preparatory publications. There are ingeniously various (false or semi-false) excuses, why some ethnographic atlas leaders were unable to summarize their material.

From the results of German folk life atlas, a more ambitious plan, i.e., to construct a European folk culture atlas arose. After dozens of meetings and with many sponsors, finally Matthias Zender was able to publish the first issue of the *Ethnologischer Atlas Europas und seine Nachbarländer* (Bonn 1980) which describes the calendar customs with bonfires in Europe. (As far as I can see, the theoretical background and perspectives behind the German European folk culture atlases were not very often studied. "Committees" and other groups of persons involved came regularly together for discussing "actual" problems, and they have cleared up several practical issues. Theory and method behind the project remained, however, unmentioned, or was substituted with some discussion on minor topics.² (It would be a very important task for an out-of-the-group observer to describe the folklore (or even the ethnographic) values of the various "European" folk culture atlases.

The first maps of the German atlas were about folk beliefs and customs. / E.g. Lucky or unlucky days within the week – Secular calendar customs (saint's day or kirmess, "Schützenfest", carnival etc.) – the name of the dark, figural spots in Moon; persons or other beings, who bring the newborn child to the birth, etc.– fires at several calendar customs, Easter egg lore, "Mother's day", birthday and "name's day", Advent's wreath, the figure who brings the Christmas presents, various denominations of the Christmas tree – St. Martin's day, marches with lamps or lights, noise-making instruments at calendar customs, Epiphany, food at Christmas, St. Nicholas (Santa Claus), harvest festivals etc. / It is easy to say that some of those are typical German, others continental, others European, others Christian (etc.) phenomena by their distribution. The order, in which in the publication they follow, is only in general a logical one. In practice the whole German atlas offers a haphazard selection and "system" of the otherwise very important data.

² For theoretical implications see, for e.g., Wiegmann, Günter: *Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle.* Münster, 1991. especially p. 207 sqq.

Without a very thorough evaluation of several folk culture atlases in Europe, the way and the degree, in which folklore of different peoples of the continent was represented, is again very different, sometimes even anecdotal. In the Swiss Atlas der schweizerischen Volkskunde (published by Paul Geiger and Richard Weiss from 1951 on) greetings, breakfast, food and drink at workdays and holidays occur, then calendar customs (Epiphany, Carnival, Palm Sunday, Easter, Whitsunday etc.) follow. The Austrian Österreichischer Volkskundeatlas (questionary was published by Ernst Burgstaller (1952), the maps and commentars by Ernst Burgstaller and Adolf Helbok from 1959 on) originally had 16 chapters of folk culture (e.g., the structure of the folk and its changes – the folk and its communities – “Begabungsverhältnisse im Volke” i.e., talented persons, “genii” from Austria, born between 1650 and 1850, according to the geographical map of their birthplaces – food – tools and work of the peasants – traffic and exchange – folk language and dialects – customary law folk beliefs – customs and feasts – folksong, folk theater, folk music and folk dance – legends – costumes – folk art – games and sports). The publication was effectuated in separate prints of maps and commentaries. E.g., as a part of the first series (1. Lieferung) to map 1., but referring to chapter VIII a summary of Austrian (German) dialects was published (1959: Eberhard Kranzmayer: Die deutschen Mundarten in Österreich), not very much differing from another publication of the second series (2. Lieferung, 1965, to map 16): Einzelne Dialekträume in Österreich, again by the leading linguist of Bavarian dialects, Eberhard Kranzmayer. He refers to the data of the Austrian linguistic atlas, and as for his method is regarded, to the famous Atlas linguistique français by Gilliéron and to the Italian (and Swiss Italian) handbook by K. Jaberg and J. Jud (Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz, Lieferungen I-VIII, Halle 1928-1943). Both the French and the Italian atlases focus on dialects and material culture, but in some cases they give information concerning sociolects as e.g., on the town (or better to say, “capital town”) dialects’ influence (from and around Rome or Paris) upon local peasant areas.

It will expand the limits of my paper, if I shall try to characterize the achievements of all the hitherto published European folk culture atlases. But I have to say that folklore material appears there in a vague kaleidoscopic manner. Sigurd Erixon from Stockholm was the leading personality in shaping new “European ethnology”. He was also the mastermind behind the Swedish atlas. After decades of careful preparations the first part was published in 1957. But the second part, with folklore problems, appeared many years later. (see: Atlas över svensk folkkultur. - Atlas of Swedish Folk Culture. II:1-2. Säger, tro och högtidssed - Popular Beliefs, Legends, and Calendar Customs. Redaktörer (Editors) / Åke Campbell – Åsa Nyman. Uppsala 1976.) Important and curious features occur on the 29 folklore maps: what the folk is saying concerning Giant’s Stone-Casts; How the Site of the First (New) Church was Indicated; The Wild Hunt (“Odens jakt”); Human Midwife at Fairy Birth; Waterspirits in the Shape of Men; The Werewolf; Stealing Milk by Witchcraft; The Murdered Child as Ghost; Bonfires (as Spring Custom); Birching (Easter or Christmas Custom); The Crane Comes with the Light. Sayings and Time Instructions concerning the Lighting of Houses in Spring; Traditions connected with Lucia, December 13th, etc., are very carefully represented.

For comparative research it is very important that also Swedish folk traditions from Finland (and from Estonia) be duly registered. (Unfortunately, among Swedish-American immigrants the questionnaire was never executed. In 1960 over a million persons of Swedish-American background were registered in the United States. Their social and cultural traditions were, of course, very different. The famous modern poet, Carl Sandburg was a second generation Swedish American. Greta Lovisa Gustafson Garbo is also

well known. But very few experts know that the famous movie actor playing the Chinese master detective, Charlie Chan was in fact a Swedish immigrant, Johan Verner Ölund (= Warner Oland in Americanized form). Folk culture of course nobody ever tried to ask them for a Swedish atlas. Traditions behind individuals in our world are not by theory, but by facts world-wide, a good scope for geo- (or global) linguistics.

The closest parallel to the Swedish folk culture atlas is the Finnish one. The Swedish atlas dates back to the thirties, and it was not fully bi-lingual (Swedish-English). The history of the Finnish folk culture atlas is very informative in understanding the cultural and linguistic backgrounds of such a project. Finland got her freedom from the collapsed Tzarist empire in 1917, by the initiative of V.I. Lenin. The first time in her history the independent state issued in 1923 its Geographic Society (more precisely its Archaeological Committee) to produce "cartograms" for a new edition of Map of Finland. Suomen kartasto (Atlas of Finland) was published in 1925-1928 with 6 distribution maps of folk culture items - (boats, cheese and sour milk, houses, bread and pancakes etc.) In 1924 the research unit Sanakirjasäätiö ("Dictionary Foundation") was created with the main task to produce a complete archive of Finnish dialects. Linguists, as Lauri Hakulinen and Lauri Kettunen have published reports on the German-type linguistic geography, or a preliminary atlas of Finnish dialects. In 1935 Professor Albert Hämäläinen published a project for establishing a research institute of Finnish ethnography, the main task of which was to collect material for an atlas of Finnish folk culture. Kustaa Vilkkuna, later the leading personality in Finnish ethnography, has studied German and Swedish works on ethnographic atlases, and under his guidance from 1937 onwards the actual preparations for a Finnish folk culture atlas were started. Vilkkuna and the Swedish ethnographer Sigurd Erixon tried to connect the plans of atlases in Nordic countries, and have even asked for cooperation from their colleagues from the Baltic countries. During and after World War II the project slowed down. (But the first sketch of Finland-Swedish folk culture atlas was published soon. See: Ragna Ahlbäck: Kulturgeografiska kartor över Svenskfinland. Helsingfors 1945.) This book has 64 maps, and stays in a close coordination with the Swedish ethnographic atlas, which, in fact, was published in printed form only many years later. The actual preparation for publishing the Finnish atlas data was supported from 1962 on. According to the plans of the participants, four jointly edited atlas publications would be achieved: 1. ethnographic, 2. folkloristic, 3. dialectological atlases, and 4. place names of Finland. It was a special problem to collect and to check the names of Finnish settlements beyond the borders of the actual state of Finland, (i.e., in then Soviet-Karelia, in Sweden, North Norway, etc.) The maps in the Finnish folk culture atlas include data from all the above mentioned regions too, but, alas, do not refer to Finnish-American folk traditions. After many years of careful preparations, the first volume (Suomen kansankulttuurin kartasto - Atlas der finnischen Volkskultur - Atlas of Finnish Folk Culture. 1. Aineellinen kulttuuri - Materielle Kultur - Material Culture toimittanut /herausgegeben von/ edited by Toivo Vuorela. Helsinki, 1976) was published and it had 84 maps. The second volume, with about 100 maps is devoted to folklore. Maps and commentaries appear together, practically on the same pages. It is interesting to notice that the languages of the commentaries are Finnish, German and English (but not Swedish).

Not only for Slovaks and Hungarians, but for all European ethnographers the recently published Slovak folk culture atlas is of outmost importance. Fieldwork trips were started from 1971 on and from 1980 the actual editorial work was carried on with great care. The one-volume atlas (Etnografický Atlas Slovenska Bratislava 1990) directed by Božena Filová, edited in fact by Sona Kovacevicová, gives information in three languages, Slo-

vak, Russian and German. It is very complex work, which gives information of geographic, historical, religious and other topics. It contains 250 settlements, from all over in Slovakia (189 Slovakian, 37 Hungarian, 17 Karpatho-Ruthenian, 4 Goral and 3 previously German villages), but Slovaks from abroad (e.g., from Hungary), are not represented on the maps. More than 500 smaller or more detailed maps give references to various aspects of folk culture, including agriculture, animal husbandry, handwork, traffic, transport, food and drink, dresses, clothing, village communities, family systems, etc. Folklore, in the proper sense of the term, appear on about 150 maps, e.g., family customs and traditions, calendar customs, world view, folk legends and folk songs, folk art, folk theatre, dances, musical instruments and ensembles. The editors tried to give historical references too: the reader learns where the synagogues were in the villages, from which parts of Slovakia the 19th century folk song collections have published variants, from where "folk song and dance groups" are known.

(The drive to be complete gives unusual references too. E.g., as the oldest known "Slovak folk dance ensemble" is registered a group of dancers from county Orava, in fact in 1615 the Palatine of Hungary, Thurzó sent a small group of his servants to the university town Wittenberg, where his son was studying.)⁵ As far as I can see the Slovak ethnographic atlas does not give direct references to dialectology, but still it is one of the most detailed treasuries of European folk cultures. (The editors asked for reading their manuscripts Czech, Hungarian, Polish and Soviet ethnographers too, in order to obtain the necessary first comments on their work.) The next atlas, to be mentioned, is the Hungarian "Ethnographic atlas". We have various reports on it,⁴ thus it is very easy to tell its story. Following Swedish (etc.) suggestions, Béla Gunda made a proposal for it in 1939, and the first field work started in 1941. The war broke the gigantic plans – (700 villages had been selected as locations for the atlas) – and only from 1955 the work was continued. It got a unsurpassed high financial support from the Hungarian state (academy). 240 villages in Hungary were finally selected for the maps, and more places were added from the Hungarian villages in the neighbouring countries. Unfortunately, neither minorities in Hungary, nor Hungarians in America have been included. After many years of preparation, from 1987 on, the maps were published (*Magyar néprajzi atlasz - Atlas der ungarischen Volkskultur - Atlas of Hungarian Folk Culture, szerkesztette (Edited by) Barabás, Jenő*). According to the plans three times three sets of maps will appear, presenting about 600 maps. (In the questionnaires 400 sets of problems were asked.) Unfortunately, the maps appear without commentaries, thus with the evaluation of the important work we have to wait for more years.

It will be an endless report to describe all the local, national, thematic or international ethnographic atlas works. If we want to summarize the results of that century-old investigation, the following remarks should be stressed.

1. Folk culture atlases were modeled from dialect atlases, and the two projects have much in common, both in fieldwork, data gathering or editing the material.
2. Usually folk culture atlases give detailed distribution maps concerning tools or customs, with carefully identified terms.

⁵ In the research history of Hungarian dances it is a well known fact, described in details by Réthei Prikkel, Marián: *A magyarság táncai*. Budapest, 1924. 132-133, that the story of the 1615 Wittenberg folk dance group stems from a literary work (based upon historical data?). See Mednyánszky, Alois: *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit*. Pest, 1829. pp. 304-309, in a short story, named "Der Rector Magnificus".

⁴ Research history with further suggestions: Barabás, Jenő: *Kartográfiai módszer a néprajzban*. Budapest, 1963. It is not much joyful to compare that wishful thinking with the actual publication of the Hungarian Ethnographic Atlas.

3. Some folk culture atlases describe the migrations or historical data, which might elucidate strange or complicate distribution of several features in dialects.

4. As good as the folk culture atlases are for terms and forms, they give little for morphology or syntax of folk speech. Often linguists and ethnographers worked together in collecting and publishing their atlases, still diversity and not coordination is dominant between them.

5. As for folklore items, the atlases concentrate on such, which are easily to put on a map – (folk customs, supernatural beings, folk dresses, musical instruments and types of dances etc.) Important topics, which clearly show geographic distribution, as for e.g., folk tale types or folk ballad types, etc., which are usually left out of the ethnographic atlases.

4. My assumption: dialectological and ethnographic atlases in Europe are more or less the same, can easily be verified by contrast, if we are familiar with the very important trend in anthropology, called "cross-cultural studies". As early as 1889 Edvard B. Tylor (world famous author of *Primitive Culture*) assembled detailed data on social organization for some 350 ethnic units. In 1930 Hobhouse, Wheeler and Ginsberg classified some six hundred societies around the world according to method of obtaining food, and arranged them in the following sequence: lower hunters, higher hunters, agriculture I, pastoral I, agriculture II, pastoral II, agriculture III. Their study stopped at the descriptive level. Some years later (1937), a student of A.G. Keller in the sociology department at Yale, George P. Murdock had made a printed announcement of his new cross-cultural files and published his first correlation studies. His famous world-wide monograph, *Social structure* (1949 appeared) based on 250 societies. It was severely criticized by reviewers in anthropology, whose orientation was largely antievolutionary and antistatistical, but it was hailed as a major advance by other behavioral scientists and later took its place as a milestone of progress within comparative anthropology.⁵

The Yale Cross-Cultural Files were converted into the multi-university Human Relations Area Files (HRAF) in 1949. Moore (1961) and Ford (1967) published anthologies of works important for cross-cultural methodology. Murdock, in his "World Ethnographic Sample" (*American Anthropologist* 59/1957/: 664-87, gave a world-wide picture of 565 ethnic units and 210 cultural traits grouped into 30 sets of variables. Robert M. Marsh (*Comparative Sociology*, New York 1967) combined 467 societies from Murdock's 1957 sample and 114 contemporary national societies not included by Murdock. Murdock himself began publishing additional data coded on a still larger number of ethnic units in his journal *Ethnology* in 1962, and in 1967 assembled them in a book entitled *Ethnographic Atlas* (Pittsburgh 1967). The total number of societies was 863, but some of these were so close to others in geographical, linguistic, or cultural space that they were combined into 412 "clusters," some with multiple members and others with only a single member. In a later paper Murdock combined the 412 clusters of this study into 200 "provinces". (There are other important achievements both in collecting, sampling, and analyzing HRAF data, but for our points the aforesaid facts are the basic ones.) The cross-cultural methodology is not of dialectological character. Instead of a most careful "local" fixation of the facts, its aim is to give a "yes-or-no" bit for further comparative (and computational) treatment. It is close to global linguistics, and Murdock's "Ethnographic Atlas" is very far from European ethnographic (and linguistic) atlases.

⁵ The best short evaluation of the trend: Driver, Harold E.: *Cross-Cultural Studies*. In: Honigmann, John J. ed.: *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, 1973. pp. 327-367.

As far as folklore is concerned, there were several attempts to use HRAF files. One of the first, most interesting, and most frequently criticized world-wide summaries was by Alan Lomax and his team (*Folk Song Style and Culture* Washington 1968). The book in fact contains more than its title suggests. Using the "cantometrics experiment" methodology, it deals with folk song style, dance style and problems of correlations between song/dance and societies.

Other specialists have evaluated the correlations between HRAF culture typology and writing systems, art forms, games, religion, etc. The first summaries were made in the sixties, thus, I think, second generation summaries were very instructive again. And, I think also, it will give new impetus of geolinguistics, even as the cross-cultural methodology should be that we would need more precise world-wide distribution data concerning various folklore genres, forms, instruments, etc., E.g., we do not know, how many cultures use special types of musical instruments (drums, string instruments, chimes or gongs or bells casted from metals, etc.), perform laments, bride's laments, tell riddles and proverbs, play shadow or puppet theatre; make rock carvings or rock paintings etc. A world-wide "Folklore Atlas" would indeed be of great importance.

5. Questionairs and answers – a network of "correspondants" who return to the scholars the sent-out leaflets with important information – is a more than century old institution in European folklore research. Beside some preliminary works, (as e.g. the "Wiener Circularbrief by the Grimm brothers asking for texts of folktales and of other folk poetry samples (1815/, etc.,) in was the German philologist, Wilhelm Mannhardt, who in 1865 published his questionnaire. It was in two languages, German (Bitte) and French (Demande) concerning harvest and harvest customs. The two texts are not identical: the German version contains 25 sets of questions, while the French version groups the same problems into 34 sets of questions. Mannhardt printed 15.000 copies, and gave his home address (Danzig, Heumarkt 5) for the replies. Surprisingly positive was the answer, and we know of 2128 questionnaires with more or less detailed answers returned to him. The material was used in his magnificent *Wald- und Feldkulte* (1-2. Berlin, 1875-77), and was later summarized in an exemplary monograph by Ingeborg Weber-Kellermann (*Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts Deutschland von 1865*, Marburg 1965). It is obvious that Mannhardt had asked for parallels to German customs known to him, thus the questionnaires which have been returned to him usually deal with German data from other countries too. Still in very many other countries the answers have described the harvest customs of various European peoples. (We know among others of 105 answers from East Prussia, 60 from Mecklenburg, 182 from Slesia, 159 from Hessen, 110 from Bavaria, 216 from Austro-Hungary, 5 from Poland, 10 from the Baltic Countries, 10 from Finland, 60 from Scandinavia, 44 from Switzerland, 7 from Italy, 100 from France (Alsace-Lorraine included).

In European ethnography and folklore the network of correspondants and questionnaires flourishes until today. In countries like Finland, Baltic States, Scandinavia, Ireland, Scotland, some parts of Germany and Austria this institution in very active even today. In other countries it is more or less absent, or only from time to time research centres ask for a set of questions. As far as I know, the sociolinguistic analysis of the answers or the correspondants was not taken seriously. I would say, it will be the task for future researchers. The informants usually send back not only the filled-in questionnaires, but also other information they feel of importance. Very often it is material of autobiographic character, and full with further folklore and ethnographic data. It is a gold mine for any coming folklore research.

At this point we have to refer to gigantic American works, based on the same principle. To mention only the two most important ones. The Frank C. Brown Collection of North Carolina Folklore in seven volumes (General Editor Newman Ivey White, Durham, Duke University Press) should first be mentioned. The volumes concerning games and rhymes, folk ballads, folk songs, music of the ballads and of the songs are important as very fine collections. The best volumes of the collection are volumes VI and VII, Popular Beliefs and Superstitions (edited by Wayland D. Hand, 1961-1964). They contain 8569 folk belief texts, classified by the then most elaborate system, cross-references and the index are of the size of a small monograph. It is a vademecum inevitable for any publication of folk belief traditions. The texts are in English, and the publication does not distinguish the different ethnic background of the informants. Giving a thorough reference to them, it would be very easy to make a "Folk belief atlas" of North Carolina.

The other publication is unequalled in every respect. Popular Beliefs and Superstitions. A compendium of American Folklore. From the Ohio Collection of Newbell Niles Puckett, edited by Wayland D. Hand - Anna Casetta and Sandra B. Thiederman (Volume 1-2, and Indexes as volume 3 Boston 1981) is a collection of 36209 folk belief texts. The indices are printed on pages 1553 to 1825, in a separate volume. Because the Ohio collection was multiethnic, there is an "ethnic finding list", which lists the ethnic groups involved, from Acadian French, African, Albanian, American Indian, Amish, Armenian... English... Hawaiian, Hollander, Honduran, Hungarian ...Ukrainian, Welsh, West Indian and Yugoslavian. All the texts were registered in English, still it is important interethnic material, which could be arranged also by maps, or other comparative methods. Because of the careful references to the original information, the checking of languages is possible.

6. Last but not least the instrumental registration of folklore forms are also of great importance in regard to dialectography and dialectology. First the phonographs, then various registration methods for producing musical records, later tape recorders, nowadays video and other recording has saved billions and billions of folklore items. It is a well-known story in Hungarian research history, that the Hungarian folklorist, Béla Vikár was the first, who used the phonograph in registering folk songs. On 10th september 1900, in Paris, at the international folklore congress (Congrès des traditions populaires), Azoulay presented the new instrument, the phonograph, telling to the participants that with the help of the Anthropological Society in Paris they had studied French dialects by using the phonograph, and that they were establishing a card index of the records. During the World Exposition in Paris, Azoulay used the same instrument in registering folk songs from the free-willing visitors to the expo. And for the participants of the folklore congress he played some of them: Chinese, Indian, Arabic, Greek, Serbian, Russian, Polish and other songs. Because of Hungarians present in the room, Azoulay played a "Hungarian folk song record" too. But it was the famous Hungarian poet's, Petöfi's work, sung to the tunes of the Polish anthem!/. The chairman of the session, Beauquier noticed the musical style, explaining it by the fact, that Hungarians, being an island in Slavic ocean, received very much in their music from their neighbours. (It is not the important point in the story, that when the Hungarian participants told him about the mistake, it became clear that a waiter in a pub fooled the French recorder.) The more important fact is that just after Azoulay's musical program, Paul Sébillot, the best French folklorist in his time and secretary-general of the folklore congress in Paris read the paper by Béla Vikár *Recueil phonographique des chants populaires de la Hongrie*, in which he was telling about his phonograph recording (from 1896 on), reaching by then about 2000 items. A selection of those was already in the archive of the Hungarian Na-

tional Museum. Moreover, in the Hungarian Pavillon at the Paris world exhibition there was presented a map, showing 300 wax cylinder records, giving a full distribution of two traditional Hungarian folk ballads. According to Vikár, musical dialects and dialects in the proper sense of the term are very closely related in Hungary. In his paper there were references to Ignác Kúnos, who has collected Turkish folk songs by phonograph, and to the linguist, József Balassa, who used the phonograph in recording Hungarian dialect texts. Gyula Sebestyén, himself present at the Paris meeting, (and who wrote the report on it) mentioned the fact too that for his collection of midwinter quiete-songs (*regös-ének*) he was also using phonographs.⁶

It is an open question, who was the very first in registering folk speech or folklore by phonograph. Edison's first phonograph was worked out as early as 1877. According to some references, the American Benjamin Ives Gilman used it for registering Chinese and Indian music from 1892 on. But it is beyond any doubt that during the last decade of 19th century the instrument was used in Hungary, for very special problems in folklore and linguistics.

In fact, at the same time the new invention appealed several scholars. Friedrich Exner, Sigmund Exner and Lange have initiated in Vienna in 1899 the "Phonogramm-Archiv-Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien". Milan Resetar used the instrument for describing the eastern border of Croatian dialects in Slavonia. Kretschmer has studied the local vernacular in the Greek islands Lesbos and Mytiline, in 1901 Richard von Wettstein used the same instrument in Southern Brasil, not only for registering Indian texts, but also for recording the voices of the nature. Wilhelm Hein worked with the phonograph on the island Soqotra, and Rudolf Pöch in North-East New Guinia, (then under German rule). The first folk song collection published from phonogramms was by E. Lineva (*Velikorusskija pesni v" narodnoj garmonizaciji Vyp. 1. Sankt-Petersburg 1904*). A. D. Grigorev used the same instrument during his three field trips to the Archangel province in North Russia (1901). His collection was published some years later (*Arhangelskija byliny i istoriceskija pesni...*, Moskva 1904). The famous Czech folklorist, Jiri Polivka, who had a keen interest in reviewing phonographic folklore researches, refers⁷ to Georgian, other Caucasian, Galician, White Russian, Hutzul, Slovakian and other field work reports of publications. He knew of various new (small and light) types of phonographs, used for e.g., by Felix von Luschan in his field work in North Syria.⁸ When during summer of 1912 L.A. Biró was commissioned by the Vienna Phonogramm-Archiv to collect Hungarian dialects and folklore texts (a register of his recording was published soon hereafter: *Magyarische Sprach- und Gesangsaufnahmen*. Wien 1913, - XXXI. Mitteilung der Phonogramm-Archiv-Kommission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien) it was practically the end of the first "golden age" of instrumental recording of both dialects and folklore.

7. The later development of registering traditional texts could be a good topic of another review.

8. In folklore research the methodology of the so-called "geographic-historical" (or "Finnish") school is well known, and in some times and places is even typical or dominant. This trend can be traced back to the second half of the 19th century, and its first golden age was around the turn of this century. To describe its methodology in a nut-

⁶ See his report: Sebestyén, Gyula: A párizsi folklorista kongresszus. *Ethnographia* 12 (1901) pp. 251-253.

⁷ Polivka, Jiří: Fonograf ve službě národopisu. In: *Národopisny Vestník Československý* 1 (1906) pp. 167-174.

⁸ See the series: *Mitteilung... der Phonogramm-Archiv-Kommission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien*.

shell: variants of folklore texts are grouped into thematic units, called types. By textological means the origin, development and distribution of the types can be studied, often reconstructed. Full lists of variants and types were made, which often have maps for better understanding of "geographic distribution" or "historical modifications". (Hence the name of the school.) In principle various genres in folklore could be studied in this way, and in practice some narrative genres have served as good examples. There are local, national or international lists of folk tale types, folk legend types, folk ballad types, etc. The types are grouped into larger thematic units, those again into sub-genres, and finally whole genres (like tale, ballad etc.) are represented in catalogues. Very soon the idea of international type indices was formed, and the first international tale type index appeared in year 1910 by the Finnish scholar, Antti Aarne (*Verzeichnis der Märchentypen* Helsinki). Today the third, revised edition is in use (Stith Thompson: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki 1961.—FFCommunications 184).

Another method is that kind of comparative folklore research which singles out the "smallest distinctive units" of the folklore texts, called motifs, and to make a thematic index of those. The first edition of the international systematization of the motifs was made by Stith Thompson, leading American scholar of the "geographic-historical" school: *Motif-Index of Folk-Literature* (I-IV. Helsinki, 1932-36). He has suggested to write different "national" or "regional" motif-indices too. After their appearance, between 1955 and 1958 the new, revised edition of the international motif-index was published (Bloomington and Copenhagen), and currently the first discussions have been made concerning the necessity of collecting the material for a new, updated, third edition of it.⁹

Motif- and type-indices store the largest amount of folklore data immediately available in a systematized way to international scholarship. Their data and the methods used there are very important for comparative linguistics, philology, etc., because the geographic distribution of folklore texts, motif variations and combinations are indicated there in a way which is easily understandable not only for folklorists. The distribution of motifs and types was caused by ethnic, historical, cultural, religious and other migrations, movements and developments. Thus it can mirror similar linguistic phenomena, or, to the contrary, not show parallels to supposed events in the life and history of dialects. The world-wide ambitions of folklore indices will help the global geolinguistics in many ways. Often the specific terms used in comparative folklore research (a.s. ecotypes for special "local" forms, ethnic or cultural boundaries of various genres, subgenres, etc.) can also be used in dialectology, either as borrowings, or as metaphors. In spite of close contacts between folklorists and linguists, any observers should subscribe to my statement that until now linguists did not use this kind of folklore data and methodology to the degree it would deserve, to the degree it can help the study geolinguistics.

9. It was not my aim to be exhaustive and list all the important domains, where dialectology and folkloristics should meet. Furthermore I found it not appropriate to tell you in a plenary paper, a full survey of the subject but only to present to you my own understanding of the phenomena and features common in dialectology and folklore studies. I have found it more reasonable to refer to important trends and their results in folklore researches, because I see the world-wide contacts between the two ways of studying similar phenomena are by far not optimally close to each other. The modern research technique and routines (such as data based computer methods) will help much in approaching our researches, and to make it in fact compatible.

⁹ This project was scheduled for discussion at the 10th congress of International Folk-Narrative Research Society, Innsbruck, 1992.

10. If we want to make finally a very short list of possible joint works, we can say that in folklore research the collecting and registering, then storing and editing of the texts is not much different from that in dialectology. The use of instrumental devices makes our material equally usable for linguists too. Distribution maps (either in atlases, or type and motif indices) show terms and their semantics very well. I think, linguistic atlases are better in presenting the actual forms of words, phrases, etc. But for semantics the folklore and ethnographic atlases and indices are by far more open, more general. For morphology I do not find close similarities between linguistic and folklore publications.

And the last (and at the same time the most important) problem. Who shows better a particular culture? The linguist, that is dialectology and geolinguistics, or the ethnographer in his/her works? I know, language is necessary to the understanding and life of any culture. But folklore or ethnographic phenomena represent the way of life and the thought of the people involved. Thanks to modern folklore (and ethnographic) research the methods are good enough to show the contacts with environment and culture, to present historical and social changes. A good folkloristics is able to express the way of life of the group studied. That is why I am very optimistic about the future cooperation between dialectology, geolinguistics and folklore researches. They are twins, and even if they walk in different places, their steps and roads are similar; their roads lead in the same direction.¹⁰

Povzetek

Folklor, dialektologija in geolingvistika

1. Raziskovanje folklorne in dialektologije sta pomembni znanstveni disciplini vse od 19. stol. dalje, ko so začeli raziskovati tradicionalne kulture različnih ljudstev.

Izraz folklor je skoval angleški starinoslovec William John Thoms, ki je pod psevdonimom Ambrose Merton l. 1846 v pismu časniku *The Atheneum* predlagal, naj dobra saksonska sestavljenka 'folk-lore' nadomesti dotedanje izraze. V članku je naštel glavne elemente folklorne: »šege, opažanja, praznovanja, balade itd.« in tako torej enačil folklor z »the lore of the people« (znanje, duhovni zaklad). Opozoril je že na variante znotraj Anglije, na mednarodne vzporednice in na pomembnost folklornih raziskav za lastno narodno kulturo. Folklor je po njegovem poseben primer variant (ki se v lingvistiki označujejo kot dialekti) in je hkrati univerzalni fenomen (kakor jezik s stališča geolingvistike). Po l. 1846 so vsi dobri folkloristi delili to mnenje in so bili hkrati dialektologi in geolingvisti. V 19. stoletju so vsaj pol objavljene folklorne zabeležili, transkribirali, izdali in analizirali lingvisti, natančneje dialektologi. Načelo je bilo kmalu mednarodno sprejeto.

2. Primer vezi med folkloristiko in dialektologijo je življenjsko delo ustanovitelja Kazanove šole moderne dialektologije, fonologije in psiholingvistike, Jana Baudouina de Courteneya (1845-1929). Rezultat njegovega prvega terenskega dela (od 1872 dalje) je bila nadvse natančna objava slovenskih besedil iz Rezije (Sanktpetersburg 1895). Komentiral in objavljajl je tudi poljsko in litavsko folklorno blago, pri čemer je nenehno izboljševal načela objave. Njegovo terensko delo, objave in splošne trditve grade enotno metodo, veljavno tako za jezikoslovne kot za folkloristične raziskave.

3. Tudi institucionalizirane raziskave na obeh področjih kažejo enake vzporednosti. Dobra ilustracija je delo za dialektološke in etnografske atlase. *Deutscher Sprachatlas* Geografa Wenkerja

¹⁰ It is not necessary to list here all the pertinent publications. Recently the theoretical implications of ethnographic and linguistic cooperation were raised in important publications, for e.g.: *Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs. Ein französisch - deutsch - österreichisches Projekt. Herausgegeben von Klaus Beitt und Isac Chiva. Redigiert von Eva Kausel. Wien, 1992. (Österreichische Akademie der Wissenschaften - Philosophisch - historische Klasse - Sitzungsberichte, 586. Band = Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkswissenschaften - Nr.20).*

(od 1876 dalje) je prvi skušal z vprašalniki sestaviti sinhrono podobo nemških dialektov. Slavni francoski Atlas linguistique (1900) je uporabil šele nekaj vprašanj in kart folklornega pomena, švicarsko nadaljevanje pa je že skušalo vključiti vprašanja ljudske materialne kulture. Biografija nemškega »etnografskega atlasa« je pustolovska in zelo politično obarvana. Priprave so tekle od leta 1920, vprašalnice so bile razposlane na 23000 šol ali posameznikov in v letih 1937-1939 je izšel Atlas der deutschen Volkskunde I.-VI. Nacisti so ga prepovedali in zlorabili, arhiv je bil uničen in rešen med zračnimi napadi na Berlin; končno je lingvist Matthias Zender v Bonnu lahko nadaljeval z bolj folklorno obarvanimi vprašalnici in začel izdajati novo serijo (1958). Dodal je tudi Pojasnila, vsekakor potrebni, pa pogosto zanemarjeni del etnološkega atlasa, saj brez znanstvene analize karte niso drugega kot pripravljalne objave. Rezultati nemškega etnografskega atlasa so vzpodbudili ambicioznejši načrt in leta 1980 je M. Zender v Bonnu izdal Ethnologischer Atlas Europas. Avtor članka meni, da je M. Zender med pripravami z »odbori« razčistil prenekatero praktično vprašanje, teorija in metoda za projektom pa sta ostali neomenjeni. Bila bi pomembna naloga za kakega nepristranskega opazovalca, da bi folkloristično ali (etnografsko) ovrednotil različne »evropske« atlase o ljudski kulturi.

Prva karta nemškega atlasa se nanaša na ljudsko verovanje in šege. Vrstni red le-teh v publikaciji je le v glavnem logičen. Nemški atlas ponuja naključen izbor in »sistem« sicer zelo pomembnih podatkov.

Tudi brez temeljite ocene različnih atlasov o ljudski kulturi v Evropi se lahko trdi, da sta način in stopnja predstavitve folklore različnih ljudstev zelo različna, včasih celo anekdotična. Tako so v avstrijskem navedeni talentirani ljudje, »geniji« iz Avstrije, rojeni med 1650 in 1850 itd. Kot del prve serije avstrijskega atlasa je izšel pregled avstrijskih (nemških) narečij. Avtor E. Kranzmayer se sklicuje na podatke avstrijskega lingvističnega atlasa, v metodi pa se opira na slavni francoski ter na italijanski lingvistični atlas. Oba vzornika se osredotočata na narečja in materialno kulturo, v nekaterih primerih pa informirata tudi o sociolektih, npr. o vplivu dialektov prestolnic (Rim, Pariz) na okoliška kmetijska področja.

Folklorno gradivo je v nešteti doslej objavljenih evropskih atlasih o ljudski kulturi prikazano na nejasen kalejdoskopski način. Vodilni duh, ki je stal za švedskim atlasom, je bil Sigurd Erixon. Prvi del je izšel 1957, drugi, s folklornimi podatki, pa šele 1976. Tudi tu so navedeni pomembni, pa tudi čudni podatki. Za primerjalne raziskave so pomembni zapisi švedske ljudske tradicije z ozemlja Finske in Estonije. Žal pa povpraševanje ni bilo nikoli izpeljano med švedsko-ameriški izseljenci.

Zanimiva in poučna je zgodovina finskega atlasa. Finska je dobila svobodo po zlomu carske Rusije l. 1917 na pobudo V. I. Lenina. Nova neodvisna država je prvič v svoji zgodovini l. 1923 ustanovila geografsko društvo, ki naj bi pripravilo karte za novi zemljevid Finske. V finskem atlasu je bilo že 6 kart s predmeti ljudske kulture. L. 1944 so ustanovili slovarsko fondacijo za ustanovitev kompletnih arhivov finskih narečij. Kustaa Vilku, kasneje vodilna osebnost v finski etnografiji, je l. 1937 začel dejanske priprave za finski atlas o ljudski kulturi. Vilku in švedski raziskovalec Sigurd Erixon sta skušala povezati načrte atlasov v nordijskih in celo baltičskih državah. Prvi osnutek finko-švedskega atlasa je izšel l. 1945, priprave za objavo pravega finskega atlasa pa tečejo od 1962. Izšel naj bi etnografski, folklorni, dialektološki in krajevni atlas Finske. Posebno težko je bilo zbrati in preveriti imena finskih naselij zunaj meja države Finske. Karte o finski kulturi vključujejo podatke iz sovjetske Karelije, Švedske in severne Norveške, žal pa ne obravnavajo finko-ameriškega izročila. L. 1976 je izšel I. del – materialna kultura, II. del pa je posvečen folklori.

Ne le za Slovake in Madžare, ampak za vse evropske etnografe je zelo pomemben slovaški etnografski atlas, ki je izšel l. 1990. To je zelo kompleksno delo, ki informira o geografiji, zgodovini, religiji in drugih temah. Na dialektologijo se ta atlas ne nanaša, vendar je ena najpodrobnejših zakladnic evropskih ljudskih kultur.

Avtor zamisli o madžarskem etnografskem atlasu je bil Béla Gunda l. 1939. Vojna je pretrgala orjaški načrt (za atlas je bilo izbranih 700 vasi!) in delo se je nadaljevalo šele 1955 z velikansko podporo madžarske države. Atlas je začel izhajati l. 1987; žal so karte brez komentarjev.

Pregled etnografskih atlasov strne avtor v tehle pripombah:

1. Atlasi o ljudski kulturi so se zgledovali po atlasih dialektov in oba projekta imata veliko skupnega, tako pri terenskem delu kot tudi pri zbiranju podatkov ali objavljanju gradiva.

2. Ponavadi predstavljajo atlasi o ljudski kulturi podrobne karte o orodju ali šegah s skrbno preverjenimi termini.
3. Nekateri atlasi opisujejo selitve ali zgodovinske podatke, ki lahko osvetlijo nenavadno ali zapleteno porazdelitev različnih značilnosti v dialektih.
4. Atlasi so dobri glede izrazov in oblik, malo pa povedo o morfologiji ali sintaksi ljudskega govora.
5. Kar zadeva folkloro, se atlasi osredotočajo na lahko upodobljive šege, bajna bitja, nošo, inštrumente, tipe plesa itd. Pomembne teme, ki jasno kažejo zemljepisno porazdelitev, npr. praviljični ali baladni tipi, so iz atlasa ponavadi izpuščene.
6. Avtorjevo hipotezo, da so evropski dialektološki in etnološki atlasi bolj ali manj enaki, je po njegovem lahko preveriti z nasprotjem, če poznamo pomembno smer v antropologiji, t. im. primerjalne študije (cross-cultural studies).

Že l. 1889 je Edvard B. Taylor (svetovno znani avtor Prvobitne kulture) zbral podrobne podatke o družbeni organizaciji kakih 350 etnoloških enot. L. 1930 so Hobhouse, Wheeler in Ginsberg klasificirali približno 600 družb po svetu glede na način pridobivanja hrane. Svetovna monografija nekdanjega študenta iz Yalea G. P. Murdocka *Social structure* (1949), zasnovana na 250 družbah, je po začetnem nasprotovanju obveljala za mejnik napredka v primerjalni etnologiji. Yaleski primerjalni arhivi so bili l. 1949 reorganizirani v Human Relations Area Files (HRAF), arhive za območja človeških odnosov.

Primerjalna metodologija ni dialektološka. Namesto skrbnega krajevnega ugotavljanja dejstev zbira zgolj pritrdilne ali nikalne odgovore za nadaljnjo primerjalno (in računalniško) obdelavo. Bližja je globalni lingvistiki in Murdockov Etnološki atlas je zelo daleč od evropskih etnoloških (in lingvističnih) atlasov.

Več avtorjev je skušalo uporabiti tipologijo HRAF pri svojih raziskavah, tako Alan Lomax s sodelavci za ugotavljanje razmerja med načinom petja/plesa in družbami, marsikaj s tega področja pa je ostalo še neobdelano. Avtor članka meni, da bi bil svetovni folklorni atlas res pomemben.

5. Mreža informatorjev, ki odgovarja znanstvenikom na razposlane ankete, je več kot stoletje stara institucija v evropskem folklornem raziskovanju. Nemški filolog Wilhelm Mannhardt je 1865 razposlal svojo francosko-nemško vprašalnico o žetvi in žetvenih šegah. Dobljeno gradivo je bilo uporabljeno v *Wald- und Feldkulte* (1875-77). V mnogih evropskih državah take mreže cvetijo vse do danes, ponekod redno, drugod občasno. Avtor ugotavlja, da še niso bile narejene resne sociolingvistične analize informatorjev ali odgovorov, ki često vsebujejo tudi druge podatke, npr. avtobiografske in bodo še zlata jama za prihodnje folkloristične raziskave.

Tu opozarja avtor še na gigantska ameriška dela, zasnovana na istem načelu. Eno najpomembnejših je Zbirka folklorne iz Severne Karoline avtorja Franka C. Browna z odličnima zvezkoma o ljudskem verovanju in praznoverju. Druga pa je vseameriška zbirka na isto temo iz Ohio Collection Newballa Nilesa Pucketa. Zbirka je multietnična in vsebuje tudi seznam obravnavanih etničnih skupin – od akadjskih, afriških vse do jugoslovanskih.

6. Ne nazadnje je velikega pomena za dialektografijo in dialektologijo instrumentalno zapisovanje folklornih oblik, vse od fonografov do najmodernejših današnjih sredstev. Po nekaterih pričevanjih je prvi uporabljal fonograf za zapisovanje kitajske in indijske glasbe Američan Benjamin I. Gilman od 1892 dalje. Na Madžarskem je bil prvi Béla Vikár, ki je zapisoval s fonografom od 1896 dalje in je trdil, da so glasbeni -dialekti- in dialekti v pravem pomenu besede na Madžarskem v tesni povezavi. F. Exner, S. Exner in Lange pa so leta 1899 dali pobudo za ustanovitev Phonogramm-Archivs-Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

7. Razvoj zapisovanja tradicionalnih besedil v zadnjem času bi bil po avtorjevem mnenju dobra tema za poseben članek.

8. Pri raziskovanju folklorne je dobro znana metodologija -geografsko-historične- ali -finske- šole: variante folklornih besedil so razporejene v tematske enote, imenovane tipi. S tekstološkimi

sredstvi se preučuje izvir, razvoj in porazdelitev tipov. Prvi mednarodni indeks pravljčnih tipov je l. 1910 izdal finski znanstvenik Antti Aarne. Danes je v rabi tretja, revidirana izdaja Stitha Thompsona iz 1961.

Druga metoda pa pri folklornih besedilih išče »najmanjše razločljive enote«, imenovane motivi in sestavlja tematske indekse le-teh. Prvo mednarodno sistematizacijo motivov je izdal Američan Stith Thompson v letih 1932-36. Na njegovo pobudo so izšli tudi nacionalni ali regionalni indeksi, zdaj pa se načrtuje že tretja izdaja mednarodnega kataloga.

Porazdelitev motivov in tipov so povzročile etnične, zgodovinske, kulturne in religiozne spremembe in se zato lahko ujema (ali pa ne!) z spremembami v narečjih; folklorni indeksi bi bili lahko v pomoč geolingvistiki. Avtor ugotavlja, da jih lingvisti doslej niso uporabljali v dovoljni meri.

9. Avtor ni nameraval izčrpati vseh stičnih področij dialektologije in folkloristike. Želel je le poudariti pomembne smeri in dosežke na področju folklornih raziskav, saj vidi, da povezave med obema vedama, ki preučujeta podobne pojave, še daleč niso optimalne. Sodobne tehnike, npr. računalniška, bodo obe veji naredili kompatibilni.

10. Tako zbiranje in zapisovanje kot urejanje in izdajanje gradiva sta v folkloristiki in dialektologiji podobni. Lingvistični atlasi bolje predstavljajo morfologijo besed, glede semantike pa so folklorni in etnografski atlasi bolj odprti in širši.

In zadnje, najpomembnejše vprašanje: Kdo bolje odslikava kako kulturo? Lingvist, t.j. dialektolog in geolingvist, ali etnograf? Avtor se zaveda pomembnosti jezika za razumevanje kulture, toda etnograf predstavlja način življenja in mišljenja ljudi. Obetavna prihodnost je v sodelovanju obeh znanosti - dvojčic.

Za popolne podatke o citiranih delih glej originalni angleški članek.

Jurij Fikfak

Kdo je moj bližnji ali pogled v lastno tujost? Pregled potopisja na Slovenskem med 1840 in 1890.¹

V zgodovini raziskovanja ljudske kulture 19. stoletja so potopisi zelo pomemben vir o recepciji in razumevanju »Drugega«. Avtor obravnava nekatera vprašanja različnih potopisnih žanrov.

In the history of research of folk culture in the 19th century travel reports are a very important source about how the "Other" was perceived and understood. The author discusses some issues about literature genres in travel reports.

Za potopisje je pretežno značilen pogled v daljo, v neznano tujost. Pesnik Friedrich Hölderlin v času prve polovice 19. stoletja pravi: »Aber das Eigene muß so gut gelernt sein wie das Fremde.« (Lastno mora biti prav tako dobro spoznano kot tuje.) (Kristeva 1990, 9). In ta obrat k sebi, k spoznavanju svojega okolja (prim. Stagl 1980, 374) in tujcev v nas (Kristeva 1990, 208–10) se je sredi 19. stoletja na Slovenskem zgodil na različne načine.

Kdo je bil takrat tujec, kaj je bilo sprejeto kot tuje in kaj je bilo domače? Problematizacija pogleda potujočega raziskovalca ali zbiralca pomeni razmislek o poziciji tega raziskovalca: ali je nek izobraženec (npr. Vraz, Majar, Verne, Erjavec, Navratil, Trdina) doživljal sebe kot del opisovane kulture ali kot tujec v njej in ali ga je »podeželski« človek sprejemal kot tujca ali kot svojega? Glede na velike težave v sporazumevanju med neizobraženim prebivalstvom na podeželju in izobraženci, med kmetom in gosposko (prim. Šubic 1859, 50) lahko sodimo, da je bilo razmerje med obema plastema pravzaprav v veliki meri razmerje med tujci. Tako se lahko vprašamo: ali niso potopisci videli lastnega kot tuje? Ali ni bil pogled v bližnje in znano v resnici pogled v daljnje in neznano? Odgovorov in rešitev je skoraj toliko kot avtorjev. V vsakem primeru lahko odkrijemo določene vzorce (-strickmuster-, prim. Stagl 1983, 15) oblikovalskih načel.

¹ Prispevek je bil prebran na srečanju *Blick in die Ferne, Blick aus der Ferne. Reiseberichte aus und über Ostmitteleuropa als volkskundliche Quelle* ki ga je organizirala Fachkommission Volkskunde im Johann-Gottfried-Herder-Forschungsrat e. V., v Herderjevem inštitutu v Marburgu 15.-16. julija 1994. Tu je objavljen v deloma spremenjeni obliki.

Ali je bil potopisec znanstvenik?

V slovenski etnologiji je bilo že nekaj analiz, predstavitev in objav potopisov (npr. Baš 1982, Šmitek 1988 idr.). Značilnost teh besedil je, da gre pri Angelosu Bašu pretežno za besedila, ki so jih o Slovencih napisali tuji avtorji, pri Zmagu Šmitku pa za besedila, ki so jih o tujih ljudstvih napisali Slovenci (pri čemer se omejuje na neevropska ljudstva). Za določitev rabe terminologije in pojasnitev terminoloških zagat je poveden Šmitkov pregled rabe pojma potopis. Potopis v 19. stoletju pomeni hibridno literarno zvrst (prim. definicijo Laha: 1984, 163), saj so uredniki stalno imeli težave z uvrščanjem potopisnih člankov. Zgovorna so kazala časnikov in rubrike, v katere so uvrščeni potopisi, npr. Podučni del (Slovenski glasnik, dalje SG), Podučni in znanstveni spisi (Kres), Poto-, narodo- in krajepisni sestavki (Kres), Zabavni del – V nevezani besedi (SG). S potopisi, z njihovo literarno vrednostjo ali z njihovo kulturnozgodovinsko povednostjo pa so imeli težave tudi raziskovalci literarnih ved in etnologije.

Angelosa Baša pregled potopisja o Slovenskem (Baš 1982) zajema publikacije od fevdalnega časa, od zapisov Santonina, kanclerja oglejskega patriarha, ki je potoval po slovenskem ozemlju v 15. stoletju, do obdobja pred marčno revolucijo 1848, do zapisov Stanka Vraza, najpomembnejšega raziskovalca slovenske ljudske pesmi in ljudskega izročila v prvi polovici 19. stoletja.

Baš se bolj ali manj ukvarja s tujim pogledom na Slovence, na slovensko ljudsko kulturo (večina spisa je posvečena Santoninovemu potopisu s konca 15. stoletja) in nakazuje okvire in domet teh poročil: »Potopisci /.../ so bili na ravni etnoloških prizadevanj, kakršna so štela pri nas kot pravilo do konca 19. stoletja, kajti dotlej se je etnološko gradivo skoraj izključno samo objavljalo, ne pa tudi razlagalo.« (1982, 105) To izjavo² lahko vzamemo kot primerno izhodišče za vprašanje o tem, koliko je znotraj potopisa kot literarnega žanra možna sistematična objava in razlaga etnološkega – folklornega gradiva. Deloma nam to dilemo razumevanja potopisov predstavi Utz Jeggle, ki pravi, da so v moderni etnologiji, ki vidi svoj začetek v razsvetljski kameralni znanosti, drugi empirični vir (te začetne dobe) potopisi, ki ne opazujejo samo dejanskega, temveč se na osnovi njihovega nedoločnega značaja osredotočajo na posebno, ki se razlikuje od normalnega in znanega. Pogled potopisca ni bil nikdar znanstveno legitimiran, pogled skozi dejstva pa je bil od družbenih znanosti nagrajen z monopolnimi pravicami (Jeggle 1991, 56).

Kolikor ni v naravi potopisnega žanra samega vcepljena določena ambivalentnost, ki onemogoča odgovore znotraj neke znanstvene sistematike; za večravninskost, ki onemogoča »znanstvenost« potopisa samega. Vsekakor je v teh potopisih jasno razviden horizont in globina potopiščevega zanimanja za tujo kulturo, njegovi koncepti zbiranja – izbiranja gradiva in njegova mentaliteta. Zdi se, da je potopis očitno na robu, na meji različnih žanrov (znanstvenega, literarnega idr.), brez znanstvene legitimacije, z navadno malo literarnimi ambicijami. Ali ga prav ta marginalnost dela še bolj zanimivega, saj morebiti odpira vprašanja, ki jih znotraj uveljavljenih diskurzov ni moč zajeti.

Tako kot za različne oblike vprašalnic je Stagl tudi za potopise dokazal, da so bili oblikovani znotraj določene, zelo dolge tradicije pisanja potopisov in dnevniških zapisov, znotraj določene retorike (prim. Stagl 1980; 1983).

Slovenska potopisna poročila med 1840 in 1890 so tipološko zelo bogata, obstajajo zelo različne možnosti realizacije potopisa. Skupne so jim naslednje značilnosti: pretežno

² Odgovor na vprašanje, kdaj je začetek etnologije, je odvisen od aktualnega samorazumevanja stroke. Iskanje korenin pomeni namreč tudi iskanje potrditve današnje usmeritve (prim. Hartmann 1988, 10).

so izšla v periodiki, mnoga od njih so v pisemski obliki (o možnih razlogih, npr. zanesljivosti, zaupljivosti in zasebnosti, gl. Myl'nikov 1980, 158) in dolga so od 3 do 60 strani.

O funkcijah potopisa je pisal Zakrajšek, ko je razmišljal o možnih spremembah v Slovenskem glasniku: »Jako bi čitatelja zanimali lepi potopisi sosedu podučevajoči in ne oni bi rekel suhi zemljevidi, namesti s pičicami z besedo narisani. Lepi potopisi bistrijo in mikajo še več ko drugi spisi naravnost podučevajočega zapopadka, in to zato, ker se čitateljev duh večkrat oddahne in s pisateljevim premika in giblje od kraja do kraja, od predmeta do predmeta. Potopis je torej lep, ko prevdarja, razjasnuje in posebnosti v prikaznih razgrinja, in s pomočjo znanosti razsvetluje. Dozdaj je bila žalibog taka, da smo afrikanse puščave veliko bolje poznali ko našo domovino; na nemških Alpah bi bili lahko vse planinarje sešteli in vedeli, koliko mleka da breza ali dima; domače hribe in kraje smo pa samo po imenu poznali. Potopisi naj nam torej pred vsem domovino opisujejo, in taki se bodo, če se ne motim in če so le nekaj mikavni, našemu ljudstvu gotovo berž prikupili.« (Zakrajšek 1865, 345).

Jezik – Prostor – Naslovnik

Tu predstavljena poročila in potopisi so bili napisani v slovenskem jeziku, le Majarjevo poročilo v Vrazovem Kolu je napisano v njegovi različici približevanja skupnemu slovanskemu jeziku.

Do pojava Novic (Kmetijske in rokodelske novice) leta 1843 je bilo v periodiki razen drobnih zapisov (npr. pesmi) možno objavljati skoraj izključno v nemščini. Z njihovim pojavom se je v slovenskem prostoru razvila cela paleta možnosti. Odmev pri bralcih je bil odločen in pisci so lahko od leta 1843 dalje redno objavljali v slovenskem jeziku. Periodični časopisi v nemščini so bili: Laibacher Zeitung in Illyrisches Blatt v Ljubljani, Der Aufmerksame v Gradcu, Carinthia in Carniola v Celovcu, kasneje pa Mittheilungen des historischen Vereins für Krain idr.

Osrednji časnik slovensko beroče javnosti so bile Novice, izdajane kot časopis Rokodelske in kmetijske družbe v Ljubljani. Nagovarjale so široko in raznoliko publiko, pretežno duhovnike in marsikaterega kmeta (gl. sezname naročnikov, objavljane vsako leto med leti 1843 in 1847; članek Janeza Cererja o profilu naročnikov, objavljen že leta 1848 – Cerer 1848; in prispevek F. Rozmana, Rozman 1970). V prvih letih je bilo približno 1000 rednih naročnikov (leta 1847 že 1522, prim. Cerer 1848, 15), torej vsaj 3000 do 5000 neposrednih bralcev. časniki za bolj šolano, zahtevnejšo publiko z drugačno literarno vsebino so bili npr. Slovenska Bčela 1850–1853, z okrog 300 rednimi naročniki, Šolski prijatelj³, Slovenski glasnik (1854, 1858–1868) s približno 400 (leta 1858 je bilo naročenih 411 izvodov, leta 1860 pa 386), Letopis Matice Slovenske od leta 1867 dalje. Pri Matici Slovenski je bilo nad 1000 članov in naročnikov Letopisa (gl. sezname članov Matice v vsakem letniku). Prostor je bil tudi v Dunajskem zvonu od 1871 dalje, Zori in Vestniku, Slovenskem narodu (Listki), Kresu od 1881 do 1886, Ljubljanskem zvonu od leta 1881 dalje; študentom in učiteljem je bil namenjen Šolski prijatelj od leta 1852 dalje, duhovnikom pa časnik Zgodnja danica od 1849. Predvideni naslovnik⁴ je v marsičem odločilno vplival na oblikovanje zahtevnosti in strokovnosti marsikaterega poročila. Upoštevati je treba tudi dejstvo, da do leta 1881, to je do Kresa, na Slovenskem ni znanstvenega časnika.⁵

³ -Pričakovali smo, da bode se saj 600 naročnikov oglasilo. Mislimo, da naše upanje ni bilo prenapeto, – vendar ni se spolnilo! Marsikaterega domorodca tudi letas med naročniki pogrešujemo. Škoda, da so domorodci, kateri domorodne razprave u djanju podpirajo, tako redko razsjanili. (Urednik, ŠP 1852, 32)

⁴ Kdo so bili dejanski naslovniki Novic, gl. Cerer 1848 in Rozman 1970, kdo hipotetični (glede na vsebino in funkcijo besedil) pa Fikfak 1988.

⁵ Gl. razpravo Matičinega odbora o znanstvenem časopisu 19.12.1877 in 13.2.1878. LMS 1878, 214-217.

Dela in avtorji

Z navidezno deskriptivnim in kronološkim prijemom bi rad na konkretnih zgledih (pregled nima nobene namere po zajemu vseh potopisov – po totalnosti) približal nekatere principe in dileme oblikovanja in vprašanja razmerij med zbiralcem – raziskovalcem in informatorjem. Kdo so bili avtorji potopisov in kako so jih oblikovali? Raziskava del in motivov avtorjev kaže naslednjo podobo.

Matija Majar (1809–1892)

Duhovnik, zagovornik skupne slovanske ideje in skupnega slovanskega jezika (prim. čurkina 1974, Rajšp 1995) je leta 1847 v Vrazovem Kolu objavil potopis *Putovanje po Goričkom, Mletačkom i Tarštjanskom*.

Napisal ga je po obisku Rusa Sreznjevskega in Stanka Vraza. V poletnih mesecih leta 1843 je šel na petnajstdnevno pot od Trbiža do Trsta in potem po Krasu, po področju Kanalske doline, Beneške Slovenije, Goriškega in Tržaškega, področju, ki je mejilo s furlanskim in italijansko govorečim prebivalstvom in ki je danes v Italiji.

Motiv za potovanje je razložil z retoričnim vprašanjem: »E, brate, šta je nakanilo Columba da je odjedrio u more bezkrajno? ... Šta Cooka, da traži mora i zemlje nepoznate, da obrodi (umsegeln) svet, neplašeći se ni burah ni karvoločnosti narodah divljih? Šta drugo već želja ona koja tera čoveka, da traži ono što neima u njega, da vidi ono što još nije vidio, da nauči ono što još nezna; ... je bila želja da vidim nešta novog i da obogatim izkustvom svoje znanje, možda i znanje drugih time da nadomerim.« (1847, 20–21)

Pri Majarju je šlo za obliko potovanja, pri katerem je bilo najpomembnejše spoznavanje in zbiranje. Motivirano je bilo z njegovo nacionalno zavestjo.

Zanimiv je Majarjev komentar potopisov: Primerja tim. navadni pogled potujočega, pri katerem je pomembno, koliko je stavb, koliko je vrat ipd. s pravim etnografskim, kjer gre za zbiranje ljudskega izročila (ljudskih pesmi, rekov, povedk, šeg in navad). (Majar 1847, 21–2)

V rabi dobesednih navedkov in narečnega govora je bil v slovenskem prostoru inovativen. Tako npr. uporablja premi govor: »Otroci kaj dielate?« »Trebinje pieštamo!« (1847, 25) Pri teh kratkih navedkih lahko domnevamo, da si jih je dobesedno zapisal v zvezek.

Pri presoji ravnanja ljudi, njihovih šeg in navad ga vodi navdušenost za slovensko in slovansko, ko navaja duhovnika iz Špetra Slovenov: »Kud god došli medju naše Slovence, mislite, da ste kod kuće medju bratjom i rodbinom svojom. ... Ovdešnji narod pošten je i dobar kao blago leto.« (1847, 27) Hkrati ugotavlja, da je taka moralna drža odvisna od ne-izobraženosti prebivalstva – naroda: »Blagi narode! ti si siromašan i tobože neizobražen, nu opet si bogat na sardcu i duši. Ti istina niesi primio još u krilo svoje od zapada darovah tobožne prosvete, nu hvali Boga, jerboti je u prostoti neoskvarjeno ostalo staro tvoje poštenje i dobrotu sardca slovenskog!« (1847, 27–28)

O dilemah zbiranja in težavah z informatorji, o katerih je sicer v korespondenci z Vrazom nekaj besedi (gl. Fikfak 1995), ne poroča. Navdušen je nad »narodom« na svoji poti od Trbiža do Krasa. »Gde god bi se sastao s kojim prostakom od tih ljudih, lepo bi me pozdravio. Kad bi mi bilo volje, progovorio bi s kojim dve tri reči, pa onda opet nastavio put svoj, a on bi još zadugo, milo gledajući za mnomo, vikao, dok mu ne bih izčežnuo izpred očih: 'Buh Vam daj srečo! Buh Vam daj ...'« (1847, 36). Z opisom slovesa je Majar zarisal harmonično hierarhijo med duhovnikom in »prostakom«, merilo, ki je potrjevalo ne le razmerje do Božjega, ampak implicitno tudi razmerje do oblasti⁶.

⁶ Podobno je ravnal tudi Jakob Volčič v spisu Poklon na Učki, Novice 1854, 64, 255.

Stiske pravega potopisca in načela Hieronimusa Turlerja

Mihael Verne je bil priljubljen potopisec, ki je skrbel, da so pisma ustrezala širši publiki. Njegova pisma – potopisi so bili v veliki meri pripovedni, naštevajoči in brez ironije. Njegov horizont gledanja je obsegal predvsem zgodovinske in geografske zanimivosti in dragocenosti. Napisal je tri daljša potopisna poročila, vsa so izšla v Novicah in se ukvarjajo na eni strani s potovanjem v Italijo (1852b) in Sveto Deželo, na drugi pa s potovanjem po slovenskih in deloma hrvaških naseljih (1852a). Torej obsegajo tuje in lastno. Pri opisovanju ključnih elementov Vernetovih potopisov je zelo primerna Staglova razlaga (Stagl 1980, 362) in Hieronimusa Turlerja definicija nalog potopisca, po kateri je pri vsakem potopisu za opis dežele najpomembnejših naslednjih pet reči: *Nomen*: stara in nova imena; *Figura*: podoba in položaj; *Capacitas*: površina, obseg in meje; *Iurisdictio*: gospostveni red – ureditev, zakon, raba in zloraba; *Situs*: naravne in druge znamenitosti. Pri opisovanju prebivalcev pa: njihova narava in šege, oblačila in hrana, jezik in način življenja (Lebensart).

Poročila so pisana v obliki dnevniškega zapisa in naslovljena kot pisma (nam neznanemu) prijatelju, so datirana in lokalizirana. Verne se je najprej učil gledati bližnje, da bi lahko razumel daljnje.⁷

Verne piše o celoti – o deželi in ljudeh, predvsem takrat, ko je v nasprotju z znanim, in o tistem, kar je v nasprotju z mentaliteto v slovenskem prostoru navadnim. Tako opisuje npr. nepričakovano dinamiko življenja v Neaplju, neapeljske berače, razlike med veleposestniki in koloni v okolici Ferrare ipd.

Da Mihael Verne ni bil akceptiran pri mlajši literarni publiki, kaže, da je sam izpostavil nekatere probleme potopisca. Te probleme je opisal v pismu – potopisu iz Italije (Verne 1852b, 270)

«Prijatelj, ne zameri! Vidim de Ti veliko pravim, pa le malo povem. Sim menil, de, kar vidim in čutim, Ti bodem tudi lahko povedal, pa ni taka. Ko bi bil to prej vedil, da potopisje je tak teška reč, bi ne bil kar nič pisal. Pa saj le za-te pišem, in kaj ne, de mi ne boš zameril, čeravno Ti veličanskega Rima in njegovih lepot in spominkov nič kaj v lepim redu in po vrednosti ne popišem, – marsiktero reč pa, ki se tu vidi, tudi zamolčati moram. Cele debele bukve bi ne bile zadosti, ko bi se le na debelo vse popisati hotlo. Pa ker sim že začel, Ti hočem še kaj maliga povedati.» (1852b, 270)

Verne je očitno imel težave s shemo pripovedi in z upoštevanjem retoričnih pravil, po katerih je treba ločevati med pomembnim in nepomembnim (prim. Stagl 1980, 365). Na eni strani ga je preplavila prevelika količina informacij romanske kulture, na drugi pa je mogoče videl pred seboj »neuko« slovensko ljudstvo, ki naj izve čim več.

Trivialno je vredno ironije

Za petdeseta in šestdeseta leta je bila značilna kritika in tudi demontaža starejših smeri in realizacij predvsem s strani Vajevcev (npr. Simona Jenka *Ognjeplamtič* kot demontaža romantičnega epa – gl. Paternu 1974, 367–453) Tako je tudi Vernetovo razmeroma zgledno potopisje v smislu Turlerjevih načel doživelo eno najhujših posrednih kritik takrat mladega literata **Frana Erjavca** v dveh potopisih (1859a, 1859b). Erjavec na naštevanja raznih zanimivosti in znamenitosti, na množico natančnih podatkov, odgovoril na najbolj zanimiv način: Kako naj potopisec opiše trivialno in banalno? Kdo naj bo potopisec?

⁷ Mnenje Zmaga Šmitka (1988, 386), da je prvi izvorni slovenski potopis objavljen šele leta 1858, velja seveda za popis neevropskih ljudstev.

V spisu *Pot iz Ljubljane v Šiško* ironizira dosedanje potopise vsaj na dva načina: Prvič ironizira globalen pogled – velike razdalje (npr. v Italiji, Jutrovem ipd.) in čas, potreben za opravljeno pot, ko uporabi lokalni – provincialni pogled. Namesto o razdaljah velikosti 500, 1000 ali več kilometrov govori o skupni razdalji 2 km, o poti – povezavi med Ljubljano in takratnim predmestjem, Šiško. časovne enote niso več ure, dnevi ali tedni, ampak sekunde in minute. Vsekakor gre za ironiziranje treh Vernetovih potopisov, kjer je avtor poskušal sistematično podati natančne razdalje. Najbolj karikiran je Vernetov časovni načrt. Svojo pot med Ljubljano in Šiško Erjavec razdeli na tri etape (etape so bile del Vernetovega repertoarja): za prvo je porabil 3 minute in 27 sekund, za drugo 3 minute in 9 sekund in za tretjo 14 minut in 53 sekund. Vse skupaj znese, pravi Erjavec, 21 minut in 29 sekund, v vsakem primeru pa (in tu ironizira še enkrat) je porabljen čas odvisen od povprečne hitrosti in dolžine koraka sprehajalca.

Erjavec pri tem opisuje položaj potopisov v sredi petdesetih let 19. stoletja: »Na peščenem polju naše literature se med vsem cveticami naj bolj obnaša potopis. Naši časniki so nam prinesli že veliko potopisov iz naše lepe domovine, in menda je ni več groblje po vsem Slovenskem, da bi ne bila našla svojega Homera; le poti od Ljubljane do Šiške še ni nihče tako popisal, kakor zasluži ta pot.« (Erjavec 1859a, 154)

Še nekaj je karikiran, demontirano, to je vrednost podatka in vsevednost potopisca. Ta ni več vodnik, ki bralca vodi skozi neznano; bralec si mora »nebitvene« podatke oskrbeti sam, denimo, kako star je most, kdo je bil arhitekt, kdo ga je gradil itd.

Erjavec je končal svoj prispevek z besedami:

»Adieu, potopis 'for ever'. (157)

V primeru *Poti iz Ljubljane v Šiško* je bila trivialna dolžina poti. Podoba potopisca, pripovedovalca, a tudi zbiralca in raziskovalca ljudskega izročila pa je najbolj karikiran v spisu *Kako se je Slinarju iz Golovca po svetu godilo*.

Pri pobegu iz domačega področja si je polž zapisal veliko notic: »Ker ni vedil nič boljšega opraviti, se je namenil pisariti. Posebno so ga mikali običaji in navade pri ženitvah in porokah. /.../ vse, kar je vidil, je zapisoval v majhne bukvice.« (1859b, 181)

Ob neki priliki, ob neki ohceti je prišel ob življenje. O tem, kar je ostalo poročila najditelj: »Prijatlom narodnih običajev podam tukaj le nekatere male črtice iz njegovih bukev: 'Tudi na žeganem studencu se ljudje ženijo in možijo. Moža, kateri se ženi, imenujemo ženina, ženski pa, ktera se možji, pravijo nevesta. Tudi tukaj si volijo starašina, druga in družico, pri vsaki priložnosti pijejo in jedo. Poroka je vselej v cerkvi. Nevesta se včasih joka.'« (1859b, 181)

Pisec – pripovedovalec dodaja: »Menda bo iz tega malega vsak previdil, koliko vrednost imajo te črtice, le škoda da so le črtice in da niso dodelane.« (1859b, 181)

Ta karikatura nam pomaga obdržati določeno distanco ne le do potopisnih, ampak tudi do razmeroma veliko drobnih »narodopisnih« poročil v tistem času (gl. bibliografijo pri Fikfak 1989). Najprej se ironija izrazi v uporabi polža kot zbiralca – raziskovalca ljudskega izročila. Dalje se izrazi v tem, da si polž, ki se dolgočasi in nima nič bolj pametnega delati, zapisuje podatke o tem, kako se ženijo. Nenazadnje je ironija prispevka v tem, da opisuje trivialno, banalno, npr. nevesta se navadno joče, poročajo se v cerkvi ipd. Opisuje tisto, kar je vsakemu dostopno in razvidno.

Adieu, potopis 'For ever' Frana Erjavca ni ostal za dolgo. Kar je kasneje napisal in objavil v Slovenskem glasniku, sodi v najbolj zanimive primere potopisne zvrsti.

Ironizacije pa ni nakazoval samo Erjavec, ampak tudi **Josip Stritar**. Prav tako gre za ironizacijo potopisca, njegovih opisov dogodivščin, trivialnosti (kje se je hranil, spal) in izobraževalne vrednosti (Jaz ne popotujem povsod, da bi se učil; še pozabil bi rad, ako

mogoče, na poti mnogokaj, kar mi glavo teži in srce. (Stritar 1955, 385), le da je Erjavec karikiral trivialnost potopisa, Stritar pa potovanje kot učenja vredno.

Drugečne vrste ironičen potopis je leta 1860 zapisal **Mihael Tušek**. Gre za planinski potopis *Potovanje krog Triglava*.⁸

Potopis je objavljen v rubriki Podučni del. Gre za opis vzpona na Triglav in doživetja ob tem, za srečanja s pastirji, njihovo glasbo, plesi ipd. Pisec ironizira gostoljubnost gostilničarjev, prizadevnost njegovega prijatelja biologa in poudarja, da je pomembno samo materialno in da o materialnem kot nepotrebem govori le tisti, ki ima dovolj denarja in dovolj jesti. »Lahko je s polnim želodcem govoriti o lepoti naravski, v svojih mislih se dvigovati čez navadno življenje, zaničevati filistre, ki pri vsaki reči le prašajo: cui bono? in govoriti, da vednost je le zavolj same sebe, kakor cvetlica, ki cveti zato, ker cveti. Pa to vse skupej ni nič. Vse se verti le krog fizikalno-kemijskega procesa v želodcu. Materialno življenje zaničuje v besedah le tisti, ki ima vsega zadosti.« (1860, 9)

Gre za eno najhujših materializacij, podobna je kasnejšemu Kersnikovemu naturalističnemu gledanju na probleme (prim. Paternu 1989, 63–64). Pisec razgrajuje stare stereotipe, a hkrati ustvarja nove, npr. »zagledamo sedeti pri studencu pastirja, ki je bil strašno umazan, kakor v svojem življenju nisem vidil človeka umazanega. 'Ta že ne more biti Trentar, ki so vsi tako čedni!' pravi Anton; in res povedal nam je pastir, da je Podkorenčan.« (1860, 69)

Tuškovsko pojmovanje slovenskosti zabav lahko ilustriram s primerom: »Pred nekaj leti sem se peljal skozi Bohinjsko Belo, ko je ravno bilo vse živo v gostivnici. Dekleta v novo oprani obleki so sedele krog miz in so jedle pogačo; fantje v belih rokavih, s strano velikimi šopovi cvetic za klobuki, da so se okraji šibili, so tudi sedeli ali opotekali se sred hiše. Nekaj jih je tudi v veži plesalo. Vsak možak je imel oselnik za pasom. Na uprašanje, kaj da to pomeni, zavriska jih nekaj: Juhe, gremo v rovte! Šel sem v vežo, da bi vidil ples. Plesali so nemški klobasasti valcer, mazurko in poskušali polko francaise, in me prosili, da naj jih je naučim. To je bilo dobro, da nisem vedel, kaj bi in kako bi! – To so bili slovenski 'folksfesti'!« (1860, 9–10)

Kaj si misli o slovenskem ljudskem petju in glasbi, pa kaže naslednje besedilo: Piščev prijatelj je prosil dekleta, da bi kaj zapele. »Pa niso mogle peti, ker je bila zmolkla tista, ki 'čez poje'. Anton jo je jel koj kurirati s sladkorom, v rum namočenim, kar ji je precej pomagalo, pa vendar ne toliko, da bi bila mogla peti. Na to se oglasi fant, ki je čutil v sebi godčev poklic: 'Bom pa jaz eno zagodel!' Šel je in prinesel kmalu iz svoje kočice strašno velik 'Bleichinstrument', bombardon po imenu, in jel je nanj bombardirati tako, da so se bile zbudile vse krave okrog stanov. Zavolj same iskrenosti in veselja do godbe, katerega ni mogel berzdati, ko je v tek prišlo, je pihnil časih napek v bombardon, da se je čulo le kruljenje bombardona in srebanje godčevih za godbo navdušenih ustnic. Na zadnje so ga prosile dekleta že za božjo voljo, da naj privoši saj kravam miru in počitka, če se mu že naša ušesa ne smilijo.« (1860, 37)

V tem potopisu – zgoraj navedenih primerih gre za karikaturu tim. preprostega ljudstva kot avtentičnega vira ljudskega izročila. Nasproti podobam enotnega – globoko v harmoniji in v tradiciji živečega – ljudstva, ki so jih oblikovali in posredovali zbiralci ljudskih pesmi in drugega ljudskega izročila (prim. Majar 1847, 27–28, 37–38), Tušek začrta ironično skico o svetu izgube pristnosti in izvornosti, o svetu interesov (komentar o gostilničarjih), o svetu, ki je zelo globoko prizadel tim. ljudstvo na deželi. Znotraj te podobe idealnega, harmoničnega je tudi podoba potopisa, njegova shema in motivacija

⁸ »Ne bom vam kraja popisoval, ker zvedli ste že iz Tuškovega potopisa, kako je pust in dolgočasen, ne potopis, ampak svet pri Triglavu.« (Mencinger 1860, 37)

tako kakor pri Erjavcu razkrojena: »Zverh Ratitovca se vidi precej daleč okrog; ker pa je bil že drug gospod povedal v Vodnikovem spomeniku (namreč Jožef Levičnik 1859), kako daleč se vidi, pa nimam nič da bi pristavil, kakor to, da mi je bilo strašno vroče, preden sem bil na verhu.« (1860, 8), in dalje: »Nemški rovt je nemška naselitev, pa ker ne vem zgodovine te vasi, in se mi ne ljubi, da bi je kje iskal, pa hitimo dalje.« (1860, 9)

Ironične spise najdemo le v Slovenskem glasniku in Dunajskem zvonu (Stritar 1870).

Potovanje po mestu

Za **Frana Cegnarja** opis *Tersta* (1854) je mogoče najbolj ustrezna oznaka mestni potopis. Gre za drugačen, alternativen vodnik po mestu Trst: Razložena je funkcija vsake pomembne točke, vsake pomembne stavbe in opisane so navade, ki jih ljudje prakticirajo na določenem mestu in ob določenih priložnostih. Tako Cegnar razmeroma podrobno opiše zelo dobro vpeljana socialno ustanovo oddajanja nezaželenih in nezakonskih otrok nazaj v zibelko pri porodnišnici ki je bila vpeljana v Trstu. »Per che il padre mio, e la madre mia mi hanno abbandonato: Ma il Signore si e preso cura di me.« Opiše funkcije nekaterih trgov, npr. ribjega (piazza di pesche), trga z lesno trgovino (piazza di legno), Korso, etc. Nima nobenih datacij, avtorjev ali etimologij. Identiteta stavbe ni več zagotovljena z iskanjem njenih avtorjev, torej korenin, ampak z njenim pomenom v življenju mesta in z njenim dejanskim – lokalno obarvanim imenom (npr. »Tergestejo«, »teatro filodrammatico«, »teatro Mauroner«, »Boschetto«). Avtor ne omenja samo situacij v zvezi s prostorom, ampak tudi časovno vezanih; govori o raznih procesijah (sv. Rešnjega Telesa), patrociniju (sv. Justu), korzu ipd.

Svojo pot *Iz Tersta v Ljubljano* (1860) je Cegnar opisal v dveh pismih. Med zelo frekventiranimi potmi izobražencev je gotovo sodila pot med Trstom in Ljubljano. Opisati tako pot je bil gotovo ambivalenten in zanimiv cilj. Kaj se je zgodilo in kaj je bilo opisano: najprej sama pot z vlakom in pogovori potujočih. Torej gre za pogled navznoter, v samo vožnjo in ne navzven, v okolico, skozi katero so se peljali. Prostor, ki je v času peš potovanj še najmanj pripadal potniku in ki ga je največkrat ogrožal, se je s potovanji s kočijo in še bolj z vlakom osamosvojil, bistveno bolj je odprl možnost komunikacije med samimi potniki. Z novimi, hitrejšimi transportnimi – prevoznimi sredstvi se je pogled potujočega še bolj obrnil navznoter. Problem je postala obvladljivost količine informacij⁹. Okolice pri hitri vožnji z vlakom ni bilo več mogoče dojemati na enak način kot s kočijo ali peš, kjer je bilo preprosto mogoče več videti in doživeti. Nova prevozna sredstva so omogočala in spodbudila drugačno komunikacijo med potujočimi.

Po opisu zgodovine in Postojnske jame je Cegnar prišel v Ljubljano, opisal dogodke pri iskanju prenočišča in jih primerjal s spomini življenja pred 7 leti. Polastil se ga je občutek tujosti. Takratni mladeniči so namreč danes možje, dekleta so žene. Opisuje tudi razliko med Trstom kot zelo živahnim mestom in Ljubljano kot zelo mirnim mestom. Cegnar pravi: »Kakor neprijetno mi je bilo iz začetka hrumno življenje, vendar so se ga tako privadile ušesa, da sem ga močno pogrešal v Ljubljani: človek je 'Gewohnheitsther'« (1860, 76). Želi poudariti razlike med pričakovano, spominjano in realno podobo mesta, med spominom in realnostjo. Kar je bilo prej blizu in lastno, je postalo daljno in tuje. In tega ni mogel razumeti in sprejeti. Perspektiva drugačnega mesta (Trsta) mu je onemogočala razumeti to razliko, to drugačnost.

⁹ Koliko informacij je mogoče zadovoljivo obvladati, je bil takrat resen problem tudi v šolskem sistemu. Prim. Praprotnika navodilo v članku *Ljudska šola. Od učne osnove in učnega postopka* (Šolski prijatelj 1852, 81-83), kjer svetuje, naj učitelj naenkrat pokaže le eno sliko, saj se bodo otroci drugače zmedli. (82)

Tako je opisano tisto, kar je pisca najbolj zanimalo, pot je bila samo izhodišče za opis lastnih doživetij.

Drugačno je vredno ironije

Še leta 1859 je Erjavec na koncu potopisa Pot iz Ljubljane v Šiško napisal Adieu! potopis 'for ever!' Nekaj let kasneje je objavil nekaj najboljših potopisov, ki imajo tudi danes posebno vrednost, saj posredujejo izrazito subjektivno podobo sveta. Leta 1868 je v Slovenskem glasniku napisal *Potopisne črtice. I. Gostba v Mazinu*.

Za Erjavca – pripovedalca v njegovih potopisih lahko uporabimo definicijo Kristeve: »Tujec se hrani s srečanji. Radoveden je, željan srečanj, zmeraj nezadovoljen in zmeraj lahkoživec (Bonvivant).« (Kristeva 1990, 20–21) Pisec zarisuje razliko med katoliškim in pravoslavnim duhovnikom v urejenosti, znanju idr.¹⁰ Razlika ni le v stopnji ironije ampak tudi v obsegu pripovedi. Kar ustreza njegovim predstavam urejenosti, primernosti, opiše v enem ali dveh stavkih, npr. red pri katoliškem duhovniku – tu misli navadno kot trivialno, nepotrebno opisa. Kar njegovi podobi sveta ne ustreza in kar omogoča določeno distanco, to opiše zelo natančno in navadno ironično.

Naj navedem nekaj primerov opisa okolja, v katerem je živel pravoslavni duhovnik: Gnojišče pred tim. hišo popa; velik prostor v hiši poln vonja, podobnega mestu, kjer se srečujejo čaravnice; okna brez stekla, postelja brez nog, biblioteka s tremi veliko uporabljanimi in umazanimi knjigami; podoba kaplana, katerega las še ni strahoval glavnik, krožnik, ki se je razbil in odpovedal poslušnost; petje, ki je pisatelja spominjalo na rdečkože Indijance. Ta opis sklene pisec z vzklikom: »Bog ti daj zdravje! mazinski pope! ako še živiš. Večkrat se spominjam tebe. Siromak si, ali zraven poštena in gostoljubna slovanska duša!« (1868, 63) Erjavec je v teh potopisih pisal predvsem o tistih dogodkih in situacijah, ki niso ustrezali njegovi podobi civiliziranosti in etikete.

Literatura in potopisje

Potopis, največkrat uporabljen s strani literarnih zgodovinarjev (prim. Kmecl 1976, 306; Kos 1991, 198–9) je Frana Levstika Popotovanje od Litije do Čateža. Izšlo je v prvem zvezku Slovenskega glasnika leta 1858.

Levstik je uporabil potopisno zvrst, da bi na poseben način posredoval svoje predstave o novi podobi slovenskega slovstva. Potopis postane prostor za nekaj drugega. Doslej so potopisci nekam šli, da bi nekaj videli in to popisali (prim. značilen Vernetov komentar): »/.../ ali desiravno sim celi popoldan okrog hodil, nisim vender nič posebnega vidil razun nekiga vojaka brez orožja, ki je golonog vole pasel.« (Verne 1852a, 171) Levstiku pa je potovanje izhodišče za razmišljanje o potrebi po slovenskem romanu, slovenskem literarnem programu. V tem razmišljanju je eno osrednjih vprašanj tudi ljudski jezik. A v kakšnem sobesedilu je zanimanje za ljudstvo in ljudski jezik?

Mnogih informacij narodopisne (etnološke) narave Levstik ne vidi, ne sliši ali ne razume. »Še kmalo nisem vidil na kmetih tako čednih grobov. Skoraj vsaka gomila je otrebljena in posajena z okroglimi kamenci, kakor imajo navado pri mestih. Ne vem, je li cerkovnik tako domiselen, ali imajo ljudje toliko spoštovanja do mertvih.« (1858, 15) Pripovedovalec je namreč skupaj s prijateljem potoval mimo pokopališča le nekaj dni po Vseh Svetih; ob informaciji o eni sami ženici, ki poje od Jezusovega terpljenja 70 razdelkov dolgo pesem, izrazi le travmo večine zbiralcev, da nimamo tako bogatega ljudskega

¹⁰ Taki poudarki razlike so značilni za skoraj vse potopise – opise Bosne in Krajine, to je področij s prebivalstvom različnih veroizpovedi (npr. Perušek 1882, 255; Ekmečić 1980, 211).

izročila (predvsem junaških ljudskih pesmi) kot ga imajo Srbi: »Minula je doba, ko se je skladalo in pelo. /.../ Ako bi mi tudi imeli Vuka, nimamo pesmi, da nam bi jih zbiral, in ko bi prav imeli pesmi, gotovo nam bi manjkalo Vuka /.../«; ob tem omeni »neslovenca – Koritka« kot zbiralca ljudskih pesmi in pozabi na Vrazova prizadevanja (1858, 14–15).

Kakšno vlogo je imel »preprosti« človek, informator v teh potopisih? V nekaterih je bil vsaj pomočnik, nosilec, ki je sem in tja dostavil kakšno informacijo. Najmanj pomembno vlogo ima spremljevalka in nosačica Tara, njen edini navedeni odgovor je: »Na Presiki« (15); drugi ženski liki imajo prav tako stransko vlogo, njihova vloga in njihov govor sta omejena na ironične zaplete (prim. prizor s kokošmi 1858, 49–50)¹¹. Pripovedovalec kar obsežno navaja kmeta, starega Bojca, še več pa se posveča Mertolazu. Govora obeh sta o vsakdanjih stvarih, največ o vinu in nekdanjih časih.

Če zaostriamo podobo, pripovedovalec in njegov izobraženi prijatelj nista rabila informatorjev, znala sta skoraj vse tudi razložiti in vedela sta, kaj je dobro za ljudstvo. Na terenu sta bila že s čisto določeno predstavo, ki jo je bilo treba izpopolniti – obarvati.¹²

Primer rabe ljudskega jezika in vsakdanje snovi pogovora (o vinu, premoženju ipd.) je v drugem nadaljevanju najbolj obsežen in opremljen z navedki (1858, 46–51). »Kdor je prijatelj narodovega izobraženja, gotovo želi, da bi se zaterle prazne vere; pa vender je tudi res, da s tacimi vražami zginejo ob enem vsi narodni zakladi: pesmi in pripovedke, po nekterih deželah celo pobožnost.« (1858, 50) Tu izraža stari kmet Bojca (ali mogoče celo pripovedovalec?) vprašanje, načeto že pri Majarju (1847, 27–28) o tem, kakšen negativen vpliv ima lahko izobraževanje na tradicionalno podobo ljudske kulture. Nastajajoče šolstvo je gotovo spreminjalo podobo vasi.

Literarni zgodovinarji mislijo, da Levstikov literarni program ni zelo obsežen (Kos 1991, 199), oziroma da je le skromen delček celotnega besedila (Kmecl 1976, 306). V resnici je bil potopis (glede na pripovedovalčevo razmerje do upovedovanega okolja) predvsem sredstvo za kritiko razmer na področju slovenskega slovstva in jezika.

Pogled v bližnjo daljo – pogled kolonizatorja?

Bosna in Hercegovina sta bili priljubljeni temi med potopisi. Prva poročila o tej deželi so bila objavljena v petdesetih letih. V Slovenskem Glasniku je bil v letih 1858 do 1860 objavljen prevod izvlečkov Kukuljevičevega potopisa.

V sedemdesetih letih, po aneksiji k habsburški monarhiji je bilo zelo popularno pisati o Bosni in Hercegovini. Objavljeno je bilo kar nekaj poročil, Janeza Navratila, Iga Koša in Rajka Peruška.

Ivana S. Kukuljevića poročanje je v veliki meri avtobiografsko, opis njegovih doživetij, gledanj ipd. Motiv za objavo povzetka je bila želja po popisu »te nesrečne dežele«, ki »govori mnogo o tužni raji (kristjanih) v tužni Bosni«. (SG 1858, 45) »Zemlja, napojena s solzami revnih kristjanov, polna zdihov in joka, je domovina naših bratov, lastnina njih je – ali vendar jih žulijo in tarejo Turčini, kolikor le morejo.«

Kukuljević izraža distanco do tujega, opisuje umazano, blatno okolje, neurejenost, posebej ga moti, kakor druge (npr. Navratil 1878, Perušek 1882, 369) neurejenost prometnih povezav, slabih cest. (1858, 83) Posplošuje, z etnografskim sedanjikom stereotipizira nekatere značilnosti prebivalcev Bosne in pravi, da je obnašanje »Bosnjaka« /.../ »sicer sirovo, pa odkritoserčno«. Njegov jezik je »lep in oglajen« (1858, 84).

¹¹ Dejstvo, kdo je omenjen in kdo ne, kaže na socialno in drugačno neenakost v kulturi in pripadnost pisca. (Prim. Elkar 1980, 158)

¹² Prim. Majarjev opis (1848, 36–7) srečanja s »prostakom od tih ljudih«, v katerem je dominacija obiskovalca, tuja jasno razvidna.

»Rekel bi, da bosniške Turkinje lepše govore naš jezik, kakor djaurke.« (1858, 147)

Kar Kukuljevića najbolj prizadeva, je meja, »ktera deli dva velika carstva, pa le en edini narod, /.../« in razmerje med obema stranema: »Tu in tam isti narod, med sabo v vednem prepiru, je požigal eden drugzega, ropal, plenil in ubijal v kervavih bojih svojega sosedu in brata toliko stoletij.« Kar jima je skupnega, je »/.../« narodu prirojena slovenska ljubezen /.../ s starimi pesmami čuje se iz te in une strani Save, ter veže z neko čarobno vezjo duše dveh sorodnih narodov v eno telo.« (1858, 46)

Aktualnost potopisov o turškem imperiju (prim. Šmitek 1988, 381) in številnost potopisov o Bosni in Hercegovini je bila v iskanju rešitve za trpeče brate. Misel na Bosno je prežeta s pričakovanjem, da se bodo brati kristjani vrnili pod plašč krščanske, katoliške Avstrije (prim. Šmitek 1988, 397), da bodo pod enim voditeljem in eno vero. Tako rešitev je nakazal tudi Kukuljević: »Ali vse kaj drugzega bi moglo postati iz tega tako srečno ležečega mesta, ako bi se uredilo, kakor se gre, brodarstvo in živejše občenje (komunikacija) po Savi, ako bi dobila nesrečna dežela ob Uni upravljanje evropejsko, ako bi se storilo kaj za omiko in bolji red, za ceste in obertnijo, ako bi spoznali svoje zemlje bogastvo in svoje duševno siromaštvo« (1858, 46).

Zanimivo bi bilo vedeti, pravi Ekmečić, koliko so ta poročila vplivala na to, da je bila okupacija tako lahko sprejeta (Ekmečić 1980, 210). Očitno so bile podobe o Bosni, o njenem zaostanku in o trpljenju krščanskih bratov toliko močne, da so vplivale na izid berlinskega kongresa in je avstro-ogrška monarhija v letu 1878 okupirala Bosno in Hercegovino.

Janez Navratil je v 17. pismih¹³ zgradil svoj statistični opis – vodnik po Bosni na osnovi pogovorov z znanci z Dunaja. Gre za natančen opis dežele in ljudi, ki jo je Navratil izpeljal na osnovi poročil in ustnih informacij.

Za potujočega je pomemben opis slabih cestnih povezav (cestne, železniške povezave, konji, cene itd.) in trajanje poti. (Navratil 1878, 173–179.) Npr. iz Trsta v Mostar z ladjo 4 dni in potem še 12 ur peš oziroma 8 ur s kočijo. Navratil je bil pri avstrijsko-madžarski monarhiji prevajalec za slovenski, srbski in hrvaški jezik: jasno je, da je imel dostop do informacij, pri opisovanju kulturnih razlik pa je poudaril tiste, ki so kazale na prednosti monarhije, ki je v tem letu okupirala Bosno. Aneksija¹⁴ je prinesla druge civilizacijske vrednote, posebej v pravu (Navratil govori o tim. turškem pravu, po katerem je beseda Turka – muslimana, to je pravovernega bistveno bolj odločilna kot beseda kristjana; poudaril je religiozno neenakopravnost. Spregovoril je tudi o jeziku šole, ki je pri muslimanih od prvega razreda dalje tudi turški. Konča z besedami (1878, 191), da je bosanskim in hercegovskim kristjanom z aneksijo v letu 1878 zasijalo rumeno sonce in da je pred njihovimi vrati – ne rumeno sonce – ampak zlata svoboda. Ta opis lahko jemljemo kot legitimacijo avstrijske okupacije.¹⁵

Popotni spomini Igorja Koša (1883) so opis potovanja po Hercegovini v letu 1879, leto dni po aneksiji s krajšimi opisi oblačil in poljedelstva. Koš pričakuje od nove oblasti, da bo uredila gospodarske razmere na tem področju.

*Bosenske zanovetke*¹⁶ **Rajka Peruška** so niz opisov potovanja, bivanja v Bosni. Svojo pripoved začne z negativnim stereotipom, to je s pregovorno turško lažnivostjo, s »prirojeno lukavostjo« in »podlostjo«, ki je po Peruškovem mnenju karakteristična tudi za

¹³ Navratilov opis po nastanku ni potopis; po pisemski obliki pa je znotraj potopisne zvrsti, prav tako po svoji funkciji kot vodnik po Bosni in Hercegovini.

¹⁴ Izraz, uporabljan s strani avstro-ogrške monarhije namesto pojma okupacija.

¹⁵ Zanimivo je vprašanje, koliko je lahko etnografski opis uporaben za legitimacijo okupacije.

¹⁶ Po Jurančičevem Srbohrvatsko-slovenskem slovarju *zanovetati* pomeni zabavljati ali sitnariti, nadlegovati.

«krščanske Bosnjake». »Pri Turcih igra glasovita 'reservatio mentalis' veliko ulogo. Oni lažejo v javnem in v zasebnem življenju.« (Perušek 1882, 255) Pri opisu verstev in izobrazbenosti je favorizirano krščanstvo nasproti muslimanstvu, znotraj krščanstva samega pa katolištvo (prim. 1882, 255). Poudarek je predvsem na razlikovanju med učinkovitostjo in delavnostjo zahodnih in »tromostjo in flegmo iztočnih narodov«. (1882, 309)

Sentimentalno potovanje

Potopis je priložnost za oris zgod in nezgod (podobno kot je to v primeru Gulliverjevih ali *Simplicissimusovih potovanj*). **Andrejčkov Joža (Podmilšak)** v *Potopisnih listih* opisuje konflikte fantov s sosednjimi vasmi, kako daleč je možno potovati z dvema goldinarjema v žepu in nasvet, da velja vsak dan porabiti največ 10 krajcarjev¹⁷.

Pripoved je prvoosebna, osredotočena na piščeve (junakove) dogodivščine in je opis nepričakovanih situacij, opis srečanj, dogodkov; zunanje okoliščine ga zanimajo samo toliko, kolikor pomenijo motnjo ali nepričakovanost.

Vzklik »Zdaj pa z Bogom dragi bralec! dokler se zopet ne vidimo v kakem drugem potopisu.« (1867, 184) je vez z naslednjim Podmilšakovim potopisom, *Od Ljubljane do Komarne*. (1868).

Gre za opis poti avstrijskega rekruta na Madžarsko. Pisec opisuje dogodke v vlaku, pogovore, konflikte ipd. Posebej zanimiva je raba jezika. Konduktar govori nemško: »Cilli, fünf Minuten!« Navaja premi govor nekaterih, pri čemer prevaja narečje v slovenski knjižni jezik. Pazljivost ne velja zunanjemu okolju, skozi katerega se vozijo potniki; to okolje je tu le zato, da pokaže, ilustrira razpoloženje, konflikte in pogovore pisca z drugimi. Potovanje samo je dogodek, vreden opisa.

Del Podmilšakovih potopisov je bilo tudi neposredno nagovarjanje bralecev: »... zatoj bom tudi jaz začel pošiljati svoje jeremijade v domovino, še bolj žalostne in tožne, da se bodo najtrdosrčnejšim kmetom in kmeticam, gospodom in gospodičinam, solze vdirale po licu, debele kakor vinske jagode; saj se nadjam, da ima gotovo še ktera slovenska dušica kaj sočutja za-me.« (1868, 143)

Potovanje je končano, pot ...

Ahasverus (Dr. Pavle Turner) v *Popotnih opazkah* ugotavlja, da je potovanje zahteva sodobnega (»našega«) življenja, »naše« omike in – mode. človeku mnogo koristi, odvzema trdosrčne predsodke in »pripomaga mu k svetovni omiki«. (1881, 24) Avtorjeva namera je, ne opisovati »galerij z izbranimi umetnostmi« temveč spregovoriti o »faktičnem vsakdanjem življenju, o ljudskem čutenju in mišljenju, o njegovem delovanju in stremljenju, o njegovi gmotni in duševni blagosti, ...« (1881, 27)

O posameznih potovanjih ne izvemo kaj dosti, individualne situacije so uporabljene ali posplošene na raven zgleada, etnografski sedanjik ne velja zgolj na ravni naselja ali pokrajine, ampak kar države. Tvori in prevzema stereotipe o francoskem smislu in nemškem ne-smislu za modo (1881, 90–1); o dobrih francoskih in slabih nemških študentih (91–3); demokratičnosti Švicarjev (27), militarističnem vzdušju v Bismarckovi Nemčiji (162) in o nevarnosti nastajajoče nemške socialdemokracije (163–166); pri opisu stanja v Benetkah (25–7) se izkaže njegovo avstrofilstvo, deloma usmerjeno v jugoslovanstvo. Zdi se, da je na prikazovanje nemškega kot sovražnega vplivalo rastoče povezovanje

¹⁷ Gre za prvo omembo, koliko denarja je potrebno za potovanje. Na Bleiweisovo vprašanje o denarju, potrebnem za potovanje, ni Verne nikdar dal odgovora.

med Nemčijo in Avstrijo. Pisatelj uporabi neidentificirana potovanja kot priložnost, da predstavi svojo podobo sveta.

Nekako zunaj te obravnave sodi v letu 1897 objavljeno delo **Janeza Mencingerja** *Moja hoja na Triglav*. Spomini Nejava Nemcigrena so trideset let kasneje napisana zgodba o nikoli dokončani poti, potovanju na vrh Triglava okrog leta 1860. Mencinger uporabi priložnost, da bolj kot samo potovanje opiše ljudi in dogajanje ob tem: najprej gre za kontrastiranje doživetij, naziranj mestnega in vaškega človeka, kjer se nasproti trdni, žilavi kmečki, dostikrat vraževarni naravi, postavlja mestna, ki je nevajena trdega življenja in naporov in ima vednost, ki v teh planinah nič ne deluje (problemi z lastnino, dedovanjem – s pravom, in otrokovim zdravjem). Osrednji del sta dve življenjski zgodbi – prva kratka, pripovedovalca s prvo ljubeznijo in druga, ki obsega več kot pol besedila in opisuje sentimentalno potovanje – zgrade in nezgode, planinskega čudaka, Mlekojeda. Tretji del je razlaga človeške usode, življenja. Na nek način gre za upodobitev doživetij junakov zgodbe.

Problem je v tem, da ima pisatelj na voljo peruti nebeške fantazije. (158). Potopis je tako opis nikoli dokončanega potovanja in razmisleka o življenju.

Značilnosti in tipologije

V prispevkih najdemo bolj ali manj ambivalentno topologijo.

Slovensko, ki je predstavljeno kot dragocenost – redkost, glej, kaj je boljše in manj vredno. Gonilna misel je bila, odkriti se moramo, ki je marsikdaj učinkovala kot zavora, ker je iskala posebno tako v posebnem kot v navadnem, »trivialnem«.

Travma slovenskih potopisnih poročevalcev na polju ljudske kulture lahko opišemo kot travmo, ki so jo imeli Majar, Levstik in drugi nasproti srbski poeziji. Javna tožba je bila, da nimamo Karadžića in nobene tako velike poezije. Pri tem se je zgodilo, da je npr. Levstik določene kulturne objektivacije popolnoma izključil (npr. Zlati Očenaš).

Rezultat je bil, da so razlage oblikovale stereotipno sliko manjvrednosti slovenske ljudske pesmi, sliko, ki je razpadla šele ob izidu Štrekljevih Slovenskih narodnih pesmi.

Strahovi – bojazni in srečanja

Gre za komunikacijo z informatorjem, ki je ambivalentna, preprosto premalo vemo, kateri jezik je uporabljal spraševalec in katerega informator; koliko se je spraševalec približal informatorju in obratno. V kritičnih trenutkih je izobraženec lahko uporabil bodisi nemščino bodisi latinščino, jezika, ki sta bila informatorju navadno nerazumljiva in se tako postavil nadenj (npr. Levstikov pripovedovalec v Popotovanju, ko rabi latinščino). V takih primerih je bil informator spremenjen v posredovalca zelo določene informacije; bil je nosilec tradicije, ki jo je raziskovalec rabil kot določeno gradivo. Informator v tem primeru ni razumljen in sprejet kot ekspert (taka oznaka velja predvsem za raziskave in zbiranje v slovenski etnologiji 20. stoletja), ampak neke vrste pomožni ključar »narodne zakladnice«, skrinje »narodnega blaga«.

Kako je bil v potopisih opisan »preprosti« človek? Kako je bil njegov jezik preveden? Malo je direktnih navedb, zelo kratke so in nekaj njih je napisanih v narečju. Srečanje je bilo še vedno jezikovno prevedeno.

Drugi prevod je bil zapis srečanja. Ne vemo, ali je bil dnevniški zapis, oblika zapisa resnično zapisan kot dnevnik. Gre najprej za dilemo, ki jo nakazuje Stagl (1983, 22–23), pa tudi za vprašanje, koliko metodičnosti je bilo že interiorizirano. Vprašanja srečanja s tujo kulturo v potopisih še ni bilo tematizirano. Vsekakor so raziskovalci imeli kar nekaj

težav, povezanih s socializacijo¹⁸ v novem, tujem okolju. To okolje je bilo novo tudi za kmečke sinove, ki so študirali v Gradcu, Celovcu ali kje drugod in so sekundarno socializacijo doživeli zunaj domačega okolja. O te vrste težavah srečanja in razumevanja podeželskega prebivalstva sta največ pisala Vraz in Majar (gl. Fikfak 1995).

Kaj naj bo opisano? Kako naj bo opisano?

Na to odgovarja indirektno Kočevar:

Kedar slikar čopič v roke vzame /.../ da kaj naslika, kar bi utegnilo gledavca zanimati, poiskati si mora nenavaden newsakdanj predmet; in če tega ne stori, mora pa predstavljati navadne usakdanje stvari v mikavnih zanimajočih položajih, v nerednih slučajih. Vojnika nam ne sme predstaviti v paradi stoječega, ampak ko junaka v boji se borečega; ladije nam ne sme predočiti plavajoče po mirnem morji, ampak po valovih metano ali razvito na skali ob morskem zobu! (Kočevar 1866, 263).

Kočevarjevo mnenje pomeni, da je treba opisati ali znamenitost (npr. Verne 1852a in 1852b, Cegnar 1854) ali trivialno kot karikaturu (Erjavec 1859; 1868).

Potopisci nihajo med individualnim in kolektivnim prijemom. Pod slednjim mislim na etnografski sedanjik (vprašanja etnografskega sedanjika je načel Konrad Köstlin, 1991). Potopisi dovoljujejo piscu veliko več kot opis krajine, omogočajo mu, da situacije individualizira, kar posebej vidimo pri Cegnarjevem opisu Trsta, Erjavčevih opisih situacij v Vojni krajini in kjer je navadno stereotipizirajoči tretjeosebni, množinski etnografski sedanjik navzoč v minimalnem obsegu. Zaradi te individualizacije dogodkov, situacij, srečanj so potopisi marsikdaj veliko bolj povedni in bližji današnjim etnološkimi prizadevanjem kot posplošeni, v etnografskem sedanjiku narejeni krajepis. Vrednost opisa je njena začasnost, bežnost, pri kateri ima poročevalec manj možnosti za posploševanje kot pri deželno-znanskih – krajepisnih opisih. Ambivalenca med obema prijemoma se kaže posebej izrazito pri romantično usmerjenih piscih.

Konec neke zvrsti v etnološkem pomenu

V primeru, da jemljemo roman kot literarno zvrst, v kateri je prebujajoče se meščanstvo našlo možnosti doživetij, samo-prezentacij in do neke mere avtorefleksije, lahko potopise jemljemo kot potrebo taistega meščanstva po spoznavanju *Drugega*, ki bi pokazal na svojevrstnost in pravilnost meščanske identitete; gre za potrebo po razlikovanju med Jaz – Drugi, Mi – Oni (prim. Giordano 1986).

Navadno samozadovoljno podobo meščanstva je načel Ahasverus s svojimi popotnimi opazkami, kjer problematizira celo vrsto šeg in navad predvsem meščanskega miselnega sveta.

Potopisna zvrst razpade iz naslednjih razlogov: Zbiranje je bilo v 19. stoletju rezervirano za ljubitelje. S specializacijo takratnih zvrsti, ne le potopisov ampak tudi domoznanskih besedil na različne discipline razpade laično – ljubiteljsko integrativno polje. čas laičnega enciklopedizma, kjer je bil vsak izobraženec strokovnjak skoraj za vsako reč, je bil nepreklicno mimo.

Potopisi razpadejo na subjektivno raven, raven doživetja v smeri literature in na tako imenovano objektivno raven, na opisovanje ljudi, dežele in statistike.

¹⁸ Vsak potopisec je doživljal neke vrste novo socializacijo, kjer se je lahko zgodilo, da je svoje predsodke v negativnih okoliščinah še povečal ali v pozitivnih zmanjšal in moral spremeniti svojo podobo sveta (prim. Elkar 1980, 52).

Konec 19. stoletja tako pomeni tudi konec potopisa kot strokovne aktivnosti. Saj se je proti koncu tega stoletja kristaliziralo nekaj smeri, nekaj možnosti, ki so bile bolj prepričljive in uporabljive, npr. zgodovinsko, deloma narodopisno usmerjeno domoznanstvo. Potopisi izgubijo svoje mesto znotraj etnologije in gredo bodisi v smer literature ali v smer bolj izčrpnega terenskega raziskovanja.

Viri in literatura:

Baš, A. 1982: O potopisih kot virih za etnologijo Slovencev v fevdalni dobi. *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije – 1*, Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 8, Ljubljana, 105–17.

Cegnar, F. 1854: Terst. *Glasnik slovenskega slovstva* 1, 44–53.

Cegnar, F. 1859: Popotovanje iz Pazina v Terst, *Slovenski glasnik (dalje SG)* 4, 74–81.

Cegnar, F. 1860: Iz Tersta v Ljubljano. *SG* 5, 46–9, 73–6.

Cerer, J. 1848: Pregled prejemnikov kmetijskih in rokodelskih Novic v pretečenim letu 1847. *Novice* 6, 15–6.

Čurkina, I. V. 1974: Matija Majar-Ziljski, *Razprave VIII/2, Razred za zgodovinske in družbene vede, SAZU*, Ljubljana.

Ekmečić, M. 1980: Das Bild Bosniens und der Herzegowina in der Europäischen Reiseliteratur der Jahre von 1850 bis 1878. *Krasnobaev, B.I. e.a. (ur.): Reisen und Reisebeschreibungen*, 195–214.

Elkar, R. S. 1980: Reisen bildet. Überlegungen zur Sozial- und Bildungsgeschichte des Reisens während des 18. und 19. Jahrhunderts. *Krasnobaev, B.I. e.a. (ur.): Reisen und Reisebeschreibungen*, 51–82.

Erjavec, F. 1859a: Pot iz Ljubljane v Šiško. (Potopis.) *SG* 3, 154–7.

Erjavec, F. 1859b: Kako se je Slinarju iz Golovca po svetu godilo. *SG* 4, 10–2, 178–81.

Erjavec, F. 1868: Potopisne črtice. I. Gostba v Mazinu. *SG*, 19–22, 60–3.

Fikfak, J. 1988: Elementi za branje Noviških in etnoloških strokovnih besedil med 1848 in 1860, *Traditiones* 17, 87–109.

Fikfak, J. 1989: Domoznanska (etnološka) besedila med leti 1848 in 1860, *Etnologija in domoznanstvo, Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva* 19, 81–103.

Fikfak, J. 1995: Matija Majar Ziljski und Volkskunde. *Moritsch, A. (ur.): Matija Majar Ziljski*.

Giordano, C. 1886: Vom Reisebericht zur systematischen Anthropologie. Mediterrane Gesellschaften als 'Verkehrte Welten'. *Giordano, C. in Greverus, I-M. (ur.): Sizilien, die Menschen, das Land und der Staat, Notizen* 24, Frankfurt, 15–52.

Hartmann, A. 1988: Die Anfänge der Volkskunde. *Brednich R.W. (ur.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin, 9–30.

Jeggler, U. 1991: Volkskunde. *Flick, U. Kardoff, E.v., Keupp, H., Rosenstil, L. v. & Wolf, S. (ur.): Handbuch Qualitativer Sozialforschung*. München.

Kmecl, M. 1976: Mala literarna teorija, Ljubljana.

Kočevar, F. 1866: Značaji iz življenja našega naroda, *SG*, 263–6, 302–6, 370–3, 389–94, 428–32.

Koš, I. 1883: Popotni spomini. *Kres* 3, 26–31, 89–93, 148–51.

Kos, J. 1991: Književnost, Učbenik literarne zgodovine in teorije, Ljubljana.

Köstlin, K. 1991: Der Alltag und das ethnographische Präsens. *Ethnologia Europaea* 1, 71–86.

- Krasnobaev, B.I. e.a. (ur.) 1980: Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforschung, *Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa*, Berlin.
- Kristeva, J. 1990: Fremde sind wir uns selbst. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kukuljević, I. S. 1858: Popotovanje po Bosni. *SG* 2, 45–7, 82–4, 98–100, 144–7.
- Kukuljević, I. S. 1859: Popotovanje po Bosni. *SG* 3, 80–2, 173–5.
- Kukuljević, I. S. 1860: Popotovanje po Bosni. *SG* 5, 112–6.
- Lah, A. 1984: Slovenski potopis. (Po sledovih razstave v Slovanski knjižnici) *Jezik in slovnstvo* 1983/84, 29, 5, 163–71.
- Levičnik, J. 1859: Ozir po Gorenskimi. – Pesem. Razgled iz Ratitovca. *H.E. Costa* (ur.), *Vodnikov spomenik*, 170–2.
- Levstik, F. 1858: Popotovanje od Litije do čateža. *SG* 1, 14–6, 46–52, 81–4, 113–4, 136–41. P. Majar, M. 1847: Putovanje po Goričkom, Mletačkom i Tarštjanskom. *Kolo* VI, Zagreb, 20–37.
- Mencinger, J. 1860: Zlato pa sir. *SG* 6, 1–7, 34–9, 66–72, 98–103.
- Mencinger, J. 1897: Moja hoja na Triglav. Spomini Nežaja Nemcigrena. *Ant. Knezova knjižnica, Zbirka zabavnih in poučnih spisov*, 4. zvezek, 1–159.
- Moritsch, A. (ur.) 1995: Matija Majar Ziljski, Celovec.
- Myl'nikov, A.S. 1980: Die slawischen Kulturen in den Beschreibungen ausländischer Beobachter im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. *Krasnobaev, B.I. e.a. (ur.): Reisen und Reisebeschreibungen*, 143–64.
- Navratil, J. 1878: Pisma o Bosni in Hercegovini. *LMS*, 148–91.
- Paternu, B. 1974: Struktura in funkcija Jenkove parodije v razvoju slovenske romantične epike. *Pogledi na slovensko književnost, Pogledi* 1, Ljubljana, 367–453.
- Paternu, B. 1989: Kersnikove kmetske slike. *Janko Kersnik, Kmetske slike, Kondor* 61, Ljubljana, 61–86.
- Perušek, R. 1882: Bosenske zanovetke. *Kres* 2, 255–9, 309–13, 366–72.
- Perušek, R. 1883: Bosenske zanovetke. *Kres* 3, 203–6, 257–60, 315–21, 361–5, 410–4, 458–61, 505–8, 562–5, 604–6.
- Podmilšak, J. (Andrejčkov Joža) 1867: Potopisni listi. *SG*, 6–9, 26–8, 42–4, 74–6, 91–3, 109–11, 155–7, 181–4.
- Podmilšak, J. (Andrejčkov Joža) 1868: Od Ljubljane do Komarne. *SG*, 99–104, 138–45.
- Rozman, F. 1970: Socialna struktura naročnikov »Novic« v letu 1845. *Zgodovinski časopis* 24, Ljubljana, 81–9.
- Šmitek, Z. 1988: Poti do obzorja, Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko. Ljubljana.
- Stagl, J. 1980: Der wohl unterwiesene Passagier. Reisekunst und Gesellschaftsbeschreibung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. *Krasnobaev, B.I. e.a. (ur.): Reisen und Reisebeschreibungen...*, 353–84.
- Stagl, J. 1983: Das Reisen als Kunst und als Wissenschaft (16.–18. Jahrhundert) *Zeitschrift fuer Ethnologie* 108, 1, 15–34.
- Stritar, J. (J. Odurni) 1870: Popotna pisma I, *Zvon*, 263–265; *navedeno po Stritar, J. Zbrano delo* 6, Ljubljana 1955, 532.
- Šubic, S. 1859: Nekaj o poduku našega naroda. *SG* 3, 48–50, 63–4.
- Turner, P. (Ahasverus) 1881: Popotne opazke. *Kres* 1, 24–9, 88–93, 160–6.
- Tušek, J. 1860: Potovanje krog Triglava. *SG* 5, 7–12, 35–9, 65–9.
- Verne, M. 1852a: Potovanje po nekaterih jugo-slavenskih krajih. *Novice* 10, 126, 130–1, 134–5, 139–40, 143–4, 147–8, 151, 154–5, 159, 163, 166–7, 170–1, 174–5, 178–9, 182–3, 186–7, 191, 195–6, 199, 202–3.

Verne, M. 1852b: Potovanje po Laškim. *Novice* 10, 222–3, 227–8, 230, 234–5, 239–40, 243, 246, 251, 254–5, 258, 262–3, 266–7, 270–1, 275, 278–9, 282–3, 287, 290–1, 295–6, 299–300, 303–4, 308, 311–2, 314–5, 319–20, 323, 327–8, 331–2, 335, 338–9, 342–3, 347.

Vidmar, V. 1880: Življenje na morji in potovanje okolo sveta. Potopis v prijateljskih pismih. *LMS*, 122–55.

Zakrajšek, F. 1865: O preuredbi slovenskega Glasnika in o prihodnji kritiki. *SG*, 342–9.

Summary

Who is my neighbor or a look at one's own strangeness?

A Survey of Travel Writing in Slovenia from 1840 to 1890

Most travel writing looks at a faraway, unknown strangeness. With his words "Aber das Eigene muss so gut gelernt sein wie das Fremde" (One must get to know one's own as well as anything strange), the poet Holderlin heralds a turnabout towards oneself, getting acquainted with one's environment and the stranger in us, a phenomenon which swept Slovenia in the middle of the 19th century in different ways.

Did an intellectual see himself as part of the culture described or as an alien in it, and did "countryside" people see in him a foreigner or one of their own? Was not a look at the nearby and familiar actually a look at the faraway and unknown? There are almost as many answers and solutions as there are authors.

Travel writing is a hybrid literary genre, on the edge of different genres (scientific, literary), without scientific legitimacy and usually without much literary ambition. This marginality makes it even more interesting since it opens up from the sidelines issues which were not present within more established works.

Travel accounts evolved (according to Stagl) out of a long tradition of writing travel reports and diary entries, out of a specific rhetoric. Slovene travel reports from 1840 to 1890 are typologically rich, showing a wide range of different approaches; the genre blossomed after 1843, after the publication start of the newspaper *Novice*.

In Slovenia a representative of "real travel writing" according to the principles of Hieronimus Turler was **Mihael Verne**. Five notions are of key importance in his travel accounts: *Nomen*, *Figura*, *Capacitas*, *Iurisdictio* and *Situs*. In describing people he is most interested in their nature and customs, garments and food, language and way of life.

In *Traveling Through the Gortzia, Venice and Trieste Regions*, **Matija Majar** stresses cognition and collection. He compares the look of a traveler who is interested, for example, in the number of buildings with the approach of a true ethnographer who collects the fruits of folk tradition (folk songs, tales, ways and customs). He is enthusiastic about the "common folk" and draws a picture of harmonious hierarchy in the countryside.

The fifties and sixties are marked by the criticism and dismantling of previous trends and styles. Verne's travel writing was criticized in two travel accounts by **Fran Erjavec**, who asked: How should a travel writer describe the trivial and the banal? Who is actually the travel writer? In the report *From Ljubljana to Šiška* it is the length of the trip which is trivial. The travel writer as well as the collector of folklore are at their most grotesque in the account *How Slinar from Golovec Fared in the World*. In his *Voyage Round Triglav* **Tušek** caricatures the "common folk" as the authentic source of folklore. In contrast to the images of a unified people living in deep harmony according to tradition, Tušek draws an ironic sketch of a world of lost innocence, a world of interest which had already deeply hurt people in the countryside.

Fran Cegnar's Trieste is an alternative guide through the city of Trieste. He explains the function of every major landmark and describes the customs linked to particular occasions.

For **Erjavec** – the narrator of other travel accounts (*Travel Sketches*) – we can use Kristeva's definition: A stranger feeds on encounters. In his works he mostly writes about events and situations which do not fit his idea of what is proper and civilized.

Fran Levstik used the genre of travel writing (*Traveling from Litija to Čadež*) to express his views on the new image of Slovene literature.

Up-to-date travel reports on the Turkish empire and numerous reports on Bosnia and Herzegovina (**Navratil**, **Perušek** and others) served to give legitimacy to Austro-Hungarian occupation.

Travel writing can also be an opportunity to describe different adventures and mishaps. In this case the narration is first-person, centered on the writer's (hero's) adventures and is a description of unexpected situations.

In his *Travel Observations Ahasverus (Pavle Turner)* concludes that traveling is a must of modern ("our") life, "our" civilization and - fashion. The author's aim is to talk about "actual everyday life, people's feelings and opinions...." The author adopts some stereotypes and creates others, using unidentified trips as an opportunity to present his view of the world.

Janez Mencinger's *Walking My Way to Triglav* is the story of an uncompleted journey, his expedition to the Triglav mountain top around 1860. He writes more about the people and events on the way than about the undertaking itself.

In these works all things Slovene are presented as both precious and inferior. The trauma of Slovene travel writers is the greatness of Serbian poetry.

As far as the communication with the informant is concerned, we do not know which language was used by the questioner and which by the informant. The informant is usually thought of as an assistant locksmith holding the key to the treasure of folklore.

The researcher had quite a lot of trouble related to socialization in an environment which was new even for country boys, who experienced their secondary socialization out of their native environment.

Travel accounts make it possible for the writer to individualize situations; the ethnographic present in the third person plural, which tends to slide into stereotypes, is rare. That is why they are often more meaningful and closer to today's ethnographic efforts than impersonal topography.

Travel can be interpreted as the need of the middle class to get to know "the Other", who then highlights the special quality and rightfulness of middle class identity. In the 19th century collectors were amateurs. With the specialization of genres, not only travel writing but also other area studies break up into different disciplines, causing the break-up of the lay-amateur integrative field.

Borut Telban

Pomen osebnih imen v papuonovogvinejski vasici

V tem prispevku avtor analizira sistem poimenovanja in pomen osebnih imen v vasi Ambonwari v provinci Vzhodni Sepik v Papui Novi Gvineji. Družbeno razpoznavna imena so glavna pri določanju identitete v smislu pripadnosti rodu in klanu. Imena povezujejo žive ljudi z njihovimi predniki, kraji, dogodki in odnosi iz preteklosti in hkrati, ker so del kolektivne identitete s svojim izvorom v preteklosti, odpirajo možnosti in pričakovanja za prihodnost. Ker sistemi poimenovanja v provinci Vzhodni Sepik kljub podobnostim niso enotni, avtor primerja le-te med sabo in s primeri iz karawarijske jezikovne skupine dopolnjuje študije sistemov poimenovanja v tem papuonovogvinejskem področju.

In this contribution the author analyses the naming system and the meaning of names in Ambonwari village, East Sepik Province, Papua New Guinea. Socially-recognized personal names are crucial for people's identity in terms of their lineage and clan membership. Names relate living people to their ancestors, places, events and relationships of the past while at the same time, being part of collective identity with its source in the past, names open up possibilities for and anticipations of the future. As the naming systems in the East Sepik Province, despite similarities between them, are not uniform, the author compares them and by using the examples from the Karawari language group he makes a contribution towards previous studies of the naming systems in this area of Papua New Guinea.

Mnogi med vami ste se verjetno že spraševali o izvoru in pomenu vašega imena. Priznam, da o svojem imenu nisem veliko razmišljal, temveč sem se zadovoljil z razlago, da je ime Borut verjetno staroslovanskega izvora, ter da je bilo tako ime karantanskemu knezu, ki je v prvi polovici osmega stoletja živel na ozemlju današnje Slovenije. Ko sem spoznal, da imajo nekateri drugače govoreči znanci in prijatelji težave z mojim imenom, sem se z zanimanjem prepustil raznim njegovim modifikacijam. V Ameriki, na primer, so mnogi obupavali nad izgovorjavo, nekdo pa je predlagal, da bi me klical kar Bo po nekdam slavni igralki

Bo Derek. Nisem bil prepričan, če mi je to všeč. Tudi v Avstraliji so ljudje čudno izgovarjali moje ime. Prijatelj Julian me je v šali klical kar Brutus. Čeprav sem mu vračal z Julius, je meni povezava s Cezarjevim morilcem in z znamenitim rekom precej manj ugajala kot njemu. Tudi latinski pomen imena, ki je težek, neumen ali bebast, mi ni bil všeč. V času mojega prvega bivanja sredi deževnega gozda na Papui Novi Gvineji so me domačini (Melpa in Hagahai) klicali Brus, kar v melanezijskem jeziku Tok Pisin pomeni tobak. Ker sem bil strasten kadilec, in sem se že večkrat neuspešno odvajal od tobaka, me tudi ta pomen ni navdušil. Nekoč sem se pogovarjal s tajsko kolegico na Avstralski državni univerzi, ki mi je po svoje pojasnila izvor mojega imena. Po njenem ime Borut izvira iz sanskerta, kjer 'puruša' pomeni moški ali pa kar človek. Povedala mi je še, da se po tajsko moškemu reče 'burut'. Tega nisem preverjal, priznam pa, da se mi je ta razlaga zdela zanimiva. Zavedel sem se neke daljne preteklosti, ki se je skozi vse 'puruše' in 'burute' zlivala vame. Na vse skupaj sem pozabil do moje vrnitve na Papuo Novo Gvinejo, v vasico Ambonwari, v kateri sem živel od septembra 1990 do marca 1992.

Ambonwari je z nekaj čez štiristo prebivalci srednje velika vasica v provinci Vzhodni Sepik. Je največja od osmih vasic, v katerih približno 2000 ljudi govori karawariščino.¹ V vasi je dvanajst totemskih klanov, med njimi trije vodilni. To so klan Rajske ptice in dva klana Krokodilov. Njihovi mitološki predniki so bili tisti, ki so prvi naselili to področje in ustanovili vas Ambonwari. Vaščani kličejo svojo vas Ambanwurin, po bližnjem sagovem gozdu, kjer je vasica nekoč stala, sebe pa Ambanwurinmas (moški), Ambanwuringa (ženske) in Ambanwurinkmbi (otroci). *Amban* ima več pomenov: kot samostalnik pomeni 'goščavo z veliko ovijalkami', kot glagol pa 'rojevati' in 'načrtovati'. Lahko bi rekli, da so Ambonwarijci 'ljudje, ki načrtujejo ponoči' oziroma 'nočni ljudje iz goščave'.²

Po nekaj mesecih življenja med Ambonwarijci, ko so mi zgradili ljubko kočo in je vas postala moj novi dom, sem počasi pričel spoznavati, da so lahko osebna in krajevna imena precej bolj pomembna, kot sem sprva mislil. Za sosednjo jezikovno skupino, ki se imenuje Iatmul, je Gregory Bateson (1932) že v daljnih tridesetih letih zapisal, da njihov sistem imen odseva njihovo celotno kulturo. V začetku moje antropološke raziskave mi je bilo Batesonovo razmišljanje tuje in nerazumljivo, potem pa so se moje beležnice polnile s krajevnimi in osebnimi imeni, ki so hkrati označevala razne dogodke in odnose med ljudmi, klansko in drugo pripadnost, generacijo, predvsem pa so vnašala kolektivno preteklost v sedanost in pričakovano prihodnost. Ko mi je avstralski prijatelj in mentor Michael Young poslal knjigo *Stealing people's names* (1990), ki jo je o sosednji sepiški skupini pred kratkim napisal angleški antropolog Simon Harrison, sem že vedel, da se proučevanju pomena imen ne bom mogel izogniti pa čeprav le kot dopolnilu moje glavne raziskave. Presenečen sem spoznal, da imajo ljudje več imen, in da nekatera skrivajo. Imena tudi kradejo, in več kot jih neki rod ali klan izmakne drugim, bližje so vrhu vaše hierarhije. Z imenom lahko ukradejo tudi pomemben mit oz. legendo, in s tem pridobe novo identiteto, ki jim omogoča prednost pri obredih in zagotavlja pravico do lovišč, sagovega gozda, rečic in krajev, kjer lahko posekajo gozd in si uredijo vrt. Da bi me lahko umestili v svoj svet, v zapleten sistem sorodstvenih vezi in porok je 'mama' iz klana Rajske ptice, v katerega sem bil sprejet ob prihodu, po razgovoru s starcem iz

¹ Ker je v Papui Novi Gvineji še ena skupina, ki se imenuje podobno – Karawar, se mi zdi prav, da jezik, ki ga govore Karawarijci (jezikovna skupina Karawari), poslovenim v karawariščino in ne v karawarščino.

² V karawarijski jezikovni skupini v preteklosti ni bilo narejenih dolgoročnih in temeljitejših antropoloških raziskav. Redke publikacije, v katerih je zlasti med starejšimi (Bühler 1961, Haberland 1975, Tischner 1965) obilica napačnih podatkov (izjema je Craig 1992), obravnavajo predvsem najbolj spektakularne predmet tega področja – večmetske izrezljane krokodile. O karawarijski jezikovni skupini s poudarkom na vasi Ambonwari, glej Telban 1993, 1994, v tisku a, v tisku b, v tisku c.

bratskega klana Krokodilov, zame izbrala ime Kapraymari. Za mnoge, ki so se mučili z imenom Borut, je bila to prava odrešitev. Ime vodnega duha, ki so ga vaščani radi skrajšali v Kapray, je utrdilo moj položaj v vasi in mojo pripadnost Kumbranggawimari rodu iz klana Rajske ptice, hkrati pa je zelo natančno določilo moje 'sorodstvene' vezi. Tako so se vaščani glede na naše medsebojne odnose pričeli deliti na ljudi, s katerimi dobrine delim, na tiste, ki jim jih dajem, oni pa mi jih plačajo z denarjem, in na tiste, ki mi dobrine dajejo proti plačilu.

Družbeni pomen abonwarijskih imen

Že Lévi-Strauss je zapisal, da dobi človek z imenom osebno identiteto, ki določa njegovo članstvo v že obstoječi družbi (1966:181). V vasi Ambonwari so osebna imena odločilna pri določanju pripadnosti določenemu rodu in klanu. Tako kot jih imena klanov in rodov povezujejo z drugimi jezikovnimi skupinami v porečju reke Sepik, jih osebna imena povezujejo med seboj.³ Imena zблиžujejo sedaj živeče z ljudmi, kraji, dogodki in odnosi iz njihove preteklosti, in jih hkrati povezujejo s tistimi iz prihodnosti. Imena določajo, predstavljajo in urejajo odnose tako med posamezniki kot med skupinami. Osebno ime ne pomeni zgolj razpoznavne oznake posameznika v vasi, temveč ga povezuje z drugimi v smislu neke skupinske identitete in ga hkrati ločuje od skupin in posameznikov z drugačno identiteto.⁴ S svojo kolektivno značilnostjo, lastninjenjem in dedovanjem imen, zagotavljajo ambonwarijska osebna imena nadaljevanje rodov, klanov in celotne vasice.

Za razumevanje ambonwarijskega sistema poimenovanja je nujno vsaj v grobem poznati njihov sorodstveni sistem, ki je modifikacija 'Omaha' sistema.⁵ Za ambonwarijski sorodstveni sistem je značilno, da generaciji očetov sledi generacija sinov, ki ji ponovno sledi generacija očetov. Vnuk kliče svojega dedka 'starejši brat' in dobi ženo iz istega rodu in istega klana (znotraj klana se Ambonwarijci ne poročajo) kot njegov dedek. Oče lahko kliče sina bodisi 'sin' bodisi 'oče', enako pa kliče tudi svojega očeta. Tovrstna identifikacija med vnukom in dedom je razvidna tudi iz generacijskega niza osebnih imen, ki se razlikujejo od niza imen značilnega za generaciji njunih očetov oziroma sinov. Imena se dedujejo patrilinearno. Dedek in vnuk se torej lahko poročita z ženskama, ki ne le, da pripadata istemu rodu in klanu, temveč imata celo isti imeni. Zato ni čudno, da moški, ki je generacijsko med njima (sin oziroma oče) kliče obe 'mama'.

Imena torej razdelijo celoten rod ali klan na dve generaciji 'bratov', ki se izmenično ponavljata. Vendar pa se v kozmološkem smislu vsi predniki združijo v eno, to je v svojega prvega mitološkega prednika, katerega ime lahko vsak posameznik v klanu v določenih situacijah (obredi, svečanosti, prepiri) uporabi sam zase.

Ambonwarijci pomnijo imena svojih prednikov le tri ali štiri generacije nazaj. Druge prednike kličejo glede na generacijo 'bratje' ali 'očetje' ter 'sestre' in 'očetove sestre'. V skrajni obliki, ko se gleda na preteklost Ambonwarijcev kot celoto, kot eno, tudi te generacijske in spolne razlike izginejo.⁶ Tedaj se vsi najprej poistovetijo z vsemi predniki (ki

³ Sepiške študije, ki obravnavajo kompleksnost in pomembnost osebnih imen so: Bateson (1932, 1958), Errington in Gewertz (1987), Gewertz (1977), Harrison (1985, 1990), Tuzin (1976), Wassmann (1991).

⁴ O tovrstni značilnosti imen na splošno in pri različnih družbah govori Lévi-Strauss v knjigi *Divja misel* (1966) pa tudi Južnič v svoji zadnji knjigi *Identiteta* (1993).

⁵ O tem sem podrobno pisal v svoji doktorski disertaciji (Telban 1994).

⁶ To je razvidno, na primer, iz plesa. Če pogledamo na vodilna plesalca, vidimo, da na levi strani, ki jo imenujejo ženska stran, pleše plesalec, ki predstavlja Kapija, to je mitološkega prednika prvega klana Krokodilov. Kapi je mlajši brat Akumbrikupana (ime pomeni 'starejši brat z dvema ženama'), mitološkega prednika Rajske ptice, ki pleše na desni, to je na moški strani. Vsak izmed njiju predstavlja svoj celoten klan z vsemi posamezniki, moškimi in ženskami.

jih kličejo bratje ne glede na spol), nato pa še s posameznikom, to je z moškim mitološkim ustanoviteljem klana ali rodu. Njegovo ime ne predstavlja več posameznika, temveč se pojavlja v smislu skupinske identitete. Ime tega prednika (npr. Kapi pri Krokodilih, Akumbrikapan pri Rajskih pticah) se uporablja ne le za ljudi, temveč tudi za predmete (veslo, boben...), ki jih je ta oseba, oz. njegovi potomci, uporabljala.

Vsaka tretja generacija dobi torej imena iz *zbirke imen*, ki jih je uporabljala njihova prva generacija. Lahko bi rekli, da ima vsak klan dve zbirki imen: tista od očetov in njihovih sester ter tista od sinov in njihovih sester. Čeprav se vsa imena ne uporabljajo, pa se pomni, kateri generaciji pripadajo, tako da otrok dobi generacijsko pravo ime. Vsaka oseba prevzame z imenom tudi vse odnose, dogodke, vloge, lastnosti in dejanja (vključno s prestopki) od soimenjaka oz. soimenjakinje iz generacije očetovih staršev. Generacija deda se 'ponovi' oz. 'prenese' v nove osebe z istimi imeni. Ta 'istost' pomeni, da imajo ljudje iste prednike, uporabljajo isto zemljo, se poročajo z ljudmi iz istih skupin, imajo iste zgodbe in znanje in opravljajo stvari na isti način, kot so jih opravljali njihovi predniki. Te 'istosti' seveda ne smemo razumeti poenostavljeno, dobesečno, ker se s časom spreminja; če se nekaj spremeni za žive ljudi, se naknadno spremeni tudi za njihove prednike. Preteklost se prilagaja sedanjosti. Glavne lastnosti osebne identitete soimenjaka ostanejo vsaj potencialno enake. Na primer, če ima mlad fant ime svojega deda (očetovega očeta), ki je bil vodja klana, vsakdo v vasi ve, da gre za najstarejšega sina vodilnega rodu v klanu, in da bo tudi on nekoč postal vodja klana. Seveda se to zgodi le v idealnem primeru, v realnem, vsakdanjem življenju pa je to redkost, zaradi zapletenih medčloveških odnosov in pogostih posvojitvev ('darovanj') otrok.

Novorojenec dobi ime (ženska) ali niz imen (moški) iz zbirke imen ustrezne generacije. Z imenom oz. nizom imen dobi oseba svojo identiteto v smislu rodu, hiše moških (hiše duhov) in totemskega klana. Kot starši se obravnavajo tisti, ki otroka poimenujejo, in zanj v otroštvu skrbijo. Področje v vasi, hiša in rod, v katerem se je otrok rodil, niso pomembni, kot nista pomembna mati, ki je otroka rodila, in oče, ki ga je zaplodil. To je treba razumeti na kulturnem in družbenem nivoju in ne na osebnem. Ambonwarijci so tako kot ljudje povsod po svetu zelo navezani na svoje otroke, in ko, na primer, oddajo otroka v posvojitev, je to za starše velik šok, posebno še za mater. Posvojitve otrok, ki so pri Ambonwarijcih pogoste, se običajno zgodijo takoj po rojstvu, da lahko novi starši dajo otroku ime iz zbirke imen svojega rodu. Če je otrok, ko ga posvojijo, že velik, se kaj rado zgodi, da ima imena iz dveh različnih klanov. Tako je:

ženska, ki se je poročila v klan Kazuarjev, svojo hčer Acustarijo dala v posvojitev bratu iz klana Krokodilov. Acustarija, ki je bila že godna za možitev, je s seboj prinesla ime Apisiki, ki je last Kazuarjev. V klanu Krokodilov so izbrali ime iz svoje zbirke imen in jo poimenovali Ipungmay. Njen mož, ki je iz klana Rajske ptice, jo kliče Apisiki, verjetno zaradi priznavanja tradicionalne poroke med Kazuarji in Rajskimi pticami, medtem ko jo vsi iz klana Krokodilov kličejo Ipungmay.

Ker se vloga žensk razlikuje od vloge moških, imajo njihova imena tudi drugačen pomen. Z imenom moški dobi položaj in s tem 'oblast' nad posamezniki in drugimi skupinami. Ime je osnova za politično tekmovanje, je štartna pozicija. Ženska imena sicer ne vplivajo na družbene odnose tako kot imena moških, s poroko pa ženske učvrstijo odnose med rodovi iz različnih klanov in na ta način tesneje povezujejo klane.

Izrezljane podobe duhov ženskega spola, ki v obliki mask krasijo hiše moških, so vsem na očeh, za razliko od duhov moškega spola, ki so skriti v hišah moških. Isto velja za ženska imena, ki so jasna in vsem znana. Ženske imajo le po eno ime, kar kaže na njihovo nepolitično vlogo ter predstavlja domačnost in stabilnost. Moški pa imajo kot rečeno niz imen in določena imena skrivajo oz. jih ne izdajo nikomur. S tem poskrbijo,

da ostanejo klanska imena njihova last in da se jih ne morejo polastiti tisti, s katerimi tekmujejo za oblast.

Ambonwarijska in krščanska imena

Ambonwarijski izraz za 'ime' je *wi*. *Wi* pa pomeni tudi 'noč' in 'sanje'. Vsem trem pojmom je skupna skrivnost: nihče me ne more spoznati ponoči, če se ne predstavim; nihče ne more slišati ali videti mojih sanj, če jih sam ne povem; in nihče ne more vedeti mojega imena, če me nekdo, ki me pozna, ne pokliče (pa tudi ti pogosto ne poznajo mojih skrivnih imen). Ambonwarijski možje prikrivajo vsaj eno iz niza imen in se na ta način ščitijo pred duhovi in čarovniki. V primeru, da bi ga ti napadli z urokom, v katerem bi ponavljali njegovo ime, bi se Ambonwarijec lahko 'skril' pod svoje skrivno ime.

Ime, s katerim se ljudje običajno kličejo, se imenuje *pambn wi* ('ime z zgornjega dela reke'). Verjetno zato, ker je bil kraj, kjer je nekoč stala vasica Ambonwari, nedaleč stran po reki navzgor. To ime se uporablja javno in poistoveti soimenjake določene generacije in generacije dedov in vnukov po moškem rodovniku.

Vsi moški iz iste hiše moških in iz istega totemskega klana (v katerem je več rodov) se torej razvrstijo v dve generaciji 'bratov', s pripadajočima zbirkami imen. Tisti totemski klani, ki se nikdar ne poročajo med sabo, in ki poudarjajo bratski, sorodstveni odnos, si lahko nekatera imena tudi delijo. Mnoga imena postanejo tipična za določene rodove, saj se prenašajo z očetovega očeta in njegovih sester na vnuke in vnukinje.⁷ Deček ne more imeti imen svojega očeta ali njegovih bratov, deklica pa ne more imeti imen očetovih sester, še najmanj pa ime svoje matere. Ženske imajo eno ime, moški pa v povprečju dve do pet (kar je malo v primerjavi z dvajsetimi imeni, ki naj bi jih imel posameznik pri sosedih – latmulih). Vsa imena dobi otrok naenkrat. Eno ime povezuje moškega z njegovimi predniki, druga pa mu dajejo posebno moč in mu določajo odnose z mitskimi bitji. Ko človek umre, prevzame eden od bratov ali ena izmed sester imena pokojnika ali pokojnice. Na ta način se imena ohranijo. Seveda pa potem vnuk ali vnukinja ne dobita imen obeh oseb, temveč se imena ponovno razdelijo med različni osebi.

Ambonwarijci se neredko znajdejo v zadregi, ker se preprosto ne strinjajo glede imena, ki bi bilo pravišnje za pravkar rojenega otroka. Vse možnosti predebatirajo s starci tako iz svojega kot tudi iz sosednjega, bratskega klana. Ker se z imenom dedujeta tudi položaj in posest, se vaščani pogosto cele dneve prerekajo okoli imen. Včasih se zgodi, da imenu nasprotujejo ljudje iz nekega drugega klana, ker smatrajo, da je ime, ki so ga namenili otroku, njihova last.

V idealnem primeru bi vsak prvorojenec prvorojenega sina v družini dobil ime očetovega očeta, ki je bil najstarejši med svojimi brati. Drugorojenec bi dobil ime po dedkovem drugorojenem bratu, če le-ta ni imel svojih lastnih sinov. Običajno dobi otrok eno od imen, ki pripadajo zbirki imen pripadajoče generacije. Najstarejši sin bo v hiši nasledil položaj 'očeta rodu'. V primeru, da tega 'ni vreden' ali ni sposoben (na primer, da ni poročen, je zaostal, ali pa je iz vasi stalno odsoten, ker ga preveč mami življenje v mestu), bo bodoči 'oče rodu' najmlajši sin, ki poleg najstarejšega edini lahko ostane v očetovi hiši in lahko za svojega prvorojenega sina uporabi očetova imena. Sinovi, ki niso ne prvorojeni ne najmlajši, ne morejo uporabiti imen svojega očeta za svoje sinove. Če

⁷ Ambonwarijci nimajo priimkov. Kadarkoli se posameznik hoče natančneje predstaviti (na primer pri vladnem popisu prebivalstva), uporabi poleg svojega še očetovo ime. Tako se je moj 'oče' iz klana Krokodilov polno predstavil z Bob Kanjik Anjapi, to je s krščanskim, z njegovim in z očetovim imenom. Tovrstno poimenovanje poznajo tudi kristjani, ki so sprva vsakega poimenovali z enim samim, krstnim imenom, tistim, ki so imeli isto ime, pa so za določitev natančnejše identitete dodali še očetovo ime (Južnič 1993:193).

ima najstarejši sin, ki je pričakovani dedič rodu, le hčerke, lahko sina posvoji in ga poimenuje po svojem očetu. Hčerke poimenuje po očetovih sestrah. Tisti, ki dobro poznajo klanska imena, z lahkoto že iz imena ugotovijo, kdo je starejši in kdo mlajši v določeni družini. Ambonwarijci, ki se z besedami radi igrajo in jih obračajo, pogosto krajšajo imena bližnjih. Običajno se imena končujejo s končnicami *-may* pri ženskah in *-mari* pri moških: Kuri(may), Sanggr(mari). Končnice *-wi* (Akawi) in *-pi* (Apungapi) pri moških ter *-da* (Yambakinda) in *-ja* (Wapanja) pri ženskah tudi niso redke, obstaja pa tudi cela vrsta izjem. Tako, na primer, niso redka imena iz vsakdanjega življenja: Kambonma (Hribovka), Simari (Sonce – moško ime), Imbian (Prašič).⁸

V petdesetih letih so Ambonwarijce obiskali misionarji. V dveh dneh, kolikor so ostali v vasi, so vsem, celo izrezljanim duhovom, dali krščanska imena. Ta imena, ki jih Ambonwarijci sicer uporabljajo, nimajo nobene moči, saj ne združujejo v sebi preteklosti in povezanosti s predniki, ki jo vsebujejo ambonwarijska imena. Ker krščanska imena ne dajo Ambonwarijcem kozmološke identitete, jih v svojih urokih ne morejo uporabljati niti duhovni niti čarovniki. Za Ambonwarijca bi sprejetje krščanskega imena v skladu z njihovim pogledom na svet logično pomenilo, da skupaj z imenom prevzamejo tudi tisto blagostanje, znanje in materialne dobrine, ki imenu pripadajo. Ker tega ni, krščansko ime ne more biti tisto pravo ime in je lahko le eden izmed nazivov, ki pa običajno ne postanejo del glavne zbirke imen.⁹

Poimenovanje otrok

Pomembno je, kdo da otroku ime. Ponavadi to stori oče po dogovoru s svojimi najožjimi sorodniki iz družine, to je očetom in brati. V vsakem klanu lahko moški naprosi svojega 'brata' iz sosednjega rodu, da poimenuje njegovega otroka. Taka simbolična posvojitvev zbliža klasifikacijskega očeta z otrokom, hkrati pa omogoči toplejše stike med dvema rodovoma iz istega klana.

Tako kot ne more mati poimenovati svojih otrok, ne more oče poimenovati otrok svoje hčerke. Njen mož ali nekdo drug iz njegovega klana da imena njenim otrokom. Le redko se zgodi, da ženska izbere ime za otroka. To se zgodi v primeru, ko je njen mož že umrl, ona pa je ostala v moževem klanu in je dobro seznanjena z imeni, ki jih uporabljajo. Take situacije so redke, saj v strahu, da ga bo zapustila in izdala imena svojim bratom, mož svoji ženi navadno ne zaupa skrivnih imen. Iz naslednjega primera je razvidno, kako pomembno je ime za identiteto posameznika pri Ambonwarijcih.

Sabino (iz klana Prašičev) so posvojili v klan Rajske ptice. Poročila se je z Warwarijem (klan Krokodilov) in imela sta štiri otroke. Ko je njen mož umrl, je pustila dva sina na ozemlju klana Rajske ptice pri mami, ki jo je posvojila. Ko bosta odrasla, si bosta fanta zgradila svoji koči na ozemlju svojega očeta iz klana Krokodilov. Sabina se je ponovno poročila, to pot z Johannesom, ki je tudi iz klana Krokodilov, vendar iz drugega rodu kot njen prvi mož. Ta poroka je v skladu s tradicionalno obliko poročanja, saj se pričakuje, da se vdova poroči ne s pravim, temveč s klasifikacijskim bratom svojega bivšega moža. Sabina je v zakonu z Johannesom rodila dva sina. Ker sta se stalno

⁸ Ambonwarijci uporabljajo veliko vzdevkov (zapeljivih, ljubkovalnih, zafrkljivih itd.), ki si jih često, glede na situacijo, izmislijo kar sproti (glej Telban 1994:228 op.20; v tisku b:op.7).

⁹ Med Slovenci, ki so živeli na današnjem slovenskem ozemlju, se je, na primer, zgodilo ravno obratno. Ko so pričeli uvajati krščanska svetniška imena, se je pomen slovanskih imen, ki so izražala predvsem zaželene osebnostne lastnosti, v 13. stoletju pričel izgubljati. S krstnim imenom se je otrok vključil v krščansko ideologijo družbe, ime pa ga je povezovalo s pomenom svetnika ali svetnice ter s pripadajočimi legendami (Makarovič 1995:127).

prepirala, je Sabina svojega moža zapustila, otroke pa je vzela s seboj. Ker je imela težave pri preživljanju svojih otrok, je drugorojenega sina oddala v posvojitev Nelsonu iz klana Kengurujev, ki je dal otroku ime že ob njegovem rojstvu. Nelson je tako postal otrokov 'pravi' oče. Johannes je sam poimenoval svojega prvorojenega sina in sicer po svojem očetu Bobu Kanjiku. Po ločitvi je Johannes zahteval, da Sabina vrne otrokovo ime. Tako je tudi storila. Fant je dobil novo ime, Yanggambi, iz rodu njenega pokojnega moža. Otrok še vedno nosi ime Bob, ker to ime pač ni pomembno. Ker si je fant pri igri poškodoval oko, ga vsakdo kliče 'enooki'. Na ta način se ljudje izognejo zadregi pri uporabi pred kratkim zamenjanih imen. Johannes pravi, da svojim otrokom ne bo povedal, da je on njihov oče. Še več, Johannes trdi, da on sploh ni oče, saj sinova nimata imen iz njegovega rodu, in ker za njiju ne skrbi, nimajo nič skupnega.

S spremembo imena je 'enooki' spremenil svojo identiteto in s tem tudi svoje sorodnike.¹⁰ Steze, po katerih hodi, področje v vasi, kjer se igra, hiše, ki jih obiskuje, druženje z otroki iz različnih rodov v njegovem klanu, maminem klanu in pa tistem, kamor so se poročile sestre njegovega pokojnega 'očeta' in njegove 'sestre', določajo njegov življenjski prostor. Uvaja se v navade, ki so značilne za njegov rod. Ko bo odrasel, bodo starci iz tega rodu nanj prenesli pomembne skrivnosti in znanje, ki je značilno za ta rod.

Mama oziroma člani njenega rodu in klana redko poimenujejo otroka. Kadar zanosi neporočena ženska, se rado zgodi, da noče izdati otrokovega očeta. Bodisi, da prikriva zaradi sramu, bodisi, da ne ve, ker je imela spolne odnose z več moškimi. V takih primerih ostane otrokov oče neznan. Pravi in klasifikacijski bratje iz istega klana, kot je mati, poimenujejo otroka in skrbe zanj, kot da bi bil eden izmed njih. Taki otroci ostanejo v maminem rodu in klanu.

Mama, mamin brat in mamin rod lahko za določen čas posodijo ime otroku. To se zgodi le v primeru, ko je otrokov soimenjak v preteklosti nekoga ubil. Ljudje se bojijo, da bi se duh umrlega maščeval otroku, ker bi ga zaradi istega imena poistovetil s soimenjakom – ubijalcem.¹¹ Zato dobi deček ob rojstvu ime iz maminega klana. Na ta način duhovi umrlih ne morejo prepoznati otroka, ki ima 'tuje' ime, in ga pustijo pri miru. Ko fant odraste in se poroči, vrne ime maminemu rodu in klanu in v zahvalo sposojeno ime tudi plača.

Ambonwarijci se razlikujejo od svojih sosedov Iatmulov in Čambrijev, kjer vsak otrok dobi imena iz obeh, to je maminega in očetovega klana (glej Bateson 1958:127, Errington in Gewertz 1987:31). Prav tako bi bilo pri Ambonwarijcih nezaslišano, da bi sestra poimenovala bratove hčerke, kot to počno pri Arapeših. Pri slednjih je navada, da sestra najprej uporabi svoje lastno ime za bratovo hčer (Tuzin 1976:141).¹²

Naslednji primer razlaga, zakaj in kako je deček dobil ime iz materinega klana in kako ga je, potem ko je odrasel, vrnil.

¹⁰ Redovniki in redovnice, na primer, spremene ime, ko vstopijo v samostanski stan. Kot kažejo primeri iz Biblije, pomeni sprememba imena tudi v krščanstvu spremembo poklica, statusa in osebnega bistva (Makarovič 1995: 128).

¹¹ Ambonwarijci so klicali svojo žrtev z 'moj otrok'. Tako, na primer, je starec Karuk v mladosti ubil mlado žensko iz sosednje vasi. Ker je bila njegova žrtev, jo je poimenoval 'moja hčerka', hkrati pa je njeno ime uporabil za svojo pravo hčerko. Kot so mi razložili, je Karuk to ime 'osvojil' in zato ni več pripadalo njihovem sosedu.

¹² Sistem poimenovanja v sepiškem področju ni enoten, čeprav je očitno, da neki odnos med očetovimi in maminimi imeni obstaja povsod. Tako, na primer, pri Iahita Arapeših, ki imajo obliko havajskega tipa sorodstvenih vezi ('Omaha' pri Ambonwarijcih), dobi deček ime od vsakega izmed ujev, to je stricev po materi (Tuzin 1976:137-8). Wassmann (1991:35,242-7,277-283) je pokazal, kako Iatmuli iz Kandngeja dobe imena po materini strani le v posebnih primerih in na ta način spominjajo na Manambujce (Harrison 1985, 1990) in Ambonwarijce.

Gerard je prvorojeni sin Karuka. Ker je najstarejši brat Karukovega očeta nekoč nekoga ubil, se je Karuk bal poimenovati Gerarda z istim imenom (kar bi bilo sicer prav). Ko se je Gerard rodil, so iz maminega klana vzeli njegovo popkovino. Da duhovi ne bi mogli duhati krvi, so popkovino na obeh straneh zavezali. Shranili so jo v bambusovi cevi, ki so jo zamašili z listi. Mesec dni po rojstvu, ko so že lahko domnevali, da bo otrok preživel, so ga poimenovali Kambunggawsi. Celotno otroštvo so ga vsi klicali s tem imenom. Ko se je Gerard poročil, so iz maminega klana prišli v njegovo hišo. Prinesli so mu ilovnato ognjišče, posode in druga darila. Vrnili so mu bambusovo cev z njegovo popkovino, ime pa so vzeli nazaj. Gerard je zakopal svojo lastno popkovino in plačal maminemu klanu za ime, ki so mu ga posodili, ter za darila, ki so mu jih prinesli. Od tedaj naprej je Gerard uporabljal ime iz očetovega klana in tudi drugi so ga pričeli klicati Arukum.

Včasih moški obdrži ime iz maminega rodu in klana vse do svoje smrti. V času posmrtnih svečanosti plačajo njegovi potomci lastnikom tega imena z denarjem, sami pa sposojenega imena ne smejo več uporabljati za svoje potomce.

Prepoved naslavljanja po imenih

Ambonwarijci imajo dvoje prepovedanih odnosov. Prvo je med *kasinmo* in *akimbanom*. *Kasinma* je za mamo in očeta mama hčerinega moža in žena hčerinega sina ter za sina žena sina očetove sestre. Za *akimbana* kliče mama starše sinove žene in starše moževe mame ter sina od brata moževe mame. Drug prepovedan odnos je med hčerininim možem (*apuk*) in njenimi starši (*masok*). Ta odnos pa ne velja le za tiste, ki so v tovrstni zvezi zaradi poroke, temveč se prenaša tudi s predhodnih vezi med posameznimi rodovi in klani (npr. posledica nepričakovanih porok med skupinami, ki se sicer ne poročajo) ter s tradicionalnimi, mitološkimi vezmi med posameznimi rodovi in klani. To pomeni, da se te vezi razširijo celo na druge jezikovne skupine. Da bi bilo vse to še bolj zapleteno, veljajo vsa ta pravila tudi za klasifikacijske brate in sestre.

Med zgoraj omenjenimi sorodniki, za katere velja prepovedan odnos, ne gre le za prepoved telesnega in očesnega stika, temveč tudi za prepoved imenovanja. Tako, na primer, *kasinma* ne izgovarja imen gozda, zemlje ali pa rečic svojega *akimbana*, temveč jih označuje s skupnim nazivom *akimbaym* (množina od *akimban*). Prav tako ne uporablja imen hiše moških, rodu in klana svojega *akimbana*, niti imen njegovega drvaka, njegovih duhov ali pa njegovih psov.¹⁵ *Kasinma* ne izusti niti njegovega krščanskega imena, ki sicer ni pomembno v ambonwarijski kozmologiji. V odnosu s *kasinmo* ima *akimban* sicer nekaj manj prepovedi (ženska, na primer, ni lastnica zemlje, temveč so to njeni bratje), vendar pa se jih mora ravno tako držati kot se jih ona. Če se kdorkoli izmed teh ljudi prekrši, morajo opraviti obred 'čiščenja'. Glavna značilnost tega obreda je izdatno darovanje enih in plačevanje sprejetih darov drugih (glej Telban 1994:142-5).

Poglejmo, kako se ljudje izogonejo nazivanju določenih oseb. Moj prijatelj Elias Wapun ima poleg drugih imen tudi ime Sunggwi (Luna). Vsi tisti, ki ne smejo izgovarjati njegovega imena, ga kličejo *maun parar*, 'tisti, ki spi zgoraj', na isti način pa kličejo tudi luno.

¹⁵ Ker Ambonwarijci nimajo prašičev ali katerih drugih večjih domačih živali, so edine živali, ki jim dajejo imena, psi. Ker le-te uporabljajo pri lovu na divje prašiče, jim pogosto 'obesijo' imena duhov, ter jim na ta način povečajo moč. Vsak pes dobi le eno ime: bodisi ime iz klana lastnika bodisi iz klana lastnikove matere. V tem zadnjem primeru mora lastnik vrniti ime maminemu klanu, vendar pa za to ne plača, kot je navada pri osebnih imenih. Psi nimajo generacijskih imen in vsak naslednji pes ima lahko ime enega izmed svojih staršev. Lastnik psov prosi maminega brata za imena v primeru, ko zaradi pregreh v njegovem lastnem klanu njegova imena izgubijo moč. V takih primerih se po besedah Ambonwarijcev lov konča neuspešno. Problemi v njegovem klanu pa ne vplivajo na pse, ki imajo imena iz drugega klana.

Po drugi strani Elias ne sme reči: *Mi ingana kndngaykr* 'sumim, da me boš prevaral', ker je ime njegovega *masoka* Kndngay. Elias prav tako ne sme reči: *Min makuraywariar*, 'šel je okoli in prišel nazaj', ker je drugo *masokovo* ime Kuraywaria. Lahko si predstavljate, kako je vsakdanje življenje Ambonwarijcev prepleteno z množico izrazov, ki jih določeni ljudje ne smejo uporabljati. Hkrati pa se pojavlja kopica opisnih stavkov ali pa celo novih besed, ki drugače nimajo kakega posebnega pomena. Poglejmo še en primer: majhna metlica, s katero ženske očistijo ilovnate ponve za peko sagovih palačink, se imenuje *sapasa*. Ker je mami Andrejeve žene ime *Sapasay*, vsakdo, ki zanj velja prepoved odnosa z njo, kliče za metlico *sapikrang*. Ta izraz za metlico je beseda, ki jo v vasi nihče drug ne uporablja. Na podoben način ne uporabljajo ljudje iz klana Kazuarjev izraza za navadno metlo *sikay*, ker je to hkrati ime mladega fanta, s katerim so odnosi prepovedani. Metlo kličejo *krasnngndi*.

V tem prispevku sem se omejil zgolj na osebna imena v vasi Ambonwari. V mojih beležnicah, v katere sem zapisoval dogodke iz vsakdanjega življenja, razne obrede in izredno dolge pesmi, mrgoli množica drugih imen. Vse hiše moških, ki pogosto niso niti zgrajene, imajo svoja imena. Seveda se po imenih razlikujejo tudi mitološka bitja in duhovi. Bodisi tisti, ki niso upodobljeni v skulpturah ali maskah, bodisi tisti, ki so Ambonwarijce že od nekdaj spremljali: izrezljani krokodili, ogromni razpočeni bobni, veliki drvaki, mogočni stebri in podobe na njih ter maske na hišah moških. Le iz imena je razvidno, kateremu klanu pripadajo. Skupaj z zemljepisnimi imeni, imeni področij, rečic, travnikov in gozdičkov, z mitološkimi imeni bitij z mnogoterimi lastnostmi in navadami, ter z več sto ali tisoč osebnih imen si vsak Ambonwarijec zapomni na tisoče imen, ki določajo njegovo lastno pripadnost in pripadnost drugih. Imena hkrati predstavljajo prevlado ene skupine nad drugo, politično moč posameznikov in skupin, magično moč nad okoljem, sovaščani in potencialno sovražnimi skupinami iz sosednjih vasi. In kar je verjetno najbolj pomembno: imena za Ambonwarijce predstavljajo tisto kolektivno preteklost, tako v časovnem in prostorskem kot v vsebinskem smislu, ki jim omogoča in določa življenje v sedanosti in predstavlja možnost načrtovanja in upanja na stabilno in urejeno prihodnost.

Literatura

- Bateson, G. 1932 Social structure of the Iatmul people of the Sepik River. *Oceania* 2(3):245-291; 2(4):401-453.
 1958[1936] *Naven*. London: Wildwood House.
- Bühler, A. 1961 Kultkrokodile vom Korewori (Sepik District, Territorium Neuguinea). *Zeitschrift für Ethnologie* 86:183-207.
- Craig, B. 1992 National cultural property in Papua New Guinea: implications for policy and action. *Journal of Anthropological Society of South Australia* 30(2):72-139.
- Errington, F. and Gewertz, D.B. 1987 Cultural alternatives and a feminist anthropology: an analysis of culturally constructed gender interests in Papua New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gewertz, D.B. 1977 On whom depends the action of the elements: debating among Chambri people of Papua New Guinea. *Journal of the Polynesian Society* 86(3):339-353.
- Haberland, E. 1975 Kannibalismus und Kultkrokodile am Mittleren Korowori (Sepik-District, Neuguinea). *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde, Dresden* 34:541-553.

- Harrison, S. 1985 Names, ghosts and alliance in two Sepik River societies. *Oceania* 56(2):138-46.
- 1990 Stealing people's names: history and politics in a Sepik river cosmology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Južnič, S. 1993 *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lévi-Strauss, C. 1966 *The savage mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Makarovič, G. 1995 *Slovenci in čas: odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Krtina.
- Telban, B. 1993 *Imeti Srce: skrb in zamera v Ambonwariju*, Papua Nova Gvineja. *Etnolog* 3(54):139-157.
- 1994 *Dancing through time: temporality and identity in a Sepik cosmology*. Doktorska disertacija. The Australian National University.
- v tisku a *The grammar of Karawari, East Sepik Province, Papua New Guinea*. *Pacific Linguistics*.
- v tisku b *Fear of being seen and fear of the unseen in Ambonwari, Papua New Guinea*. V R. Barnes, M. Banks in H. Morphy (ur.) *Anthropology of fear*. Cambridge: Cambridge University Press.
- v tisku c *Body, being and identity in Ambonwari, Papua New Guinea*. V V. Keck (ur.) *Common worlds and single lives: constituting knowledge in Pacific societies*. Basel.
- Tischner, H. 1965 *Das Kultkrokodil Vom Korewori*. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte im Selbstverlag.
- Tuzin, D. F. 1976 *The Ilahita Arapesh: dimensions of unity*. Berkeley: University of California Press.
- Wassmann, J. 1991 *The song to the flying fox: the public and esoteric knowledge of the important men of Kandgei about totemic songs, names and knotted cords (Middle Sepik, Papua New Guinea)*. Boroko: The National Research Institute.

Summary

The Meaning of Personal Names in a Papua New Guinean Village

In this article the author examines the naming system in Ambonwari village, East Sepik Province, Papua New Guinea. Socially-recognized personal names in Ambonwari are crucial for people's identity in terms of their lineage and clan membership. Moreover, just as totemic groups and the names of lineages link together people throughout the wider Sepik area, so do personal names. Names relate living people to the people, places, events and relationships of the past while at the same time, being part of collective identity with its source in the past, names open up possibilities for and anticipations of the future.

Names in Ambonwari are owned by the patrilineal clans and lineages. Every alternate generation is named according to the set of names used, or reserved from two generations before. Because all the men from the same men's house and totemic clan can be grouped in two generations of 'brothers', they also share two sets of personal names: those of 'fathers' (and their 'sisters') and those of 'sons' (and their 'sisters'). While most of the names are not used, their generational level is always remembered so that a child of the second, fourth, sixth (or first, third, and fifth) generation will get her or his generationally appropriate name.

In contrast to women who have only one, each man has several names, on average between two and five, which he receives at once. One name connects a man to his predecessors, the others give him special relationships and powers. It is important who gives the names. For a child of either sex this fact determines who is going to be her or his parent. It is not so much the place of birth, or the household and lineage into which you are born, nor even the mother who gave birth

to you or the father who contributed towards your conception which determine your identity so much as the names and those who care for you during your childhood. Ideally, the firstborn son of an oldest brother will be named after his father's father. A maternal clan, including the mother herself, rarely names children. They can, however, lend a name to a child for a period of time. This happens only in cases where there is persistent sickness, attributed to the spirits of the dead of the lineage or when a child's namesake had killed someone in the past. When a person grows up and gets married, he returns the name to his maternal lineage and pays for it.

In the last part of the article the author discusses those relationships in which not only the use of personal names but also any kind of physical contact is forbidden. Prohibitions on names are extended to everything with names which resemble those connected with the person with whom someone is in a taboo relationship. Such a relationship is extended to the lineage and clan and even to a different language group.

The article, in sum, is a contribution towards previous studies of the naming systems in the Sepik region of Papua New Guinea, such as those by Bateson, Gewertz and Errington, Harrison, Tuzin, and Wassmann. While some kind of relationship between paternal and maternal names exists everywhere, the systems are not uniform. The Ambonwari naming system differs from those used among the Ilahita Arapesh, Iatmul and Chambri and resembles those used among the Manambu and Iatmul from Kandgei.

Silvo Torkar

Iz zapuščine Baudouina de CourtenayjaZAPISI LJUDSKEGA IZROČILA ZGORNJE BAŠKE DOLINE
V ARHIVU RUSKE AKADEMIIJE ZNANOSTI(Materiali za južnoslovansko dialektologijo in etnografijo,
zapisi Miha Goloba iz l. 1872 v Oblokah, Hudajužni in Stržiščah)

V prispevku so predstavljeni zapisi nekaj slovenskih ljudskih pesmi iz zgornje Baške doline iz l. 1872, ki jih je napravil gimnazijec Miha Golob (1854–1873) na pobudo utemeljitelja slovenske dialektologije Baudouina de Courtenayja in se hranijo v arhivu Ruske akademije znanosti v Peterburgu.

In this paper the author presents several Slovene songs from the Upper Bača Valley from 1872, as they were recorded by the high-school student Miha Golob (1854–1873) at the initiative of the founder of Slovene dialectology, Baudouin de Courtenay, which have been preserved in the archives of the Russian Academy of Sciences.

Veliki jezikoslovec Jan Ignacy Nicislaw Baudouin de Courtenay (BdC), Poljak, ki je napravil kariero na vodilnih ruskih univerzah v Peterburgu, Kazanu in Derptu (Tartuju), je l. 1872 peš obredel velik del zahodnega slovenskega ozemlja, zapisujoč in raziskujoč slovenska narečja in ljudsko slovstvo. Pozneje se je osredotočil zlasti na raziskave rezijanskega narečja (doktorat iz glasoslovja rezijanskih govorov 1875) in se vračal predvsem v Režijo¹. Upravičeno ga štejemo za utemeljitelja slovenske dialektologije. O svojih popotnih vtisih je poljudno pisal v goriškem časniku Soča, nato pa jih je izdal še v knjigi Nektere opazke ruskega profesorja 1873², spisu, ki je zaradi njegovih tenkočutnih opažanj slovenskega nacionalnega značaja še danes zelo aktualen, ima pa tudi nedvomno dokumentarno vrednost za lokalno zgodovino. BdC sam o tem pravi: *Pa vendar mislim, da te čisto osebne opazke bodo zanimive tudi za vse tiste, katerim je mar za to, da bi spoznali stanje slovenskega ljudstva; kajti način, na kateri se človek obnaša proti drugemu, karakterizira njegovo duševno razvitje*³. Narečno gradivo za kraje znotraj današnjih državnih

¹ A. D. Duličenko, O rezijanoloških obravnavah J. Baudouina de Courtenayja v derptskem obdobju 1883–1893. SR 41, 1993, 381–389.

² J. Baudouin de Courtenay, Nektere opazke ruskega profesorja, Gorica 1873.

³ Prav tam, str. 3. Pri navajanju sem jezik samo neznatno, predvsem pravopisno, posodobil.

meja Slovenije je vse do danes ostalo v rokopisu in ga hranijo v arhivu Ruske akademije znanosti (RAN) v Sanktpeterburgu.

Baudouin ugotavlja, da so ljudje na Gorenjskem bolj odprti kot na Goriškem. Eden od vzrokov je po njegovem ta, da *cerkljanska, posebno pa podbrška okolica nima skoraj nobenih cest; zaradi tega je tujec tu velika redkost in pojav vsakega neznanega človeka vzbuja v prebivalstvu sam po sebi razne dvome.⁴ /.../ V Hudajužni so me spet prijeli c.kr. žandarji iz Tolmina, kar mi je, kakor sem se pozneje prepričal, močno škodovalo; ker gospodje žandarji na poti v Tolmin niso molčali, ampak so pripovedovali o meni razne storije in hujskali kmete proti meni.⁵ /.../ Največ sitnosti sem imel v Nemškem Rutu ali v Koritnici, kjer je vsak bedak menil, da je lahko surov do mene ter me obravnava kot zadnjega lumpa, tako da sem že enkrat izgubil potrpljenje in sem bil prisiljen vreči skozi vrata nekega odsluženega vojaka, ki mi je grobijanal v vseh jezikih avstrijske države. /.../ v krčmi pri Blažu oz. pri Jožefu se je bal krčmar, da bo kaznovan, ker jaz v njegovi hiši zapisujem pravljice in besede nemškorutarskih dialektov: slovenskega in starega nemškega, v katerem še zdaj govorijo med sabo stari očetje, ter me je očitno gnal iz svoje hiše.⁶ Pač pa je Baudouin naletel na precej bolj prijazen sprejem v sosednjih Stržiščah, ki jih je zapustil s prav hvaležnim srcem.⁷*

BdC poudarja velik vpliv šol, čitalnic, cest in železnic na večjo omiko ljudstva in daje za zgled Vipavsko dolino. *Zato pa jako žalostno stanje zasledimo v cerkljanski in še zlasti podbrški okolici. Tako se mora na primer iz Podbrda v Hudajužno iti po strugi Bače, po kamnih in brveh. Če pa nevihta pobere brvi in če je potovanje po Bači iz tega ali onega vzroka onemogočeno, se je ubogi popotnik prisiljen dričati po jako ozki stezi, kjer se človeku, če je le malo mokra, zelo hitro spodrsne in lahko pade v Bačo. Podobno nevarna steza pelje tudi iz Podbrda v Stržišče ipd.* Po drugi strani BdC priznava, da se slovensko ljudstvo *more šteti med najbolj omikana evropska ljudstva*⁸ in da tudi v bolj odmaknjenih krajih *splošna omika ljudstva stoji dokaj visoko, celo v takih gorjanskih luknjah, kakor npr. Stržišče, razne vasice cerkljanske okolice itp.*¹⁰

V natisnjem poročilu o svojih jezikoslovnih raziskavah v letu 1872 je v zvezi z zgornjo Baško dolino zapisal naslednje:¹¹

⁴ Prav tam, str. 6.

⁵ Prav tam, str. 10.

⁶ Prav tam, str. 11.

⁷ Prav tam, str. 12.

⁸ Prav tam, str. 49–50.

⁹ Prav tam, str. 53.

¹⁰ Prav tam, str. 54.

¹¹ Očety komandirovannago ministerstvom narodnago prosveščeniija za granicu s učenoju celiju I. A. Boduena-de-Kurtene o zanjatijah po jazykovedeniju v tečenie 1872 i 1873 gg., Vyp. I, Kazan 1876, str. 31–33:

Zatem ja izučil govor na Bukovom i za Kojco, i, izsledovav osobyj dialektičeskijj ottenok v Hudajužnoj i v Oblokah, ja otpravilsja v Podbrdo, gde imel slučaj sostavit' sebe ponjatje o dvuh govorah: Podbrdskom i Poreznskom. Iz Podbrda ja vzobratsja v Stržišče, i izučiv tam v tečenie odnogo večera, smeju skazat', dovol'no osnovatel'no mestnyj črezvyčajno zanimatel'nyj govor, ja otpravilsja v centr oslovenivšijsja Nemcev, v Korytnicu ili Nemšk Rut po preimuščestvu, i tam polučil vozmožnost', izsledovat' teperešnj, novoobrazovavšijsja slovenskijj govor i staryj nemeckijj govor Tirol'skijh vyselencev. No moi izsledovanija v etoj derevne ne mogli imet' nadležaščago uspeha vsledstvie krajnago nedoverija i surovago obraščeniija so mnoju čerez čur navivnyh obitatelej, tak čto ja volej nevolej dolžen byl ostavit' eto nevežestvennoe zaholust'e i otpravit'sja na Grahovo.

Pod Brdom, v Stržiščah, Korytnice (Nemškem Rute po preimuščestvu) i ešče v neskol'kih drugih selenijah, izvestnyh pod obščim nazvaniem Nemškago Ruta, živut potomki tirol'skijh kolonistov. Ešče pjat' desjat let tomu nazad Korytnica byla čisto nemeckuju derevnej, teperešnee že molodoe pokolenie ne ponimaet ni slova na tom nemeckom govore, kotoryj byl otečestvennym, domašnim jazykom ego dedov, i kotoryj ego otcy hotja i ponimajut, no ne v sostojanii na nem objasnjat'sja. No v Korytnice (Nemškem Rute) i Grante est'

Zatem sem raziskal govor na Bukovem in v Zakojci, proučil poseben narečni odtенок v Hudajužni in v Oblokah ter se napotil v Podbrdo, kjer sem si ustvaril vtis o dveh govorih: podbrškem in pórzenkarskem. Iz Podbrda sem se povzpел v Stržišče, kjer sem v enem večeru, drznil bi si reči, dokaj temeljito proučil tamkajšnji izredno zanimivi govor, nato pa se napotil v središče poslovenjenih Nemcev, v Koritnico, največkrat imenovano kar Nemški Rut¹², kjer sem lahko raziskoval sedanji, novonastali slovenski govor in stari nemški govor tirolskih izseljencev. Toda moje raziskave v tej vasi niso najbolj uspele zaradi skrajnega nezaupanja in robatega obnašanja pretirano naivnih prebivalcev, tako da sem, rad ali ne, bil prisiljen zapustiti to zaostalo zakotje in se napotiti na Grahovo.

V Podbrdu, v Stržiščah, v Koritnici (največkrat imenovani kar Nemški Rut) in še v nekaj drugih vaseh, znanih pod skupnim imenom Nemški Rut, živijo potomci tirolskih naseljencev. Še pred petdesetimi leti je bila Koritnica pousem nemška vas; sedanji mladi rod pa ne razume niti besede tistega nemškega govora, ki je bil materin, domači jezik njegovih dedov in ki ga njegovi očetje sicer razumejo, niso pa se zmožni v njem pogovarjati. Toda v Koritnici (Nemškem Rutu) in Grantu je še kar precej starcev, ki se med sabo pogovarjajo v njihovem starem nemškem narečju in ki dokaj dolgo (npr. do svojega 18. leta) niso znali niti besede po slovensko; zdaj pa celo ti starci laže govorijo po slovensko kot po nemško. V Stržiščah se je slovenizacija izvršila cel rod prej, tako da tamkajšnji starci le razumejo staro nemško narečje, v katerem so govorili njihovi očetje, ne morejo pa se v njem sporazumevati. V Podbrdu je prišlo do slovenizacije še prej, zlasti zaradi vpliva duhovnikov in stalnih stikov s sosednjimi, pousem slovenskimi vasi.

Za vse te vasi je značilen poseben slovenski govor, ki kaže očitne sledove nemškega vpliva, ne le v skladnji, besedotvorju in oblikoslovlju, temveč celo v glasoslovlju, tako da ga lahko upravičeno imenujemo mešan govor. O tem zanimivem govoru pripravljam posebno razpravo.¹³

Med svojimi informatorji se BdC s hvaležnostjo spominja Tomaža Lončnarja, starega 73 let, iz Ruta (verjetneje iz Granta), in še zlasti Mohorja Seljaka, po domače Koreninca iz Zakojce. Slednji mu je pripovedoval o tem, kako se je v mladih letih spoprijel z medvedom, ko je pasel na planini Otavnik. Pozneje je to prigodo opisal tudi pisatelj F. Bevk pod naslovom Medved (Smeh skozi solze, 1959). V spominih na svojo mladost Bevk omenja tudi srebrnik, ki ga je staremu Korenincu dal neki tuj gospod v zahvalo za pripovedovanje.¹⁴

Arhiv Ruske akademije znanosti v Peterburgu hrani Baudouinovo zapuščino (Fond I. A. Boduena de Kurtene) s številnimi zapisi ljudskega izročila z zahodnega slovenskega ozemlja. Med njimi je iz Stržišč pravljičica o tem, kako se je bistri žnidar z medvedom in s

ešče dovol'no mnogo starikov, razgovarivajuščih među soboj na ih starinnom nemeckom dialekte, i dovol'no dolgo (naprimer do 18-i let svojego vozrasta) ne znajući ni slova po slovenski; teper' že daže etim starikam legče govorit' po slovenski, neželi po nemecki. V Stržiščah slovenizacija soveršilas' celym pokoleniem ran'se, tak čto mestnye stariki tol'ko ponimajut staryj nemeckij dialekt, na kotorom govorili ih otcy, no ne mogut na nem objasnjat'sja. Pod Brdom slovenizacija Nemcev soveršilas' ešče ran'se, blagodarja osobenno vlijaniju svjaščennikov i postojannym snošenijam s sosednimi čisto slovenskimi derevnjami.

Vsem etim derevnjam svojstven osobennyj slovenskij govor, predstavljajuščij očevidnye sledy nemeckago vlijanija, ne tol'ko v sintaksise i v obrazovanii slov i form, no daže v fonetike, tak čto, po spravedlivosti, možno nazvat' ego smešannym govorom. Ob etom interesnom govore ja gotovlju osoboe razsuždenie.

¹² V tistem času se je ime Nemški Rut praktično že uveljavilo kot ime vasi, medtem ko se je prej nanašalo na celotno območje upravne enote (rihtarje in fare) s trinajstimi naselji.

¹³ Žal ni znano, ali je BdC res kdaj napisal kaj o rutarskih govorih.

¹⁴ Začudene oči, v: Izbrani spisi XII, Ljubljana 1965, 442. (Prva objava v Ljubljanskem zvonu 1936.)

šrotilem (hudičem) skušal in oba premagal; povedal mu jo je 50-letni Tomaž Kikelj, Androv v Stržiščah.

Zapis je v narečju, BdC-jevo natančnost pa lahko občudujemo, če pomislimo, kako hitro je moral pisec zapisovati in da je bilo to njegovo prvo srečanje s tem narečjem. Ker pa se zdi, da je v zapisu vendarle kar nekaj vprašljivih oblik, sem sklenil še nekoliko počakati z objavo.

Poleg Baudouinovih hrani peterburški arhiv tudi opise narečij in zapise narečnih besedil, ki so jih na BdC-jevo pobudo izdelali dijaki goriške gimnazije jeseni 1872¹⁵: govor Štandreža pri Gorici (M. Lutman, tedaj že študent univerze v Pragi), govor Solkana (M. Vuga), govor Nemškega Ruta (M. Golob) in kraški govor (K. Štrekelj). BdC je zbrano gradivo ponudil D. Trstenjaku za objavo v Zori ali v Vestniku. Po več kot letu dni mu je Trstenjak vrnil članke Lutmana, Goloba in Štreklja, pri čemer se je skliceval na voditelje Narodne tiskarne, ki da so postali »poslovni« in jim filološka besedila ne ustrezajo.¹⁶ Po BdC-jevi zaslugi so se nam, čeprav težko dostopna, vendarle ohranila do danes.

Tu nas zanima predvsem govor Nemškega Ruta (Fond 102, opis' 1, ed.hr. 4; listy 43–51), ki ga je opisal Miha Golob (1854–1873), osmošolec iz Oblok v Baški dolini.¹⁷ O tem nadarjenem kmečkem fantu, ki je po končani gimnaziji utonil med kopanjem v Soči v Gorici, še največ izvemo iz dnevnika Simona Rutarja, njegovega prijatelja in starejšega sošolca.¹⁸ Golob je bil namreč po njegovih besedah v šolskem letu 1872/73 »glava goriških dijakov«, po besedah ravnatelja Frana Levca pa »brez ugovora najboljši slovenski dijak na goriški gimnaziji«.¹⁹ Že v rani mladosti je izgubil starše, domači vikar A. Lazar pa ga je priporočil v goriško gimnazijo, sploh še, ker je bil prešibak za težka kmečka opravila.

M. Golob je naslovil svoj spis »Posebnosti v izgovarjanju slovenskega jezika v Nemškem Rovtu, sosebno v Oblokah«.²⁰ V kratkem uvodu pove, da obsega Nemški Rut (takrat so skušali uveljaviti »pravilnejšo« obliko Nemški Rovt) več vasi, med njimi Nemški Rut v ožjem pomenu besede, ki se imenuje tudi Koritnica, nato pa še Grant, Stržišče, Podbrdo itd., ki so bile naseljene s tirolskimi kmeti, nato pa poslovenjene, čeprav so še v Napoleonovih časih v sami Koritnici menda le redki znali slovensko (trditev je sicer malo verjetna, saj je znano, da v takšnih patriarhalnih razmerah en jezik izrine drugega šele po daljšem obdobju vsesplošne dvojezičnosti). Nato navaja Golob nekaj nemških zemljiščnih imen, nekatere druge nemške leksikalne prežitke, potem pa podaja razmeroma temeljit oris glasoslovja in oblikoslovja, ki ga BdC označuje kot »popolnoma znanstveno razpravo«.²¹ Za ponazoritev prinaša še zapis dveh »vzglede«, kako se izgovarja v Oblokah in Hudajužni- in sicer pripovedne pesmi *Kako se je sveti Šenklaž s hudobo metal* ter kratke priprošnje za nebesa (*Postle je pastlana, luč mi že garj*); nato zapiše še tri »vzglede, kako

¹⁵ Več o Baudouinovem slovenističnem opusu gl. v članku N. I. Tolstoja O rabotah I. A. Boduena de Kurtene po slovenskemu jeziku, v knjigi I. A. Boduen de Kurtene (K 30-letju so dnja smerti), Moskva 1960, 67–81.

¹⁶ I. V. Čurkina, Russkie i sloveny. Naučnye svjazi konca XVIII v. – 1914 g., Moskva 1986, 104–105. Gl. še: I. V. Čurkina, Baudouin de Courtenay in Slovenci, Goriški letnik 4/5, 1977/78, 131.

¹⁷ Hiša Pri Čemažarju, sicer stara, zdaj neobdelana polovična kmetija, je leta 1904 dala tudi župana občine Grahovo Jožefa Goloba, ki je bil Mihov starejši brat.

¹⁸ Simon Rutar, Dnevnik 1869–1874, str. 149–153, uredil in opombe napisal B. Marušič, Trst – Nova Gorica 1972.

¹⁹ Soča, 17. 7. 1873, št. 29.

²⁰ List 50–51. Arhivsko gradivo mi je v prepisu oskrbel prof. dr. Aleksander Duličenko z univerze v Tartuju (Estonija), dober poznavalec BdC-jevega dela in sourednik njegovega Rezijanskega slovarja, ki naj bi ga v kratkem izdali SAZU in RAN. Za utrudljivo in zamudno delo – žal mu v peterburškem arhivu l. 1991 niso mogli ali hoteli kseroksirati ali prefotografirati BdC-jevih rokopisov, čeprav jim je le nekaj let prej kseroksirni stroj podarila italijanska raziskovalka BdC-jeve zapuščine L. Spinuzzi Monai – se mu na tem mestu pristržno zahvaljujem.

²¹ Soča, 5. 12. 1872, št. 49.

se izgovarja v Koritnici in Stržiškah- (tj. v Rutu in v Stržiščah) in sicer dve pesemski besedili in eno otroško igrico (*Za kasila je palca, za južna je pruat, Plesaj, plesaj, črne kus, Sraka je paršla. Kej ja parnašla?*).

Miha Golob je torej zapisal naslednje ljudske pesmi:

Kaku se je sbèt Šen kláwš s hadóba maétaw²²

Sbèt Šen Kláwš m' tàrdú spí – daéleč u lášč daežél.

H nému príde bóži ɣlas – lúba daebíca Marije.

Šen Kláwš se prebudí, – umije abi racié 'n tud erdėje... (?)

Uzáme ščíra na ráme 'n ɣrié pa ɣlihna puót,

čjé v ta zaélen bošk.

Tom paháje ɣor'n dól, ɣor'n dól, čje 'n sóm,

jéšče dríwa kríwɣa, – kríwɣa 'm pa ɣlihnyá

za bárka pàrpráwnɣa.

Néjšu je drewú, kríwa 'm pa ɣlihna, bárč pàrpráwna.

Tríkret ɣa abhuód, tri žlače wájn strí.

Driu se aɣalí, na tri kraje razplatí.

Adn ráta bísuce, drúga ráta jambɣrec,

tréjče ráta bárčca, wój barčca pisana.

Šen Kláwš zadaére barka na ráme,

ɣrié prút ɣlabočmu múrju, prút šeróčmu murju.

Šenklawže je začíela bárka težát,

hadóba je začíela na múri režát.

Šenkláwš je djáw ámen, hadóba prab kamn.

Šenkláwš práb sbíét duh, hadoba je djala: ti si ɣlúh.

Šenkláwš je djaw sbíéta Marije, hadoba je djala: baríɣla,

de b' púhna bína bló, de b' ɣa s Šenkláwšam píla

'n b' se pa lwóž pa múri wazíla.

Sbet Šenkláwš je djáw: óče nóš,

hadoba je djala: Šenkláwš je nóš,

Šenkláwš papáde tega čárnɣa za lasié

'n je wárže ɣor čez síé.

Kuodar ta čárn pláwa

je murje wsó kàrwawa.

Drugi zapis iz Oblok (ali Hudajužne) je pesem – priprošnja za nebesa:

Pwástle je pastlána – luč m' žié ɣarí,

dúša móje je pa preslába, – húde sódbe se bají.

Use ldjé sa me sadfíl. – Dè bám u ta čárn páku šow;

búh se m' je pa skazaw ɣnádlew –

uziéw me je u presbieta nebú ù sbíéte nebiésa, ù sbíét rej,

Jézuč nóm wsem ih déj.

²² Izdaja Slovenske Matice Slovenske ljudske pesmi v svoji drugi knjigi prinaša med pripovednimi pesmimi tudi devet variant pesmi Sv. Miklavž in hudoba. Najstarejše tri je objavil že K. Štrekelj, vse pa izvirajo s Tolminskega (zapisal Anton Červ na Grahovem ob Bači pred 1864, Jožef Maligoj s Kamnega ob Soči ok. 1873, Mihael Skočir iz Starega sela pri Kobaridu ok. 1880). Naša varianta, ki jo je očitno prvi zapisal Miha Golob, najbrž v Oblokah, je doslej najboljše in jezikovno najbolj pristna oz. najbližja govorjeni besedi.

Iz samega Ruta in Stržišč navaja M. Golob tri pesmice (on piše: Koritnica, Stržiške)

Ža kášila ja pálča – ža júžna ja prúát,
 ža piérna paštéjla – búkawa klúáp.
 Drínawa palča, – jáwarjow luák,
 žána je rákla – gbišna ba štuák.

V Štrekljevi izdaji slovenskih ljudskih pesmi, v drugi knjigi, najdemo med t.i. »zajubljenimi pesmimi« precejšnje število štirivrstičnic pod skupnim naslovom »Nasledki uživane ljubezni« in tudi zapis z Banjšic (št. 3722), v katerem prepoznamo različico gornje pesmi:

Leskova palica,
 Javorjev lok:
 Boš videla, ljubica,
 Kaj bo z'en jok!

Tudi druga pesem je znana po številnih že zapisanih različicah:

Pliéšaj, pliéšaj, čárne kúš!
 Či jémaš číwleč?
 Tóm zá γarmam.
 Či já tíšte γarm?
 Wéda γa ja nášla.
 Či já tíšta wéda?
 γaluábče sá ja papíle.
 Či sá tíšte γaluabče?
 γašpúdje sá ja pastréjlale.
 Či sá tíšte γašpúdje?
 Ša šlé na ruáb, ša dóle škačile,
 ša núš jen γláwa pabíle.

Štrekelj ima v četrti knjigi objavljene različice predvsem s Kranjskega (Pesmi stanovske; Kosovi črevlji v grm zakopani, št. 7471–7478). Golobova različica je za spoznanje bolj skopa kot so druge, njena drugačnost je le v končnem delu, kjer se govori o tem, da so gospodje z roba (= s skale) skočili ter si nos in glavo pobili.

Tretja pesem je neke vrste otroška igrlica.

Šráka ja páršla.
 Kéj ja párnášla?
 Čajnáča z jájnka pakríta.
 Kéj já nuátre?
 Dbí deklíeće.
 Adna jéma prów lípa pláwa jájnka,
 bíla píča na γláwe,
 drúγa pa píšana jájnka
 jénuj čárna rúta na γláwe.
 Ktiéra jémaš rájše?

V Štrekljevi izdaji nisem zasledil nobene različice tega besedila.

Že na prvi pogled se zazna razlika med jezikom prvih dveh zapisov (Obloke, Huda-južna) in ostalih treh (Rut, Stržišče). Jezik slednjih je namreč tipičen za t.i. rutarski ali baški govor, medtem ko jezik prvih dveh predvsem na glasoslovni ravni predstavlja prehodno stanje med baškim govorom in tolminskim (deloma tudi cerkljanskim) narečjem²³.

Baudouinova zapuščina hrani še veliko dragocenega slovenskega gradiva, pričujoča objava ima namen le opozoriti, da bi ga bilo treba obdelati bolj načrtno in celovito.

Резюме

Из наследства Бодуэна де Куртенэ

Фольклорные записи из верховьев Бачи в архиве Российской Академии наук

В статье представлены материалы из наследства польско-русского языковеда И. А. Бодуэна де Куртенэ, собранные в верховьях Бачи (толминский район провинции Горица) и хранимые теперь в архиве РАН в Санкт-Петербурге. Они интересны тем, что относятся к территории ословенившихся немцев.

Диалектологическая работа БдеК среди населения иллюстрируется наиболее характерными цитатами из его же путевых заметок, опубликованных в газете Соча и в печатном отчете для российского Министерства народного просвещения. Опубликованные материалы записаны по инициативе БдеК учеником гимназии в Горице Михой Голобом в 1872 г. и состоят из одного эпического стихотворения и нескольких небольших других стихотворных текстов.

²³ T. Logar, Glasoslovne in morfološke posebnosti govornice sloveniziranih Nemcev, SR 16, 1968, 159–168.

²⁴ Za tipični rutarski govor je namreč značilno slekanje (zlitje sičnikov in šumevcev v en vmesni glas), ki ga v prehodnem obloškem govoru ni zaslediti, pač pa je za slednjega značilna iz cerkljanskega narečja sprejeta redukcija (onemitev) samoglasnikov zlasti na koncu besed.

Marija Makarovič

Franc Bergant, »Jefar« in njegove pravljice
(Gradivo za proučevanje slovstvene folklore)

Kot študentka etnologije sem od 30. novembra 1951 do 24. maja 1952 občasno zapisovala pravljice, ki jih je pripovedoval Franc Bergant, po domače Jefar iz Podgorja pri Kamniku. Če se prav spominjam, sem se zapisovanja lotila tudi pod vplivom dr. Milka Matičetovega. Meseca septembra 1951 sem skupaj z drugimi člani ekipe Etnografskega muzeja iz Ljubljane zbirala narodopisno gradivo v vaseh okrog Mokronoga. Tedaj je dr. Milko Matičetov odkril v Gorenji vasi pravljicarja Tratarja (Matičetov). Z njemu lastnim navdušenjem je poročal o bogatem Tratarjevem pravljичnem sporedu. Ko sem se vrnila z raziskovanja, sem bila prežeta z željo, da bi tudi sama odkrila kakšnega pravljicarja. Že čez dva meseca se je moja želja izpolnila. Pokazalo se je, da je sosed mojih sorodnikov v Podgorju pri Kamniku, kamor sem občasno hodila na obisk, izvrsten pravljicar. V šestih mesecih sem, navadno ob večerih, zapisala šestindvajset krajših in daljših pravljič (Jagodic).

V tem sestavku podajam krajši Jefarjev življenjepis in kratko vsebino zapisanih pravljič, ki so tudi uvrščene po mednarodnem kazalu pravljичnih tipov (AaTh). (Zamudno uvrščanje je skrbno opravila dr. Monika Kropelj, za kar se ji tudi na tem mestu lepo zahvaljujem). Navajam pa tudi rezultate raziskave, s katero sem skušala ugotoviti, če so pravljice, ki jih je pripovedoval Jefar, še znane npr. pri njegovih sosedih ali bližnjih sorodnikih.

Jefarjev življenjepis

Franc Bergant se je rodil na veliki kmetiji v vodiški fari, v Repnjah, 27. marca 1879. Od petnajstih otrok jih je preživel sedem. Leta 1899 je Jefarjev oče predal posestvo starejšemu sinu. Na domačijo je prišla mlada gospodinja. Ker se s vsakom Francem nista razumela, je že o binkoštih istega leta odšel v Novo mesto, k zidarjem. Že oktobra meseca se je vrnil na Gorenjsko. V Mengšu, pri mesarju Flerinu se je udinjal za hlapca. Maja meseca leta 1900 je bil potrjen k vojakom. Tri leta je služil v Gradcu in drugih krajih pri petem dragonarskem regimentu. Po odsluženju vojaščini se je vrnil domov. Brat je šel medtem v Ameriko. Ker se z njegovo ženo še vedno nista razumela, si je najprej iskal službo konjskega hlapca v Ljubljani. Po brezuspešnem iskanju se je napotil v Trst. Tam je vozil pošto. Čez leto dni se je vrnil domov. Na bratovo prošnjo je prevzel njegovo kmetijo, ker

se je ta z družino izselil v Ameriko. Kmetija je bila zelo zadolžena, zato jo je Franc izročil županstvu, da se je s tem rešil plačevanja dolgov. Leta 1905 se je oženil. Z ženo sta imela vsak po 600 goldinarjev dote. S tem denarjem sta kupila majhno Jefarjevo kmetijo v Podgorju. Zanj in za poljedelsko orodje sta odštela trideset tisoč goldinarjev. Tisoč šesto goldinarjev sta imela dolga. Zato se je Franc zaposlil v kamniški smodnišnici, kjer je delal od leta 1907 do 1940.



«Jefar», Franc Bergant iz Podgorja pri Kamniku, rojen 27. 3. 1879

Med prvo svetovno vojno je kot vojak delal v pekarni kruha in prepečenca v Gradcu, nato so ga poslali skupaj z drugimi vojaki v Srbijo in potem na Madžarsko. Od leta 1915 do oktobra 1918 je ponovno delal v vojaški pekarni v Gradcu. Konec vojne je dočakal doma, ker si je predtem izprosil dvajset dni dopusta, da je pripravil drva in vsejal žito.

O izvoru svojega pripovednega znanja je Jefar povedal: «Te povesti, ki sem jih jaz povedal, sem se naučil največ pri vojakih in v mirnem času. Eden je povedal to, drugi drugo. Jaz pa sem imel veselje te stvari skupaj spravljat in premišljevat, ker sem imel velikokrat čas in sem se jih zapomnil...» Po pričevanju Jefarjeve hčerke Angele je veliko pravljič posredoval očetu njegov oče Jernej. Pravil jih je navadno pozimi, ko so posedli okrog peči in na peč (Svetlin).

Kratka vsebina pripovedi in njihova mednarodna klasifikacija

1. Od dveh godcev (AaTh 470)

Živela sta dva brata, godca. Ko je eden od obeh bratov umrl, je velik kmet povabil drugega, naj pride igrat na njegovo poroko. Oni je potem šel na bratov grob. Prosil ga je, če bi mu prišel pomagat igrati. Pokojni mu je obljubil, da pride. Brat se je prestrašil in vprašal župnika, kaj naj stori. Župnik mu je svetoval, da naj igrata tako, kot sta igrala včasih. Potem naj pride spet po nasvet.

Po končanem ženitovanju sta šla brata domov. Pokojni je bratu rekel, da ga je dotlej ubogal, odslej pa bo moral on njega. Dejal je še, da mora z njim na drugi svet, da bo videl kako je tam. Šla sta na pokopališče. Tam se je grob odprl in šla sta vanj. Pokojni je rekel bratu, da gre po opravkih in mu naročil, da če kdo pride in vpraša po njem, da naj odgovori: Ni ga doma, kmalu pride.

Prvi, ki je prišel, je prinesel koš prsti. Drugi je prinesel koš sena, tretji je pripeljal dekle. Oni je vsem odgovoril, da brata ni doma in da kmalu pride. Ko se je brat vrnil, mu je povedal, da mu je prvi zemljo odorjal, drugi mu je zakosil travo in tretji mu je speljal njegovo dekle. Zdaj bi radi popravili, kar so storili, on pa, da ne sme in ne more sprejeti, kar mu vračajo.

Potem se je grob odprl in brat je šel domov. Nihče več ga ni poznal. Ko je šel še k župniku, je ta ugotovil po matičnih knjigah, da je kar preminil. Potem je župnik brata udaril s knjigo po glavi. Spremenil se je v pepel in iz pepela je zletel golobček.

2. Božična (AaTh 956 B + 955)

Neki mlinar je imel tri hčerke. O božiču je šel k maši z dvema hčerkama, najstarejša je ostala doma za varuha. Oče ji je zabičal, naj nikomur ne odpre. Hčerka ga ni ubogala. Prišli so roparji, eden se je izdajal za očetovega brata. Ko mu je odprla, so roparji vse pokradli in jo odpeljali. Naslednji večer je ostala za varuha srednja hči. Isto se ji je primerilo kot starejši. Nato je ostala za varuha najmlajša. Ko ji je ropar zagotavljal, da je očetov brat in naj mu odpre, mu je odgovorila, da ne pozna nobenega sorodnika in ne Boga in ne hudiča. Potem je devetim roparjem, ko so lezli skozi luknjo v mlin, odsekala glavó. Njihovemu vodji je odsekala le malo kože in las, potem je pa pobegnil. Ko je prišel domov, je povedal tovarišem, kaj se je zgodilo. Sklenili so, da naj gre vodja k dekletu in jo zasnubi. Oče ga je vprašal, odkod je in koliko ima zemlje. Oni mu je odvrnil, da je graščak. Potem sta oče in hči privolila v poroko. Oče se je dogovoril, da pripelje hčerko čez dva dni. Hčerka je bila neučakana in se je drugi dan sama podala v graščino. Tam so se vrata za njo zaprla in potem je prišla najprej v shrambo, nato v spalnico in potem v mesnico. Tam je spoznala, da je v gradu roparjev. Medtem so pridrveli roparji, s seboj so prignali princa in princeso. Oba so zaklali. Ko so princesi odsekali prst, je s prstanom vred padel k dekletu. Na srečo ga roparji niso iskali, dekle pa ga je shranilo. Nato je ukazal roparjem, naj gredo spat, ker bosta jutri prišla oče in hči na ogled. Proti jutru je dekle zbežalo. Priteklo je do oglarja, ki je peljal oglje. Na njeno prošnjo je zvrnil koš z ogljem. Dekle se je skrilo v koš, čeznjo pa je nametal oglje. Potem jo je peljal k staršem.

Čez nekaj dni je prišel vodja roparjev v mlin. Vprašal je očeta, zakaj nista prišla s hčerko na ogled. Dogovorila sta se, da bo ženitovanje na dekletovem domu. Potem sta šla oče in hči na orožniško postajo in sta komandantu vse povedala. Dogovorili so se, da pridejo oboroženi orožniki v ponedeljek v mlin. Ko so posedli vsi skupaj za mizo, so po stari navadi začeli praviti svoje življenjske dogodivščine. Najprej ženin, nato nevesta.

Nevesta je med drugim povedala, kako je odsekala glavo devetim roparjem, desetemu pa samo malo kože in las. Ko je ženinu rekla, da je bil to on, so roparji spoznali, da so v pasti. Ko jim je še pokazala odsekani prst s prstanom, so hoteli zbežati. Orožniki so jih zvezali in odgnali na glavarstvo. Obsodili so jih na smrt. Potem je graščina pripadla državi, imetje pa revnim ljudem.

3. Od jelenčka (ad AaTh 708 drugače)

Oče je poslal neubogljivo hčerko na morje. Tam je rodila sina. Ko jima je začelo primanjkovati hrane, ga je poslala na lov. Ko je hotel ustreliti jelenčka, mu je zavpil, naj ga ne ustrelji, ker je njegov angel varuh. Potem mu je jelenček predlagal, naj vzame z njegovega vratu zlat križec in si ga obesi na vrat, češ da bo zelo močan in neustrašen. Potem je šel nekega dne spet na lov. Zašel je. Ustavil se je pri neki ženski in jo prosil za hrano, potem pa še za prenočišče. Hrano mu je dala, prenočevanje pa odsvetovala, češ da bodo prišli roparji in ga umorili. Rekel ji je, da se ničesar ne ustraši in je šel spat. Potem so prišli roparji. Ženska jim je povedala, da spi v hiši mladenič. Šli so ga iskat. Vprašali so ga, kakšne smrti želi umreti. Rekel jim je, naj ga ubijejo, kot hočejo, le da bi se rad pred smrtjo prekrižal. Ko so mu dovolili, je dvignil roko, in pobil vseh dvanajst roparjev. Potem se je vrnil k materi. Nekega dne je spet zašel v gozdu. Zgodilo se je tako kot prvič, le da je pobil triindvajset roparjev, štiriindvajseti pa je preživel. Ta je šel k njegovi postelji in fanta s kolom pretepel. Fant se je komaj vlekel domov. Srečal je jelenčka. Skupaj sta šla k materi. Obema je razložil, kaj se mu je zgodilo. Potem je jelenček predlagal, naj gresta h graščaku, ki je sezidal cerkev na čast Materi božji in da jo bosta poslikala. Graščak je bil z njunim delom zelo zadovoljen. Fantu je ponudil hčerko za ženo in graščino.

Medtem je jelenček dejal fantu, da ga mora peljati na pokopališče, mu odsekati glavo in ga pokopati. Ko se je mladenič branil, mu je rekel, da bo umrl, če tega ne bo storil.

Potem se je fant poročil z najstarejšo hčerko. Ko je izbruhnila vojna v Italiji, so mu poslali poziv. Fant je v vojski hitro napredoval. S svojo silno močjo je premagal Italijane. Potem se je vrnil h graščaku. Ko je graščak zholed, mu je izročil vse premoženje.

4. Medved - ženin (AaTh 425 C)

Oče je imel tri hčerke. O veliki noči so ga prosile, naj jim kupi blago za obleko. Najstarejša si je zaželela obleko, ki se bo svetila kot sonce, druga obleko, ki se bo svetila kot zvezde, najmlajša pa, da ji oče prinese iz zakletega gradu cepič od drevesa, ki žvižga in poje. Ko je oče kupil blago za obe hčerki, je šel v zakleti grad. Tam mu je dal cepič medved pod pogojem, da bo hčerko dobil čez sedem let za ženo. Oče mu je to obljubil, samo, da je dobil cepič. Hčerka je potem z njim cepila drevo, ki je potem pelo in žvižgalo. Čez sedem let se je ustavila pred hišo kočija. Ko je oče zagledal v njej medveda, se je spomnil na svojo obljubo. Najprej je poslal h kočiji obe starejši hčerki, potem šele najmlajšo. Medved jo je potegnil v kočijo in odpeljal v graščino. Potem ji je rekel, da on vsak dan hodi v službo k drevesu, ki žvižga in poje, ona pa lahko medtem bere knjige. Nekega dne je začela brati iz črne čarovniške knjige. Med prebiranje knjige je pritekkel k njej lep fant, jo poljubil, objel in ji rekel, da je rešila vso graščino. Potem sta se poročila.

5. Od zlatega jabolčka (AaTh 311)

Oče je imel tri hčere. Jezilo ga je, ker ni bilo od nikoder nobenega snubca. V jezi je rekel, da bo katero koli poročil, pa čeprav pride hudič ponjo. Naenkrat je prišel v hišo

lep gospod in vprašal najstarejšo hčerko, če bi ga vzela za moža. Ko je privolila, sta se poslovila in šla na njegovo graščino. Tam ji je razkazal dvanajst sob. Na njeno vprašanje, zakaj ji ne pokaže še trinajste sobe, je odgovoril, da ji v to sobo ne dovoli pogledati. Nato ji je izročil zlato jabolko, češ da naj pazi, da ga ne bo izgubila. Ko je odšel, je dekle premagala radovednost in je odprla trinajsto sobo. Od strahu, ker je zagledala pekel, ji je padlo jabolko vanj. Mož je prišel domov in jo vprašal, kaj je delala in kje ima zlato jabolko. Povedala mu je, da ji je jabolko padlo v pekel in nato je vrgel še njo v pekel. Potem je šel hudič še po drugo hčerko, češ, da je njeni sestri dolgčas. Zgodilo se ji je vse tako kot prvi sestri. Potem je šel še po tretjo hčerko. Tudi njej je razkazal dvanajst sob, za trinajsto pa je rekel, da je ne sme videti in ji izročil zlato jabolko. Ko je tudi ona pogledala v trinajsto sobo, je videla obe sestri. Jabolka ni izgubila, ker ga je zavezala v predpasnik. Potem je premišljevala, kako naj reši sestri. Spomnila se je na koš. Sestra se je vlegla vanj, čezno je dala nekaj jestvin in vse skupaj pogrnila s prtom. Ko se je mož vrnil, mu je rekla naj nese hrano staršem, naj vse skupaj strese iz koša in gre. Mož je tako storil. Na isti način je nesel domov še drugo sestro. Sebe je rešila tako, da je k peči postavila iz slame narejeno babo, sama je zlezla v koš. Možu pa je že prej rekla, da naj ga nese tako kot prejšnja koša, k staršem. Šele ko se je vrnil domov in opazil, da je baba slamnata, je spoznal prevaro.

6. Vojska na Italijanskem (ad AaTh 561)

Vojaški bobnar se je prestrašil Italijanov in izgubil boben. Komandant mu je zabičal, da mora dobiti boben nazaj. Spečim Italijanom je izmaknil boben. Po končani vojni ga je obdržal za spomin. Med potjo domov je roparju odščipnil jezik. Potem mu je stara coprnica povedala za tri kleti. V prvi je bil bakren denar, v drugi srebrn in v tretji zlat. Tega si je naložil. Čarovnica ga je poslala na hrib v bajto, češ, naj spečemu patru vzame pipo in mu da skrinjico z zlatom. Tako je storil. Ko si je ogledoval pipo, se je dvignil pokrov in ven sta skočila dva vojaka. Vprašala sta ga, kaj želi. Zaželel si je, da pride čimprej do gostilne. Tam je plačal pijačo tudi za druge goste. Mimo se je peljal kralj. Jezen je bil, ker je slišal petje in kričanje iz gostilne. Poslal je vojaka, naj privedejo gostilničarja. Ta je povedal, da ima vojak toliko denarja, da plačuje pijačo in jedačo. Potem so vojaka vrgli v klet. Odprl je pipo in naročil vojakoma, ki sta skočila iz nje, da naj ga popeljeta nazaj v gostilno. Spet so ga prišli iskat vojaki in so ga ponovno vrgli v klet, a je ušel. Kralj ga je vprašal, odkod mu takšna moč, da je ušel iz kleti. Bobnar je odgovoril, da lahko naredi vojno pred njegovim gradom. Kralj mu je obljubil, če bo res to naredil, mu da svojo hčerko za ženo. Potem je spet odprl pipo in vojaka sta naredila pravo vojno. Kralj ga je prosil, da naj jo ustavi. Peljal ga je do svoje hčerke. Privolila je v poroko z bobnarjem. Kralj je bil zadovoljen, ker ima tako močnega zeta, ki bo, če bo treba, premagal Ruse in druge sosedo.

7. Trije močni (ad AaTh 1168)

Prvi se je igral z mlinskimi kamni, drugi je mejnike ven metal, tretji je hraste ruval. Potem so šli v planino in si tamkaj naredili kočo. Medtem ko sta druga dva odšla na lov, je bil eden doma za varuha. Prišel je star mož in ga prosil za hrano. Mož je spustil košček mesa na tla. Ko se je fant pripognil, da bi ga pobral, je starec skočil nanj in ga pretepel. Ko sta prišla pajdaša domov, je še ležal na tleh. Povedal je, kaj se mu je zgodilo. Drugi dan je ostal doma tisti, ki je hraste ruval, onadva sta šla na lov. Ko sta prišla domov, je bil pa oni pretepen. Tretji dan sta šla pretepena na lov, doma je ostal tisti, ki je mejnike

ruval. Tudi njega je pretepel moški, ki se je ustavil v koči in ga opijanil z žganjem. Četrti dan so vsi trije ostali doma. Prišel je barabin in so šli nadenj z železnimi palicami. Stekel je v votlino. Hudički pa so tako tiščali vrata, da so jim kremplji ven pogledali. Oni trije so jih zanetali. Potem so odšli vsak na svoj dom. Ugotovili so, da pri hudičih ne moreš nič opraviti z močjo.

8. Kako je mlinar muhe mlel (AaTh 1178)

Mlinar je hotel dati mlin v najem, a ni bilo nikogar, ki bi ga najel. Odločil se je, da ga bo dal v najem magari hudiču. Dogovorila sta se, da mu bo plačal sto goldinarjev najemnine in moko za živež, a le, če se bo kdo pritožil, da ni dobro zmlél ali da je preveč ukradel. Hudič je s svojimi pajdaši mlel le ponoči, čez dan pa sprejemal moko. Ljudje so bili zelo zadovoljni. Proti koncu leta je začelo starega mlinarja skrbeti, da ne bo dobil plačila, ker se ni nihče pritožil. Prišel je nek barabin. Namesto ajde je dal muhe v vrečo. Ko jih je hudič stresel v mlin, so odletele. Tako je ostal barabin brez moke. Pritožil se je staremu mlinarju, češ da je dal ajdo v mlin, moke pa ni dobil. Hudič je moral plačati najemnino. Barabin in stari mlinar sta si denar razdelila.

9. Povest od zmaja (ad AaTh 300)

Močan možakar je šel po svetu. V senci je videl ležati čevljarja z napisom na suknjiču: Pet sem jih ubil na en udarec. Povabil ga je s seboj. Prišla sta do velikega mesta, kjer so visele črne zastave. Gostilničar jima pove, da prihaja zmaj in vsak dan poje enega človeka. Zdaj je na vrsti kraljeva hči. Potem sta šla h kralju in sta rekla, da bosta ubila zmaja. Pri kovaču sta naročila železno palico. Ko je prišel zmaj iz jame, ga je ta močni pobil z železno palico. Hvaležni kralj jima je dal veliko denarja.

10. Od enega kovača (ad AaTh 318)

Oče je dal najstarejšega sina izučiti za kovača. Ker je dobro zaslužil, so vsi skupaj dobro živeli. Potem se je kovač oženil. Nekoč je ženi potožil, da ima veliko dela. Svetovala je, da naj več računa. Potem ni imel več dela. Odšel je zdoma in dobil službo pri graščaku in potem še njegova žena. Graščaku je bila všeč. Kovač tega ni opazil. Graščak in kovačeva žena sta se dogovorila, da se bosta znebila kovača. Graščak mu je naročil, naj v štiriindvajsetih urah naredi verigo, ki bo segla okrog graščine, ne da bi poprej kaj meril. Če je ne bo naredil, ga bo obesil. Potem je kovač zaupal ženi, da se bo raje sam obesil. Šel je v gozd in iskal primeren prostor. Ko si je že natikal vrv na vrat, ga je vprašal moški glas, kaj namerava. Potem je moškemu povedal kako in kaj. Oni mu je svetoval, naj gre domov, od devete ure naprej pa naj s kladivov tolče ob naklo. Ženi naj pove, da ga ne sme motiti pri delu. Do drugega dne je skoval natanko tako dolgo verigo, kot je želel graščak. Graščak ga je pohvalil in mu plačal pet goldinarjev. Potem mu je naročil, naj naredi železno stensko uro v štiriindvajsetih urah, če ne, ga bo obesil. Kovač se je ponovno odločil, da se bo raje sam obesil. Prej ko se je obesil, se je spet oglasil moški glas, kaj da namerava. Spet mu je svetoval, kaj naj stori. Drugi dan je bila ura narejena. Graščak mu je spet plačal pet goldinarjev. Čez štirinajst dni je graščak zahteval od kovača, naj mu naredi takšno stvar, kakršne ni še nihče naredil. Kovač je spet šel v gozd, da bi se obesil. Tudi zdaj je nekdo zavpil, naj se ne obesi, ker mu bo pomagal, češ, da ima raje dve duši kot eno samo. Dal mu je šibo in rekel, naj gre v graščakovo spalnico in z njo udari graščaka in svojo ženo, zraven pa reče: rokus pokus,

in kar bo udaril, se bo držalo skupaj. Tako se je tudi zgodilo. Ker je pritekla na pomoč graščaku in kovačevi ženi še kuharica, je udaril še njo. Ker je rekel rokus pokus, se je sprijela z onima dvema. Potem je vse tri odgnal v mesto. Graščaku pa je rekel, naj izpolni njegovo zahtevo, ker kaj takega ni še nihče naredil in tudi nikoli več ne bo. Potem je hudič vzel graščaka in kovačevo ženo. Kovač je dobil graščino in se je oženil s kmečko deklo.

11. Navadna, za otroke

Oče in mati sta imela neubogljivega sina Mihca. Zagrozila sta mu, da če ne bo jedel vse od kraja in da če ne bo ubogal, da ga bosta dala služiti. Mihec se je odločil, da bo šel kar takoj služiti. Za kosilo so imeli ješprenj in ga ni hotel jesti. Potem je šel in prišel v gozd. Ko se je znočilo, je zaslišal medveda in volkove. Obrnil se je in tekel proti domu. Staršema je vse povedal, kako je bilo. Slastno je pojedel ješprenj in odšel spat. Drugo jutro je takoj vprašal mamo, če ima kaj dela. Staršema je obljubil, da bo pridno delal, samo da bo lahko ostal doma.

12. O treh bratih (AaTh 566)

Bili so trije bratje. Eden je bil barabin. Druga dva sta tuhtala, kako bi ga spravila od doma. Zvedela sta, da je v skladišču smodnika vsako noč zmanjkal tisti stražar, ki je stražil od polnoči do dveh zjutraj. Komandantu čuvajev sta naročila, naj brat stoji na straži od polnoči do dveh. Ko je stal na straži, je prišel berač in ga prosil, če bi mu pomagal sneti koš z ramen. Oni pa je odvrnil, da ne bo, češ, če ga je dal gor, ga bo tudi dol. Ko sta brata videla, da je prišel domov, sta sklenila, da ga bosta toliko časa pošiljala na stražo, da ga bo enkrat zmanjkalo.

Vendar se je primerilo drugače. Ko je stal brat tretjo noč na straži, mu je berač dejal, da je imel veliko srečo, ker mu ni pomagal sneti koša. Zakaj raztrgal bi ga bil. Potem mu je rekel, naj vzame iz koša tri črepinje in si pri vsaki kaj zaželi. Pri prvi si je zaželel, da bi bila mošnjiček, v katerem bi bilo vedno pet goldinarjev, pri drugi, da bi bila kapa. Kadar bi jo zasukal na glavi, naj bi zaigrala godba. Tretja črepinja pa naj bi bila taka sablja, ko bi jo potegnil, da bi za njim korakala vojska.

Ko sta ga brata vprašala, odkod mu denar, jima je vse povedal. Nato so šli vsi trije po svetu. Hodili so od gostilne do gostilne. Sčasoma so jim, ker se je brat čuvaj napil, izmaknili mošnjiček, kapo in sabljo. Potem so prišli do studenca. Zraven je bila hruška. Trgali so hruške in jih jedli. Zrasli so jim veliki nosovi. Ko je eden pomočil nos v studenec, mu je odletel. Domenili so se, da bodo s hruškami in vodo lahko pridobili nazaj mošnjiček, kapo in sabljo. Najprej so šli h tisti natararici, ki je izmaknila mošnjiček. Potem ko je pojedla hruško, ji je zrasel velik nos. Priznala je, da je ukradla mošnjiček. In ko je nos vtaknila v vodo, ji je odletel. Tako so dobili nazaj še kapo in sabljo. Odtlej so bratje sklenili, da ne bodo več popivali.

13. Ena otročja

Oče in mati sta hodila na dnino, sina Jožeka pa sta pustila doma. Zabičala sta mu, da ne sme nikomur odpreti. Potem je prišel star možki in ga prosil, naj mu odpre. Sprva se je branil, ko pa je rekel, da je prinesel shranit nekaj mesa in žita, mu je dal ključke od shrambe in kašče. Starša sta prišla domov in Jožek jima je povedal, kako je bilo. Potem sta šla na orožniško postajo in prijavila krajo. Orožniki so cigana prijeli in zaprli.

14. Kako je čevljar ugnal župnika (ad AaTh 1534)

Čevljar je imel ženo, ki je bila verna, on pa ne. Žena se je vrnila iz cerkve in povedala, da je župnik oznanil, naj med tednom darujejo, kar morejo, za cerkvene potrebe. Dogovorila sta se, da bo gnala edino kravo, ker je župnik zagotovil, da bo Bog vse stotero povrnil. Nekega jutra so se na čevljarjevem vrtu pasle župnikove krave. Čevljar jih je zaprl v svoj hlev in rekel ženi, da jima je Bog že stoterno povrnil. Enako je odgovoril tudi župniku, ko se je jezil, ker je zaprl njegove krave. Potem sta šla na sodnijo. Sodnik je razsodil, da bodo krave od tistega, ki bo prvi drugemu voščil dobro jutro. Čevljar je splezal na hruško in voščil župniku dobro jutro, ko je zjutraj odprl okno.

15. Pastir in zakleta kača (ad AaTh 409 A*)

Pred grad ošabnega graščaka je prišel berač. Vratarja je prosil, če bi smel h graščaku, da bi mu dal kaj za jest in obleč. Vratar je šel sam in ga vprašal. Graščak se je raztogotil in rekel, da ne bo dajal lenuhom jesti. Hčerka ga je prosila, naj se ga usmili. Vratar je povedal beraču, kako je bilo. Berač je udaril s palico v tla, hči se je spremenila v kačo, drugi so okameneli.

Na planini je pasel pastir. Nekega dne zasliši stokanje in zagleda veliko kačo. Ustrašil se je in zbežal. Ko se je vrnil, je spet zaslišal stokanje. Potem je vprašal kačo ali je človek ali prava kača. Odgovorila je, da je človek in mu povedala, kako je do tega prišlo. Potem mu je povedala, kako bi lahko rešil njo in vso graščino: ko bo velika nevihta in bo padala toča, naj vzame tri leskove palice in naj naredi tri križe ter jih vrže osem metrov daleč na vse strani. Potem bo prišla ona in naj se je ne boji, ne bo ga pičila. Ko je prišla nevihta, je fant ravnal tako, kot mu je naročila kača. Ob najhujši nevihti je splezala nanj in ga objela okrog vratu. Naenkrat se je spremenila v lepo gospodično. Pastir je postal njen mož in skupaj sta odšla v graščino, kjer je bilo vse tako kot nekoč. Graščak je bil odslej dober do revežev.

16. Od tistega, ki je imel sedem sort perja (ad AaTh 708 + 441)

Kralj je imel sina in hčerko. Ko je hčerka zanosila, jo je zaprl v temno sobo. Stregla ji je kuharica-čarovnica. Zaklala je sedem vrst ptičev in vsakič dala deklici v pijačo nekaj njihove krvi. Kralj je sklenil, da njegova hči ne sme doma roditi. Odpeljal jo je na ladjo. Tam je rodila sina. Bil je močan, toda ves poraščen s perjem. Nekega dne ga je poslala kupit moko. Čeprav je trgovcu ponujal denar, ga ni vzel, češ da se ga boji. Enako se mu je godilo pri mesarju in v gostilni. Enkrat so ga pričakali policaji. Ker je bil močan, jih je zmetal v jarek. Drugič ga je čakala policija s puškami. Toda nobena krogla se ga ni prijela. Sporočili so kralju, da hodi po mestu takšen in takšen človek. Ko je prišel h kralju, se mu je skrtil. Ko je fant našel kralja, mu je kralj rekel, da se ga je bal, ker je tako močan. Potem sta se s kraljem sprijateljila. Kralj mu je rekel, da ima tri hčerke in da naj se pride nekega dne ženiti. Ko mu je kralj pisal, naj pride, je res prišel. Hčerke so ga gledale in niso vedele, ali je človek ali je žival. Najprej je vprašal najstarejšo, če bi se poročila z njim. Odgovorila je, da se raje obesi. Na enako vprašanje je druga odgovorila, da raje skoči v vodo. Najmlajša je privolila in sta se poročila. Nekega večera se mu je sanjalo, da zunaj mesta stoji stara lipa, za lipo pa stara baba. Tisto babo naj zakolje in se potem namaže z njeno krvjo. Ko je to v resnici storil, mu je vse perje odpadlo. Potem je poslal kralju sporočilo, naj pove hčerkam, da se zagotovo pride ženit princ. Obe hčerki sta privolili v poroko z njim. Tretja je rekla, da že ima moža, ki ni ne človek in ne žival, da

ima na sebi perje sedem sort. Ženin je odvezal prst, na katerem je imel še nekaj perja. Zdaj ga je žena spoznala.

17. Od enega oglarja (ad AaTh 676 + 954)

Bila sta dva brata, eden je bil urar, drugi oglar. Nekega dne je šel sekat drva pod skalnato goro. Kar naenkrat zasliši: Salomon, Salomon odpri se. Ven so prišli roparji z mulami. Potem so rekli: Salomon, Salomon zapri se in kamnita gora se je zaprla. Oglar je bil radoveden, kaj je v votlini in je govoril, kot je slišal roparje. Ko je bil v votlini, si je naložil vrečo cekinov. Potem je rekel: Salomon, zapri se in šel domov. Doma je ženi povedal, kaj je doživel. Potem si je od brata izposodil tehtnico za zlatnike tehtati. Ko jo je prinesel nazaj, je brat ugotovil, da je tehtal cekine. Namreč enega od krožničkov je namazal z limom in se je cekin prijel. Potem je preprosil brata, da sta šla skupaj v gozd čakati, kdaj pridejo roparji iz gore. Ko je brat urar vstopil v goro, so se vrata za njim zaprla. Oglar in urarjeva žena sta ga šla drugi dan iskat. Našla sta ga v gori mrtvega in z odsekano roko. Odnesele sta ga domov. Oglar pa je pripeljal čevljarja, da mu je prišil roko. Ko so roparji ugotovili, da so umorjenega odnesli, so vpraševali, če je bil kje kdo naparan. Čevljar jih je pripeljal do urarjevega doma. Potem so prišli z mulami in prosili urarjevo ženo, če lahko pri njej prenočijo, češ, da gredo prodajat olje. Medtem je oglar naročil ženi, da naj zavre olje. Z njim je zalil sode, v katerih je bil po en ropar. Medtem je urarjeva žena s sabljo prebodla komandanta roparske čete. Drugi dan sta urarjeva žena in oglar javila na sodnijo, da sta pomorila roparje. Potem so šli do tiste skalnate gore in zasegli vse blago.

18. Od treh bratov (AaTh 551** + 1535)

Oče je imel tri sinove. Rekel jim je, da bo dal posestvo tistemu, ki bo imel največ denarja. Dva sta se trudila, da bi kaj zaslužila, tretji pa ne. Raje je pasel živino. Vse koštrune je naučil, da so se zaletavali v ljudi. Koštrun je napadel grdega dedca. Prosil je pastirja, naj mu pomaga. Za to mu je veliko plačal. Drugič je prišel eleganten gospod. Tudi on mu je plačal, ko ga je rešil pred koštrunom. Pastir je šel z denarjem domov, kjer je lenaril. Oče se je jezil nanj in ponovno rekel, da bo dal posestvo tistemu, ki bo imel največ denarja. Čez leto dni so prešteli denar. Največ ga je imel pastir, zato mu je oče izročil posestvo. Vsi trije so se oženili. Brata sta bila nevoščljiva. Zažgala sta mu hišo. Brat pa je šel na Koroško prodajat pepel. Ustavil se je v graščini. Graščak in njegova žena sta bila radovedna, kaj ima v vreči. Rekel jima je, če kdo pogleda njegovo premoženje, se bo spremenilo v pepel. Graščak je bil radoveden. Ko je odprl vrečo, je bil res pepel. Drugo jutro je oni najprej pogledal v vrečo. Ker je bil v njej pepel, je rekel, da bo graščaka naznanil. Graščak mu je dal pehar cekinov, da se to ne bi zgodilo. Oni se je potem z denarjem vrnil domov. Brata sta mu potem ubila ženo. Ta brat se je spet znašel. Vrgel jo je na cesto. Ko jo je povozila kočija, v kateri je bil graščak, je skočil iz grmovja in zahteval denar ali pa, da ga naznani. Graščak mu je odštél denar. Ko se je vrnil domov, je pravil bratoma, kako je prodal ženo. Brata sta potem požgala svoji hiši in šla na Koroško prodati pepel. Ljudje so se norčevali iz njiju. Žalostna sta se vrnila domov.

19. Ta je bolj krščanska

Oče in mati sta imela sina in hčerko. Hči je rada imela rože. Naredila je šopek in ga hotela dati Križanemu. Ustavil jo je moški, češ, naj ga da njemu. Izročila mu ga je in potem opazila, da Križani joče. Tekla je bratu povedat, kaj se je zgodilo. Brat je potem

sledil tistega dedca. Prišel je na grad. Tam je bilo veliko takšnih grdih dedcev. Vpraševal je, kdo je vzel šopek. Potem se je eden javil in ga je vrnil. Brat ga je nesel domov in dal sestri. Nesla ga je Križanemu. Potem se je smejal. Odtlej ni nobenemu več dala šopka.

20. Kako je Matevžek služil (drugi del okrnjeno po AaTh 570)

Oče je imel več otrok. Nekoč je rekel najstarejšemu, naj gre služit. Matevžek je dal obleko v culo in šel. Ustavil se je pri graščaku. Ta mu je predlagal, naj krmi pse. Fant se jih je bal. Ko jih je krmil s kruhom, so postali krotki. Čez čas je šel Matevžek domov na obisk. Nakar se je spet vrnil na graščino. Postal je ovčji pastir. Ovce so vedno uhajale. Potem mu je pater dal piščalko. Ko je nanjo zapiskal, so se ovce zbrale. Ko je spet zapiskal, so ubogljivo šle v graščino. Vsi so se čudili, kako je to dosegel. Potem ga je graščak povišal v malega in nato še v velikega hlapca.

21. Janezek - vranek (razkrojena med tipoma AaTh 450 in 451)

Mati je pekla kruh. Janezek je stal pred pečjo in vprašal, kdaj bo pečen. Mati se je raztogotila in rekla: »Na, prekleti, požrešni vranek, tu ga imaš. Janezek se je spremenil v vrana.« Ko je prišla domov hčerka, je mati povedala, kaj je storila. Sestrica je šla v gozd in klicala brata. Vran jo je povsod spremljal. Mimo je prišel graščak. Všeč mu je bilo, ker je bila sestra tako usmiljena do brata. Vsi skupaj so šli v grad. Tam je vzel črne bukve in je vrana spremenil v Janezka. Mati potem ni več klela svojih otrok.

22. Od graščaka in uslužbenca ribiča (kontaminirani razkrojeni Aa Th 756 B + 410*)

Graščak je želel prirediti ribjo pojedino. Svojemu ribiču je rekel, naj mu nalovi tri cente rib v dveh dneh. Če tega ne stori, bo ob službo. Ribič ni mogel naloviti toliko rib. Graščak mu je grozil, da ga bo odpustil. K ribiču je pristopil črn, kosmat dedec in rekel, da mu bo pomagal, če mu pripelje sina čez dvanajst let. Ribič je pripeljal ribe v grad. Ženi ni povedal, kaj je obljubil kosmatemu dedcu. Bil je vedno žalosten. Potem je nekega dne povedal graščaku, kako in kaj. Graščak ga je pomiril, češ, da bodo sina, ko bo zrasel, dali v čarovniško šolo. Ko je minilo dvanajst let, je oče odpeljal sina k dedcu. Sin in dedec sta se odpeljala s čolnom. Čez nekaj let sta se vrnila. Ko sta stopila na suho, ga je sin poškrpil z blagoslovljeno vodo. Na poti domov je še odčaral zakleto graščino in njene ljudi. Hvaležni graščak mu je dal hčerko za ženo.

23. Od mlinarjeve hčerke

Mlinar je imel hčerko, ki je mlela v mlinu. V službo je vzel takšnega pomočnika, ki ni klet in kartal. Pomagal je hčerki v mlinu. Z njim je bila zelo zadovoljna. Potem je začela bolehati. Rodila je sina in bila spet zdrava. Pomočnik je odšel. Oče ni vzel nobenega pomočnika več.

24. Od treh godcev (ad AaTh 1654)

Živel so trije godci. Na Štajerskem se je ženil bogat kmet in jih je povabil, da pridejo igrat. Ljudem ni bilo po volji, ker so tudi na Štajerskem dobri godci. Med njihovim igranjem so svatje zbežali iz hiše, češ da se sliši: Hiša gori, hiša gori. Ženin jih je izplačal in so šli domov. Med potjo so prespali v mrtvašnici. Prišli so roparji. Mislili so, da so oni

trije mrtvi in so jim hoteli odsekati glave. Fantje so skočili pokonci. Roparji so zbežali in pustili ves denar. Potem so se vrnili, da bi ga dobili nazaj. Ko so poslušali, kako se oni trije prerekajo za en krajcar, so menili, da jih je veliko in so spet zbežali. Godci so zjutraj odšli naprej. Ustavili so se v gostilni. Tako dolgo so pili, da so zapili ves denar od roparjev.

25. Od enega čevljarja

Čevljar je bil zelo radoveden. Mimo njegove hiše so šli vojaki. Radovedno je pomolil glavo skozi okensko mrežo. Nazaj je ni mogel potegniti. Mama in žena sta ga skušali rešiti, a brez uspeha. Rešil ga je šele kovač, ko je z železno palico upognil mrežo. Odtlej ni bil več radoveden.

26. Od Mice in njenih živali (ad AaTh 958 B* drugače)

Mica je imela kravo. Bila je zelo žalostna, ko jo je prodala. Z izkupičkom je šla domov, sledili so ji roparji. Doma je psu in mačku skuhalo žgance. Z njima se je prijazno pogovarjala in ju klicala po imenu Sablja in Kij. Roparji so se ustrašili sabel in kijevev, pa so zbežali.

Če povzamemo, je Kropcejeva za večino, to je 21 od 26 Jefarjevih pravljic našla primere v mednarodnem kazalu pravljličnih tipov. Za sedem pravljic (št. 1, 2, 4, 5, 8, 12, 18) je ugotovila, da bistveno ne odstopajo od osnovnega tipa, za deset (št. 6, 7, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 24, 26), da delno odstopajo od osnovnega tipa in za štiri (št. 3, 20, 21, 22), da se njihova vsebina le do neke mere ujema z osnovnim tipom. (Kropce) Potemtakem se tudi ob primerih Jefarjevih pravljic poučimo, da sodijo v mednarodno kulturno blago in da so se na poti od ust do ust bolj ali manj spremenile.

Naj še omenimo, da je večina pravljic iz Jefarjevega sporeda znana v slovenskem pravljličnem izročilu. Primerjava vsebine posameznih pravljic pa prav tako kaže, da se večinoma ujemajo le do neke mere. Na primer Jefarjeva Božična pravljica (št. 2) je sorodna pravljici Deklica in pesoglavci (Krek : 21), Povest od zmaja (št. 9) pravljici Zmaj (Zlogonski : 121), Od tistega, ki je imel sedem sort perja (št. 16) pravljici Sin (Krek : 79) od Graščaka in uslužbenca ribiča (št. 22) pa pravljici Balin (Krek: 60) (prim. tudi Matičetov, Peto Abano: 58).

O Jefarjevih sklepnih obrazcih

Tako kot je znano za tuje (Lüthi : 62) in nekatere domače pravljicarje, (npr. Matičetov, Bogajncarji : 89, 109), je tudi Jefar dodajal na koncu pravljic bolj ali manj stalne sklepne obrazce. Namreč, pri večini pravljic je omenil, da je bil zraven, ko se je povedano dogajalo ali pa, da mu je o dogodkih pravil ta ali oni udeleženeec. Na ta način je skušal vzbuditi pri poslušalcih vtis, da se je vse skupaj v resnici primerilo. Po drugi strani je pri nekaterih epilogh povedal nenavadne letnice, na primer 1400, 1862. Z njimi je poslušalce sočasno postavil na trdna tla, češ, da ni mogel biti zraven, ker takrat še ni bil na svetu.

Povzetke zaključnih obrazcev navajamo za številčkami, ki so navedene tudi pri povzetkih posameznih pravljic.

Št. 2. Na poroki je bil navzoč, ko so roparje ujeli.

Št. 3. S fantom, ki nastopa v pravljici, je bil skupaj v vojski, potem je bil pri njem še hlapec.

Št. 4. Bil je na poroki, ker je bil tam za hlapca, zato dobro ve, kako se je vse skupaj zgodilo leta 1648.

Št. 5. Ko je služil z možem najstarejše hčerke v vojski leta 1862, mu je oni pripovedoval, kako so huđega ukanili.

Št. 8. Sam se je prepričal, da je bil stari mlinar velik pijanec. Ko mu je vozil v mlin, je nazaj dajal skoraj prazne vreče in naredil slabo moko, da skoraj ni bila za jesti....Ko je prevzel mlin ponočni mlinar, so pa bili vsi zadovoljni z njim. Bil je tudi v gostilni, ko je prišel barabin in je imel deset goldinarjev. Ta mu je tudi vse povedal, kako sta naredila iz muh ajdovo moko.

Št. 9. Bil je za hlapca v tistem mestu. Stari dedje so mu pripovedovali, kako je bilo pred več leti v mestu, ko je bil tam zmaj...

Št. 10. Bil je v službi pri kovaču in mu je vse razložil. Ostal bi pri njem v službi, pa je moral v avstrijsko vojsko leta 1814.

Št. 11. O treh bratih, ki so zapustili vojaščino, so mu pripovedovali stari dedje. To je bilo leta 1735.

Št. 14. Sam je bil v tisti gostilni, ko je čevljar dajal za pijačo in je pripovedoval, kako je ukanil župnika...

Št. 15. Bil je za hlapca pri človeku, ki je povedal, kako je prišel za mladega v graščino...Graščak je bil usmiljen in dobrega srca....Zato se do dandanašnjega dne spominja tega graščaka, ker se mu je dobro godilo pri njem. To pa je bilo leta 1872 na Gorenjskem.

Št. 16. To se je godilo leta 1850 pri Kamniku na Gorenjskem.

Št. 17. Z oglarjem je bil v avstrijski vojski v Galiciji, pa mu je povedal, kako se mu je godilo. To je bilo leta 1915.

Št. 18. S človekom, ki je to doživel, sta bila skupaj v vojski v mirnem času leta 1900 v Gradcu. Služila sta pri petem dragonarskem regimentu....

Št. 19. Zgodbo mu je povedal fant, ko sta bila skupaj v vojski leta 1916. Bila sta dobra prijatelja...

Št. 20. Zgodbo mu je povedal v vojski Matevžek.

Št. 22. Služil je pri graščaku. Graščak in ribič sta mu vse skupaj razložila, kako je bilo...

Št. 23. Povest mu je povedal sam mlinar, ker je vozil k njemu v mlin mlet.

Št. 26. Doma je bil iz tiste vasi, kjer se je vse to zgodilo

O sledovih Jefarjevih pravljic

Če povzamem, sem pravljice pri Francu Bergantu zapisala v letih 1951/52. Leta 1995 sem skušala ugotoviti najprej pri njegovih, deloma že odseljenih sosedih in bližnjih sorodnikih, če se še spominjajo njegovih pravljic.

Pokazalo se je, da se sosedi (vpraševala sem tiste rojene v letih 1925 do 1930, Jagodic Alojz, Jagodic Mara), ne spominjajo Jefarjevih pravljic, pač pa povedk, ki so jih slišali od svojih staršev. Od Jefarjevih treh, še živih otrok, se je večine pravljic spomnila njegova, leta 1918 rojena hčerka Angela. Zaradi nedavne, težje bolezni, ji je delno opešal spomin. Zato se je pravljic spominjala le deloma ali pa šele tedaj, ko sem ji prebrala povzetek te ali one pravljice. Med razgovorom je večkrat poudarila, da je to ali ono pravljico slišala od starega očeta Jerneja Berganta in ne od svojega očeta Franca Berganta. Svojim otrokom je tu in tam povedala kakšno pravljico. Oni se njenih pravljic prav tako spominjajo le v odlomkih (Svetlin).

Naj končam: Pridružujem se ugotovitvi znane raziskovalke slovstvene folklorne dr. Marije Stanonik: »Dandanes pravljica na splošno umira, zato je praznik, kadar jo je kje še moč prestreči«. Jefarjeve pravljice smo prestregli skoraj pred pol stoletja. Do danes se v izročilu takorekoč niso več ohranile.

Viri in literatura

AaTh – Aarne – Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1961.

Jagodić - Marija Jagodić, »Jefar«, Franc Bergant (rokopis Jefarjevih pravljic, hrani Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU).

Jagodić Alojz – Alojz Jagodić, rojen 1925 v Zakalu, Mengeš, Zadružniška 45.

Jagodić Mara – Mara Jagodić, rojena 1930 v Podgorju pri Kamniku, Mengeš, Zadružniška 45.

Krek – Bogomil Krek, *Slovenske narodne pravljice in pripovedke*, Maribor 1885

Krojej – Monika Krojej, pisni podatki uvrstitve v mednarodno kazalo pravljličnih tipov (z ustreznimi številkami in pripombami).

Lüthi – Max Lüthi, *Das Volksmärchen als Dichtung*, Düsseldorf - Köln 1973.

Makarovič – Marija Makarovič, terenski zapiski, Mengeš in Podgorje pri Kamniku, leta 1995).

Matiččetov – Milko Matiččetov, *Pri slovenskih pravljličarjih*. Lojze Tratar iz Gorenje vasi, Pionir 1, 1963/ 64.

Matiččetov. *Bogajničarji – Pri treh Bogajničarjih, ki znajo »lagati«*, Slovenski etnograf, letnik XVIII – XIX, 1965 – 1966, Ljubljana 1966.

Matiččetov, Peto Abano – Milko Matiččetov, Peto Abano, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 61, Basel 1965, H. 1/2.

Stanonik – Marija Stanonik, *Miniatura - Slovstvena folklor v Vogrčah*, v: *Osem stoletij Vogrč* (v tisku).

Svetlin – Angela Svetlin, rojena Bergant, leta 1918 v Podgorju, Podgorje pri Kamniku 87.

Zlogonski – Zlogonski, *Zmaj (Ljudska pravljica iz lembaške okolice)*, *Popotnik V* (1884), št. 8, str. 121–123. *Narodno blago* XXV.

Summary

Franc Bergant »Jefar« and his Fairy Tales

The author starts the article with a short biography of Jefar's and a brief summary of twenty-six of his fairy tales, which were written in 1951 and 1952. Most of the tales have been classified according to the international index of fairy-tale types, which shows that the themes of his tales are international. In this paper the author also states the results of her 1995 research in which she was investigating whether the tales told by Jefar are still known to his neighbors and relatives. She established that practically none of them had become part of tradition.

Irena Rožman

Teleba se predstavi – bajeslovno bitje iz vasi pod Bohorjem

Vsako jesen, v času zorenja grozdja, se je v duhovni svet otrok iz vasi pod Bohorjem pritihotapila Teleba. Vedeli so, da, če bodo trgali grozdje, jih bo Teleba, pa naj si bo v domačem ali v tujem vinogradu. Teleba, ki je neusmiljena do tatov. Po zagotovilih staršev te potegne noter (globlje v vinograd) in požre.

Nekako tako se je glasila ena izmed zgodb mojega sogovornika, ki mi je leta 1993 pripovedoval svoje spomine na otroštvo.

Njegova pripoved me je navdušila še posebej zato, ker sem tedaj prvič slišala za Telebo. Tako sem se maja letos odpravila na teren. Poskusila sem zbrati kar največ podatkov o vinogradniškem bajeslovnem bitju izpod Bohorja.

Raziskovalno območje

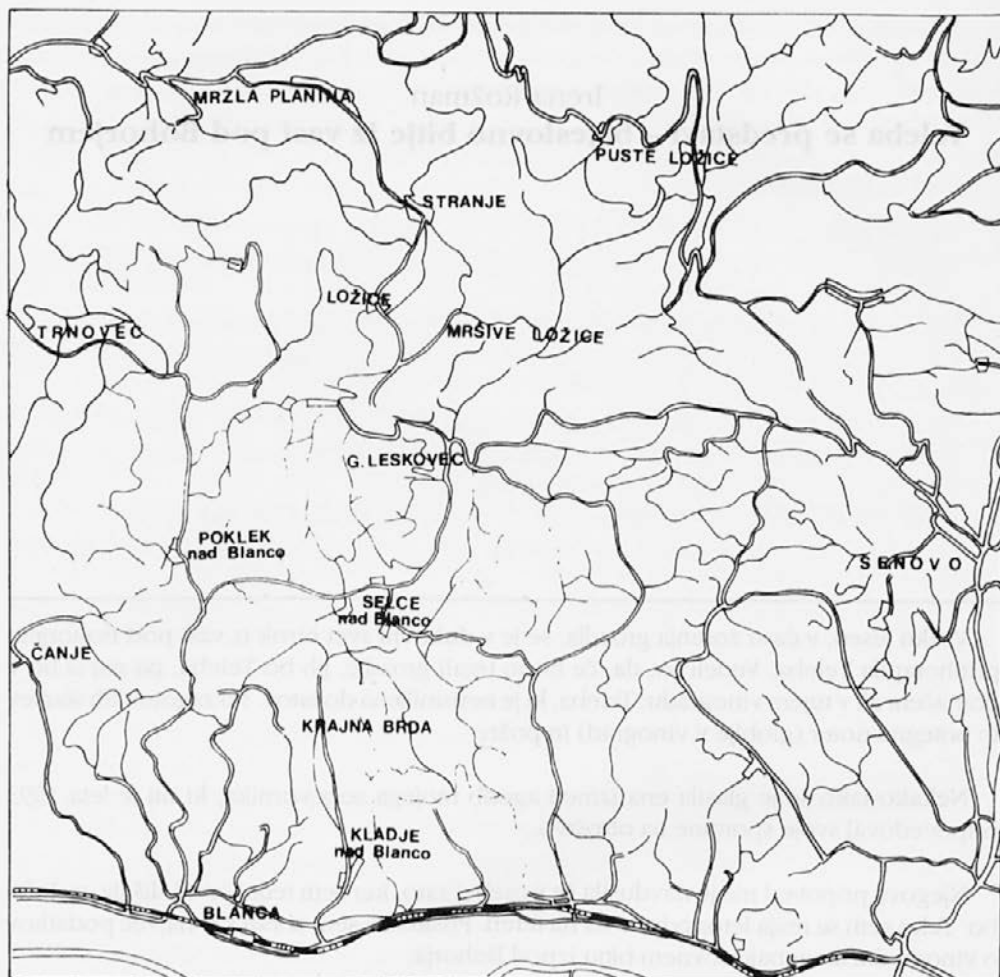
Po nasvetu sogovornika sem obiskala vasi Blanco, Kladje nad Blanco, Selca nad Blanco, Poklek nad Blanco in Krajna Brda. V teh vaseh sem dobila še dodatne podatke za vasi Mrzla Planina, Stranje, Puste Ložice in Žurkov Dol.

Te vasi ležijo vzhodno od rečice Sevnična. Tu se teren postopoma dviguje proti Bohorju, zato je med Savo in Bohorjem gosto naseljen gričevnat pas, ki doseže od 200 m do 400 m nadmorske višine. Na prisojnih legah so vinogradi, sadovnjaki, pa tudi njive in travniki, osojne so poraščene z gozdovi. Vinorodni pas seže do 600 metrov nadmorske višine (Terčelj, 1989,11).

Za te vasi velja, da so odmaknjene in manj razvite (Terčelj, 1989, 63).

Prebivalci omenjenih vasi so še po 2. svetovni vojni, do 60. let, živeli od živinoreje, sadjarstva in poljedelstva. Vinogradništvo tu ni bilo nikoli pomembna gospodarska panoga. Vina in grozdja niso prodajali, imeli so ga le za domače potrebe (Terčelj, 1989, 73–80).

Zato je samoumevno, da je trtne nasade, obdelane z veliko nikoli poplačanega truda, stražila Teleba.



Telebin videz

Opisi Telebine zunanosti so različni in kaj nenavadni. Prepričana sem, da v tem prekaša samega hudiča.

Njena podoba je včasih antropomorfna, včasih zoomorfna, največkrat pa je fantazijska. Slednja je lahko rezultat združitve antropomorfnih in zoomorfnih elementov ali pa rezultat združitve delov telesa, ki pripadajo različnim živalskim vrstam.

Kljub pisani paleti Telebinih pojavnih oblik se zdi, da v tem primeru sama zvrst pojavnosti bajeslovnega bitja izpod Bohorja ne predstavlja jedra problema, ampak domišljajska sposobnost otrok, ki jo je utelesila.

Omenjene sugestije in Telebo samo si bomo lažje predstavljali, če pisno predstavim informatorjeve opise in doživetja. Na moje vprašanje, kako izgleda Teleba, so odgovarjali takole:

«To ma dolge noge, pa dolge roke, pa te kar noter potegne, pa te ni več.»

«Jes sem si jo predstavlu kuker enga teleta z dolgim rilcem, pa te kar noter posauga.»

«Nisem vedu kaj je tu, pa si tut predstavlat nisem mogu. Ja, kuker en strah, ne.»

«Ja, Teleba, de se plazi po vinogradi, de kuker en velik martinčk z dolgim jezikom, de tu se plaz po vinogradi, de te ugrizne, z jezikom not potegne, pa požre. Joj, kak sma se tistga bale!»

«Ja, ka pa jes vem, kakšna je bla. Tist so otroke strašel. Jes sem si jo predstavlu, kuker enga duha. Bela, strašna ženska, pa brez glave in brez usega, ne.»

Teleba mojega sogovornika je imela trup dinozavra in človeško glavo. Za razliko od dinozavra je imela precej dolge roke in noge.

Po vsem povedanem lahko sklenem, da je njena pojavnost plod otroške domišljije, z izjemo njenih dolgih okončin, ki so se kot stalnica prenašale iz roda v rod. Varovala naj bi ne zgolj tuj, ampak tudi domač vinograd pred poželjivimi pogledi otrok. Teleba je utelešenje prepovedi trganja grozdja v času zorenja. S Telebo so starši otrokom vcepili spoštovanje do grozdja, ki je zanje imelo poleg tržne tudi simbolno vrednost. To potrjuje dejstvo, da grozdja vse do dneva bratve niso smeli trgati niti v domačem vinogradu. Ko je šla Teleba domov, pa so si ga lahko privoščili po mili volji. V prepovedanem času, pa so grozdje za zobanje dobili le iz rok očeta, izjemoma od matere, kar nazorno priča o patriarhalni strukturi družine.

Literatura:

Mojca Terčelj: Občina Sevnica, Ljubljana, 1989.

Informatorji:

Anonimni informator, Sevnica

Marija Ašič, Sevnica

Komlanc Antonija, Krajna brda

Anonimna informatorka, Krajna brda

Abram Fanika, Kladje nad Blanco

Mirt Anton, Kladje nad Blanco

Mirt Danica, Kladje nad Blanco

Anonimna informatorka, Poklek nad Blanco

Summary

Teleba Introduces Herself – a Mythological Being from Villages under Bohor

The author has discovered in several villages under Bohor a vineyard mythological being, called Teleba. Although her outward appearance is sometimes anthropomorphic, sometimes zoomorphic, she is most often a fantasy figure, embodying the taboo against picking grapes while they are ripening. The article is supplemented by statements of informants and a map of the region in which Teleba is known.

Helena Ložar-Podlogar

Kdor posluša pive, lahko bukve piše

(Pregovori in reki, ki jih je zapisal ali si jih izmislil Janez Trdina)

Skoraj neopazno je 14. julija letos minilo 90 let od smrti **Janeza Trdine** (1830—1905), slovenskega pisatelja, zgodovinarja in tudi narodopisca, saj človek, ki ga zanima ljudsko življenje, ne more mimo njega, še prav posebej ne za Dolenjsko. Trdina je že v mladosti čutil odpor do gospode, ni maral mestne družbe in se ji ni mogel nikoli prilagoditi. Življenje meščanov se mu je zdelo preveč umirjeno, dolgočasno. Toliko raje pa je zahajal v družbo preprostih kmetov, delavcev in revežev. Pri njih je slišal marsikatero »ljudsko modrost«, z njimi posedal v krčmah ali jih opazoval in jim prisluškoval iz svojega kotička, opazoval jih je pri njihovem delu (moj stari oče, Ivan Košak, gostilničar in posestnik v Novem mestu, je pripovedoval, kako je Trdina ure in ure sedel v drevoredu in opazoval zidarje, ki so zidali Košakovo gostilno). Od leta 1871 dalje je prepotoval Dolenjsko podolgem in počez in zapisoval vse, kar je videl in slišal, pa tudi vse svoje vtise in slučajne misli. Zbiral je takorekoč gradivo za prikaz načina življenja dolenjskega ljudstva. Od tega gradiva pa je večina ostala v rokopisu, saj po Janezu Logarju Trdina ».../iz nabranega gradiva ni znal z ustvarjalno domišljijo odbirati in zapletati snovi, jo graditi v organsko umetnino /.../ tudi ga ni znanstveno objavljaj /.../, niti iz njega oblikoval znanstvenih razprav /.../« (SBL, 12/1980, str. 168.). To gradivo, zapisano v 27-tih zvezkih malega formata, t.i. »zapisnih knjižicah«, danes hrani v originalu rokopisni oddelek NUK-a pod št. 15/62, tipkopijsne prepise pa študijska knjižnica Mirana Jarca v Novem mestu in Dolenjski muzej, v tiskani obliki (dobesedni prepisi, brez komentarjev) pa je izšlo v založbi Krt kot Podobe prednikov v treh knjigah (1. ... pohujšljive za vsakega..., 2. »Vsaka svinja naj si rije svoje korenje«, 3. Trezne, vinske in praznoverne), Ljubljana 1987. Že v začetku sedemdesetih let sem prepisala in takrat po tipkopisu signirala pregovore in nekaj gradiva o šegah življenjskega kroga. Gradivo je danes v Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU in čaka na morebitno komentirano izdajo vseh slovenskih pregovorov in rekov.

V uvodu v 7. zapisno knjižico »Posnetki in opazke začeni prvi dne Februarja 1871« Janez Trdina sicer opozarja in prosi, da to gradivo ni za javno rabo in naj njegove zapiske tisti, ki jih najde, uniči, saj je v njem, poleg resnic, tudi veliko čenč. Zapisal je pač vse, kar je slišal, videl in poizvedel. In prav v teh zvežčičih, v katere je Janez Trdina s svinčnikom

in drobno pisavo zapisal svoja opažanja (in verjetno dodal tudi kakšno svojo pikro iskrico, ki se mu je slučajno utrnila), so raztreseni mnogi pregovori (ki pa vedno to niso), reki in resnice, oziroma Trdinove ugotovitve. In ker jih v drugih zbirkah slovenskih pregovorov ni najti, naj jih vsaj kot gradivo objavim v naši strokovni publikaciji. Preveč jih je za eno objavo, zato sem jih skušala vsaj približno tematsko urediti in v tej številki objavljam le tiste, ki so najbližji življenju v družini in njeni bližji okolici, ki govorijo o odnosih med ljudmi, ki posegajo v življenje. Tiste bolj splošne narave sem prihranila za naslednjo številko.

Ljubezen

Kamor merijo oči, tje meri pamet.

Če boš kazal pred ljudmi, da imaš ženo rad, jo bo to bolj veselilo kakor nova kijklja.

Kdor ima rad mačke, bo imel tudi ženo rad.

Če presadiš rožo v kamenje, bo kmali zvenela; tako tudi v prehudi revščini ljubezen ugasne.

Kjer se je zajec polegel, hoče tudi poginiti (najbolje je, če se dekle omoži v domačem kraju).

Kjer je dosti vsega družega, priseda rada tudi ljubezen.

Dokler sta polna hram in kašča, ne strada ljubezen.

Iz hiše šel je zadnji groš in ljubezen ga je spremila.

Lačna ljubezen kmali pogine.

Kjer je svet, tam je tudi med (za dekleta in mlade žene).

Dota

Pridne roke si doto same pridobe.

Dota bi bila že dobra, ko bi se držala hiše.

Za baba se nikoli ne ve, ali bo za kaj ali ne, dota je pa denar in za denar še otroci vedo, da je kaj vreden.

Če ni baba za nič, je pa dota dobra, če ni dote pa še ni gotovo, če bo baba dobra.

Pol dote mi je vzela ohcet, pol sva pognala prvo leto, ko sva bila nora in sva mislila, da je nama ne more nikoli zmanjkati.

Dota je konjski likof.

Dota je kakor predpustne klobase; obeh kmali mine.

Dota se izmota.

Dota je potepenka, pride in gre, da ne veš kedaj.

Dota ni kavra; kdor jo prav obrne, mu že zaleže.

Mine dota, mine lepota.

Dota se v krčmi izmota.

Ne boj se nikoli take žene, ki ti prinese za doto ljubezen in strah božji.

Zakon

Zakon je vreme, včasih je lepo, včasih grdo.

Zakon je pečenka ubogih.

Zakon je dovoljen greh (ali dopuščen greh).

Zakon je čudna rožica; od daleč človeku diši, če jo utrga pa smrdi.

Zakon stoji na potrpežljivosti.

Zakon je 7. zakrament, če je svet (krščanski), če ni svet pa 8. naglavni greh.

Zakon je kurnica; kdor je zunaj, sili notri, kdor je notri, sili ven.

Zakon je svet ali težak stan.

Zakon je španovija – v španoviji pa še pes crkne.

Zakon je gnoj, oba grda, oba potrebna.

Zakon je privilegirana kurbarija, greh.

Zakon nikogar ne poboljša; kar je pred bil, to je pozneje.

Zakon ni po navadi ne popolnoma srečen, ne popolnoma nesrečen, ampak vsakega nekaj.

Zakon samo ženo redi, moža pa slabi.

Slab zakon, pekel že na tem svetu.

Zakonec – sreče konec.

Ljubezen brez zakona in zakon brez ljubezni – ni nobeno nič prida.

Na zakonu svet stoji in svet pada.

V pravem zakonu sta dva gospodarja, dve gospodinji.

Dobri zakoni rastejo na tistem drevesu, ki se mu pravi potrpežljivost.

V zakonu se je treba ljubiti, še bolj pa moliti.

V zakonu je slabo ali brez zakona bi bilo na svetu še slabše.

V zakonu mora biti strašno dobro, ker je obrnjenih toliko stopinj proti njemu, iz njega nazaj pa ni nobene videti.

V zakonu je tisti srečen, ki tri dni po poroki z naglo smrtjo umrje.

V zakonu ni mogoče, da bi bil človek srečen; dosti je, da ni nesrečen.

Ko bi bil zakon res tako strašan, bi se noben vdovec več ne ženil.

Ženitev je loterija; terno zadene malokdo.

Ženi naj se tisti, ki se mora, ne pa tisti, ki se more.

Kmet se ženi iz potrebe, ker brez žene (gospodinje) ne more prebiti, gospoda pa se ženi iz srboritosti, ker bi brez babe še laglje izhajala.

Iz ljubezni ženijo se samo ljudje srednjega stanu, plemenitaši gledajo na rod in naslov, kmetje na doto in delavno roko, obojim je zakon le kak navaden opravke.

Kdor ni potrpežljiv, je pametneje, da se obesi, kakor pa oženi.

Dandanašnji je že vse eno ali se človek oženi, ali pa se da na meh odreti.

Daj na sebi tri kope pšenice omlatiti, če boš lahko prebil, se oženi brez skrbi, da ne bi mogel prenašati babjih sitnosti.

Varuj se v zakonu prvega prepira; kdor se obvaruje prvega, živi do smrti v prijaznosti in zadovoljnosti.

Predno začne žena prvokrat moža zmirjati, bi bilo bolje, da bi si odgriznila jezik, ker prva zamera ne ostane nikoli sama.

V zakonu manj škodi sto hudih besed, kakor en sam zaničljiv pogled ali ena sama kletev.

Najbolj je treba krotiti jezik pa ljubezen.

V slabem zakonu ni nikoli samo eden nesrečen, ampak oba, čeprav tega nikomur ne povesta.

Kjer ima mož raje deklo ko ženo, se rado primeri, da ima tudi žena raje hlapca ko moža.

Mož in žena imata eden drugemu zmirom veliko odpustiti.

Dobil sem ženo in z ženo uš za uho, ki me bo jedla do smrti in še dobro, če ne tudi po smrti.

Zjutraj se pozna, kokošen bo dan. (tudi v začetku zakona velja to).

Mož in žena si ostaneta prijatelja, če imata oba zmirom dosti dela.

Ne puščaj žene prvo leto nikoli brez dela, pozneje sama ne bo mogla prebiti brez njega.

Po dnevu je vojska, po noči pa ljubezen.

V zakonu se je prve zamere bolj bati ko ognja.

Slabo je v tisti hiši, kjer kokoš poje in petelin kokodaka.

Kadar se mož in žena zravstata, treba jih je zapreti in jima dati dosti pečenke in dobre vina, pa se bosta gotovo kmali zhogala.

Dokler sta mož in žena pri vinu, se malokedaj stepeta.

Kmet se ženi po božji volji, gospod pa po svoji, zato je tudi v kmetiških zakonih več blagoslova božjega, ko pa v gosposkih.

V zakonu postane ženska sama svoja (frej), moški pa suženj.

Ko bi pohlevna imela volka za moža, bi ga ukrotila.

Mož in žena sta srečna, če sta oba norca ali pa oba pametna.

Žena bi možu bolj stregla, ko bi se smel ločiti od nje vsaj vsako deseto leto.

Boj se ljubice tako, kakor hudobne babe, z babo pa ravnaj tako, kakor z dobro ljubico, pa boš srečen zmirom v samskem in zakonskem stanu.

Žena naj tudi v zakonu ostane ljubica, pa se ne boš nikoli pokesal, da si jo vzel.

Toča je pobila vinograd, polje in kar je najhuje, tudi zakonsko posteljo (tudi ljubezen).

Vsaka jed diši bolje, če jo skuha žena.

Prva žena je zlata, druga svinčena.

Druga žena se dobi v smeteh, prva med rožicami na zelenem vrtu.

Iz ječe se še pride, iz zakona pa drži pot v grob, drugam nikamor.

Pamet me je srečala v zakonu, ko je bilo že prepozno.

Ni me postaralo delo, postaral me je zakon.

Lani, ko si se oženil, si imel komaj 25 let, letos jih imaš že 50.

Sem se oženil in ovenel.

Se je osmradil (osmradila) = oženil, omožila.

Prvo leto sem ležal pri ženi na pernici, drugo leto pri otroku na plevnici, tretje leto sam na ševnici, pa sem se prekadil in posušil, da ležim četrto leto že lahko v vevnici, peto pa vem, da bom spal v črni zemljici.

Pred srce, potem pa žolč.

Pred zakonom sta se ljubila s srcem, v zakonu se pa z žolčem.

Kdor veliko vasuje pred zakonom, vasuje tudi v zakonu.

Kdor sne ljubezen pred zakonom, mu za zakon nič ne ostane.

Bog bi ne bil nikoli zakona postavil, če bi bil sam oženjen.

Najljubši post je Bogu zakonski.

Ko je postavil Bog zakon, bi bil prav storil, če bi bil zapečatil ljudem usta pa bi se v njem laglje izhajalo.

Ko ne bi bil imel Bog Adama rad, bi mu bil ustvaril cel kup bab; huje štrafinge (kazni) bi mu ne bil mogel naložiti.

Ko bi bil Bog dal Adamu dve ženi, bi bil iz raja sam pobegnil, ga ne bi bilo treba ven poditi.

Vse fantovske skrbi dajo se spraviti v naprstnik, zakonskih skrbi ne spelješ lahko s parom konj, treba ti bo večkrat priprege.

Za tri reči se vsaki človek kesa: da se ni varoval dolgov, da je ljudem kaj verjel in da se je oženil.

Če bi zakonski pomislili, da prepir vselej več škodi kakor nuca, bi se nikoli ne »preštirali«.

Prstan je teži ko mlinski kamen.

Mesen križ je težji ko lesen.

Pravijo, da hudič nima oblasti v cerkvi pa me je vendar pred altarjem vzel.

Zakonska postelja

Bog vidi človeka povsod, tudi v zakonski postelji.

Zakonska postelja, grob fantovski.

V zakonski postelji sem se na mehko ulegel ali sem na trdem spal.

V široki (= zakonski) postelji se spi najbolj na tesnem.

Široka (= zakonska) postelja in široko pokopališče (britof) sta si enaka (glih): na obeh je dosti križev.

Ljubi me po dnevu, ponoči me že tako ne moreš sovražiti.

Bodi tak po dnevu kakoršen si po noči.

V postelji se mož in žena ne stepeta.

Po dnevu se vojskujeva, po noči pa mir delava.

Čez zakonsko posteljo pogrnjena je rjuha, da se ne vidi trnje, na katerem je treba ležati.

Vselej je slabo znamenje, kedar pride v posteljo cesarski orel (= kedar se obrneta mož in žena vsak na drugo stran).

Nocoj ni bilo orla, pa mi je skuhala žena kofé in v kofé je djala več smetane ko mleka.

Nikar se tako grdo ne glejta, da vama po noči ne pride v vas cesarski orel.

Možje bi bili zlatá vredni, če bi bili taki podnevu, kakoršni so ponoči.

Zakonska zvestoba

Žena ostane najbolj zvesta, če nikoli za gotovo ne ve, kedaj bo prišel mož domu.

Gorje si ga ženi, ki se boji, da bi mož domu prišel.

Žena je vsakdanji kruh pa ni čudo, da se ga toliko mož preobje in hrepeni včasi po kaki spremembi.

Ženske, (dekleta, žene, babe)

Deklica rožica, ženica božica.

Deklica rožica, ženica koprivica.

Dekle od Boga, baba hudičeva nadloga.

Dekle v slast, baba pošast.

Dekle skok, baba pok.

Dekle fijolica, baba gnojnica.

Dekle riba, baba biba.

Dekle zdravje, žena bolezen.

Dekle med, baba led.

Dekle pela, baba klela.

Dekle zlata, baba iz blata.

Dekle v oltarju, baba v prosu.

Dekle na polju oprana, baba v cerkvi usrana.

Dekle se z vinom (u)mila, baba ga raje pila.

Dekle se s snegom mila, baba si z gnojem kurila.

Sem dekle snubil, sem pamet izgubil.

Za dekletom oči, za babo uši.

Kaplana in dekleta imajo vsi radi, fajmoštra in babo malokdo.

Devica v nebesa diši, baba v peklo smrdi.

Devica telice, ženice tice.

Devica iz maka in mleka: baba iz jezika in dreka.

Deviške oči, nebesa odprta, babje oči, kraste odrte.

Dekliška pamet, božji glas, babja modrost, hudičev špas (tudi: kvas).

Koder dekle gre, rožice cveto, koder baba gre, se še koprive suše.

Kamor dekle pojde, rožice poženo, kamor baba pojde, sto let še koprive ne rasto.

Dekle rožce vezala in jih fantom dajala: baba plenice prala in možu hlače flikala.

Dekle celo noč prela, dopoldne žela, popoldne plela, baba celo noč popivala, dopoldne spala, popoldne dremala.

Dekle je na meni zakurila pa me ni peklo, žena se me je s kodeljo dotaknila, pa mi je oteklo.

Dekle ni nikoli v stari kijklji, baba nikoli v novi, če si prav vsaki dan drugo umisli.

Dekle je še bila včasi v raztrgani obleki zala, baba pa je rit kazala.

Dekleta, ki od jeze kolne, Bog usliši raje, ko babo, ki se po golih kolenih plazi na božjo pot.

Pri dekletu je led gorak, pri ženi pa dostikrat še ogenj mrzel.

Če ni sonca, dekle sije; če je krumpir zdrav, pa baba gnije.

Česar se dotakne dekle, postane zlato, česar baba pa blato.

Kadar se dekle joka, se vsi angeli jokajo, kedar se baba joka, hudiči od smeha pokajo.

Babja solza se posuši na trepalnici, deviška solza pada Bogu na srce.

Če devica pokliče, se mrlič zbudi, če baba zakašlja, hudič zbeži.

Če ima dekle cent teže, je lahko ko en funt; če baba le en funt vaga, je pa teža od petih centov.

Dekle poje, če vpije, baba vpije, če poje; dekle moli, če kolne, baba kolne, če moli.

Ko bi se žene tako lišpale za može kakor se dekleta za fante, bi se jih možje ne nagledali tako kmali.

Dekle pravi: ti rad, jes rada; žena pravi: jes pa sem klada, k'je že navada.

Dekleta bi bil od ljubezni požrl, babo bi pa rad od jeze izkozlal.

Za ljubico bi se človek rad stepel, da jo dobi, za ženo pa bi se še raje stepel, da jo zgubi.

Če bi bile dekleta tako kakor babe, se gotovo nihče ne bi v njih zaljubil in če bi bila baba kakor dekleta, bi človek od samega veselja znorel.

Dekletom in vremenom ne sme se nič verjeti.

Ljube oko, sveto nebo; škiljasta baba, slinasta žaba.

Žena je dar božji, ali vsak dar božji ni sladak.

Žena je lepa šiba s katero nas Bog tepe.

Lepa žena in lep konj sta prijetna za oči ali draga.

Dokler ima žena kaj kuhati, se z možem še zmirom lahko zboga.

Dve reči sta bolj vredni kakor naj večji gospod, da jima se človek odkrije: dobra žena in kup gnoja.

Dobra žena premaga še vreme, njenemu polju ne škodi nič, ne toča, ne moča, ne suša, če je še huja letina, je dosti kruha pri hiši.

Dobra žena – nebesa na tem svetu.

Dobra žena odpira nebeška vrata.

Dobra žena – pot v nebesa.

Dobra žena – pol nebes.

Dobra žena ima sveteje roke ko škof.

Dobra žena zna narediti iz pelina med.

Dobri ženi padajo iz kamna denarji.

Dobra žena dala bo krumpir kuhat, mož pa bo pečenko jel; bo prinesla vode s šterne, mož pa bo mislil, da pije najslajše vino.

Dobra žena je kakor dobro vino, kolikor starejši je, toliko raje jo ima in jo obraja mož in vsaki drugi.

Dobra žena je lepa, če ima tudi hrastovo skorjo čez obraz.

V roki dobre žene se zdrobi kamen v krajcarje.

Ni ga tatu, ki bi hiši toliko ukradel, da ji ne bi mogla povrniti dobra žena.

Srečen tisti, ki dobi dobro ženo, ker priženi z njo graščino.

Kjer je dobra žena ni živina nikoli trudna, ker dela le za kratek čas.

Kjer je dobra žena, je kratek čas v hiši domačim in tudi tujcem.

Kjer je dobra žena, je vse pošteno in dobro, kar je pri hiši, še mačka.

Hudi babi ne miruje nikoli jezik, pa tudi roka ne.

Babji jezik je grom, ki čisti zrak, kedar se nakokodaka, postane nektera voljna, da jo lahko okoli prsta oviješ.

Ženo jezik tepe.

Žena pritolče, dedec zatolče.

Baba privpije, dedec zapije.

Baba zbada s šivanko, pa huje boli, kakor da bi človeka z mečem mesarila.

Predno začne žena prvokrat moža zmerjati, bi bilo bolje, da bi si odgriznila jezik, ker prva zamera ne ostane nikoli sama.

Kar govore babe, deni vedno na rešeto, izmed sto reči padlo jih bo na tla 99 in še tista, ki ostane, ni dosti prida.

Kdor verjame babi je izgubljen.

Tri babe, tri spake, cel semenj.

Žena je težka zaverilnica.

Žena je zato tako težka butara, ker je ne more človek nikoli odložiti, da bi si kaj odpočinil.

Baba razje človeku srečo kakor hren zdravo meso.

Baba je tisti dohtar, ki spravi marsikoga na oni svet.

Srečati staro babo zjutraj pomeni nesrečo.

Prevelikega človeka in kosmate babe se je treba varovati.

Žena je za moža to, kar coklja za voz, ki je včasih prav potrebna in koristna, še večkrat pa nepotrebna in nadležna.

Pravijo, da sitnost ni greh, to se pravi, da se babe še v nebesih ne bom odkrižal.

Drugi ljudje nore pred pustom, baba pa tudi ob pametvi.

Kjer je baba, je gotovo tudi špital.

Velika kokoš malo nese.

Velika kokoš, malo jajce.

Majhna kokoš pridno nese (= majhna žena ima dosti otrok).

Naj bo stog visok kolikor hoče, ne bo miš nikoli pod njim poginila (= tudi majhna žena pri velikem možu lahko izhaja).

Dolga žena - konjska smrt.

Bati se je žene rdečih las (= ker je hudobna), sivih (mačjih) oči (hinavska), rudečega nosu (pijanka), zelenih lic (jeznorita), debelih zis (kurbirska), belih rok (lena) in velikih nog (nerodna).

Majhna žena, veliko grlo.

Ktera ne pije iz glaža, pije iz korca.

Če ne pije žena iz glaža, ga pa iz piskra.

Ženo je treba krotiti kakor žival.

Pred je imela rada fante, zdaj ima pa dedce.

-Zjutraj mi je zagodel, opoldne me zapodil, zvečer pa vem, da ga čakati ne smem.-
táko pesem poje žena, ktere mož je godec.

Če stopiš babi na jezik, jej bo pa rit hahljala.

Pred se je pisala Micika Mak, zdaj se piše Mica spak.

Gosposka baba in jesenska megla sta obe za en spak.

Kar se nauči dekle, zna baba.

Micika dá se veliko naučiti, Mica nič.

Če ne boš strahoval babe ti, bo pa ona tebe.

Če izpolniš ženi trikrat voljo, te v četrto ne bo več spraševala.

Če hoče žena možu dopasti, mora biti bolj sramežljiva ko dekle.

Po dnevu mislim, da imam hudiča, ponoči se mi zdi, da objemam dekliča.

Žena je srečna, kedar moža po sebi obrne.

Žena doseže pri možu z ljubeznijo veliko, s krotkostjo pa še več.

Sramožljiva ženska se ne bo nikoli s tem pobahala, da je omožena.

Bolno ženo treba je pridno mazati, pa bo kmali zdrava.

Če je žena slabe volje, daj ji masti pa se bo kmali udobrovoljila.

Če v Ameriki nobene druge sreče ne bi bilo, je že ta veliko vredna, da more pobegniti
mož svoji hudobni babi. - (navezava na to: Znorela mi je baba, šel sem v Ameriko.)

Vsaka baba je obsedena, zato jo je treba dobro pretepsti, da se izžene iz nje hudič.

Moralo mu je biti prav narejeno, da je dobil tako hudobo.

Dobra žena je človeku namenjena, hudobno si pa sam dobi.

V sosedovi hiši vidi baba vsaki prah, v svoji pa še dreka ne.

Baba je mačka, ki se zato mili, da kaj dobi, če jej pa daš, te za dar še dostikrat do
krvi uprasne.

Kdor ima rad mačke, ima tudi žensko.

Lena baba rada prebira.

Zvestoba in lenoba si nista nikoli sestri.

Baba, ki bi zmirom rada ležala, bi se rada z vsakim dedcem kurbala.

Če žena po dnevu pridno dela, ni strah, da bi ponoči uhajala.

Če bi v babo treskalo, rila bo svoj pot tje naprej.

Kar ne ve ne Bog ne hudič, ugame baba.

Baba uči človeka pameti, za plačilo ji da pa srečo.

Človek bi svet podrl, ko ga ne bi brzdala žena.

Vremena ne pogodi nobena pratika, ženske trme nobena možka glava.

Najcenejši sol za ženske so solze.

Ženski jok in možki prdec gre v enako ceno.

Ni je huje kače ko žena, ki je obula hlače.

Imam babo pa je, kakor sveder, samo za eno rabo.

Žena je sekret - sekret je za potrebo, žena tudi.

Napasi babo s pečenko, napoji jo z vivodino do vrha, da bo iz nje gledala, obleci
jo v svilo in baržun pa jo posadi v altar in zahvalila ti bo - pomolila jezik.

Kranjico sreča pamet po poroki, Hrvatico pa ravno takrat mine (= ni več poštena).

Talijanke - ciganke, (radi nemarne obleke), Hrovatica svinjarica, Nemškuta cafu-
ta, Kranjica je Mica pa tica.

Pri Kranjicah krumpir v oblicah, pri Hrovatici čebula v potici, pri Štajerki fravk pa gruntec zapravnk.

Moški (fantje, možje)

Fant me je gostil s picki in vinom, mož pa s šibo in pelinom.

Fantič dekletu vse dobrote obeta, dedec z babo vsaki dan pometa.

Pred je napajal dekleta, zdaj pa babe.

Pred je klical v hram samo dekleta, zdaj ni več tako izbirčen, kliče dekleta pa tudi babe.

Mož je devet žen imel, vseh devet je na meh odrł pa vrgel mehove čez ramo in se šel ženit in že prvi dan jo je spet dobil.

Dokler je mož tako močan, da vleče lahko žakelj ovsenih plev čez led, dobi še zmirom lahko ženo.

Mož dobi ženo, da se ga drži le hlačni rob in tula brez krajev.

Če gre mož od doma, pozabi na ženo najpred.

Če hodi mož rad od doma, je to znamenje, da ne mara veliko za ženo.

Možje bi radi imeli zakonsko pravico tudi pri drugih babah, kedar nimajo pri sebi svoje.

Babjek ostane tudi v zakonu babjek.

Naj bo mož odkritosrčen kolikor hoče, žena mu nikoli popolnoma ne verjame.

Kdor ni gospodar ženi, je dal grunt iz rok.

Tisti mož je dober, ki privošči ženi več vina kakor sebi.

Za Miciko bi šel v ogenj, za Mico si ne dam konec nohta odrezati.

Kdor sam čez svojo ženo laže, si z drekom svoj gobec maže.

Kdor babo tepe, je vsaki pepe. (= bedak).

Kdor ženo ogovarja, ni vreden počenega dnarja.

Kdor ženo obrekuje, sam vase pljuje.

Kdor govori grdo čez ženo, osira sam sebe, serje v svoje gnezdo, sam svojo posteljo – v svoje korito.

Starši, otroci

Kjer se ne poslušajo starši, Bog ne pomaga.

Otroci so dar božji.

Bog da otroka, pa tudi kruh.

Bogatinu otroka Bog da, revež si ga pa sam napravi.

Otrok in glažev ni nikoli preveč, ker otroci radi mrjò in glaži se radi pobijejo.

Kjer ni otrok, ni rok.

Kjer se suše plenice, teko solzice.

Plenice vice.

Kup otrok, polna glava skrbi in zgodnja starost, to je zakon.

Kdor ima rad otroke, bo imel tudi ženo.

Kjer je tiček, je grmiček, kjer je otročiček, je tudi hlebčiček.

Kjer skače teliček, teče tudi mleko.

Težko je hiši, ki ima orglje (polno otrok).

Kar iz vrane pade, težko orel postane.

Na polju se nikoli toliko ne pridela, da se ne bi moglo spraviti v zakonski postelji (= kar ne bi pojedli otroci).

Ne skrbi me to, kar sem priredil v svinjaku, ampak to, kar v postelji.

Mati nima nikoli toliko otrok, da jih ne bi mogla prehraniti.

Mati zmirja sojo hčer, ali je ne da zmerjati drugim.

Kjer mati tepejo, tam špeh raste.

Mati spravi pred 10 otrok h kruhu, kakor oče enega.

Oče je lahko reči, ali ni vselej res.

Očetova šiba, božji les.

Oče je sedem sinov odredil, vseh sedem pa ne more rediti enega očeta.

Kjer ni mačke doma, imajo miši semenj.

Vsaka svinja naj si rije svoje korenje. (= staršem ni treba skrbeti za otroke.)

Resnico govore samo otroci, pijanci in norci.

Krotko jagnje dve materi zezá.

Ne jemlji dekleta, kateremu ne poznaš mater - kakoršnja mati, taka je hči; po materi spozna se hči bolj ko sama po sebi, lenoba rodi lenobo in pridnost pridnost.

Glej mater, jemlji hčer.

Nezakonski otroci/matere

Krava še ni bila vojena pa že skače v hlevu teliček.

Koza ni še bila vojena pa že teka mladič po polju.

Star mož - mlada žena

Pri starem možu je kravca, pri mladem palca.

Star mož, mlada žena, v vsakem kotu otrok pa drek.

Star mož je petičen, mlad jezičen, drži se starca!

Pri starem možu nosi hlače žena, pri mladem pa dostikrat še kijklje nima obleči.

Pri starem možu je žena gospodar, pri mladem dostikrat še gospodinja ne sme biti.

Staremu možu in mladi ženi dá bog mesto ljubezni otroke.

Star mož prosi, mlad le grozi.

Tri reči so bile še vselej dobre: staro vino, stara vera in star mož.

S starim možem se bom vozila, za mladim pa še peš ne bi smela capljati.

Kdor ima raje mošt kot starino, še nikoli ni bil pameten.

Pri starem možu pojé žena več belega kruha ko pri mladem črnega.

Pri starem možu žena nikoli ne strada kruha, pri mladem pa in še kolikokrat.

Star mož je prata, mlad pa salata, obeh naenkrat ni moč imeti, zato je bolje prijati za prato ko za solato.

Staremu možu se roka trese ali rada prinese.

Star mož ima polno mošnjo, mlad pa še prazne ne.

Pri starem možu bom jes na rokah, pri mladem pa roke na meni (=stari me bo pestoval, mladi pa tepel)

Pri starem možu boš dobila zaprta usta pa odprto mošnjo, nikar ga ne zametuj.

Star mož nima zob, ne ujeda.

Staremu možu bom dajala gomilce, on pa meni za na vilce.

Mlada žena starega moža pomladi, sama se pa postara.

Obraz mu je grd, ali poln žep je vendar lepo videti.

Mladega glej v obraz, starega v žep.

Pri starem možu je zavetje, pri mladem vihar.

Po dnevu me bo grel on (= stari mož z vinom), ponoči pa jez njega.

Star mož zapusti ženi hišo in kmetijo, mlad pa kup otrok.

Če vzame star mož mlado ženo, je v vsakem kotu drek pa otrok.

Mlad mož more iz stare žene vrvi plesti, če hoče.

Tudi klada je lepa, če jo oblečeš in nališpaš.

Tudi stara koza rada sol liže.

Dom, domača hiša; gospodar - gospodinja

Če ujameš srečo pri ljudeh, pelji jo na svoj dom, če hočeš, da ti ostane zvesta.

Doma se najmanj zapravi.

Doma nas varujejo vsi božji angeli, drugje samo eden in še tega odganja od nas hudič.

Stari moške so djali: Lovi srečo doma, pri ljudeh je ne najdeš.

Sreča nese jajca pod domačo streho, ne pa pod ljuško.*

Domačija kočija - luščija beračija.**

V domači hiši je vse kratkočasno, še dolgčas: zazijaš široko, kolikor te je volja, drugje ne bi smel.

V domači hiši stanuje žegen božji, ker so jo sezidali očetovi žulji in pokrile materine molitve.

Moja hišica je nizka in tesna ali je vendar viša in daljša od mene.

Moja hišica je borna ali mi je mila, grad je lep ali neusmiljen.

Moja hišica je stara in črna ali je moja, grad je nov in bel ali ljuški.*

V svoji hiši se lahko postavim na glavo, če hočem, v tuji se še vستي ne smem, še veseliti ne: ne ukati, ne žvižgati.

V svoji hiši človek najmanj greši.

V svoji hiši se zajec ne boji psa in pes ne volka.

Oblečen človek pred zmrzne na planem, kakor nag v hiši.

Tič že ve, zakaj se drži svojega gnezda.

V svoji hiši se zajec ne boji psa in pes ne volka.

Polzeva hiša je majhna, pa vendar greje, da pozimi ne zmrzne.

Kadar se svila in škrlat v hiši vgnezdita, v kuhinji ogenj ugasne.

Strah je dobra stvar pri hiši.

Neumna je kajža, ki zavida gradu.

En Bog na svetu, en cesar v deželi, en gospodar v hiši: in nobenega ni moč odstaviti.

Bog v nebesih, cesar na zemlji in gospodar v svoji hiši imajo vso oblast, do njih pa nihče ne.

Cesar je gospodar na Dunaju, v svoji hiši pa jaz.

V cerkvi rožica, doma ubožica.

V svoji hiši delam kar hočem, v tuji kar smem.

Ljubša mi je hiša, ki je moja, kakor ves svet, ki ni moj.

Moja hiša mi je ljubša od cerkve: molim lahko tudi doma, otrok pa ne bi smel delati v cerkvi.

Cerkev je lepa in sveta ali nimam do nje oblasti, hiša je grda in grešna, ali je moja.

V svoji hiši sem večji gospod ko fajmošter v farovžu, ker je hiša moja, farovž pa ne fajmoštrov.

Domača hiša pravi: pojdi simo, jez sem lačna ali sem zdrava, tudi vesela: ljuška* hiša pravi: ne hodi simo, jez sem sita ali sem bolna (ali pa čemerna).

Palec je korenina roki kakor gospodar korenina hiši.

Dva gospodarja v hiši, dva petelina na dvoriši.

Gospodar lahko zapodi vse služabnike, cesar pa ne more in ne sme vseh soldatov.

Gospodar je v svoji hiši več kot cesar v svojem cesarstvu.

Hišni gospodar je več kot cesar, ker sme delati v svoji hiši kar hoče, cesar pa v svoji deželi ne, ker bi se ljudje spuntali.

Gospodar v svojem domu, kar kaj v krčmi. (ruska).

Moja kučica, moja slobodica (Hrvatje).

Hišna mati več z očmi kakor z rokami stori.

Hiša ne stoji na zemlji, ampak na gospodinji.

Polje greje sonce, hišo gospodinja.

V svoji hiši hočem biti gospodinja ne pa metla.

Kjer gospodinji dobra ženska, je vse veselo, še žival.

Žena, ki pije rada vodo in je rada krumpir, se ni bati, da bi grunt zapravila.

Kar je drevesu korenina, je hiši gospodinja, od nje prihaja jej rast, zdravje in veselje.

Pri dobri gospodinji se vsako delo o pravem času začne in o pravem času konča.

Dobra gospodinja je kakor dobra ura, ki se nikdar ne pre nagli in nikdar ne zastane ali ostane.

Hiša brez gospodinje je telo brez duše.

*Besedo »ljuška« Trdina sam razloži kot »ljudska, tuja« (Moje življenje, v: Izbrano delo I., str. 262, Naša beseda, Ljubljana, MK, 1968).

** luščija = tujina

Tašča, žlahta, sosedje – medčloveški odnosi

Vzemi nevesto ali brani se tašče.

Kadar se oženiš, bodi ti prva skrb, da spodiš taščo iz hiše.

Kadar se dva vzameta, naj gre iz hiše njegova in njena žlahta, če hočeta, da bosta živela v miru.

Na Hrvaškem dela žlahta mir in prijaznost, na Kranjskem pa le zdrabo in sovraštvo.

Žlahta raztrgana plahta – soseska iz peska – zetje vzetje.

Iz soseske rado treska. (Sosed dela sosedu škodo).

Sosed me je povabil v hram, sam Bog si ga vedi, zakaj je bil tako prijazen.

Kedar potrebuješ pomoči, pojdi raje h gospodi kakor k sosedu prosit.

Že nekteri sosed je zavdal sosedu.

Ni ga hujega ujeda od zlobnrga soseda.

Dober sosed - pol življenja.

Gorje sosedu, če se mož in žena z bogata. (sosed dela rad zdrabe, če se pobotata, gresta oba nadenj).

Prijazen sosed je več vreden ko prijazna žlahta.

Gost sovraži gosta, a domačin obadva.

Po drugih se v peklo pride.

V drugih moko ne kaže staviti kvasa.

Mačka in gospodinja, ki stikata v tuji hiši, nista nikoli nič prida.

Žleh človeku bodi dober, dobremu pa kakor »hočeš«.

Kamor se človek ne poseje, tamo naj tudi ne poganja. (o prešeštnikih).

Če babo enkrat pretepeš te bo tožila ljudem, da jo zmirom bunkaš, če pa jo oblečeš vsaki mesec v nove cape, bo godrnjala, da je komaj enkrat v letu nova.

Pretepel si bil babo, zato ker si močnejši od nje; viš, zdaj se zakadi pa v muho, nemara jo boš še laglje užugal.

Večega smeha ga ni, kakor če obunka baba svojega dedca.

Še Bog vselej ne pomaga, kaj ljudje.

Kar se doma skvasi, naj se po vasi ne razglasi.

Prijubljenemu človeki se odpro vsaka vrata.

Pogosta družina, sloka živina.

Jeza je mlela, rit pa lon prejela.

Medsebojni odnosi: kmet – žena

Če obolita krava in žena, poslal bo mož pred po zdravila za kravo, kakor po zdravni-
ka za ženo.

Bolna krava skrbi moža bolj ko bolna baba; babo dobi spet kjer jo hoče, krave pa
mu ne da nihče zastonj.

Kmet ozmerja babo pred vsemi ljudmi, skrivaj pa vendar zanjo moli; gospod prepelju-
je svojo gospo po »placu« za pod pazduho, skrivaj jo pa kolne in ji fige moli.

Slab mož, ki mara za nečedno babo.

Nerodno je videti, da orje baba, še bolj nerodno pa je, če si mož kosilo sam kuha.

Prijatelji

Prijatelji naj bolje poznajo naše slabosti in nas tedaj tudi naj laglje in naj bolj obrekujejo.

Tat te okrade, prijatelj oropa.

Prijatelji sede pri bokalu, pri prazni mizi jih ni.

Največ prijateljev štejejo bogatini, najmanj reveži – trikrat srečen pa je tisti, ki nima
nobenega.

Sovražnikov se lahko braniš, ker te bije po obrazu, prijatelju pa se ne moreš upirati,
ker te zbada od zadaj.

Našemu premoženju in poštenju delajo naj večo škodo prijatelji.

V obraz ti pravi: prijatelj! v žepu ti pa figo kaže.

Ko sem imel graščino, ni bilo prijateljev moč prešteti, ko sem imel le še grunt,
ostal mi je samo eden in ko sem izgubil tudi grunt, zapustil me je še on in djal: prav se mu
godí, zakaj je pa bil tako aboten, da je verjel kaj prijateljem.

Sreča

Sreča svinjo pase.

Naj večja sreča na tem svetu je dobra žena, največja nesreča pa hudobna baba.

Lipov bog ne da sreče (= z leseno babo ni mogoče dobro živeti).

Srečen je tisti, ki dobi dobro ženo, ker prižene z njo graščino.

Pamet in dobra sreča se malokdaj razideta.

Sreča spi raje na gnoju, ko na zakonski postelji (= še berači so srečnejši od
oženjenih).

Kjer nosi žena hlače, mož pa kijkljo, v taki hiši ne išči ne pameti, ne sreče.

Sreča se po božji volji težje prenaša kakor nesreča.

Dolenjska sreča raste na trti, kočevska (ribniška?) na leščevji in bukvi, kočevska na
plečih.

Človek išče srečo po svetu, živina v jasliah.

Sreča se sprehaja iz sonca v oblake, včasi je v soncu, včasi v oblakih (= včasih kmet
potrebuje sonca, včasih dežja).

Pri nas se sreča drugje ne ujame ko v loteriji.

Sreča je okrogla.

Kranjca nikoli sreča ne zapusti.

Sreča je coprnica, človeka zapeljuje in se zgubi, ne da mu pa nič.

Ko bi bila sreča res slepa, kakor nekateri pravijo, da je, bi jo človek laglje ujel in na svetu bi bilo več srečnih ko nesrečnih, ker jo bo šel vsaki rad lovit.

Največja sreča na tem svetu je dobra žena.

Vsaki vidi tujo srečo in svojo nesrečo.

Večkrat nas obišče sreča, pa je ne vidimo, ker nam stoji za hrbtom.

Svojo srečo ima človek večidel za ritjo, da je ne vidi, tuja pa mu se zadeva ob nos, zato jo tako dobro vselej zapazi.

Nekateri je srečen, če dobi fajfo tobaka, drugi ni vesel pri gnojnem košu tolarjev.

Sreča je dim. (Žakelj dima = žakelj sreče).

Sreča je beseda, kakor več takih, da se pritakne, kedar ni druge.

Sreča raste na vrbi. (= otroci so srečni, kadar na paši na vrbove piščali piskajo).

Sreča se je vdrla v zemljo pa jo malokdo izkoplje.

Sreča je videla, da jo hočejo vsi imeti pa je djala: nisem kurba, raje pobegnem, da se ne bo mogel nobeden nič pritožiti, ne grem k nobenemu.

Vsaki je po svoje srečen, vsake oči imajo drugo srečo.

Moja sreča se je že za siroto rodila.

Sreča je ne le slepa, ampak tudi brez pameti.

Sreča in nesreča sta prijateljici, ki se nikoli ne ločita; kjer je ena, je tudi druga.

Sreča rodi rada nesrečo, kakor iz nesreče dostikrat sreča pride.

Sreča in nesreča sta sestri.

Nesreča ne zna ne žvižgati, ne ukati, ne plesati.

Nevoščljivost srečo odžene.

Nevoščljivosti se štrik utrga.

Mirno počiva kdor dolgov nima.

Kdor ima vsega dosti, tudi v štali lahko prebó.

Resnica - laž

Če baba nima metle, pometa z lažjo.

Baba dvakrat spregovori, trikrat se zlaže.

Kdor zmerom laže, je neumen, še bolj neumen pa je tisti, ki govori zmirom resnico.

Žavbi, s katero se vse doseže, pravi se: Laži - maži.

Devet resnic in ena laž mnogo koristi in nikoli ne škodi, 9 laži in ena sama resnica dalo pa bi tako slabo zmes, da bi ti nihče ne verjel.

Vsaka reč je na svojem mestu dobra, tako tudi laž in resnica: preveč ne sme biti ne te ne one.

Tistemu, ki govori resnico, verjame se dostikrat manj, ko lažnjivcu.

Svet živi od laži.

Bogastvo dobi se samo z lažjo, in ker hočejo vsi ljudje obogateti, lažejo vsi.

Pravica - krivica; sodišča, pravde

Pravica kruha prosi.

Najprva beračica na svetu je bila pravica.

Pravica se je bila potepala.

- Pravica je slepa in gluha, da nič ne vidi in ne sliši, kako hudo se godi revežem.
- Pravica je za vse drugo dobra, samo to ni prav, da je tako zaspana, da nič ne vidi in ne sliši, kake krivice se gode okoli nje.
- Pravica veliko obeta pa malo izpolni (= pri sodbi se težko doseže pravica).
- Razsekaj pravico na drobne kosce pa bo kmalu spet cela.
- Za prijaznega človeka pravica ne mara.
- Pravica daleč stanuje, zato jo je tako težko priklicati.
- Pravico ubijajo ali je ne bodo nikoli ubili.
- Pravice ne podre nobena kuglja.
- Pravica je živela ali je že zdavnaj umrla, zdaj se še za grob ne ve, kje leži.
- Pravica pokoncju hodi in sline požira (je ponosna ali lačna).
- Pravica ne hodi po veliki cesti.
- Pravica zmirom naravnost hodi, kar ni vselej dobro; po ovinkih se dostikrat laglje pride.
- Pravica se nič ne ozira, zato se tako lahko spotakne.
- Pravica ima mehko srce ali težko roko. (hudo udari).
- Pravica je za vse dobra, samo preveč je potrpežljiva.
- Pravica se vozi na zavrtem vozu, zato tako pozno pride.
- Pravica je uklenjena, zato ne pomaga.
- Pravica je Bogu in ljudem ljuba.
- Pravica je dobro podkovana.
- Pravica slabo kupčuje.
- Pravica je še vselej pravdo izgubila.
- Pravica ima zlat jezik, zato jej ga povsod kmali odrežejo, kjer se prikaže.
- Pravici se vsaki v obraz dobrika, za hrbtom jej pa figo kaže.
- Pravice čaka plačilo v nebesih, na tem svetu ga ne najde.
- Pravice ne jemljejo radi v španovijo.
- Pravici povsod radi odpro ali jo kmali zapode.
- Na svetu je vse naprodaj, pravica najbolj.
- Kancelije so štacune, kjer se prodaja pravica.
- Kdor ima doma vso pravico, prilastuje si jo rad tudi pri ljudeh.
- Kdor išče pravico pri gospodi, veliko sveta obhodi.
- Kolikor več plačaš, toliko večji kos pravice ti bodo odrezali.
- Vrata do pravice odpirajo se z zlatim ključem.
- Zase si želi vsaki pravico ali drugim jo malokdo privošči.
- S pravico se človek izveliča, ne obogati pa ne.
- Sedanja pravica je taka kakor meč, ki na obe strani reže; ta pravica rani brez razločka vsakega, naj bo kriv ali nedolžen, če toži ali če je sam tožen.
- Pravica je taka dandanašnji, kakor štumpf iz gomalastike, da gre na vsako nogo, naj bo velika ali majhna.
- Kdor išče svojega poštenja pri sodbi, ga bo malo našel.
- Kdor pravice pri gospodi išče, je ne najde.
- Pravico najbolj ljubita berač in pa cesar, ker ne berač, ne cesar nima nič zgubiti.
- Kolikor je ljudi, toliko je pravic.
- Pravični človek daleč pride, ali se ne sme nikjer dolgo muditi.
- Za pravičnega bi vsaki rad veljal, še cigan.
- Velika gospoda je pravico odredila, mala jo pa ubila.
- Kdor ima vsega dosti, je lahko pravičen.
- Na jeziku mu sedi pravica, na srcu pa kača.

Kdor se sam hvali, da je pravičen, je gotovo slepar.

Krivica dobi se dostikrat zastonj, pravica nikoli.

Pravica je dekla, krivica je frajla.

Pravica je hišo postavila, krivica je pa v nji prebivala.

Človeka drži se senca, pravice pa krivica.

Krivica ima sto rok, pravica pa samo eno in še ta je zvezana.

Na svetu bi bilo dobro, če bi bila pravica tako prebrisana, kakor je krivica.

Pravica nosi opanke, krivica svetle škornje, ali opanki so dobri, škornje pa pošvedramo.

Krivica je djala: jez sem zastonj, pravica je pljunila in rekla: O ti kurba.

Če ukrade kmet – je to krivica, če ukrade gospod – viž je pa pravica, si pa pomagaj če si moreš!

Dandanašnji se samo še sleparjem dobro godi, pridnost in poštenje sta morala iti kruha prosit.

V kržetiji se nalagajo (nakladajo) križi, v kresiji se pa krivica kreše.

Kržetija mošjno izvija, kresija pravico ubija.

Kržetija odrtija - kresija morija.

Škric praska papir, kmeta pa boli.

V tinti se je že marsikateri kmet utopil. (Po dohtarjih in drugih pisacih prišel na boben.).

Papir je že požrl več gruntov, kakor voda in ogenj.

Kdor zahaja kaj dosti k dohtarjem, raztrgal si bo, ne le čevlje, ampak tudi hišo.

Doktorji so hudičevi biriči.

Pravda je dolga in požrešna kača.

Tistega dolžnika je lahko čakati, ki se človeka ne boji.

Obljuba

Obljuba dolg dela.

Obljuba je dolg.

Obljubil mi je jabolk, kar me je veselilo, prinesel pa mi je košarno gnilih lesnik, češ obljubo sem izpolnil.

Tisti gotovo ne ravna prav, ki ne izpolni nobene obljube, pa tudi tisti ne, ki izpolni vsako.

Najraje se izpolni taka obljuba, ki ne stane ne denarja, ne truda.

Beseda se kmali da, nič ne velja.

Loterija in obljuba sta sestri, obe nas goljufate ali obe imate za nas to dobroto, da nam delate upanje, ki nas veseli.

Ljudje so neumni, da se jeze, če se obljuba ne spolni; kaj ni veselje nič vredno, ki jim ga kaka obljuba naredi.

Nebesa so nam za zdaj samo obljubljeni, zato ne maramo dosti zanje, kedar bomo v njih, bomo že radi Boga hvalili.

Pred storiti, potem šele obljubiti, ni navada ali bi bilo predrto potrebno.

Obljuba naj bo kakor senca, ki ni nikoli sama zase.

Obljubo treba je pozno delati, zgodaj spolniti (tudi: počasi delati, brž storiti.).

Kar fant pravi, se lahko spravi.

Obljuba drži se ust, če se obriše, pade na tla in se potepta.

Fantu se je zareklo: obetal je dekletu grunt, pankrta pa dal.

Fantje zvečer obetajo, zjutraj pozabijo.

Kdor se z obljubami zveže, si jih težko spet odreže.

Nę pitaj me z obljubami – ni kaj ugrizniti.

Obljube treba je delati na tešče.

Vinska obljava se rada zlaže, skuja.

Obetovemu Franceljnu ni nič verjeti.

Suha skorja bolj nasiti ko obljubljenega pogača.

Dolgov in obljub ni varno delati.

Pametno dekle je reklo: Vzemi me precej – obljubi ne verjamem.

Kdor pravi: bom dal za vino – da malokedaj zanj.

Reci mi: na!, ne pa: bom dal.

Reci: Pomagam, ne pa: Bom pomagal.

Groš v roki je dostikrat več vreden, ko sto obljubljenih goldinarjev.

Kdor veliko obeta, malo da.

Obljava je zguba.

Obljava dolg dela.

Dolgov in obljub ni varno delati.

Fantje obetajo dekletom zlate gradi, pa še črne kajže ni.

Obljubiti in storiti je preveč.

Daj mi piti – ni dosti obljubiti.

Mi je obljubil, pa je obljubo snedel.

Mi je obljubil, zato se je zgubil.

Fantovska obljava – dekliška poguba.

Kdor dela veliko obljub, rad na vse pozabi.

Kdor je mož, malo obeta, pa veliko stori.

Fantovska obljava – zimska odjuga – spomladni sneg.

Fantovska ali pa babja obljava sta obe enako vredni.

Od samih obljub sem nag, bos, lačen in žejen.

Z obljubami je peklo nastlano.

•Potrpi• in •Počakaj• imata slabe noge, kasno prideta.

Krčme - krčmarji

Krčmar je hudičev valpet.

Ko je mogel hudič zapustiti svet, postavil si je za oskrbnika krčmarja.

V krčmi plešejo pivci, na strehi pa hudiči.

Vrabci se vesele v prosu, hudiči pa v krčmi.

Tako tesnih vrat nima nobena krčma, da ne bi mogel grunt noter priti.

V krčmo gruntar, iz krčme berač.

Kjer je krčmar trbušen, so pivci gotovo mršavi.

Kmet seje, krčmar žanje.

Kadar se krčmar smeja, je čas, da se pivci jokajo.

Krčmarju brat, otroku tat.

Od krčme grlo srbi, žep pa boli.

Kdor je s krčmarjem prijatelj, je sam svoj sovražnik.

Deklet in mož ne išči v krčmah.

Krčmarska kreda grunt pojedaja.

Kdor ljubi oštarijo, ljubi beračijo.

V nebesih so ljudje vseh stanov, samo treh ni: krčmarja, mesarja in farške kuharice.

V krčmi še noben delavec ni nič zaslužil (ker v nji vse zapije).

Pojdi krčmarjevim za botra, boš plačal ti, vzemi si krčmarja za botra, boš plačal tudi ti.
Kdor krčmarju utrguje, naj dražje plačuje. (ker se takemu vino dražje računa)

Kdor se ženi v krčmi ali malinu, je izgubljen.

V malinu in v krčmi se ne ženi.

Devištva, ki se izgubi v krčmi, ni dosti škoda. (dekleta, ki hodijo dosti v krčme, niso že tako nič prida.

Ogibaj se krčem, kjer ostajajo vozniki ali bahači.

Far v krčmi in svinja pred altarjem je enako lepo.

Za otroke je bolje, da jih zapelješ v svinjak kakor v krčmo.

Kdor se potika po krčmah, še ni nikoli obogatel, nikoli slovel, da je pošten in nikoli dolgo živel.

Kedar je v krčmi krst, ne hodi vanjo.

Krčmarski krst je hudičev zakrament, ne božji.

Krčmarski krst ni zakrament.

Krčmarski krst v peklo pripelje.

Voda druge ljudi izveliča, krčmarja pa pogubi.

Krčmar sleče tistega, ki se mu sleči da, pametnemu človeku ne more storiti nič zalega.

Krčmarski stoli so osmoljeni, zato je tako težko vstati.

V krčmi ne išče greh človeka, ampak človek greha.

V krčmo naj hodijo pametni ljudje, ne pa norci; pamet zapravi v njih tisti, ki je že tako veliko nima.

V krčmo naj gre tisti, ki je pošten in pameten; sámo poštenje ne obvaruje še greha

Krčma je tisti kraj, kjer se najbolj spozna, kdo je pameten, kdo pa ne.

V krčmah popijo ljudje največ vode.

Smreke se ni bati, ki raste, ampak take, ki visi. (=smrekove veje kot znamenja krčme).

Hudič se ujčka na smrekovi vejici. (v krčmi).

Smrekova vejica ne nauči brati mašo. (dijak ne bo duhoven, ki rad pijančuje).

Ne hodi vedrit pod smreko, tje rado treska (v pomenu: v krčmo).

Pod smrekovo vejo se človek naj lagje oženi (pri vinu se dobi kmali nevesta).

Konec sveta bo takrat, ko bo začel krčmar govoriti resnico.

Ko veli krčmar, da te ima rad, gleda v obraz tebi, misli pa možnjo.

V peklo in krčmo se gre skozi ista vrata.

Bati se je krčmarja, če je surov, še veliko bolj pa, če je sladak.

Tak fant ni nikoli nič prida, ki ga hvali krčmar.

Največji grešnik na svetu je bil tisti, ki si je izmislil krčme.

Osel je tisti, ki hodi vsak dan v krčmo, pa tudi tisti, ki nikoli ne gre.

Človek naj gre samo takrat v krčmo, kadar bi mu bilo poginiti od žeje ali lakote, drugače pa nikoli.

Najbolj uboga je tista vas, ki ima največ krčem.

Blagor si ga vasi, ki nima ne krčme, ne godca, ne farja.

Kdor se hoče po kosmatinah valjati, naj gre v krčmo.

V krčmi je toliko kurb, kolikor bab.

Krčme so bele, krčmarji rudeči, pivci pa lisasti.

Kratkočasen krčmar je toliko vreden, kolikor kratkočasen tat.

Boj se vina, ki ga hvali krčmar.

Kedar toži krčmar na slabe čase, je znamenje, da bo kmalu obogatel.

Krčmarju se sme samo takrat verjeti, kadar graja svoje vino.

Iz krčmarja govori hudič, iz krčmarice pa devet hudičev.

Take nasmeten ni noben žep, da bi ga krčmar ne očistil.

Pri treznih pivcih je krčmar goljuf, pri pijanih pa tat.

Kadar ti začne krčmar razkladati, kako drago ga stane vino, je čas, da mu pobegneš, ker ti daje s tem na znanje, da ima pravico te oskubiti.

Ne mudi se dolgo v krčmi, ki je zelo kredana, ker tak krčmar si išče pri poštenih pivcih odškodovanje za svoje zgube.

Krčma človeka izmodri ali večidel prepozno.

Doma majhna pamet zaleže več kakor velika v krčmi.

Kdor ima majhno pamet, še to izgubi v krčmi; človek dobre pameti pa se v nji lahko prav veliko nauči.

Kdor gre v krčmo, naj vzame s sabo malo denarja pa veliko pameti.

Vsako reč je treba doma prodajati, v krčmi pa kupovati. (pri vinu se dobi vse boljši kup, če se prodajalec upijani.)

Krčma zakolje samo takega, ki v to sam privoli.

Hvali krčmo - ostani doma.

Krčma je nedolžna ali pivci so grešniki.

Krčme so za popotne, ne pa za domače.

V krčmi je treba stati, ne sedeti (to je hitro spiti in oditi.)

Jeklena pšenica kliče bokal na mizo (ne le maslec).

Češplje so drobne pa vendar največ krčmarjev zrede.

V krčmah splava marsikateri prešič po grlu.

Če je kaj v mošnji se veli: Le not', le not' prijatelj! Kedar se izprazni, pa se glasi: le ven, le ven lump!

Blagor tistemu, komur ni treba hoditi v krčme.

Če boš vodil babo kaj dosti v krčme, ti bo kmali zbežljala.

Če gre krava k biku ali baba v krčmo, imate obe isti (glih) opravke.

Vsaki birt je za svoj aržert dober.

Vino je hude jeze: to se vidi v vsaki krčmi.

Kdor veliko po krčmah hodi, mu rada kri teče. (pivci se dostikrat stepo).

Svetniki na krčmarskih pildkih imajo dolge in hude kremplje (kvarte marsikomu mošnjo izpraznijo).

Kmet žanje po polju, mešetar pa v krčmi.

V krčmi se slišijo včasih lepše pridige kakor v cerkvi.

V krčmah se plača vino, novice pa se dobe za nameček.

Krčma je dobra šola; kdor natanko posluša, nauči se v nji rajtati, pridigati, peti, plesati in še kmetiti.

V krčmah človek najbolje vidi in izve, ne le kako se denar zapravi, ampak tudi to, kako se dobi.

Krčma – kupčevalska šola.

Nikjer se pamet tako lahko ne zgubi pa tudi nikjer laglje ne dobi kakor v krčmah.

Krčma pametnega človeka več nauči kakor šola.

Pravi pivce nikoli ne zajde. (v krčmah mu povsod povedo za pravi pot).

Iz krčme v krčmo in skok čez vodo pa boš v Ameriki (je rekel Belokranjec).

To je že stara resnica, da se v krčmi pamet izbistri, žep posuši.

Krčma uči človeka pameti, toda ne zastonj.

Topliška krčma, kočevski cviček.

Krčma druge pase, sebe pa napase.

Lepih naukov se sliši dosti tudi v krčmah.

Kdor hoče zastonj piti, naj se zaljubi v krčmarjevo hčer.

Kjer je krčmar pijanec, sta prazna sod in mošnja.

Krčma nikogar ne vleče za vlase k sebi, vsak pride sam rad vanjo.

Krčma za nikomur ne leta.

Pivci puščajo sramoto (= sramežljivost) zunaj.

Krčmarski dobiček nima teka.

Krčme bogate po krčmaricah, ne po krčmarjih.

Pankrti so v krčmah doma.

Veliko krčem, veliko pankrtov.

Iz krčme pride več ljudi kakor jih noter pride (gre) (v njih se zaredi dosti otrok).

Krčmarske hčeri imajo malokdaj velike dote.

Krčmarski dobiček se zgubi v štacuni (= krčmarica in njene kčere iznosijo ves denar za cape).

Krčma kmalu na kant pride, če spravlja denar vsaki v svoj žep.

Kdor se v krčmah pogaja, se za ušesi praska (ga osleparijo).

Mož napaja v oštariji kelnarco, žena pa doma šoceljna.

V oštariji je že taka navada, da so pivci krčmaričini ljubčki in pivke krčmarjeve ljubice.

Vino, pijanci, pijanke

Če ne pije žena iz glaža, ga pa iz piskra.

Ktera ne pije iz glaža, pije pa iz korca.

Kdor v jezi vino pije in v žalosti molči, nikoli dolgo ne živi.

Po vodi plavajo barke, po vinu pa gruntje.

Tako trden ni noben grunt, da ga pijanček ne bi prevrnil.

Rit se veseli žita, srce pa vina.

Rada si ga ulivam ali ne počivam.

Če privoščiš ti meni polič, prislužila bom jaz tebi firkelj.

Če ga rada pijem pa tudi rada kaj storim.

Skušnja uči, da so pijanke večidel prav dobre delavke in kratkočasne pohlevne babnice, ki dostikrat nobene druge slabe lastnosti nimajo.

Star pregovor pravi: Na Dolenjskem vsaka Gorenjka postane pijanka.

Dolenjka rekla je Gorenjki: S frakeljnom si začela, s firkeljni boš pa nehala, če jih boš imela za kaj kupiti.

Kako ne bi bila pijanka, saj je Gorenjka.

Gorenjka pije doma mleko, na Dolenjskem pa še zanj ne vpraša.

Vinu je več verjeti kakor pivu (pijanemu več nega treznemu).

Prijaznost, ki se z vinom naredi, se z vinom izkadi.

Pri vinu delaj znanje, ne pa prijaznosti.

Bratovščina v vinu plava, z vinom pride, z vinom mine.

Pri vinu se ti je zareklo: djal si mi bratec pa si mislil - cigan.

Vinski brat in cigan sta si svaka.

Vinski bratci so čudni malarji: v obraz malajo človeka z zlatom, v hrbet z blatom.

Bratci so pili in se veselili, popili so vino, popili bratovščino.

Skrb in vino se sama jesta.

Več se jih utopi v vinu ko v vodi.

Vino je sam svoj tat, če stoji, se suši.

On ga pije iz majolike, ona pa iz piskra.

Vino dela v zakonu prepir ali vino dela tudi spravo.

*Zusammenfassung***Wer den Trinkern lauscht, kann Bücher schreiben**

(Von Janéz Trdina aufgezeichnete oder erdichtete Sprüche und Sätze)

Janez Trdina (1930–1905), slowenischer Schriftsteller, Historiker und Volkskundler, hinterließ in 27 kleinen Heften aufgezeichnete Notizen, die auf seinen Wanderungen durch Unterkrain in den Jahren nach 1871 entstanden sind um später einmal die Lebensweise der dortigen Bevölkerung darzustellen. Er selbst hatte bemerkt, daß alles was er gesehen und gehört hatte, dabei auch viel Tratsch, aufgezeichnet wurde, darum sind diese Notizen für allgemeine Verwendung nicht bestimmt und sollen nach seinem Tode vernichtet werden. Diese geplante Darstellung hat Trdina selbst nicht mehr realisiert. Die Notizen sind zum Glück nicht vernichtet worden und sind heute in seinem Nachlaß unter den Nr. Ms 15/62 in der National- und Universitätsbibliothek in Ljubljana aufbewahrt, die maschinengeschriebene Abzüge befinden sich hingegen in der Studienbibliothek Miran Jarc und im Museum in Novo mesto. Wortwörtlich veröffentlicht, jedoch ohne irgendeinen Kommentar, sind sie als "Podobe prednikov" (Ahnenbilder) in drei Bänden beim Verlag Krt (Ljubljana 1987) erschienen. Die Verfasserin hat schon in den 70-er Jahren aus dieser Sammlung die Sprüchwörter und die Notizen über das Brauchtum herausgesucht und ihr Quellenmaterial befindet sich heute im Archiv des Institutes für slowenische Volkskunde am ZRC SAZU und wartet auf eine kommentierte Ausgabe gesamter slowenischen Sprüchwörter.

Diese Sprüche und Sätze sind in anderen slowenischen Sprüchwörtersammlungen nicht zu finden; die Verfasserin hat sie thematisch eingeordnet und veröffentlicht diesmal jene, die die zwischenmenschliche Beziehungen charakterisieren und in das Gesellschaftsleben eingreifen.

Marjan Dolgan
Donesek k bodoči veliki zbirki slovenskih pregovorov

Avtor tega članka goji pobožno željo, da se bo prej ali slej našel kakšen strokovnjak, ki bo po Franu Kocbeku in njegovi izdaji »Pregovori, prilike in reki I–IV« (Ljubljana 1887), po objavah Ivana Šašlja in knjigi Etbina Bojca »Pregovori in reki na Slovenskem« (Ljubljana 1974) ter vseh drugih revialnih natisih različnih zbiralcev končno pregledal raztreseno gradivo, ga zbral in uredil v strokovno izdajo, ki jo bo mogoče s ponosom postaviti ob Štrekljevo zbirko slovenskih ljudskih pesmi. Seveda ne bi bilo nič narobe, ko bi takšen posel opravila zagnana skupina strokovnjakov. Ker so avtorju tega članka močno v spominu različni »doneski«, ki so jih priobčevali različni zbiralci ljudskih pesmi – in seveda tudi drugega ljudskega blaga – pred Štrekljem, pa tudi tisti, ki so vneto pošiljali svoje zasebne zbirke naravnost znamenitemu uredniku, želi tudi sam stopati po njihovih stopinjah in po svojih skromnih močeh prispevati k nastanku zaželene zbirke. Zato priobčuje na teh straneh pregovore in reke, ki jih je slišal v svojih otroških in najstniških letih v svoji rojstni vasi – Dolnji Košani pri Pivki (nekdanji Šempeter na Krasu). Zaradi lažje preglednosti jih je razvrstil v več skupin po njihovi motiviki, ki jo pojmuje v smislu literarne teorije. Zaveda se, da je njegova razdelitev pregovorov in rekov samo zasilna, kajti posamezni motivi se močno prepletajo, zato je razvrstitev pogosto nasilna. Nekaterim pregovorom in rekom je dodal v poševnem oklepaju razlage, potrebne za njihovo boljše razumevanje bralkam in bralcem, ki niso domorodkinje ali domorodci.

Pregovori in reki (Dolnja Košana)

Človekov videz in telesne značilnosti:

Se mu še cedi mleko od brade. /Je še otrok./

Je širši kot daljši. /Zelo je debel./

Hodi v kolonco. /Ima noge na O. »Kolonca« – pomanjševalnica od besede »kolona« = vhod z lesenimi dvokrilnimi vrati v zidnem kamnitem oboku, ki vodi na »brjačo« = dvorišče./

Hodi kot po jajcih. /Stopica pretirano oprezno./

Gleda kot bolha iz močnika. /Gleda zelo zaspano./

Ima zmečkano kitlo, kot bi jo kravi iz riti iztegnil. /-Kitla = kikla, obleka. Zelo zmečkana obleka./

Paše ji (mu) kot svinji sedlo. /Nekaj, navadno obleka, ji sploh ne pristoji./
Še pero v rit, pa bo kot ptičje strašilo. /Neokusno oblečena ženska./

Egocentričnost:

Bog je najprej sebi brado ustvaril. /Vsakdo poskrbi najprej zase./
Ne bo mu krona z glave padla! /Njegova čast ne bo prizadeta, če bo storil neko dejanje./

Vsak berač svojo malho hvali. /Vsak hvali sebe in svoje stvari./

Človekov značaj:

Poznam ga kot star sold. /-sold = denar/

Pri meni je oplel. /Ne cenim ga več, ker je zlorabil moje zaupanje./

On(a) je svojega denarja vreden(a). /Ni kaj prida./

On(a) je pri vsaki pasji procesiji. /Vedno je pri vsaki zadevi./

Vse mu nese na nos. /Vse mu pove, ovaja./

S tem si ne bom belil(a) glave. /S to zadevo se ne spleča ukvarjati./

Ne bom pljuval(a) v lastno skledo! /Ne bom si škodoval(a)!/

Vedenje:

Lepa beseda lepo mesto najde. /Prijazno vedenje pelje k uspehu./

Nosi ga/jo na rokah. /Razvaja ga/jo./

Se smeje kot cigan belemu kruhu. /Zelo se smeje./

Vsak naj pometa pred svojim pragom. /Vsak naj odpravi svoje napake in naj se ne vtika v zadeve drugih./

On(a) je kot konjska figa na cesti. /Nikoli ga ni doma. Vedno se samo potepa./

Šel je v lajt. /Ga ni doma, se potepa, šel je med ljudi; -lajt = morda iz nemščine -die Leute = ljudje./

Samo flinka sem pa ke. /-Flinkati = nestanovitno se potikati, pohajkovati sem ter tja, flankirati./

Kadar mačke ni doma, miši plešejo.

Hodi kot mačka okoli vrele kaše. /Noče se naravnost spoprijeti z zadevo./

Osel gre samo enkrat na led.

Hodi naokrog poklapan. /-Poklapan = potrt, obupan./

Gleda kot tele v nova vrata. /Je presenečen, celo osupel pred kako zadevo ali stvarjo./

Hodiš po luni. /Zmeden si./

Ne ga srat! /Ne lomi ga! Ne delaj neumnosti!/

En čas teče pes, en čas pa lisica. /Nekaj časa ima prednost v življenjskem položaju prva oseba, potem pa druga spozna svojo zmoto in prevzame prednost./

Daje se ljudem v zobe. /S svojim vedenjem povzroča opravljanje in zgražanje ljudi./

Govori brez repa in glave. /Zmedeno./

Prišel mi je razbijat škatle. /Me vznemirjat in jezit./

Tega si ne jemljem k srcu. /Ni mi mar./

Lahko je s polno ritjo srati. /Če imaš vsega dovolj, se lahko bahaš ali se vedeš samopašno./

Potegnil je ta kratko. /Uštel se je, povzročil si je škodo./
 Pobral je šila in kopita. /Odšel je in odnesel prav vse svoje stvari./
 Dela z njim kot svinja s praznim mehkom. /Nesramno./
 Od sramote bi se najraje v tla udril. /Vedenje kake osebe je bilo tako negativno, da bi se opazovalec/ka najraje pogreznil v tla, da je ne bi videl./
 Vleči koga v drek. /Spravljati ga v neprijeten položaj./
 Kdor prosi, zlata usta nosi; kadar vrača, hrbet obrača! /Kdor prosi za kako stvar ali zadevo, je poln obljub, ko pa mora to stvar ali denar vrniti, pa se dela neveden./
 Ne ve, kje se ga glava drži! /Tako je zmeden, da je v vseh pogledih neurejen./
 Ne ve, kje se ga rit drži! /Enak pomen kot pri prejšnjem pregovoru./
 A sedi(š) na ušesih? /Ne poslušaj, ko se kdo pogovarja s teboj, posebno takrat, ko ti kaj naroča./
 Prenáša (kako stvar) kot mačka mlade. /Nenehno prestavlja stvari./
 Pri njih je bil kuhan in pečen. /Vedno je bil pri njih in razvajali so ga./
 Pokazal sem mu črno na belem. /Dokaz, da je nekaj takšno, kot trdim./
 Sila kola lomi. /V izjemnih razmerah je treba izjemno ukrepati./
 Kdor se zadnji smeje, se najslajše smeje. /Šele ko je uspeh zagotovljen, se ga je mogoče veseliti./
 Tam sedi, kot da bi ga Bog pozabil. /Popolnoma je ravnodušen, nič ga ne zanima./

Dom:

Povsod je lepo, doma pa najlepše.

Ljubezen:

Ljubezen je gluha in slepa.

Srečna tista, ki ga bo zamudila. /Ker ima fant negativne lastnosti, je za vsako dekle bolje, da se z njim ne zaplete v nobeno razmerje, kaj šele poroči./

Jima bo svetil(a). /Kdor se vsiljuje dvema zaljubljenca./

Čez trugo gleda za drugo. /Dobesedno: Čez krsto mrtve žene se vdovec že spogleduje z drugo žensko. Komaj je ovdovel, pa si že išče drugo žensko./

Jeza, sovraštvo:

Ima nekaj za bregom. /Skriva nekaj neprijetnega./

To je njegovo maslo. /To neprijetnost je on povzročil./

To je pesek v oči! /To je laž, prevara./

Dal mu je pod nos. /Nekaj mu je očital./

On (že) ne bo pometal z mano. /Ne bo počel z mano, kar se mu zljubi./

Kaj se jajcaš! /Jajcati se = vztrajno se prepirati./

Išče dlako v jajcu. /Išče negativne malenkosti v vsaki stvari, da se lahko prepira./

Povedal mu je (bo) nekaj takih, da (so) se mu (bodo) ogrela ušesa. /Nekoga trdo ošteti./

Molim mu za gliste. /Molim, da bi dobil gliste – torej si iz maščevanja želim, da bi zbolel, ker mi povzroča težave./

Bo šiba pela! /Grožnja staršev neuhodljivim otrokom./

Je (bo) ogenj v strehi. /Vse je (bo) narobe, kar je (bo) povzročilo veliko jezo ali razburjenje./

Poberi šila in kopita! /Odidi in odnesi svoje stvari s seboj!/
 Boljša je prva zamera kot zadnja. /Bolje je, da se ljudje že na začetku svojih stikov razidejo zaradi neskladja, kot da se ta stopnjujejo v prihodnosti./

Čim bolj drek mešaš, tem bolj smrdi. /Čim bolj poskušaš kako neprijetnost odpraviti, tem bolj jo povečuješ./

Najraje bi ga utopil v žlici vode. /Zelo ga sovraži./

Boljši je močnik v miru kot meso v prepiru.

Goni ga kot hudič grešno dušo. /Nenehno ga preganja./

Prekleti hudič babji! /Zmerljivka./

Saj je sama strela v njem! /Vzklik začudenja in neodobravanja negativnega ravnanja kake osebe./

Strešnica v njem/njej! /Vzklik začudenja in neodobravanja ob negativnem dejanju ali početju kake osebe; »strešnica« – morda evfemizem ali pomanjševalnica besede strela;

»Prekleta strešnica« je vzdevek osebe v »Baladi o trobenti in oblaku« Cirila Kosmača./

Bo scal kri! /Grožnja./

Bo (že) videl hudiča z njegovo materjo! /Grožnja./

Se ga boji (izogiba) kot hudič križa!

To je klinec od bele miši! /Vzklik, ki je sinonim za občeslovenski »Kurec!«./

Opravljajnc:

Kdor molči, devetim odgovarja. /Pojasnila so brez haska./

Serješ v svojo skledo, potem pa iz nje ješ. /Nekdo najprej govori negativno o svojih družinskih članih, predvsem o sozakoncu, potem pa se vrne in živi z njimi./

Se v grobu obrača. /Če kdo izmed pokojnikovih sorodnikov ali njemu bližnjih ljudi počne nekaj, kar je v nasprotju s pokojnikovimi načeli ali dejanji./

Okusi:

Vsake oči imajo svojega malarja. /Vsak ima svoja osebna merila za ocenjevanje sveta./

Pozabljivost:

Če nimaš v glavi, imaš v petah. /Če si kaj pozabil, boš moral – ko se boš tega spomnil, oditi po to stvar tja, kjer je./

Hlapčevanje:

Prinesti komu vse k riti. /Razvajati ga./

Darilo:

Šenkanemu konju se ne gleda na zobe. /Vsako darilo je koristno sprejeti./

Tovarištvo, zavezništvo:

Sta kot rit in srajca. /Vedno tičita skupaj./

Prijatelja spoznaš v stiski.

Vrana vrani ne izkoplje oči. /Somišljeniki, zavezniki si ne škodujejo./

Mi je šel (zelo) na roko (roke). /Zelo mi je pomagal./
 V španoviji še pes crkne. /Družčina ne pomaga svojim članom./
 Ga ima na grbi. /Skrbeti za nekoga, čeprav je to breme./
 Misli, da sva krave skupaj pasla. /Prepričan je, da lahko ravna z mano, kot se mu zljubi. Pogosta je tudi nikalna oblika./
 Kdor posluša, sam od sebe sliši! /Kdor prisluškuje, sliši, kako ga drugi opravljajo./
 Kadar se na drugega zanašaš, v situ vodo prenašaš. /Na drugega se ni dobro zanašati./

Delo:

Je priden kot čebela.
 Imam toliko dela, da se ven ne vidim. /Imam veliko dela./
 Dela ob petkih in svetkih.
 Gara(m) kot črna živina. /Trdo dela(m)./
 Vseh konjev ni mogoče objahati. /Vseh delovnih obveznosti ni mogoče izpolniti, ker jih je preveč./
 Saj ne gori voda! /Ni nujno, da bi morali takoj nekaj narediti ali ukrepati./
 Se vleče, kot ta bolan srat. /Se mu ne ljubi niti premikati, kaj šele kaj delati./
 (Od tega dela) se ne bo pretrgal! /Ima lahko delo, dela lahkotno./
 Kar je sejal, to žanje. /Navadno v pomenu: kar je nekdo storil slabega, se mu povrne v hujši obliki./
 Raje danes malo kakor jutri nič.
 Dosti kokodakanja, pa malo jajc! /Veliko besed, dejanj pa ne./
 To je bob ob steno. /To je zaman, nesmiselno./
 Kar se Janezek nauči, to Janezek zna.

Znanje:

Na to se spozna kot zajec na boben. /O zadevi nima pojma./
 Ne bom ti pameti solil! /Ne bom te poučeval!/
 Pamet je boljša kot žamet. /Znanje je več vredno kot gmotne dobrine./
 To me zanima toliko kot lanski sneg. /Zadeva je zame popolnoma nezanimiva./

Denar, zaslužek, posest:

Je reven kot cerkvena miš.
 Za ta denar se še mačke ne gonijo! /Za tako pičel zaslužek ni vredno delati./
 Kupil je mačka v žaklju. /Stvar, o kateri se ni dovolj seznanil./
 Ni vse zlato, kar se sveti. /Marsikaj ima samo navidezno vrednost./
 Tako je uhrn, da bi še drek izpod sebe požrl. /-uhrn- = skop/
 Za malo denarja – malo muzike. /Nizka cena ne zagotavlja visoke kakovosti./
 Denar bo vrnil on svetem Nikoli. /Ironično: nikoli./
 Zrno na zrno pogača, kamen na kamen palača.
 Najprej štalca, potem kravca. /-štalca- = hlevček, -kravca- = kravica. Najprej si moraš preskrbeti temeljne dobrine, šele potem druge./
 Če nekaj izgubiš, pa ne najdeš, je, kakor da ne bi imel nič.

Prehrana:

Prazen žakelj ne stoji pokonci. /Kdor je lačen, ni za nobeno rabo./

Tako je lačen, da bi mu (lahko) na rit zapiskal. /Popolnoma je izlakoten./

Mi kruli po želodcu. /Zelo sem lačen./

Dušo si je privezal. /Najedel se je./

Kamor gre Čepljan, ne gre Volčan. /Čepljan = prebivalec vasi Čepno, Volčan = prebivalec vasi Volče, obe sta blizu Dolnje Košane. Pomen pregovora, ki ga navadno izgovarjajo ob jedi: Če se kdo naje prve jedi, potem ne more več jesti druge./

Pije kot žolna. /Popiva./

Pijanec se spreobrne, kadar se v jamo zvrne. /Alkoholik preneha piti šele, ko umre./

Imaš trebuh za Boga. /Si pretirano požrešen./

Bolezen:

Me boli *čifit*. /-*Čifit* = podstrešje, tukaj metaforično pomeni glavo./

Bi ga dlje porinil kot pošinil. /Tako je onemogel zaradi bolezni, da ga ni mogoče pošiniti (= pognati) kot konja./

Če ga ne izniči, ga pa spači. /Vpliv bolezni na človeka./

Nesreča:

Po toči zvoniti je prepozno.

Vreme:

Svečan – devet misli en dan. /Februarsko vreme je nestalno./

Bog:

Sveti Duh priteci in naš kruh dobro speci! /Vzklik ob peki./

Človek obrača, Bog obrne. /Posameznik si prizadeva nekaj doseči, toda navadno se zgodi nekaj popolnoma nasprotnega./

*Summary***A Contribution to the Future Comprehensive Anthology of Slovene Proverbs**

In this article the author presents the proverbs and sayings he has collected in his native village, Dolnja Košana near Pivka (formerly Šentpeter na Krasu). With this he wishes to give his contribution to a comprehensive anthology which would encompass and classify according to professional standards Slovene proverbs which have only been partially published. For greater clarity, the author divided the proverbs from Dolnja Košana according to literary motives into several sections. Since the motives of proverbs are often intertwined, it is difficult to neatly delimit them. The author therefore allows the possibility the editors of the future critically revised all-Slovene anthology might classify them in another manner.

Kristina Brenkova

ZLATA PTICA**zbirka ljudskih pripovedi iz svetovne književnosti**

Prva knjiga v zbirki, poimenovani Zlata ptica, je izšla leta 1956 pri založbi Mladinska knjiga. To so bile madžarske ljudske pripovedi z naslovom Zlata puščica. Pravljice sta poslovenila profesorja Štefan Barbarič in Vilko Novak. Prevajalca sta bila prekmurska rojaka iz domovine slovenskih protestantov.

S to prvo knjigo sta bila nakazana cilj in pot novi zbirki, prvi te vrste na našem knjižnem trgu. Našim bralcem naj bi dala pretehtan izbor ljudskih pripovedi s celega sveta.

Zlata puščica je izšla najprej v Novem Sadu, pri založbi Bratstvo in edinstvo za madžarske bralce.

V slovenski natis sta prevajalca uvrstila štiriinštirideset pripovedi in upoštevala sta tudi spremno besedo madžarskega urednika Ištvana Bodritsa. Pripovedi so kaj malo podobne našim ljudskim, saj govore o kraljevskih ljudeh in so zrasle na širnih madžarskih pustah. V njih se zrcali življenje in dejavnost ljudstva, ki je doživljalo drugačno usodo, kot je bila naša.

Prvi knjigi Zlate ptice so sledile skoraj sleherno leto tri ali štiri nove knjige: madžarske pravljice, afriške pripovedke, litovske pravljice, slovaške pravljice, španske ljudske pripovedi, bolgarske, švedske, ciganske, lužiškosrbske pripovedi.

Indijske so zbrane v stari knjigi Pančatantra, prevedel jih je profesor Fran Bradač, sledile so hrvaške in norveške, nov izbor madžarskih, kot ga je sestavil njihov pesnik Illyes Gyula.

Indijanskim iz južne Amerike so sledile italijanske, nato Kalevala – finsko karelijski ep, irske, novogrške, pravljice narodov Sovjetske zveze, Perzije, Tisoč in ena noč, japonske, ruske, uzbeške, danske, albanske (s Kosova), ukrajinske, armenske, srbske, finske, vietnamske, valaške, tatarske, laponske, litavske, romunske, laoske, kamboške, francoske, turkmenske, indijanske iz Severne Amerike, čilske, korziške, slovaške, brazilske, japonske, avstralske, korejske, valeške, hrvaške, makedonske, kazaške, avstrijske... Naj omenim posebej številne natisne slovenskih pravljic v izboru Alojza Bolharja in zraven še knjige prekmurskih, belokranjskih, koroških in pripovedi iz Posočja.

Rada bi zapisala imena mnogih prevajalcev, ki so neutrudno ustvarjali zaklad Zlate ptice: Vilko Novak, Štefan Barbarič, Matej Rode, Fran Bradač, Niko Kuret, Cvetko Za-

gorski, Janko Moder, Albert Širok, Marjan Tavčar, Gitica Jakopin, Jože Dolenc, Liljana Avčin, Zdenka Jerman, Ivan Skušek, Ludvik Mrzel, Fran Albreht, Alojz Gradnik, Severin Šali, Rudolf Kresal, Tomo Korošec, Jiržina Brozik-Hribarjeva, Marija Kmetova, Tatjana Premk, Mihaela Šaričeva, Božena Legiša, Ciril Kosmač, Dušan Ogrizek (1994 odlikovan z mednarodnim Andersenovim priznanjem za odlične prevode iz angleščine), Vlado Jagodic, Andrej Bekeš, Tomaž Šalamun, Martina Šircelj, Ivo Svetina, Rozka Štefan, Kristina Veble, Janez Zor, Jože Fistrovič idr.

Spreme besede, nepogrešljive, so napisali: Alenka Goljevšček, Niko Kuret, Vladimir Kralj, Vinko Moederndorfer, Niko Košir, Matej Rode, Viktor Smolej, Milko Matičetov, Vilko Novak, Albert Širok, Fran Jakopin, Jože Dolenc, Ludvik Mrzel, Lojze Zupanc, Janko Moder, Fran Albreht, Milorad Panić-Surep, Tomo Korošec, Božidar Borko, Zlata Pirnat Cognard, Pavol Nedo, Jirži Horak, Božena Legiša, Josip Vidmar, Dušan Ogrizek, Vlado Jagodic, Andrej Bekeš, Filip Robar-Dorin, Mitja Meršol, Jaime de Angulo, Balint Vujkov, Dragi Stefanija, Pavle Rožnik, Martina Šircelj, Zdenka Jerman, Karl Haiding idr.

Ilustratorji, ki so risali in slikali podobe za knjige Zlate ptice: Marij Pregelj, Jože Ciuha, Gvido Birolla, Tone Kralj, Maksim Sedej, Cita Potokar, Miha Maleš, Evgen Sajovic, Aleks Horvat, Marjan Pogačnik, Lidija Osterc, Ančka Gošnik-Godec, Milan Bizovičar, Kostja Gatnik, Marjan Manček, Ive Šubic, Ive Seljak-Čopič, Dunja Furlani, Nada Lukežič, Jelka Reichman, Alenka Vogelnic, Marija Vogelnic, Irena Majcen, Andrej Trobentar, Mladen Veža, Janez Vidic idr.

Ing. arh. Branko Simčič je opremil številne knjige Zlate ptice.

Številne knjige so bile opremljene s podobami in ilustracijami po izvirnikih: madžarske je ilustrirala Piroška Santo, novogrške Larisa Kopsidisa, lužiškosrbske Merčina Novak, hrvaške Milan Veža, knjiga srbskih ljudskih pripovedi je opremljena z reprodukcijami starih manastirskih fresk, italijanske pravljice krase ponatisi podob iz srednjeveških bestiarijev, vietnamskim so dodane barvne reprodukcije novoletnih voščilnic iz Laosa in Kambodže. Zanimive so tudi ilustracije v prevodu staroindijske Pančatantra. Naslikal jih je Ritendra Mozumdar, nadarjeni indijski študent slikarstva. Prišel je na ljubljansko Likovno Akademijo iz svetovno znane Univerze, ki nosi ime Rabindranatha Tagoreja. Profesorica in prevajalka Sonja Kraigher ga je učila slovenščine in lepo je govoril naš jezik.

Dve knjigi perzijskih pripovedi so krasile barvne reprodukcije staroperzijskih miniaturn.

Ilustracije k pravljicam Božene Němcové so delo slikarja Karla Svolinskega. Hauffove pripovedi spremljajo natisi iz prvega nemškega natisa. Slovaške pravljice je ilustriral Ludovit Fulla, pri svojem rodu je užival tako slavo in priljubljenost kot pri naših bralcih Maksim Gaspari.

V Sanjskem času, izboru avstralskih prvotnih prebivalcev, ki jih je mojstrsko prevedel in opremil z nepogrešljivimi opombami Dušan Ogrizek, spremljajo besedila nadvse zanimive ilustracije iz izvirnika. Zvenečo lipico, izbor pripovedi zahodnih slovanskih rodov, so izbrali sodelavci lužiškosrbske založbe Domovina, prevedla jih je Gitica Jakopinova, ilustrirala češka slikarka Helena Zmatliková. Mladinska knjiga jih je natisnila v sodelovanju z založbo Domovina. Valeške in kitajske bogatijo ilustracije po izvirnikih.

Drevo življenja, izbor afriških pripovedi, je prevedla Martina Šircelj, opremljene pa so s podobami lesenih skulptur afriških domorodcev.

Leta 1972 je uredniško delo prevzel pesnik, novi urednik Mladinske knjige Niko Grafenauer. V krog sodelavcev za zbirko je privabil ugledna nova, mlada imena kot na primer pesnika Tomaža Šalamuna in Iva Svetino. Za stoto knjigo Zlate ptice leta 1988 je uvrstil knjigo z istim naslovom in vanjo je zajetil Sto pravljic, izbranih iz vseh stotih knjig. Sprem-

no besedo je napisala dr. Alenka Goljevšček, knjigo je oblikoval Matjaž Vipotnik, slikovite barvne priloge pa je ustvarila Jelka Reichman. Posebej je dragocena Bibliografija stotih knjig, kot jo je skrbno sestavil Bogomil Gerlanc.

Sto knjig Zlate ptice je izšlo od leta 1956 do leta 1988.

Izjemno zanimiv je tudi uredniški projekt iz leta 1978.

Urednik je v sodelovanju z beograjsko založbo uvrstil v program Zlate ptice šest zajetnih knjig: tri knjige svetovnih pravljic, ki jih je izbrala Cveta Kotevski. Knjige je prevedlo deset odličnih slovenskih prevajalcev, spremne ilustracije v barvah je naslikal srbski naivec Miloš od Mačve in nato še tri knjige izbranih pravljic narodov Jugoslavije z ilustracijami slikarke Dese Kerečki-Musur. Vsaka od teh šestih knjig je bila natisnjena v visoki nakladi do sedem tisoč izvodov.

Posebej dragoceno delo nam je za Zlato ptico ustvaril profesor Milko Matičetov, raziskovalec rezijanskega ljudskega besednega zaklada, ki je še danes živ in nenehno raste. Naslov njegove knjige z letnico natisa 1973 je Zverinice iz Rezije; ujel in udomačil Milko Matičetov; s podobami približala Ančka Gošnik-Godec. Avtor je v rezijanščini napisal tudi kratko spremnico, katere prvo vrsto preberemo: Ta na Njyvi, taw kraju, dwysti dnu avošta 1973, Milko Matičetov. Pojasnjevalni predgovor pa šteje kar 30 strani in je izčrpna, nepogrešljiva študija o zapisovanju ljudskih pripovedi. Kmalu bo minilo četrto stoletje, kar so ga natisnili, pa ga še zmeraj z užitkom preberem in vselej odkrijem marsikaj, kar sem prej spregledala. Leto dni pred Zverinicami pa so izšle Matičetove Rožice iz Rezije. Mogoče se bo kdaj našel slovenski založnik, ki bo dragoceni knjigi ponatisnil in ju – dvojčici – poslal kot dragoceno knjižno darilo našim bralcem.

V Zlati ptici so izšle tudi koroške ljudske v zapisu Vinka Möderndorferja, belokranjske obdelane od Lojzeta Zupanca, prekmurske, kot jih je po svoje zapisal Pavle Rožnik... Zadnja knjiga slovenskih ljudskih pa je izšla letos.

Sto slovenskih pravljic iz naših dni.

Izbrala, uredila in spremno besedo napisala dr. Marija Stanonik. Ilustriral Matjaž Schmidt. Uvod napisal Tone Pavček. O knjigi še pričakujemo sporočil, ocen, pritrditev v našem strokovnem in tudi dnevnem tisku. V knjigi je avtorica zbrala sto slovenskih ljudskih pripovedi, njen naslov pa je V Deveti deželi. Knjiga je zrel plod dvajsetletnega iskanja, študija in prizadevanja številnih sodelavcev-zbirateljev.

Zlata ptica je živela in rasla predvsem zato, ker je zbirko ustvarjala tako številna ustvarjalna, umetniško nadarjena delovna tovarišija. V vseh desetletjih življenja jo je napajala neizmerljiva življenjska delovna energija.

Tudi v vsakoletnem programu drobne slikanice Čebelice je sleherno leto izšla ljudska pripoved iz navedene zbirke. Številne ljudske so zaživele v tako imenovanih Velikih slikanicah in so šle po svetu v prevodih ali pa v izvirnikih.

Vse kaže, da Zlata ptica uporno živi, čeprav bi težko našli kakršenkoli zapis ob njenih izidih v kateremkoli našem časopisju ali reviji.

Naj še enkrat podčrtam omembe vreden projekt urednika Nika Grafenauerja ob stotem natisu v zbirki: knjigo stotih pripovedi, skrbno izbranih po eno iz vsake stotih knjig. Tudi Bibliografija, delo Bogomila Gerlanca bo morala dobiti svoje nadaljevanje.

Zlata ptica je čudovita zbirka poetičnih, modrih, nepogrešljivih, tudi humornih pripovedi ljudstev našega planeta. Nastajala so dolga tisočletja nazaj, kar je človeški rod spregovoril, in še danes nastajajo. To velja tudi za novo zbirko domačih Glasov pri Kmečkem glasu.

Čudovito delo: kopati po nepreglednem, še zmeraj rastočem bogastvu človeških govoric, stikati za koreninami in koreninicami. Nikjer ne vidiš in ne odkriješ začetka, nikjer ni konca. Kot bi zbiral arheološke priče človekovega ustvarjalnega duha.

Preprosto: tudi zato sem prepričana, da bo Zlata ptica živel in da Glasovi ne bodo umolknil.

Marija Stanonik
Deset knjig iz knjižne zbirke Glasovi

Traditiones¹ so svojčas že poročale o različnih poteh za zbiranje gradiva slovstvene folklorne na terenu v režiji podpisane. Hkrati je zorela misel o sodelovanju s tistimi, ki so pri navedenem delu pokazali do naše slovstvene dediščine nek globlji odnos. Njim je bilo 7. 1. 1985 namenjeno naslednje pismo:

Spoštovani zbiralci slovstvene folklorne!

Že nekaj časa pestujem misel, kako bi bilo mogoče uresničiti idejo o vrsti pokrajinskih zbirk slovstvene folklorne iz Slovenije. Drugo, o čemer precej tuhtam zadnji čas, je želja, da bi se naše sodelovanje z Vami, ki vsak v svojem okolju iz lastne ali deloma tudi naše pobude in odgovornosti do slovenske slovstvene dediščine zbirate sami ali s svojimi učenci njeno ostalino, poglobilo in organiziralo v Vaše in naše zadovoljstvo in prid slovenski kulturi.

To premišljevanje je dozorelo v naslednji predlog:

Z nekaterimi od Vas sem se že pogovarjala, drugim sem pisala in čeprav mi do danes še niste bili pripravljeni odgovoriti, slutim, da vsaj po tihem enako kot prvi želite, da bi zbrano gradivo kje objavili. Najlepše bi bilo, kot je marsikdo na glas povedal, ko bi bila to samostojna zbirka. Popolnoma Vas razumem – po človeški plati. Po drugi strani pa mi je hudo, da ta prizadevanja grejo mimo stroke in njenih dolgoročnih načrtov, saj bi z združenimi močmi naša podobna prizadevanja dobila drugačen polet in boljše rezultate. Tako Vam dajem v pretres in premislek naslednje:

*Vabim in prosim Vas, da bi mi v doglednem času odgovorili **pismeno**, ali bi bili pripravljeni svoje gradivo – po kolikor mogoče strokovnih kriterijih – izdati v seriji zbirk po pokrajinskem ključu. Pri tem bi imeli pri ureditvi gradiva, razen nekaterih skupnih izhodišč morda, o tem bi se pač pomenili, vso samostojnost, Le za to gre, da bi zbirke ne prihajale na dan na različnih koncih in v različnih oblikah, saj bi imelo prizadevanje vseh – Vas in nas čisto drugačno težo, ko bi bila to vrsta knjig z enotnim konceptom. Če bi dobila od Vas pozitiven odgovor, bi se tu na Akademiji in pri posameznih založbah*

¹ Marija Stanonik, O pripravah za izdajo slovenskih povedk, Traditiones 13, Ljubljana 1984, str.173–183.

začela pogovarjati, katera od njih bi bila pripravljena prevzeti serijo v svoj program in pod kakšnimi pogoji – glede na njen finančni uspeh seveda, kar imajo založbe veliko bolj pred očmi, kakor avtorji del.

Tako bi se polagoma mogoče dala uresničiti ideja o pokrajinski predstavitvi **današnje** slovenske slovstvene folklorne, ki še **danes** živi med ljudmi, le odkriti jo je treba. Kolikor sedaj vem za Vas, slovenska tla res še niso vsa pokrita, toda medtem se bo mogoče vendarle pojavil še kdo in se nam pridružil. Saj sem tudi za večino od Vas zvedela bolj po naključju kot ne.

Po drugi strani pa bi tudi Vaše delo dobilo čisto drugačno težo in smisel, se Vam ne zdi?

In če bi se nam posrečilo za naš projekt zainteresirati katero od naših založb, saj prej ne bi smeli odnehati! – bi to delo dobilo v javnosti čisto drugačen odmev in bi, upam si trditi, bilo resničen prispevek tudi slovenski kulturi.

In na koncu, a ne nazadnje: po svojih najboljših močeh smo dolžni za čim bolj primerno predstavitev tega gradiva poskrbeti tudi zaradi tistih, ki ga ohranjajo in kolikor toliko morda še tudi posredujejo mlajšim rodovom – nosilcem slovstvene folklorne torej.

Kaj pravite na vse to? Prosim, odgovorite mi, recimo do konca meseca januarja. Glede na Vaše odgovore bi se morda potem domenili za skupen sestanek ali za dopisno obliko pogovarjanja. Kdaj bi Vam morebitno srečanje najbolj ustrezalo, saj Vas je večina šolnikov? Vrsta vprašanj je, na katera bom težko čakala odgovorov od Vas. Z željo, da bi mi nanje odgovorili in da bi našli skupen jezik v naših prizadevanjih, Vas toplo pozdravljam!²

Pismo so prejeli: Marija Cvetek, Franc Černigoj, Janez Debeljak, Janez Dolenc, Benjamin Gracer, Bogomira Kure, Janez Meterc, Dušan Rešek, Marjan Tomšič. Razen dveh so vsi šolniki, saj sem pri tem imela pred očmi, da bi jim bili v dragoceno pomoč učenci, ki jim lahko posredujejo vsaj naslove tistih, za katere v svojem okolju ugotovijo, da imajo kaj povedati ali tudi že zapišejo vsebino posamezne pripovedi. Razen dveh so se vsi načelno odzvali pozitivno, kakor kažejo pripisi pri seznamu navedenih imen, toda očitno le po telefonu. Iz teh pogovorov sem si zapisala le misel dipl. veterinarja, mag. Dušana Rešeka: **Več če bomo ohranili potomcem, bogatejši bomo!** Po uvodnem opravičilu, ker se ni predolgo oglasil, pa je Franc Černigoj z občutljivostjo pesnika zapisal: *... tako je ta svet urejen, da živimo v valovih – enkrat smo na grebenu pene, drugič globoko na dnu. Mislim, da me je spet začelo počasi dvigati navzgor, zato Vam iz globine duše kličem: da bi vsaj Vaša misel resničnost postala. V kolikor so Vam drugi zbiralci že odgovorili in že veste, pri čem ste, mi, prosim, to sporočite. Pripravljen sem sodelovati, pripravljen sem priti v Ljubljano na skupen sestanek. Pričakujem glas od Vas in Vas lepo pozdravljam.*³

Prvi skupen sestanek je bil na sporedu 25. februarja leta 1985, kakor sledi iz vabila zanj: *»Spoštovani prijatelji in zbiralci slovstvene folklorne! Zahvaljujem se Vam za pozitiven odgovor na mojo pobudo, saj sem bila prav v škripcih, ali ne segam z njo predaleč. Vendar – izkazalo se je, da smo se prav razumeli in se Vas je nanjo odzvalo vsaj toliko že renomiranih zbiralcev slovstvene folklorne, da lahko začnemo graditi naš skupni načrt in ga seveda tudi uresničevati. Pozneje se nam bo nemara pridružil še kdo, vsaj sama tako želim...»*⁴ Kolikor se spominjam, do tega sestanka ni prišlo. Dokumentacije pa o tem

² Okrožnica: Spoštovani zbiralci slovstvene folklorne! z dne 7. 1. 1985. Ljubljana, Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

³ Pismo: Franc Černigoj, Col, 31. 1. 1985. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

⁴ Okrožnica: Spoštovani prijatelji in zbiralci slovstvene folklorne! Kopija je nedatirana. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

nimam. Seveda, če ni bilo nič. Počutila sem se porazno, a odnehati ni kazalo. Odločila sem se pogovarjati z vsakim posebej in spet je prišel na vrsto telefon. Prišlo je tudi spodobudno pismo pisatelja takrat še tudi šolnika Marjana Tomšiča: »Prav te dni sem vam mislil odgovoriti na vaše pismo. Pretekle mesece sem bil namreč obremenjen z delom: moral sem oddati roman Šavrinke... Seveda podpiram vašo pobudo, ali ne vem, če bom imel dovolj časa, da pripravim naše gradivo. Menim tudi, da je vaša ideja zelo razumna in praktična. Pomagal vam bom, kolikor bom le mogel, saj imamo mi že veliko gradiva zbranega. No, potem je tu še nekaj drugega: jeseni mislim zapustiti to šolo in se kje zaposliti za polovičen delovni čas, ostalo pa preživeti kot »svoboden umetnik«. V tem primeru bom seveda izgubil stik z učenci-zbiralci in tudi sam se bom posvetil čisto drugačnemu pisanju. Bomo še videli, kako se bo vse to razvijalo. Na vsak način pa bi se rad z vami pogovoril. Čim bom prišel v Ljubljano, vas obiščem...»⁵

Arheolog Janez Meterc se mu je pridružil s podobnim pojasnilom: »Najprej se vam moram opravičiti, ker vam nisem odgovoril na vaše prvo pismo. Le-to je prišlo ravno v času, ko smo v našem muzeju pripravljali neko večjo razstavo. Takrat sem zaradi zadrege vaše pismo dal na stran in ga verjetno založil in na vso stvar nekako pozabil. Tudi sedaj vam odgovarjam z zamudo, vendar upam, da ne prepozno. – Takoj vam moram povedati, da sem vaše pobude vesel in sem zanj zelo zainteresiran. Sam sem namreč ljudsko izročilo (pripovedke, pesmi, pregovore, uganke...) začel zapisovati že v osnovni šoli in kasneje to nadaljeval tudi v zvezi z arheološko topografijo, ki jo že več let sistematično opravljam v sodelovanju z Inštitutom za arheologijo pri SAZU. Konkretno gre za področje današnje Občine Jesenice in Občine Radovljica južno od sotočja Sav pri Radovljici do Tržiške Bistrice. Mislim, da bi bilo to sodelovanje zelo koristno in sem na to večkrat tudi sam že pomislil. Najlepše se vam zahvaljujem za vašo spodbudo in ponujeno sodelovanje. Ob prvi priliki, ko bom prišel v Ljubljano, se bom pri vas oglasil, da se o vsem bolj konkretno pogovorimo.«⁶

Zadnje pismo, namenjeno prvi skupini sodelavcev, vabi k premisleku, »ali imate kakšne predloge, na katero založbo bi se obrnili, ali po drugi strani, pomisleke, na katero bi se ne. Ali mi morda dajete pri tem popolnoma proste roke? – Prav zato sem želela, da bi se dobili skupaj, da bi si bili o tem soglasni. Sama premišljam takole: za sodelovanje bi bilo prav pridobiti katero ljubljanskih založb, ker pa bojo naše zbirke predvidoma pokrajinske, pa bi pri vsakem pridobili za sodelovanje tudi založbo iz tiste pokrajine, ki jo bo zbirka zajemala. Mislim, da je to smiselno zaradi useslovenske serije zbirke, ki jo imamo v načrtu, hkrati pa bo vendar vsaka zbirka predstavljala v tem okviru svojo pokrajino...

Drugo, o čemer želim dobiti soglasje, je, da pride v predvidene zbirke v pošte v prozno gradivo. Ne more biti vanjo uvrščen usakovrstni pel mel, ampak se omejimo na prozne vrste: pravljičice, povedke, šale. Seveda to ne pomeni, da drugega ne bi objavili; toda pozneje ali kje drugje.

Tretje: v pošte pride le gradivo, ki še ni bilo objavljeno (izjema so razna lokalna glasila).

Četrto: idealno bi bilo, ko bi bilo vse transkribirano z magnetofonskega traku, vendar je to verjetno iluzorno. Zato mislim, da je realno upoštevati tudi zapise ali včasih celo obnove mimo magnetofona.

Bojim se, da se bomo zaradi vsak svojih obveznosti težko našli vsi skupaj, zato predlagam, da odgovorite na zgornje vprašanje kot na neke vrste anketo. Pomeniti bi se tudi morali o vrstnem redu izhajanja zbirke, zato mi, prosim, sporočite tudi, kako daleč je

⁵ Pismo: Marjan Tomšič, Gračišče, 5. 3. 1985. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

⁶ Pismo: Janez Meterc, Jesenice, pismo ni datirano. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

vsak s svojim delom, saj je treba biti za založbo zelo konkreten. – Veseli me, da se je večina tako lepo in ljubeznivo odzvala vabilu za sodelovanje in skupen projekt in upam, da ga bomo z združenimi močmi tudi izpeljali.⁷

Iz korespondence se vidi, da je bil najbližje cilju Franc Černigoj, ki je v sodelovanju z učenci na osnovni šoli Col opravljal v svojem okolju veliko poslanstvo, ko je reševal pozabe njegovo kulturno dediščino. Slovstveno folkloro je prinašalo njihovo šolsko glasilo Javorov list. V pismu z dne 26. 3. 1985 med drugim piše: *«Sami ste že uganili da, na sestanek nisem mogel priti. Meni je vseeno, pri kateri založbi bi 'moja' ljudska proza izšla, le da bi. Kar se tega tiče, Vam res dajem proste roke. Strinjam se, da v to zbirko vključite le prozna besedila... S svojim delom sem, vsaj mislim tako, precej daleč. Pripravljeno bi bilo (gradivo) verjetno v juliju mesecu, prav gotovo pa v septembru. Počasi verjamem, da bodo tudi moji zapisi res tiskani. Če boste s svojim načrtom uspeli, boste opravili veliko (sistematično) delo.»*⁸

Pogovarjala sem se že o moji ideji na eni od založb, vendar z urednikom nisva našla skupnega jezika, ker sem vztrajala pri narečni podstavi objavljenih folklornih pripovedi.

Potem je nastal dolg in mučen presledek. Nastopil je čas, ko ljubljanski sogovornici mesece in mesece ni bilo mogoče ne brati ne pisati in le polagoma se je spet vračala v vsakdanji ritem življenja. Ne vem, ali je Franc Černigoj za to vedel. Dejstvo je, da se je enkrat obrnila name prof. Dragica Breskvar s tedanje Zveze kulturno prosvetnih organizacij Slovenije in me prosila, ali bi pripravila strokovno oceno za zbirko pripovednega folklornega izročila. Ne spominjam se, da bi mi omenila tudi njenega avtorja.

S podobnim vprašanjem oz. prošnjo se je čez čas obrnil name Branko Gradišnik, tedanji urednik knjižne zbirke pri Časopisno založniškem podjetju Kmečki glas. Izkazalo se je, da gre za Franca Černigoja in pripravljajočo se knjigo folklornih pripovedi, o katerih je – kakor se vidi iz dokumentacije – med nama že tekla beseda. Skleпам, da je bilo prijateljstvo pesnika in pisatelja vzrok, da je knjiga Javorov hudič izšla ravno pri Kmečkem glasu. Njenemu avtorju Francu Černigoju nisem oponesla, kako da me je on obšel v smislu prejšnjih pogovorov, ampak sem naredila, za kar sem bila naprošena⁹ in v upu in strahu se je rojevalo nekaj novega: *«Pošiljam Ti nedokončanega 'Javorovega hudiča'. Manjka še kakih 20 strani besedila, vsi podatki o zapisovalcih in pripovedovalcih in zemljevid. Vedno bolj sem 'blažen' – knjiga! Je to mogoče? Cela zbirka – je to sploh mogoče? Dobro, da imamo Brankota. Če ti ni odveč, bi te prosil, če mi rokopis, ko ga pregledaš, vrneš. Seveda s pripombami, ker se še marsikaj lahko spremeni.»*¹⁰

Branko Gradišnik se je pokazal naklonjenega ne le izrecno Černigojevemu gradivu, ampak folklornemu izročilu sploh, zato sem se opogumila predstaviti mu svoje dolgoročne želje in načrte v zvezi z njim – kolikor mu jih ni posredoval že avtor Javorovega hudiča – tako kakor sem si bila z nekaterimi morebitnimi sodelavci in sodelavkami o njih že pogovarjala in dopisovala. Zamisel je takoj osvojil, ker da je že tudi sam razmišljal o čem podobnem¹¹ in – rodili so se – **Glasovi**.

Seriji v okviru knjižne zbirke pri Kmečkem glasu je on dal ime. Pridržal si je vlogo knjižnega urednika v njej, meni pa je bilo dodeljeno strokovno bedenje nad njo. Temelj-

⁷ Okrožnica: Spoštovani! z dne Ljubljana, 17. 3. 1985. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

⁸ Pismo: Franc Černigoj, Col, 26. 3. 1985. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

⁹ O tem med drugim priča pismo, namenjeno Francu Černigoju: Ljubljana, 26. 10. 1987.

¹⁰ Pismo: Franc Černigoj, Ajdovščina, 12. 10. 1987. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

¹¹ Prim. njegovo spremeno besedo na zavilku knjige: Franc Černigoj, Javorov hudič, Ljubljana 1988. Priznam, da me ob tej njegovi trditvi zmeraj zajame neka nelagodnost. Branko Gradišnik je bil zaposlen pri Kmečkem glasu od 1. 8. 1985 do 30. 9. 1986 in od 8. 9. 1987 do 31. 11. 1989. Vtis imam, da je moja zamisel prenesel njemu Franc Černigoj.

na izhodišča za njeno oblikovanje so (bila) predstavljena v uvodni besedi prve knjige. Med drugim: »S strokovnega vidika bi vztrajala pri enotni terminologiji in nujnem znanstvenem aparatu, ki strokovnjaku omogoča gradivo upoštevati pri njegovih raziskavah. Drugače pa bi imeli avtorji pri oblikovanju zbirke svobodne roke – tako da bi prišlo do veljave tudi njihovo lastno gledanje na folklorno izročilo in nenazadnje lastni talent pri njegovem zapisovanju... Znotraj temeljnih strokovnih izhodišč naj bi zbiralci imeli vso samostojnost, ki bi delu podeljevala pečat avtorstva...¹²

Razen posebej zapisanih in nekaterih samoumevnih strokovnih izhodišč so se izkazala za zelo utemeljena naslednja tri pravila:

1. V poštevmu prahaja le gradivo, ki je bilo zbrano po letu 1945 in doslej še ni bilo objavljeno (izjema so šolska, lokalna in podobna glasila). S tem sledimo cilju, dokazati, da slovstvena folklorna ni samo zadeva preteklosti, ampak da prav tako živi še dandanes.

2. Praviloma lahko kakovostno opravi to delo v svojem okolju le domačin. Najprej zato, ker je bolj ali manj duševno ubran z njim in mu pri stiku z nosilci slovstvene folklorne ni treba razbijati predsodkov in zadreg, ki jih imamo do neznanih sogovornikov in tujcev. Pozna domače razmere in izročilo, zato mu ni treba pojasnjevati dodatnih okoliščin, ki bi utegnili obremenjevati pripovedovanje. Drugo, kar je zelo pomembno, je, da sta sogovornika na isti valovni dolžini tudi jezikovno, kar tudi lajša njuno medsebojno komunikacijo.

3. S tem smo prišli do tretjega pravila v tej zvezi. Prizadevamo si namreč, da bi bile pripovedi prestrežene na papir iz živega govora čim bolj avtentično. Zapisovanje naj se v besedju in skladnji strogo drži pripovedovalca, v glasoslovju pa je treba računati na določena odstopanja, torej se približevati knjižnemu jeziku toliko, da so besedila z nekaj prizadevnosti vsekakor berljiva tudi zunaj tiste pokrajine, od koder prihaja posamezna knjiga.

Že od druge knjige naprej smo začeli govoriti o samostojni zbirki Glasovi znotraj knjižne zbirke pri ČZP Kmečki glas in ta je še izšla pod uredništvom Branka Gradišnika, medtem ko je za tretjo, četrto in peto (čeprav pri tej ni podpisan) s strani založbe po tej plati zanje poskrbel Andrej Blatnik. Njega je v založbi nasledila Vlasta Kunej, ki je pripeljala do izida šesto in sedmo knjigo tudi v zbirki Glasovi; od osme knjige dalje je uredništvo prešlo v roke Marije Stanonik.

Ves čas že je bila samoumevna naloga podpisane, da avtorjem posameznih knjig pomaga priti do cilja najprej s spodbujanjem, da se na pot do njega sploh podajo, nato da na njej vztrajajo in jih nevsiljivo, a odločno prepričevati o smiselnosti nekaterih strokovnih meril pri rokovanju z gradivom in njegovi pripravi za tisk. Morda bi z eno besedo to poimenovali mentorsko delo, ki pa ne želi biti formalno unificirano, saj vsak avtor glede na svoj poklicni profil in osebni habitus zahteva drugačno metodo obravnave in to dvoje vpliva tudi na nosilce slovstvene folklorne. V smislu pregovora: kar išče, to najde, ima vsaka zbirka folklornih pripovedi tudi osebni pečat zbiralca ne le glede na obliko ampak tudi vsebino. Medsebojna primerjava dosedanjih desetih knjig bi potrdila teoretično utemeljevanje, da ni zgolj pripovedovalec avtor zgodbe, ki se prenese na papir in s tem konservira, ampak ima pri tem svoj pomemben delež tudi zapisovalec sam.¹³

Doslej je izšlo deset knjig, in sicer:

1. Franc Černigoj, Javorov hudič, 1988 (obrobje Trnovske planote).
2. Marjan Tomšič, Noč je moja, dan je tvoj, 1989 (Istrske štorije).

¹² Marija Stanonik, Novi seriji GLASOVI na pot, v: Franc Černigoj, Javorov hudič, Ljubljana 1988, str. 7–9.

¹³ Marija Stanonik, Zapisovanje in redakcija slovstvene folklorne kot metodološki problem, v: Slovstvena folklorna v domačem okolju, Ljubljana 1990, 1993², str. 17–46.

3. Pavel Medvešček, Na rdečem oblaku vinograd rase, 1990 (Pravce n štorje od Matajurja do Korade).
4. Janez Dolenc, Zlati Bogatin, 1992 (Tolminske povedke).
5. Marija Cvetek, Naš voča so včas zapodval, 1993 (Bohinjske pravljorce).
6. Mihaela Zajc-Jarc, Duhan iz Višnje Gore, 1993.
7. Danila Kocjan, Jelka Hadalin, Bežji zlodej, baba gre, 1993 (Kraške štorije).
8. Anton Gričnik, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo, 1995 (Pohorske folklorne pripovedi).
9. Dušan Rešek, Brezglavjeki, 1995 (Zgodbe iz Prekmurja).
10. Marta Repanšek, Bajže s Koroške, 1995.

O vsaki posebej bi bilo mogoče marsikaj povedati: zgodovino, kako sva se našla ali našli z avtorjem/avtorico posamezne knjige, potek zbiranja gradiva in nastajanja knjige, kakšna strokovna vprašanja so se pri njej pojavljala in kakšne rešitve zanje, marsikdaj tudi z nekaterimi kompromisi. Ali smo in kako smo knjigo pospremili v svet; skupaj ali je avtorica, ko je enkrat prišla do nje, preprosto pozabila, kdo vse je pri pripravi za njen izid zaslužen. Sreča, da je bilo z vrsto drugih avtorjev/avtoric sodelovanje naravnost prijateljsko. V uvodu h knjigi s Krasa so izostale besede, ki sem jih namenila njenima dvema avtoricama, zato naj bodo izrečene tu: *»Danila Kocjan in Jelka Hadalin se zahvaljujem za zgled prijateljske složnosti, za vzorno sodelovanje in veliko požrtvovalnost. Branje knjig Borisa Pahorja je povzročilo, da sem leta in leta želela doživeti, kako žari ruj, ob srečanju z njima pa sem poizvedela, ali na Krasu res potonike rastejo kar samoraslo po travi. Potrdili sta mi in naleteti na take ljudi v živiljenju, kakor sta se v naših stikih izkazali avtorici tukajšnje knjige, je nekaj podobnega kakor začititi med zelenjem vonj tega žlahtnega cvetja.»*¹⁴

Posamezna knjiga je urejena po naslednjih načelih: praviloma vsako knjigo po kaki njeni posebnosti označi uvodna beseda pobudnice zbirke. Sledi kolikor mogoča temeljita predstavitev okolja, od koder prihaja posamezna zbirka folklornih pripovedi. Gre za geografski, zgodovinski, gospodarski in kulturološki oris na eni strani, na drugi pa tudi za avtorjevo osebno zgodbo, kaj ga je nagnilo k zbiranju folklornih pripovedi in kako ga je izpeljal. Zaželeno je tudi pojasnilo v nekaj črtah o govoru tistega okolja, od koder zbirka prihaja in kako je bilo rešeno vprašanje transkripcije. Pripovedi so razvrščene v razdelke, če je le mogoče, po žanrskem kriteriju, sprejemljiv pa je tudi vsebinski pristop. Vsaka pripoved posebej je oštevilčena, kar lajša njeno strokovno uporabo, za olajšavo pri branju pa jo po potrebi spremlja slovarček narečnih izrazov, urejen po vrstnem redu njihovega pojavljanja, medtem ko so zadaj urejeni po abecedi. Na koncu je seznam pripovedovalcev (in zapisovalcev, če jih je več) z ustreznimi pripadajočimi podatki.

Pač bo strokovnjak, specialist za slovstveno folkloro, pogršel kazalo motivov, toda v fazi izhajanja posameznih zbirk je bila odločitev, da se z njimi počaka do konca, načrtna. Prvič bi to oviralo kolikor mogoče redno nadaljevanje zbirke, ker je premalo strokovnjakov za to področje, drugič bi se delo tudi brez potrebe pomnoževalo, ker se posamezni motivi iz knjige v knjigo ponavljajo. Tako se je zdela bolj smiselna odločitev, da bi za vse knjige ob dokončanju zbirke Glasovi pripravili posebno knjigo s strokovnim komentarjem.

Vsega skupaj je doslej izšlo v desetih knjigah 2617 folklornih pripovedi. Od osme knjige dalje jim je dodana tudi zgoščenka (izraz J. Gradišnika) ali kompaktna plošča,

¹⁴ Tipkopis za spremno besedo h knjigi Danila Kocjan, Jelka Hadalin, Bežji zlodej, baba gre, Ljubljana, 29. 5. 1993. Arhiv: Glasovi / Marija Stanonik.

tako da je vsaj del zbranih pripovedi mogoče doživeti tudi v živo, kar sem imela pred očmi že od vsega začetka in zamisel o tem je polagoma zorela v uresničitev. Upam, da bo z ubranim sodelovanjem vseh: tako posameznih pripovedovalcev/nosilcev slovstvene folklore, zbiralcev na terenu, tistih, ki so v to delo vključeni pri Kmečkem glasu in tistih, ki sodelujejo pri tisku in pripravi posnetkov živega govora, ob naklonjenosti Ministrstva za kulturo ter posameznih sponzorjev zbirka Glasovi napredovala še naprej v zadovoljstvo sodelujočih in v prid slovenski kulturi.

Ljubljana, 21. 9. 1995

ZBIRKA GLASOVI



1 Folklorne pripovedi z obrobja Trnavske planote



2 Folklorne pripovedi iz slovenske Istre



3 Pripovedi z dela današnje slovensko-italijanske meje



4 Tolminske povedke



5 Bohinjske pravljice



6 Kraške štorije



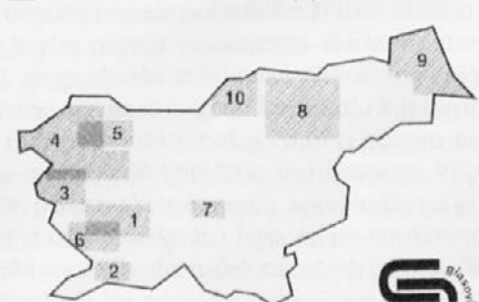
7 Vilnjegorske folklorne pripovedi



8 Pohanske folklorne pripovedi



9 Zgodbe iz Prekmurja



10 Folklorne pripovedi iz slovenske Koroske

Martina Orožen
Oj ta vojaški boben...

Spoštovani!

Nocojšnji večer bo žalosten. Nocojšnji večer naj izzveni kot obsodba vojne – vsakršne vojne v zgodovini slovenskega in vsakega naroda. Obsodba vojne tudi v sedanjosti, ker v naši bližini brezumno in kruto uničuje človeka. Ne moremo biti neprizadeti ob tem, ko umirajo vojaki, se rušijo domovi in družine, ko otroci ostajajo sirote. Begunstvo, invalidnost, revščina, grobovi, materialni in moralni propad dežele – dežel po svetu. S sočutjem in pieteto spremljamo nocoj vse tiste, rojene pod nesrečno zvezdo repatico, ki po veri ljudstva napoveduje vojno.

Oblaki so rudeči, kaj nek' pomenijo? In odgovor: Da vsi ti mladi fantje na vojsko pojdejo... Živimo v miru. Ali ga znamo ceniti?

Ko v določenem času, v določenem prostoru, politična, družbena, nacionalna sosedska nesoglasja dosežejo nevarno vrelišče, ko določena močnejša država s svojo ideologijo in posedovalno strategijo utemeljuje svojo osvajalnost, svoj vdor na ozemlje šibkejšega ali tudi močnejšega sosedu, se je napadena država dolžna braniti. Obramba domovine je

Pristavek uredništva:

Predsednica 31. Seminarja slovenskega jezika, literature in kulture, prof. dr. Martina Orožen je imela objavljeni nagovor na spominskem večeru, posvečenem padlim žrtvam 2. svetovne vojne na Slovenskem dne 7. julija 1995, ob 20. uri v Kulturnem domu španski borci z naslednjim programom:

Pozdrav ministra za kulturo, Sergija Pelhana

Uvodna beseda predsednice 31. Seminarja slovenskega jezika, literature in kulture, dr. Martine Orožen

Pisma talcev in slovenske žalostinke:

1. *Leopold Čop*, ustreljen v Mariboru 30. oktobra 1941
Vsi so prihajali...
2. *Rudolf Škamlec*, ustreljen v Mariboru 15. novembra 1941
Ko lani sem tod mimo šel...
3. *Jože in Slavko Kerenčič*, ustreljena 27. 12. 1941 v Mariboru
Vsi so venci vejl...
4. *Albin in Marjan Milavec*, ustreljena 27. 12. 1941 v Mariboru
Rož, Podfuna, Zila...
5. *Franc Ornik*, ustreljen v Mariboru 3. aprila 1942
Glejte že sonce zahaja...

po državniškopravni tradiciji dolžnost (in čast) moških državljanov. Vdor na ozemlje poraženega sosedu izzove odpor. Ta se stopnjuje v odvisnosti od represalij, ki jih okupator izvaja: poraženi si ne pustijo vzeti svojega jezika, vere, identitete, imetja in zemlje; ne more se sprijazniti z izgubo domovine in svobode. In tako se vojna začne tudi izven frontne črte, se razvije v oborožen ali tih odpor med civilnim prebivalstvom.

Ko se sproži ves ta vojaški peklenski stroj, se naseli nezaupanje v vsakega človeka – padajo številne, tudi nekrive, naključne žrtve. In njihovo slovo od mladosti, od vseh upov in načrtov se konča.

Pomenljivo nam o tragiki smrti mladega vojaka, upornika v zaledju, govori naša naslovna stara vojaška pesem:

*Oj ta vojaški boben – to bo moj poslednji zvon ...
Oj ta vojaška sablja, to bo moja svetla luč ...*

Pokojni indoevropceist, prof. Karel Oštir, nam je pred leti takole razodeval svoje misli o prvi in drugi svetovni vojni:

Ali razumete, kaj se to pravi, poslali mlade fante, družinske očete v strelske jarke? In ti morajo na ukaz streljati na svoje vrstnike na nasprotni strani! In nasprotna stran prav tako! Koliko fizičnega in duševnega trpljenja za človeka, ki bi rad živel, delal za svojo družino, se veselil svojega poklica, poklicnega dela! Kako nesmiselne smrti, kakšni pogrebi?! Za velike nove ideje, ki so jih vzpostavili netilci vojne, jih učvrstili propagandni stroj, ki zahteva od vsakega posameznika (državljan) enkratno opredelitev! Nobena ideja tega sveta, tako je rekel, ni toliko vredna, da bi zaradi nje moral jokati otrok ob mrtvi materi...

Tudi vojna je podvržena razvoju – razvija nove, rafinirane militantne in propagandistične oblike: novo orožje, nova gesla, tako napadalna kot uporna, poražena stran – posledica tega je sovraštvo in smrt. Vsaka generacija, ki ji je bila vojna izkušnja prizanesena, naj pomni, da je (v zgodovini naroda) privilegirana in naj se ne gre rabsodnika o padlih, ki so žrtve vojne kot nasilja. V boj so morali okupatorji, v boj so morali branilci domovine, v boj so morali taki in drugačni uporniki. Nekateri iz navdušenja, nekateri iz dolžnosti, nekateri s prisilo. Nekateri kot krvoločni krvniki, nekateri z grozo v svoji duši...

Nocojšnji večer nam bo razkril delček vojnih grozot, ki so jih doživljali slovenski patrioti, somišljeniki partizanskega odpora v Hitlerjevi okupacijski coni na Štajerskem, Ko-

6. *Martin Orožen*, ustreljen v Mariboru 11. aprila 1942
Vigred se povrne...
7. *Florjan Doberšek*, ustreljen v Mariboru 17. avgusta 1942
Oj boži me tele dolince...
8. *Genovefa Fras*, ustreljena 2. oktobra 1942
Rasti, rasti rožmarin...
9. *Ivan Štancer*, ustreljen v Mariboru 1942
V poletnem žaru na pečmah skalnih...
10. *Franc Pen*, obglavljen v Gradcu 12. marca 1944
Gozdič je že zelen...
11. *Ernest Napast*, obglavljen v Gradcu 12. januarja 1945
Lipa zelenela je...

Izvajalci:

rectator Janez Albreht, dramski igralec

Komorni moški zbor Davorin Jenko

Izbor pisem pripravila dr. Marija Stanonik

roškem, Gorenjskem. Odpor proti -novemu redu- je bil tu spontan; vsaj na površini ni bil ideološko motiviran. Po razsulu karadordevske Jugoslavije je sam Hitler obiskal Maribor in svojim velikonemškim osvajalcem ukazal:

Machen sie mir dieses Land wieder deutsch!

To pa je pomenilo: popolno prepoved rabe slovenskega jezika v javnosti, v šolah, v cerkvi; pomenilo je izgon zavedne slovenske inteligence v Srbijo, v nemška taborišča smrti; pomenilo je kontrolo nad mišljenjem, čustvovanjem posameznika; za vojaške obveznike odhod na fronte za cilje Velikega Rajha. V zapore so morali osumljeni ali izdani, ki so kakor koli odklanjali, »ogrožali« fašistično diktaturo. Dobili so ime – banditi. To ime je opravičevalo njihovo smrtno obsodbo, združeno z mučenjem, zaključeno s streljanjem, obglavljanjem, obešanjem talcev. Za vsakega padlega pomembnega fašista, okupatorja po 30, 40, 60, 100 talcev (odvisno od njegovega ranga). In tako so v štajerski okupacijski coni odhajali v smrt talci, stari od 17 do 63 let. Od 1941 do 1945 je bilo po podatkih okupatorjevih javnih razglasov ubitih 1590 talcev, od teh 1508 moških in 82 žena, večinoma pripadnikov preprostih slojev prebivalstva. Večina je pokopana v skupnem grobu v Gradcu, nad katerim se vzpenja spomenik, visok steber z napisom v 15 jezikih:

«Čuvajte svobodo, kajti dali smo zanjo svoja življenja.»

Eksekucije so bile ob sobotah v Mariboru, Celju, po drugih krajih, obglavljenja na Dunaju (žrtve s Sel na Koroškem) in v Gradcu, strahotno obešanje na kavelj februarja 1945 v Frankolovem pri Celju. V knjigi Milana Ževarta *Poslovilna pisma žrtev za svobodo* (3. dop. izd. Maribor 1978) je objavljenih in ohranjenih le 250 pisem (233 legalnih, 17 ilegalnih); veliko se jih je v vojni vihri izgubilo.

Z okupatorjevim dovoljenjem, pod nadzorom in cenzuro, so talci (od 1. septembra 1941 do oktobra 1942) smeli dve uri pred smrtjo napisati poslovilno pismo svojcem v slovenskem jeziku. Nocoj bomo slišali nekatere zadnje izpovedi. Izbor je sestavljen po naslednjih načelih: letnica nastanka pisma, spol žrtve, socialna pripadnost, svetovni nazor, pokrajina, od koder so izhajali naslovniki, jezikovna zvrst in oblikovanje pisem.

Kaj zmore povedati na smrt obsojeni svojcem dve uri pred tistim zadnjim trenutkom? Ob izbruhu vojne sem bila stara dobrih 9 let. Nikoli ne bom pozabila tiste cvetne nedelje, ko so padale prve bombe na Zidani Most. Vse šipe so šklepetale, bobnelo je, pokalo, vendar je bil to še le prvi strah pred nadaljnjimi vojnimi dogodki, ki so tudi mene, moje tri brate in moji sestri zaznamovali usodno za vse življenje.

Nikoli ne bom pozabila tistih strašnih temnordečih plakatov z velikimi črnimi črkami, ki so bili vsakih štirinajst dni nalepljeni na oglasnih deskah po vseh večjih krajih nam, Slovincem, v strah, v svarilo proti odporu.

BEKANNTMACHUNG. DIE BANDITEN ZUM TODE VERURTEILT.

SS Sturmführer, Marburg an der Drau.

Na njih pa so bila imena zavednih, poštenih, vernih Slovencev, ki niso mogli pristati na raznarodovalno uničenje naroda. Umirali so v prepričanju, da bo svoboda zasijala nam.

Moja pokojna mama, 36 let je imela takrat, je na glas jokala, ko nam je šestim otrokom in domačim brala to zadnje očetovo poslovilno pismo. Naš srečen dom je bil uničen, potopljen v solze. Bili smo izpostavljeni okolju kot otroci bandita. Marjanova pot v gim-

nazijo je propadla za zmeraj. Čez noč sva oba najstarejša odrasla. Mlajši brat Marko (star dve leti) in najmlajša sestra Marija (stara par mesecev) nista nikoli okusila srečnega otroštva. Doraščala sta ob solzah. Ivico (osem let) in Petra (štiri in pol) je očetovo izginotje globinsko prizadelo (nihče ni takrat govoril o stresih). Ivica je v bistvu za posledicami vojne umrla pred tremi leti. In Peter? Do danes ne da konja iz hleva, čeprav ima že zdavnaj traktor. Ko so nas avgusta 1942 selili – po treh dneh smo se po meni neznanem naključju vrnili – so ga SS-ovci odtrgali od konja, ki se ga je oklenil. Vedno sta z očetom vozila – očeta so mu vzeli, konja ne dá!

Ni moj namen izkoriščati ta spominski večer za predstavitev domače tragedije... Skozi lastno izkušnjo Vam želim samo približati neopazno, nepojmljivo trpljenje na stotine slovenskih otrok, ki so bili v svojem otroštvu izpostavljeni, obubožani, tudi po vojni bolj ali manj prepuščeni skrbi mater-vdov, če so ostale žive; izpostavljeni družbeni vzgoji in prevzgoji ob iskanju tudi neustreznega poklica za preživetje. Okolica je ostajala do otroških usod neobčutljiva. -A očeta so ti ustrelili? Saj nisi edina.- Zame pa je bil moj oče najboljši in najlepši človek na svetu. Kljub poslovilnemu pismu sem se zatekla v sanje, da se bo nekega lepega dne vrnil. Pa se ni – in njegova smrt je postajala enaka ničli.

Zato danes obsojam krivično, nasilno vojno, obsojam manipulacije z besedami, ki so jih danes polni časopisi, obsojam etiketiranje, enačenje besed partizan, komunist, stalinist, fašist, izdajalec, kolaborant, belogardist, črnorokec, in ne vem kaj še vse. S kakšno lahkoto in neodgovornostjo posamezniki prilepljajo tovrstne etikete drug drugemu, ne da bi se zamislili nad razsežnostjo globinske tragike, ki so jo povzročile tri vrste okupacije slovenskega ozemlja (nemška, italijanska, madžarska). Tri različne bridke izkušnje med drugo svetovno vojno še zdaj, v samostojni državi, razdvajajo Slovence ter ovirajo narodno spravo in enotnost. S pieteto se zato spomnimo vseh – tudi tistih, ki so padli na tujih frontah brez poslovilnih pisem, in tistih, ki so padli nekrivi kot žrtve strašnega maščevanja v povojnem letu in kasneje. Zaradi določenih, njim neznanih ciljev, jim je bilo vzeto življenje. Vojna ni rešitev – po diplomatskih poteh je treba storiti vse, da bo povsod po svetu izpolnjena zapoved, dana človeku:

NE UBIJAJ!

Milko Matičetov

Z Nikom Kuretom v »slovenskem narodopisnem inštitutu«

Prijatelju posvečeni spominski utrinki

Niko Kuret je junija 1946 na Filozofski fakulteti ljubljanske Univerze dosegel dodatno diplomu na stolici za etnografijo z etnologijo, pri soimenjaku prof. Županiču. Šestnajst let poprej mu je prva diploma – na romanistiki – odprla vrata k poučevanju francoščine v srednjih šolah. V svoji večstranski naravnosti pa si je srčno želel vse kaj drugega kot enolično šolsko podajanje jezikovnega znanja. Spodbujali sta ga dve enako močni, neustavljivi žilici – stvarjalna in znanstvenoraziskovalna. Za svoje drugo delovno torišče si je izbral narodopisje: ne po naključju, saj mu nihče, razgledan po domači publicistiki tridesetih in prve polovice štiridesetih let, ne bi mogel očitati, da je tu novinec. Nasprotno, Kuretova dotakratna bibliografija kaže, da je na narodopisnem polju imel za sabo že vrsto lepih skušenj in dosežkov, posebej z občutljivih mejnih, prehodnih tal na robu med ljudsko in t.i. »visoko« kulturo (dramatika, lutkarstvo, nekatere vrste šeg, pesništva ipd.).

Po juniju 1946 se je začel ozirati, kako in kje bi mogel svojo pravkar pridobljeno kvalifikacijo tudi dejansko uveljaviti, ker je v razmerju z novo šolsko oblastjo iz razumljivih (svetovnonazorskih) razlogov nekaj zaškripalo že v februarju: s predstavitvijo (lahko bi rekli kazensko, čeprav se je dekret verjetno skliceval na »službeno potrebo«) iz Ljubljane v Novo mesto; to ga je tako prizadelo, da je sam odpovedal službovanje v Ministrstvu za prosveto.

Do mojega prvega srečanja s Kuretom je prišlo prav v tem kritičnem času, in sicer v Etnografskem muzeju v Ljubljani, kjer me je ravnatelj Boris Orel nekega dne na hodniku pred svojo pisarno predstavil elegantno napravljenemu gospodu s palico v roki. To je bil Niko Kuret, ki se je zanimal za morebitno nastavitev v EM (podpisani sem bil tam kustos pripravnik). Le kako bi si bil pri bežnem srečanju s tistim gospodom mogel predstavljati, da bom nekoč z njim ne samo skupaj v službi – četrto stoletja – ampak da bova pri starostni razliki trinajst let) kar štirideset let celo prijateljevala!

Ob nostalgичnem pogledu nazaj v čas pred pol stoletjem se mi nehote poraja misel na neke vrste Kuretovo jasnovidnost. Pokazala se je v tem, da takrat, ko je imel v žepu diplomu iz etnografije, potem ko je (sicer nikoli izrečena, ampak v skriti srčni kamrici gotovo tleča) želja po univerzitetni karieri bila v danih razmerah čista utopija, potem ko je zastonj potrkal na vrata Etnografskega muzeja – [nimamo podatkov o tem, da bi bil poskušal srečo tudi pri Francetu Maroltu, s katerim sta se dobro poznala že od rojstva njegove samorastniške ustanove] – ni niti za hip obmiroval. Rajši je naprej snoval vse

mogoče in tako prišel do pomembnih, za organizacijsko podobo naše stroke perspektivnih zamisli. V prizadevanju, da bi se nekje vključil v organizirano narodopisno delo, se je spomnil na Akademijo znanosti in umetnosti. Le-ta je po obetavni ustanovitvi (1938) med vojsko zašla v hude stiske; takoj v prvih povojnih letih se je začela statutarno, personalno ipd. izvijati iz krize in – zakaj bi je zdaj ne porabili, da naredi kaj koristnega tudi za slovensko narodopisje?!

Maja 1947 je Niko Kuret poslal Akademiji svoj načrt »slovenskega narodopisnega slovarja« oz. »arhiva«, s priporočilnim pismom univ. prof. dr. Nika Županiča (kar naj bi po predlagateljevem mnenju dalo ideji večjo težo). Oktobra 1947 je bil v razredu (II) »za zgodovinske vede, filozofijo in filologijo« načrt sprejet, sicer ne v stari podobi, ampak občutno razširjen, daleč čez prvotni predlagateljev okvir; po intenzivnih posvetovanjih, ob posebni vnemi akademika Ivana Grafenauerja (njemu je bila od vsega začetka zaupana skrb za stvar) in ob naklonjenosti akademikov M. Kosa, A. Melika in F. Ramovša je bila 20. decembra 1947 ustanovljena Komisija za slovensko narodopisje pri AZU.

Ta komisija velja za predstopnjo ali odskočno desko k Inštitutu za slovensko narodopisje, ki mu kot rojstni dan pišemo 3. oktober 1951, krst je doživel pred iztekom istega leta z Grafenauerjevo knjigo »Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu«, ki se že v sami naslovnici ponaša s tem imenom, shodil pa je v letu 1952 s prvima rednima nastavljenecema (Albina Štrubelj in Milko Matičetov), katerima se je 1. septembra 1954 pridružil Niko Kuret; ž njim je bil zaokrožen prvi začasni personalni sestav ISN.

Njega predzgodovino in zgodovino nam je razgrnil že sam N. Kuret v treh nadaljevanih svojega živahnega poročila (Traditiones I–III, 1972–1974), kjer je navedel vse križe in težave, pa tudi veselje in dosežke ustanove in njenih sodelavcev do leta 1974. Vendar to ni predmet današnjega prispevka, kjer se bom namenoma izognil naštevanju (naj si bo »suhemu« ali čipkastemu) zunanjih življenjskih podatkov. Ne vleče me iti po že utrti poti, zato želim tukaj ujeti le nekaj »utrinkov«, se pravi obuditi spomin na to in ono, kar sva z rajnim prijateljem skupaj doživljala (in preživela); res ne bi bilo prav, če bi ostalo nezapisano in šlo v pozabo.

Utrinek se zaiskri in že ugasne, potone v poltemo, medtem ko srce in oko tipljeta naprej, se ozirata naokoli za novim »utrinkom«, svetlejšim, mikavnejšim. Tokrat sem odbral nekaj izpovednih utrinkov-pričevanj, nekaj osebnih doživetij, povezanih s prijateljem Nikom, s starim Grafenauerjem, najinim drugim »očetom«, in z našimi skupnimi prizadevanji za tako podobo narodopisja, kakršno smo si zarisali in jo gojili vsak po svojem lastnem – srčnem in umskem – nagibu in prepričanju, ne da bi se ozirali na dnevne, priložnostne potrebe/ukaze od zunaj.

Glasnik. Niko Kuret je resda prestopil prag ISN kot redni uslužbenec šele 1. septembra 1954 zjutraj, ampak v ustanovi je bil nekako doma že dolgo pred omenjenim datumom. Bili smo si namreč domači že od »Komisije za slovensko narodopisje« in zato tudi v Inštitut ni prihajal kar tako na obisk in klepet. Torej še malo niso bila »kukavičja jajca«, kar je odlagal v inštitutskem »gnezd« že pred 1. 9. 1954: marca 1953 vprašalnico o zažiganju čoka in maja istega leta o otroških igrah. S tem večjo vneto pa se je vrgel na taka dela po nastopu službe. Predvsem zaradi lažjega razpošiljanja vprašalnic in ožjih povezav s podeželskimi informatorji je bil na njegov predlog sprejet sklep o ustanovitvi »Glasnika Inštituta za slovensko narodopisje«. Pismo inštitutskega predstojnika Ivana Grafenauerja, naslovljeno »Našim prijateljem«, natisnjeno na prvi strani novega časopisa, nosi datum 4. marca 1956, vendar je prva številka izšla oktobra 1956, četrta pa junija 1957. Kakšen je bil Kuretov delež v Glasniku I/1, bo vsakomur brž jasno, če povem, da sem že ob prvem poskusu razrešitve avtorstva (nepodpisanih) 11 prispevkov s precejšnjo verjetnostjo spoznal,

kdo jih je napisal: Kuret 7, Matičetov 2, Grafenauer 1, Z. Kumer (?) 1. Zaradi prehudih težav s tiskanjem (št. 1 v tiskarni »Urška« v Kočevju, št. 2 pri »Slovenskem Jadranu«, št. 3–4 pa pri »Slovenskem tisku« v Kopru) smo že po koncu 1. letnika nadaljnjo skrb za Glasnik sklenili odstopiti Slovenskemu etnografskemu društvu. Le-to je kar nadaljevalo naše štetje in ga peljalo lepo naprej 14 let (od letnika 2 do 15), dokler ga ni kot doto ali dediščino vzelo s sabo, ko je namesto 1975. ugaslih dveh društvenih organizacij (Slovensko etnografsko društvo, Etnološko društvo Jugoslavije – podružnica za Slovenijo) nastalo Slovensko etnološko društvo. Ker o vsem tem ne »Uredniški odbor Glasnika« ne »Izvršni odbor SED« (gl. Glasnik SED 15/5, 1975, str. 15) za novo leto 1976 ob slovesnem voščilu »Bralcem in sodelavcem (novega) Glasnika« nista čutila najmanjše potrebe omeniti, kako in kje je taisti Glasnik nastal, bodi to povedano vsaj zdaj, ko se je od nas za zmerom poslovlil mož, ki ga je priklical v življenje, ne da bi mu za to kdo rekel vsaj HVALA!

Prvi magnetofon. V drugi polovici 50-ih let ni bilo tako kot danes, ko v specializirani trgovini najdeš in kupiš, kar želiš. V ISN smo za svoje zbirateljsko delo na terenu nujno potrebovali magnetofon. Kolegi iz GNI so ga za snemanje pesmi že imeli; zavidali smo jim ga, čeprav je bil tak, da si moral od časa do časa pri strani zavrteti ročico, če ne, se je ustavil. V stiski smo se priporočili prijatelju R. Wildhaberju, ki je za švicarski etnografski muzej v Baslu z našim posredovanjem prišel do raznih slovenskih eksponatov (kurent, belokranjski božičnik, pisanice itn.), v zameno pa nas pridno zalagal s tekočo ali antikvarno strokovno literaturo iz Švice in od drugod z Zahoda. Zdaj nam je nasvetoval in pripeljal magnetofon »Grundig« (ker sem ga moral večkrat prenašati na rami, od njegovih tehničnih posebnosti vem le to, da je tehtal 14 kg). Magnetofon je bil finančno že kar dobršen zalogaj; da bi se izognili uvoznim taksam, je bilo treba spesniti in podpisati nekaj listin, npr. zahvalo za »darilo« baselskemu muzeju in še kaj. Prof. Grafenauer je ob tem seveda imel pomisleke, ki pa sva mu jih z Nikom pregnala s svetopisemskim rekom *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. Za »podarjeni« magnetofon se je ISN oddolžil Wildhaberju tako, da smo mu razkazali precej Slovenije. Na prvi poti (Ljubljana–Srednji Vrh–Rateče–Vršič–Trenta–Bovec–Soška dolina–Ajdovščina–Col–Ljubljana) se je Wildhaberju, Kuretu in meni pridružil dr. Pavle Zabltnik; vozil nas je s svojim Volkswagnom, ki ga je R. W. šaljivo imenoval »Wägeli«. Na drugo vožnjo (Ljubljana–Rogaška Slatina–Olimje–Kostanjevica na Dolenjskem–Novo mesto–Ljubljana) smo šli z akademijinim šoferjem Trčkom in prav tako na tretjo (Ljubljana–Hrastovlje–Kopriva–Štanjel–Predjamski grad–Ljubljana). Naš gost je skoraj na vsaki ekskurziji zasledoval kakega konjička: na Krasu npr. debele železne mreže, ki so nekoč preprečevale drobnici dohod v ograjeni prostor ok. cerkve s pokopališčem. Nekaj takih naprav (Krajna Vas, Gabrovica, Kobjeglava) je fotografiral in kasneje objavil, takrat pa smo se na račun nemškega strokovnega imena (Bein/Wein/brecher) tudi pošteno smejali.

Alpes Orientales. V Ljubljani porojena in v Vidnu prvič predstavljena ideja, da bi bila za koordiniran napredek narodopisnega dela v vzhodnoalpskih deželah Sloveniji, Furlaniji in Koroški prav koristna »medsebojna srečanja, ki bi jih lahko občasno prirejali v trikotniku Celovec–Viden–Ljubljana za pretres vprašanj, ki zadevajo nas vse, za medsebojno obveščanje o dosežkih in težavah, ki se obnje zadevamo, za izmenjavo delovnihkušenj, pripravo morebitnih skupnih vprašalnic, domenek o sodelovanu v periodičnih in drugih publikacijah« (Ce fastu? 27–28, 1951–52, 27) je od zunaj najprej pritegnila G. Perusinija, nato še L. Kretzenbacherja, O. Moserja in R. Wildhaberja, da so s pridružitvijo trojki slovenskih pobudnikov (Grafenauer–Kuret–Matičetov) pomagali razširiti raziskovalni prostor. Prof. Ivan Grafenauer je bil naš starosta in stožer, domače operativno jedro pa sta bila Kuret (zveza z nemško, severno) in Matičetov (z italijansko, zahodno stran-

jo). Ta »svobodna narodopisna delovna skupnost« je v letih 1956-1975 javno nastopila osemkrat in izdala sedem zbornikov predavanj. Posrečeno mednarodno strokovno gibanje Alpes Orientales (odslej AO), nastalo v času, ko nikjer na obzorju ni bilo še nobene podobne združbe – ne strokovne ne kulturnopolitične ali turističnogospodarske (tipa »Alpe Adria«) – bi zaslužilo vsestransko dokumentirano predstavitev, popolnejšo od tiste, ki je poleti 1990 izšla pri videnski akademiji: N. Cantarutti, L'esperienza comparativa di »Alpes Orientales« (Atti del convegno di studio »La cultura popolare in Friuli«, Udine 28. X. 1989). Avtorica je v strnjem poročilu o zbornikih AO podčrtala, kar ji je bilo bližje, pri monotematsko uglasenih srečanjih (praksa, sprožena v Gradežu) pa le v glavnem povedala, o čem je tekla beseda. Sama toži nad »nepopolnostjo biografskih podatkov« (I. Grafenauer je npr. postal »zgodovinar«), vendar bi se bilo temu ipd. zlahka izogniti (npr. s kratkim skokom do Ljubljane, kot je to rad in redno delal G. Perusini). Medtem ko je velikega poudarka deležen npr. G. Vidossi, niso nikjer omenjeni ne naši zgodnji sopotniki E. Gasparini, Milovan Gavazzi in Oskar Moser, niti Hans Griessmair, čeprav je le-ta – na Kretzenbacherjevo priporočilo – celo organiziral srečanje AO v Brixnu/Bressanone 1972. In ne nazadnje je preskopo odpravljen naš Niko Kuret: ubogi dve vrstici sta nič v primerjavi s tem, kar je njegov prispevek k razvoju AO, kjer je bil eden stebrov in gonilnih moči. Manjkalo je samo na zadnjem srečanju v Reziji 1975, medtem ko je na prejšnjih primejavno obdeloval razna poglavja iz slovenskih izročil in šeg (divji mož, Adonisovi vrtički, božični čok, šemski liki ob zahodni slovenski meji, sredozimka, divja jaga ipd.); če bi dali skupaj besedila njegovih nastopov, bi to zneslo ok. sto strani. Souredil ali uredil je slovenske zbornike AO, domači in tuji tisk pa je zalagal s sprotnimi poročili o srečanjih skupnosti (Delo, Odsevi, Glasnik ISN oz. SED, Traditiones, Narodno stvaralaštvo – Folklor itn.). Menda je bil tudi prvi, ki je trezno opozoril na notranjo krizo v AO.



Ivan Trček, Valens Vodušek in Niko Kuret

Lepa Vida. Grafenauerjeva monografija o LV je izšla v medvojnem času, v (pre)skromni nakladi (menda le 300 izvodov), z nemogočim (= nikomur razumljivim) povzetkom v italijansčini, in se zato ni mogla ne doma ne po svetu razširiti normalno, kot bi tako delo zaslužilo. Za novo, popravljeno izdajo je avtor sam na začetku 60-ih let začel sestavljati nov, obsežnejši povzetek, vendar je pri pisanju kmalu opešal. Po njegovem osnutku je to delo dokončal Niko Kuret. Njegov novi povzetek v nemščini obsega ok. 30 tipkanih strani... Včasih se je o tem, kaj se bo tiskalo v prihodnjem letu, odločalo na t.i. »panelih«. Ko smo enkrat sedeli na takem »paneli«, je prišel na vrsto predlog ISN za tisk druge izdaje LV. Kazalo je, da bi knjiga lahko mirno »šla skozi«, ko se ti oglasi navidez spontan glas 'iz ljudstva': »Ali ISN res nima nobene aktualnejše ponudbe?!« Presenečenje predlagatelja, zadrega, umik... Danes moram o omenjeni predložitvi LV na »panel« nekdanje Raziskovalne skupnosti Slovenije priznati, da je to bil napačen korak, ker je LV kot delo akademika zunaj kompetenc kateregakoli inštituta ZRC. Knjiga sama, kadar bo spet prišla na dan, pa seveda ne bo noben ponatis, ampak dopolnjena, popravljena izdaja, za katero je pisec gladko izločil »varianto iz Hraša«, »Vidin rejč« in podobne mistifikacije, ki mu jih je bil 1943. podtaknil Marolt = umetnik. In še nekaj: Grafenauerjevi monografiji bi danes v posebnem poglavju mogli pridružiti besedila in melodije, posnete v Reziji 1962. in v naslednjih letih. Delo bi tako postalo nepričakovano, zgleden sad sodelovanja ustanovitelja ISN in njegovih prvih dveh znanstvenih sodelavcev.

Ganljiva ponudba. Jeseni 1964 smo se odpeljali na Kras, kjer si je Ivan Grafenauer zaželel obiskati Štrekcljevo rojstno hišo v Gorjanskem. Karla Štrekclja je visoko cenil ne samo kot dunajskega Miklošičevega učenca (sam Grafenauer je kot slavist izhajal iz dunajske šole Miklošičevega učenca Jagića), ampak predvsem zaradi njegove zgledne, enako suverene hoje po jezikoslovnih, literarnozgodovinskih in narodopisnih poteh. Na potepu po Krasu smo se stopóttö ustavili v Tomaju pri Kosovelovih in pred staro tomajsko cerkvijo D. M. »v polju« z epitafom klesarja samouka Puppisa v verzih, nato v Koprivi, na Kreménjeku ob eni izmed kamnitih »hišk«, v kamnitem mestu Štanjelu in še marsikje. Najbolj živo pa mi je v spominu postanek v Šmarjah (med Sežano in Križem): poznogotska cerkva s streho iz skrlí, nekaj korakov južno od nje enako krita »soseska« (stavba za spravilo cerkvi namenjenih vaških pridelkov, predvsem vina in sena), in ob »soseskinem« zidu drevo skrivenčene nizke krošnje, da si popotnik lahko sam postreže s sladkimi smokvami, če jih je prejšnjo noč kaj dozorelo. In v tem zunajčasovnem okolju – vseh vrst motornih vozil, ki so švigala mimo po cesti, še opazili nismo – sva bila z Nikom deležna enkratnega presenečenja. Ivan Grafenauer naju je pomenljivo pogledal in spregovoril: »Tako, fanta, zadosti dolgo že delamo skupaj, čas je, da se pobratimo!« Midva se v zadregi nisva znašla; branila sva se, češ da karsedá ceniva njegovo ljubeznivost in zaupanje do naju, ampak bi nama bilo nerodno, ko smo si vendar tako narazen po letih in tudi ob njegovih znanstvenih dosežkih in reputaciji sva midva prava začetnika... Nisva se skušala živeti v njegovo kožo, nisva pomislila, da sva ga z odklonitvijo – pa naj bo še tako vljudna – nemara razočarala. Morda se je na ta korak dolgo pripravljala in presodila, da sta prav tam v Šmarjah napočila pravnji hip in razpoloženje. Žal nisva vedela za podobno ponudbo prof. Steleta Emiljanu Cevcu, ki se je znašel bolje kot midva in ponudbo sprejel, vendar si je izgovoril privoljenje, da svojega mentorja ne bo klical po imenu, ampak »ata«... Midva z Nikom pa sva *Ivana G.* hitela prepričevati, kako se v našem prijateljskem razmerju ne bo prav nič spremenilo, tudi če ostanemo še naprej pri starem, pri vikanju. Kaj prida se res ne bi več spremenilo, ker se je najin sogovornik in predstojnik že tri mesce kasneje poslovil od sveta... Midva z Nikom pa nikdar po tistem nisva »sedla vkup«, da bi premlela, ali sva takrat v Šmarjah (kraških) naredila prav ali ne. Zase lahko rečem

samo to: kadarkoli se spomnim tistega dogodka, mi je malce grenko pri srcu: človek naju s svojo ponudbo za tikanje hoče počastiti, pritegniti še bližje k sebi ali se nama sam približati (kar je v bistvu vseeno), midva pa ga zavrneva ali – v žargonu – mu dava korbco! Tipičen casus za pred poroto, čeprav le bravsko: kriva – nekriva?

»**Pribežališče grešnikov**«. V 60-ih in 70-ih letih – nemara pa tudi že poprej in kasneje – so po Ljubljani in zunaj nje krožile govornice, da so inštituti SAZU prav zares »refugium peccatorum«. Konkretno – v zvezi z ISN – nam je prišlo do ušes tudi očitane, češ: Grafenauer je že vedel, koga je poklical k sebi! To je sicer neprijetno, vendar bi se človek za taka natolcevanja ne zmenil, če... če ne bi pristopilo zraven še kaj več. Lepega zimskega dne (sredi 60-ih let?) sva si s Kuretom zaupala nekaj, česar pravzaprav ne bi smela, saj nama je bilo vsakemu posebej zabičano, naj o tem molčiva. Tisto »nekaj« sva prespala, temeljito premozgala pri sebi in vsak v svojem družinskem krogu, nato pa si v inštitutu natanko opisala, kako sva bila povabljeni na pogovor v upravo za notranje zadeve (Prešernova 18) istega dne, le z enournim presledkom, da se ne bi mogla srečati. Kuret, urejen mož z navado pisanja dnevnika, je datum in vsebino tistega pogovora doma brž vrgel črno po belem, spravil v predal in o dogodku informiral tudi predsednika Vidmarja. Jaz se zase najbolj spomnim, da sem bil okarakteriziran kot »nasprotnik Ziherlove kulturne politike«. Referent notranje uprave mi je ob počasnem listanju mojega dosjeja med drugim očitil, da sem poljskemu slavistu Jerzyju Slizinskemu (gl. Traditiones 2, 1973, 14) opisal, kako so z ljubljanske univerze odstranili prof. Slodnjaka, in mu priporočil, naj profesorja le obišče na domu: drobna pozornost od zunaj mu bo po hudem domačem udarcu dobro dela...

»**Avgijev hlev**«. Ob epizodah, kot so povabila na Prešernovo 18, pogovori s tamkajšnjimi referenti ipd. zmigneš pač z rameni, češ: Tudi oni morajo nekaj delati, za to so vendar plačani! Dosti bolj do živega pa ti gre, bolj si prizadet in huje trpiš, če ti mečejo polena pod noge ali celo v hrbet tovariši (brez navednic, v davnem pomenu te besede), se pravi ljudje, ki delajo ali naj bi delali isto kot ti, orali in sejali na isti njivi, bili tako kot ti za zgled mladim, ki šele pristopajo k delu v skupnem vinogradu, ki prihajajo neobremenjeni, le z veliko dobre volje k našemu delu, se mu zdaj hitreje zdaj počasneje privajajo, ta pač z levo oni z desno roko, ta z lopato oni z motiko, ta z voli oni s konji (govorim metaforično, saj že zdavnaj povsod brnijo le traktorji in računalniki)... Te vrstice niso proti nikomur naperjene osebno, ampak naj bi bile samo tih opomin, da nekdanje (čeprav le ustno) spodbujanje k »očiščenju Avgijevega hleva« na Novem trgu 3/III do tistih, ki smo tam delali, ni bilo nič manj krivično kot v Glasniku SED tiskana namigovanja. Je mar prav, da družba daje sredstva za določene (po mnenju naših kritikov odvečne) raziskave? ... Sicer ne čakamo, da bi se za javno storjeno(e) krivico(e) kdo opravičil, mislim pa, da bi bilo vseeno lepo (in kolegijalno), ko bi nam kdo dal razumeti, če ne naravnost morda vsaj »naokoli«, da svoje očitke, izrečene ali natisnjene pred 20–25 leti, obžaluje.

»**Slovenski narodopisni institut**«. Odkod mi geslo za ta »utrinek«, zadnji v današnji seriji? Uganka ni težka: od N. Kureta vendar, ki v času, ko so se reševala vprašanja in sprejemale odločitve, kako organizirati narodopisje pri SAZU, nikakor ni stal ob strani, v vlogi navadnega gledavca! Tudi leta 1948 (ki je bilo »prestopno« celo po pratiki!) ni držal križem rok, ampak je svoje prejšnje zamisli (nakazal sem jih v uvodnem delu tega prispevka) najbrž strnil, preoblikoval ali – z lepo njegovo besedo – »izčistil. Dne 28. maja 1948 je predložil [SAZU nov] svoj načrt Slovenskega narodopisnega instituta.«

To nam je zaupal v prvem letniku *Traditiones* (str. 10, op. 1), kjer pa je hkrati pošteno priznal, da je bila njegova zamisel ne samo »preširoka«, ampak tudi »iz načelnih pomislekov nesprejemljiva. Nič zato, če nam svojih »pomislekov« ni odkril, saj se bojo gotovo našli v zapuščini; mene to pot privlači samo ustanovi predlagano ime: »Slovenski narodopisni institut«. Zdi se mi namreč boljše (lahkotnejše in preciznejše) od tistega, ki je bilo uradno sprejeto leta 1951: »Inštitut za slovensko narodopisje«. Pri prevajanju v tuje jezike smo tisti nerodni omejevalni »za slovensko« ne enkrat obšli oz. vedoma spremenili (npr. *Slowenisches Institut für Volkskunde*, *Istituto sloveno per lo studio delle tradizioni popolari*, itn.) Saj vendar nismo zaplotniki, ki bi se ustavljali znotraj svojih jezikovnih, zgodovinskih in drugih meja. Vse, česar se lotimo, načelno obravnavamo širše, primerjavno, saj drugače nobeni narodopisni prikazni ni moč do živega... In ne nazadnje se slovenski narodopisci neredko – zdaj sami od sebe zdaj na povabilo od zunaj – vključujemo v debate, ki so morda le metodološko, ne pa tudi snovno ali kako drugače v zvezi s slovenskim prostorom. Spričo veselega dogodka, da se je »otrok« (ISN) končno le rodil, ne na matičnem uradu SAZU ne kje zunaj nje leta 1951 na take »malenkosti« nihče ni niti pomislil. Kar se pa tiče same besede *narodopisje* (in izpeljank *narodopisni*, *narodopisci* ipd.) lahko pripomnim, da le po krivici ostaja na stranskem tiru, nekako zapostavljena. Čeprav smo jeseni 1995 obhajali stoletnico Murkovega poročila o *narodopisni* razstavi; čeprav je leta 1904 elita mariborskih humanistov (s Kaspretom na čelu in s pridruženima univerzitetnima profesorjema Štrekljem in Murkom) ustanovila sloveči in še zmerom živi Časopis za zgodovino in *narodopisje* (v 30-ih letih sta mu J. Glazer in Fr. Baš dodala še Arhiv za zgodovino in *narodopisje*); čeprav je Rajko Ložar s krogom tedaj najveljavnejših naših ljubiteljev in gojiteljev te vede zasnoval reprezentativno *Narodopisje* Slovencev (I 1944; II. del sta z veliko težavo spravila na dan Boris Orel in Ivan Grafenauer 1952); čeprav je SAZU leta 1951 pod svojo streho – z akademikom Grafenauerjem kot botrom – ustanovila Inštitut za slovensko *narodopisje*, vse tako kaže, da Slovincem ni kaj prida do domače tradicije, da se damo zlahka ujeti na limanice zvenečih mednarodnih poimenovanj, katerim pa smo kmalu spet pripravljeni obrniti hrbet, pri čemer – kot pravi praksa – niti ne odločajo zmerom samo znanstveni argumenti. Tako npr. nas je prof. N. Županič, ne glede na že lepo uveljavljeno domačo *narodopisno* tradicijo po zgledih iz Beograda obdaroval z Etnografskim muzejem (1923), s časopisom *Etnolog* (1929) in s stolico za »etnografijo z etnologijo« (1940); ko je bil iz tega dvodelnega imena izločen prvi člen in se je tudi društvena organizacija iz »etnografske« prelevila v »etnološko« (enako tudi njen *Glasnik*), se je zdelo, da bo to ime – etnologija (z ustreznimi izpeljankami) – ostalo, vsaj na univerzitetnem tronu, za večne čase. Pa smo se hudo ušтели! Ker se je staro geslo »ex oriente lux« zamajalo, izživelo, tako da se ne zgledujemo več toliko po Jeruzalemu, Mekki ali Moskvi (zadnji čas prihaja v modo samo še Indija s svojimi filozofskimi in verskimi posebnostmi), smo se začeli vneto zgledovati po Ameriki, od koder je prišla in pri nas takoj začela delati zmedo – antropologija. Do nas je tako in tako prišla s precejšnjo zamudo, zato bi nemara brez škode lahko še naprej ostala tam onkraj velike luže. Ampak kaj bi potlej njeni prinašavci, s čim bi se mogli skazati njeni apostoli in evangelisti – naše gore listi?! Ker sem že rekel, da Slovenci tako radi posnemamo tuje zglede, zdaj dodajam, da tako površno in brezglavo letamo od imena do imena kakor čmrlj od rože do kopriv, do ščavja in nazaj k rožam. Ker nas prevelika vnema včasih zanese celo z dežja pod kap, moram v našo (plehko) tolažbo povedati, da to ni nekaj samo in izrazito našega in da tako delajo še kje drugod po svetu. (Za primerjavo – ne pa za zgled! – samo nekaj cvetk, natrganih pri naših najbližjih zahodnih sosedih: *studi demologici*, *demopsicologia*, *storia delle tradizioni popolari*, *etnostoria*). Kot zgled

treznosti, preudarnega, pametnega ravnanja pa bi si morali vzeti Nemce (tudi tiste v Avstriji in Švici!) ki so že dvesto let zadovoljni s svojim imenom Volkskunde (gl. A. Baš, K slovenskemu imenju za etnologijo. Traditiones 10–12, 153 sl.) in jim še na misel ne pridejo kakšne inovacije! Zakaj bi tudi Slovenci ne mogli ostati pri *narodopisju*, ki je po Šafačkovem vplivu pri nas znano in v rabi že poldrugo stoletje?

Te vrstice sem preprosto *moral* napisati. Čutim ali bolje vem, da bi jih bil rajni Niko vesel, saj je bil vsemu, kar je *narodopisnega*, zvest tudi v praksi.

Niko Kuret

(24. april 1906 – 25. januar 1995)



*Pred predavanjem na graški univerzi čaka,
da mu bo gostitelj dal besedo*

Ob smrti idejnega snovalca Inštituta za slovensko narodopisje in njegovega dolgoletnega sodelavca, akademika, prof. dr. Nika Kureta, je bilo v slovenskem dnevnem časopisju in časnikih napisano veliko lepega.

Namesto klasičnega nekrologa je njegov prijatelj v stroki akademik dr. Milko Matičetov iz njunega zavezništva v nastajajočem Inštitutu nanizal nekaj utrinkov, ki z njemu lastno slikovitostjo vzklicujejo trde okoliščine, v katerih sta utirala svojemu delu vsak svojo pot. Zato je njegov prispevek objavljen spredaj, kar se lepo ujema z avtorjevim položajem, kakor tudi tehtnostjo njegovega pisanja za zgodovino stroke in ustanove, ki ji je Kuret posvetil toliko svojih moči.

Tu se ga spominjamo z besedo ob odprtem grobu, kjer se je od rajnika poslovil predstojnik imenovanega Inštituta dr. Tone Cevc; Kuretova učenka in sodelavka v sekciji za ljudske šege in igre mag. Helena Ložar-Podlogar mu je namenila zimzelen na grob.

Marija Stanonik

Spoštovani!

Poslavljam se od plemenitega moža, akademika, profesorja dr. Nika Kureta. Bil je pokončen, skrben, razumevajoč, izjemno delaven, pravičen im moder. Takšnega smo poznali in doživljali sodelavci Inštituta za slovensko narodopisje. Tudi potem, ko je formalno zapustil inštitutske prostore, ko se je upokojil, je bil z nami trdno povezan, da izgube skoraj nismo čutili. Ali je ob izrečenem še potrebno povedati, da je rajnik užival med sodelavci, kakor tudi med domačimi in tujimi strokovnjaki velik, zaslužen ugled. Dovolj je bilo omeniti njegovo ime in odpirala so se vrata tujih inštitutov, akademij, etnoloških društev, muzejev in tudi posamičnih raziskovalcev. Sodelavci ga ne bomo mogli pozabiti, ker stoji inštitutska stavba na njegovih znanstvenih, organizacijskih in še zlasti človeških načelih. Prav ta široka humanost, ki ga je tako zelo odlikovala, ostaja nam zgled.

Spoštovani gospod profesor! Z bolečino se poslavljam danes od vas sodelavci Inštituta. Prejeli ste mnoga mednarodna, državna in društvena priznanja, a najbolj dragocena so vaša izjemna dela. Hvala za vaše Praznično leto, za Maske na Slovenskem, Ziljsko štehvanje, Jaslice na Slovenskem, serijo iz Góthove topografije Štajerske, otroške igre, bogato fototeko in diateko, etnološke filme, pobude za inštitutski zbornik Traditiones. Čutimo se dolžni nadaljevati vaše odlično delo. Počivajte v miru v zemlji, ki ste jo tako zelo ljubili in se vedno radi vračali k njej. Slovenci smo izgubili izrednega moža! Slava mu!

Tone Cevc

Helena Ložar-Podlogar
Zimzelen na grob vélikega moža

Ko je dr. Niko Kuret slavil svojo šestdesetletnico, so mu prijatelji in kolegi izročili častno »diplomo« v verzih*:

Sv. Jur' te je prinesel,
Miklavž ti dal ime,
Sv. Kurent pa naložil,
življenjske naloge....

Ta prva kitica pove pravzaprav vse glavne podatke: rojstvo, ime in poklic.

Niko KURET, Štajerec po materi, ki jo je življenjska pot 1890 iz okolice Celja pripeljala v Trst, po očetu pa Tržačan (ali morda Goričan, saj se je oče rodil v Gorici), se je rodil na Jurjevo, 24. aprila, 1906. leta v Trstu. Tu je začel hoditi v nemško osnovno šolo, vendar le do leta 1916, ko se je Kuretova družina zaradi bližine fronte umaknila v zaledje – kam drugam, kakor v Jurklošter, na Dešno (danes Laziš(č)e), v skromno hišico Kuretove matere. Tu je preživel srednješolska leta, obiskoval gimnazijo v Celju, leta 1926 maturiral in se odločil za študij francoskega jezika s književnostjo kot glavnega predmeta, in vzporednega B predmeta primerjalne književnosti s teorijo književnosti, po štirih letih diplomiral, pozneje, leta 1941 pa je opravil še dodatni izpit t.im. »romanistične skupine« – italijanski jezik. Pravzaprav je mladega profesorja vedno vleklo v gledališko vedo (študij za seminarsko nalogo pri prof. Kidriču o srednjeveškem duhovnem gledališču ga je prestavil v svet sodobnega ljudskega igranja v Evropi), zasnoval in urejal je list *Ljudski oder* 1–7 (1934–1939), v katerem je s svojimi prispevki usmerjal ljudsko igranje na Slovenskem, vzporedno z njim pa tudi zbirko *Ljudske igre* (1932–1939), v kateri so izšle tudi njegove priredbe *Romualdovega* Slovenskega pasijona, *Drabosnjakova* Igra o izgubljenem sinu, Božična igra, Igra o Kristusovem trpljenju pa tudi Kuretove lastne priredbe Jurjevskega gradiva in Kresovanja v Beli krajini. Praktičen in trezen kakor je vedno bil, se je Kuret takrat verjetno zavedal, da je gledališka umetnost lahko njegova ljubezen, (pozneje se je

* Verze je zložila dr. Zmaga Kumer.

s svojimi znanstvenimi razpravami vedno znova vračal k njej), da pa je kruh drugje. Prav gotovo tedaj, 1930. leta, ko se je odločal za pedagoško delo (profesorski pripravnik) na gimnaziji v Kranju, ni mislil, da bo ta kruh tako trd; že leta 1933 je pod Živkovičevo diktaturo ostal brez službe in poslej je moral svojo družino preživljati z delom v založništvu (korektor v uredništvu Mohorjeve družbe), pri radiu, privatno poučeval francoščino, veliko je prevajal iz francoščine, nemščine in italijanščine, pisal poljudne članke, v Kranju ustanovil oder za ročne lutke, potem dobil mesto knjižnega tajnika Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani. Po mnogih birokratskih zapletih je bil končno nameščen kot profesor na I. žensko realno gimnazijo v Ljubljani (danes gimnazija Poljane), po vojni pa premeščen v Novo mesto pa potem nazaj v Ljubljano, na Srednjo gostinsko šolo, na kateri je leta 1954 končal svojo pedagoško kariero.

Pri vsem tem tako raznoličnem delu pa se je Kuret vedno znova srečeval z ljudsko kulturo, katere problematika ga je začela resno vznemirjati in tako se je takoj po vojni znova odločil za študij: pri prof. Niku Županiču je vpisal »etnografijo z etnologijo«, leta 1946 diplomiral in leta 1956 zagovarjal doktorsko disertacijo »Zazibalne koleda na Slovenskem«. Njegovo nagnjenje do narodopisja je bilo tako globoko in močno, da je čutil potrebo po resnem in bolj organiziranem znanstvenem delu; predsedstvu SAZU je zato že leta 1947 predlagal, naj ustanovi narodopisni inštitut. Prvi korak je bila ustanovitev Komisije za slovensko narodopisje, 1951 leta pa je bil ustanovljen Inštitut in Kuret je postal njegov zunanji, po letu 1954, na povabilo akademika dr. Ivana Grafenauerja, pa redni sodelavec. O Komisiji in o rojstvu Inštituta sam natančno govori v prvih treh letnikih zbornika *Traditiones*, ki so začele izhajati tudi na njegovo pobudo in katerih urednik je bil prva štiri leta.

Od leta 1954 se je Niko Kuret povsem predal raziskovalnemu in znanstvenemu delu, a je imel še vedno moč in voljo za druga, največkrat organizacijska in, na njegovo nesrečo pa na našo srečo, administrativna dela. Dolga leta je bil tajnik upravnikov inštituta, ki so bili praviloma akademiki, po stroki le etnologiji sorodnih ved, ne pa etnologi. Spoštovali so njegove zamisli in mu bili hvaležni za njegovo nesebično razdajanje. Vodil je administrativna dela Inštituta, pisal poročila, skrbel za inštitutski arhiv, organiziral terensko informatorsko mrežo; tam, kjer je ugotovil, da so vojna leta in povojne razmere grozile, da bo bogato ljudsko izročilo povsem pozabljeno, je ljudem pomagal, da so lahko ponovno oživili nekatere ljudske šege (cerkljanske lavfarje, škoromate, dobrepolske mačkare, barčice sv. Gregorja v Kropi in Kamni gorici itd.), saj jim je pri Republiškem svetu Svobod izprosil finančno podporo, pa četudi je včasih dolgo trajalo, da mu je to uspelo. Preskrbel je bogato slovensko gradivo iz zamejskih zbirk in arhivov, skrbel, da je bil Inštitut kar se je dalo tehnično opremljen, s svojim ugledom mu je celo uspelo, da je bil z darili ameriških Slovencev in nekaj uglednih podjetij narodopisni inštitut na Akademiji prvi, ki je imel svoj terenski avtomobil, ne da bi bilo Akademiji treba poseči v vedno ohlapno finančno vrečo. Kuret je sourejal Glasnik takratnega Etnografskega društva, ki ga je nekaj let tudi vodil, naredil prve korake v etnološkem filmu pri nas, predaval doma in v tujini, skrbel za mednarodne stike Inštituta, se udeleževal mednarodnih znanstvenih kongresov, nešteti tuji strokovnjaki so se obračali nanj, da jim je za njihove primerjalne razprave pošiljal slovensko gradivo. S svojimi objavami v tujih strokovnih revijah je svetu predstavljal našo ljudsko kulturo. Bil je prvi, ki je s slovenskim gradivom začel sodelovati pri mednarodni etnološki bibliografiji; v mednarodni bibliografski reviji DEMOS, ki je svetovno strokovno javnost seznanjala z etnološkimi deli vzhodnoevropskih držav, je redno objavljala svoje nemško pisane povzetke slovenskih etnoloških del. Redno je bil tudi gost domačih in tujih radijskih postaj in še in še ... Njegova etnološka bibliografija je objavljena v *Traditiones* 5–6 za leta 1934 do 1976, v *Traditiones* 15 od 1977 – 1985, za zadnjih deset let; ko bodo, upajmo,

izšla še dela, ki so v tisku. Preostalo bibliografijo pa bomo zaokrožili v enem prihodnjih letnikov zbornika, ki je Kuret bil pobudnik za njegovo ustanovitev.

Kuretov opus je tako obsežen, da ga je težko predstaviti v kratkem prispevku: samo z etnološkega področja se približuje 400 enotam, od tega je okoli 100 znanstvenih razprav, več kot dvajset samostojnih knjig in veliko poljudnih prispevkov. Med drugim je pripravil prve *priredbes iger koroškega bukornika Andreja Šuštarja-Drabosnjaka*, poskrbel za izdajo *Šaljevih zgodb o Lemberžanih*, napisal knjižico *Igra in igrača*, med vojno je pri Slovencevi knjižnici v treh knjigah *Veselja dom* izdal neprecenljivo zbirko družabnih iger, ki so leta 1969 v skrajšani izdaji ponovno izšle kot *Vesele ure* pri Mladinski knjigi. Napisal je monografijo o ziljskem štehanju in pozneje tudi ziljsko štehanje kakor tudi ljubljansko *Igro o paradizu* postavil v evropski okvir, le malokdo ve, da je leta 1959 naredil scenarij in vodil snemanje filma o njem; da ne govorimo o vseh drugih etnoloških filmih, ki so nastali na njegovo pobudo in po njegovih scenarijih. Vsi pa, ki jih zanima in bi radi kaj več vedeli o slovenski ljudski kulturi, o šegah in navadah skozi vse leto, o izvoru posameznih šeg, o legendah svetnikov, prav gotovo posežejo po Kuretovem monumentalnem delu *Praznično leto Slovencev*, ki je v štirih knjigah izšlo pri Mohorjevi družbi v Celju (1965–1970), v dopolnjenem ponatisu pa 1989. leta pri založbi Družina združeno v dve debeli knjigi.

Drugo delo neprecenljive vrednosti je knjiga *Maske slovenskih pokrajin* (1984). Delo je rastlo v avtorju z mnogimi, vedno bolj tehtnimi in teoretično podkrepjenimi razpravami, ki jih je vedno znova dopolnjeval s terenskim delom, z rezultati obsežne ankete po vsem slovenskem etničnem ozemlju, s študijem tujih virov in literature, da jim je lahko postavil tudi pravo mesto v primerjalnem narodopisju. Ob tem pa je nastajalo tudi delo o evropskih maskah, ki pa je, žal, ostalo v rokopisu in bo zanj treba najti založnika. Posamezne šemske like je najprej analitično raziskal in predstavil tudi v nemških, italijanskih in francoskih razpravah, potem šele je napisal sintezo in jo ponudil slovenski strokovni javnosti.

Šemljenje je Kureta vedno vznemirjalo, verjetno že v času, ko se je ves predajal raziskovanju ljudskega gledališča. S tega področja je zapusti vsaj dve temeljni deli: *Duhovna drama* (1981), ki je izšla v Literarnem leksikonu in *Slovenska koledniška dramatika* (1986). Prezreti pa tudi ne smemo knjige *Jaslice na Slovenskem. Kulturno-zgodovinski in narodopisni oris* (1981), ki je enkratno tovrstno delo pri nas.

Dr. Kuret je sicer 1979. kot znanstveni svetnik odšel v zasluženi pokoj, vendar le »uradno«, saj je še vedno hodil in inštitut in tam delal. Z neverjetno energijo se je zagrizel v obsežen načrt, v posameznih zvezkih izdati *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* – pred poldrugim stoletjem z vprašalnicami nadvojvode Janeza zbrano gradivo o ljudskem življenju na slovenskem Štajerskem, ki smo ga prav po njegovi zaslugi v kopijah dobili iz Graškega deželnega arhiva in ga Inštitut hrani kot »Göthovo serijo«. Kuret je vse gradivo uredil, ga klasificiral, izdelal krajevni (dvojezični) katalog, sam še lahko izdal, ob velikem naporu zaradi slabega vida, štiri zvezke, se ustavil sredi črke »J«, s tem pa nas obvezal, delo nadaljevati v njegovi zasnovi. Težka obveza in odgovorno breme, ki ga bo inštitut moral nositi, dokler ne bo izšel zadnji zvezek, sicer bi bilo Kuretovo požrtvovalno oranje ledine zaman.

Nestrpno pa pričakujemo tudi nemško izdajo Kuretovega Prazničnega leta Slovencev. Kar neverjetno se zdi, da je delo kljub visokim letom še sam prevedel v nemščino, ki jo je odlično obvladal. To delo bo naše šege in navade ob praznikih skozi vse leto posredovalo širši strokovni javnosti in jih tako še bolj vključilo v evropski prostor. V tisku je tudi knjižica o ljudski adventni šegi »*Marijo nosijo*«, SAZU pa naj bi v knjigi *Opuscula*

selecta. Poglavlja iz ljudske kulture izdala slovenske prevode njegovih nemško, francosko in italijansko pisanih razprav.

Niko Kuret vsa leta ni opustil misli na Slovenski etnološki slovar, ki je bil kot ena prednostnih nalog uvrščen že v statut Komisije za slovensko narodopisje (1947). Doživel je le začetek te obsežne naloge (1993).** Za tematski sklop »šege« je še sestavil seznam skoraj tisoč gesel in jih 300 tudi sam napisal.

Dvakratni nagrajenec Premio Pitré (Palermo), odlikovan z veliko Herderjevo nagrado na Dunajski univerzi, nagrajenec sklada Borisa Kidriča in prvi dobitnik Murkovega priznanja, dosmrtni član mednarodnega združenja za etnologijo in folkloro v Parizu, dopisni član Belgijske kraljevske komisije za folkloro, je končno, leta 1989 postal dopisni, 1991 pa redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti, novembra 1993 pa je postal še član Evropske akademije znanosti in umetnosti v Salzburgu.

In neke temne januarske noči je tiho odšel in odnesel s seboj vse tiste načrte, ki bi jih sam še tako rad izpolnil. Nam, ki smo imeli srečo, da smo delali z njim, je zapustil dragoceno strokovno dediščino, iz katere bomo lahko črpali tudi vzpodbudo za nadaljnje delo. Spominjali pa se ga bomo kot pokončnega in odločnega sogovornika in polemika, kot neprecenljivega mentorja mlajšim kolegom, kot prijatelja, ki ni delal razlik med »višjimi in nižjimi«, ki ni iskal lastnih koristi, ki je za vsakogar imel toplo besedo, ki bo, kakor zimzelen, v svojih delih večno živel.

Helena Ložar-Podlogar

** Vodi jo prof. dr. Angelos Baš

Janja Žagar, *Oblačilna kultura delavcev v Ljubljani med prvo in drugo svetovno vojno*. Založba Mladika, Ljubljana 1994. Str. 160 z neoštevilčenimi ilustracijami.

V 80. in 90. letih sem raziskoval določeno kulturno prvino na podlagi svojega izvirnega pojmovnega aparata. To sta »oblačilna kultura« in njena najvidnejša prvina »oblačilni videz«. »Oblačilni videz« mi pomeni oblačila (v ožjem pomenu – pokrivala, obuvala, nakit, oblačilne dodatke (accessoires)), pričesko, telesno nego in snago in pa kajenje (kolikor sodi k človekovi zunanji podobi). Povezave oblačilnega videza z gospodarskimi, družbenimi, političnimi in kulturnimi razmerami povzemam z imenom »oblačilna kultura«. Spoznanja o oblačilni kulturi zajemajo spoznanja o neposrednem ali posrednem razmerju nekega prebivalstva do kulturne prvine z imenom »oblačilni videz«. Takšne raziskave se uvrščajo v etnologijo, ustrezno definiciji njenega predmeta, kakor sem jo izoblikoval v 60. letih.

Janja Žagar se je v knjigi, o kateri govorimo, pridružila navedenemu pojmovnemu aparatu in ciljem tovrstnih raziskav. Ker so moje raziskave obravnavale oblačilno kulturo v 17., 18. in v prvi polovici 19. stoletja, je bilo zanje precej manj gradiva, kakor se ga je ohranilo za čas med svetovnjima vojnoma. Zato je Žagarjeva v svoji knjigi v marsičem lahko dopolnila predmet mojih raziskav in šla v nekaterih smereh raziskav oblačilne kulture na Slovenskem doslej najdlje.

Poglejmo nadrobneje. Najprej piše o dosedanjih obravnavah teme, ki si jo je izbrala za obdelavo, in nato prispeva okvir, ki ga je potrebovala njena raziskava: to sta poglavje o delavstvu v Ljubljani med svetovnjima vojnoma in poglavje o oblačilni modi. Poglavitni del knjige je poglavje o oblačenju delavcev in njihovem odnosu do oblačil. Knjiga se končuje s poglavjem Sklep.

Poglavje o delavstvu v Ljubljani v obravnavanem času precej prerašča potrebe knjige in je širša informacija o tem vprašanju. Poglavje o oblačilni modi obširno povzema današnje stanje raziskav o modi in oblačilni modi. V poglavitnem poglavju, se pravi v poglavju o oblačenju delavcev in njihovem odnosu do oblačil, sledi Žagarjeva tisti usmeritvi v sodobni etnologiji, ki presega obravnave določene kulture same in se loteva razmerja določenega družbenega okolja do vsakokratne kulturne prvine. V tem poglavju je bila

Žagarjeva izrecno uspešna, saj je, kakor je bilo rečeno, utrla nekatere nove poti. Poleg tega pa je s svojimi izsledki v osnovi potrdila ustaljene poti. Takšno raziskavo so ji omogočili zelo obsežni zbrani viri in slovstvo. To kaže na skrbno pripravo Žagarjeve za svoje delo. Ob tem je treba posebej opomniti na slikovno gradivo, ki odlično dopolnjuje besedilo in je tehtna sestavina knjige.

Pohvalne ocene ne zmanjšujejo naslednji popravki. Poleg pisanih virov so viri tudi intervjuji (drugače na str. 8 d). V poglavju o dosedanjih obravnavah izbrane teme bi moralo biti odmerjeno etnologiji na nemškem jezikovnem ozemlju več prostora. V poglavju o oblačilni modi ne drži mnenje, da so se po prvi svetovni vojni »Ženske /.../ prvič v zgodovini ostrigle do kratkega« (str. 28). To se je zgodilo že ok. l. 1800 (glava à la Titus). Filmski zvezdniki, ki jih v tem poglavju omenja Žagarjeva kot vzornike oblačilne mode v 20. letih 20. stoletja (str. 30), so bili v resnici zvečine vzorniki oblačilne mode v 30. letih. Opo-rečno je mnenje (na isti strani), da naj bi pod vplivom oktobrske revolucije »postala obleka delavcev pomembna sestavina mode in množične proizvodnje«. T.i. dirndli ne izvirajo samo z Avstrijskega Štajerskega (str. 34 v istem poglavju in str. 90 v poglavju o oblačenju delavcev in njihovem odnosu do oblačil), temveč iz vseh Vzhodnih Alp. Pretirano je mnenje, da so bile v ljubljanskih stanovanjih pred drugo svetovno vojno kopalnice »zelo redke« (str. 134 v naslednjem poglavju). Hiše, ki so jih takrat sezidali, so marsikdaj imele kopalnice. Pa tudi starejše hiše, ki so jih v tistem obdobju prenovili, včasih niso ob tem ostale brez kopalnic. Vsekakor pa navedeno mnenje velja za delavska stanovanja.

Jezik v knjigi je sprejemljiv, motijo le posamezni srbizmi in napake zoper jezikoslovno pravilo, imenovano Urša Plut.

Angelos Baš

Nena Židov, *Ljubljanski živilski trg*. Odsev prostora in časa (1920–1940). Viharnik in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1994. 137 str., il. ISBN 961-6057-02-2.

Nena Židov je z istoimensko nalogo leta 1992 magistrirala na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. To je že njena druga knjiga, ki obravnava etnologijo mest. Leta 1991 je skupaj z Bredo Pajsar objavila *Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja za občino Ljubljana Bežigrad*.

Knjiga *Ljubljanski živilski trg* sodi v delokrog urbane etnologije le z vidika lokacije tržnega prostora, saj so številni prodajalci iz bližnje in daljnje okolice mesta, na trgu pa se vas in mesto konkretno in simbolno srečujeta.

Središče knjige o ljubljanskem živilskem trgu zajema obdobje med leti 1920 in 1940, zaradi primerjave pa so upoštevani tudi pojavi zunaj začrtanega časovnega okvira. V knjigi avtorico poleg funkcioniranja zanima še povednost trga z vidika tržnega prostora, mesta ter ožje in širše okolice. Metodološko je raziskovanje tržne problematike zastavila kvalitativno, saj je glede na anonimno množico ljudi, ki je dnevno preplavljala ljubljanski živilski trg, bilo skoraj nemogoče ta problem obdelati kvantitativno. Število kupcev, prodajalcev in blaga se je dnevno spreminjalo, kljub temu pa nam avtorica za orientacijo ponuja tudi redke številčne podatke.

Poleg uvoda, sklepnih misli, navedbe literature in virov in angleškega povzetka, je v njej še štirinajst poglavij, v katerih opisuje prostorske razsežnosti živilskega trga, obiskovalce, nadzor, dnevni, tedenski, mesečni in letni cikel trga, prevoz živil, mitnice in mitnino, stojnice in stojnino, higieno, obleko in obutev, ponujanje in merjenje živil, obliko-

vanje cen, prekupčevanje, funkcioniranje posameznih delov trga in trg kot središče družabnega življenja.

Vsebinsko knjigo dopolnjuje še 70 črnobelih in barvnih fotografij, razglednic, zemljevidov predelov Ljubljane, kjer so prodajali živila, načrtov, karikatur in arhivskega gradiva, ki poleg časopisnih in ustnih virov »izžemajo« v slovenski etnologiji do sedaj še neobravnavano tematiko.

S pomočjo različnih vrst virov (Zgodovinski arhiv Ljubljana, Arhiv Republike Slovenije, arhiv Zbornice za trgovino, obrt in industrijo, časopisa Slovenec in Trgovski list za leta od 1920 do 1940, posamezni članki iz drugih časopisov, krajše ankete in poglobljeni pogovori s pripovedovalci in literatura) je rekonstruirala podobo ljubljanskega živilskega trga v omenjenem obdobju. Zaradi različnega spomina arhivskih, časopisnih in ustnih virov, ki si po navadi nasprotuje, kakor tudi sicer med pravili in njihovim dejanskim upoštevanjem ne moremo potegniti enačaja, daje tak primerjalni pristop vsekakor bolj celostno podobo ljubljanske tržnice med letoma 1920 in 1940.

Socialno sestavo prodajalcev knjiga zajema v celoti, saj v njej avtorica ne obravnava le določene skupine prodajalcev, npr. kmečkih. Tako v knjigi beremo o pisani paleti branjev in branjevcev, ki so prihajali tako iz ljubljanskih predmestij Trnovo in Krakovo, kakor iz precej oddaljenih belokranjskih, dolenskih in notranjskih vasi.

Delitev dela na trgu kaže, da gre predvsem za ženski prostor, saj le te prevladujejo med prodajalci in kupci. Poleg tržne vloge pa ima trg še družabno, tu se širijo informacije, vse od osebnih opravil do političnih novic. Zrcaljenje ne samo mestnega, ampak širšega prostora pa trg odseva s ponudbo pridelkov in izdelkov.

Značilnosti ljubljanskega trga v obravnavanem času in danes so presenetljivo podobne. Celo nekateri prodajni prostori za posamezne vrste živil in izdelkov so še tam, kjer so bili, v dnevnem časopisu pa se v zvezi s trgom pojavljajo podobni problemi kot v preteklosti.

Tako v slovenski kot v drugih evropskih etnologijah so živilski trgi slabo obdelani, zato je delo nastajalo brez tovrstnih zgledov. Še največ se je avtorica lahko opirala na nekatere zgodovinske in geografske raziskave, ter na nekaj seminarskih in diplomskih nalog Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo in Oddelka za geografijo Filozofske fakultete. Tu bi omenila še zgodovinarja Fernanda Braudela, ki je opisal vrvež tržnic in sejmov, krošnjarje in velike trgovce v knjigi *Igre menjave, Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem*, 15.–18. stoletje. Braudel se je v panorami trgovcev in kupcev osredotočal tudi na študije primerov in barvite opise prepletal z analizami, pri katerih se ni branil idej iz drugih strok. Prav tako prepletanje najdemo tudi v magistrski nalogi in delno tudi v knjigi Nene Židov. Edina tehtna in njenim metodološkimi usmeritvam sorodna je etnološka razprava Birgitt Vorre v *Etnologiji Scandinavici* iz leta 1977, ki obravnava trgovino ribiških žena v Copenhagenu.

Struktura knjige, ki je enaka tisti v magistrski nalogi, v ničemer ne napoveduje krnitve, ki je bila potrebna pri objavi. Največji rez je avtorica morala napraviti pri opombah, saj jih od 673 iz naloge v knjigi ostane le še 416. Knjiga je namreč namenjena širši javnosti in ne samo etnologom, to nakazuje tudi posvetilo takoj za naslovom: *Ljubljani ob 850. obletnici njene prve omembe*. Skrajšan je tudi uvodno teoretični del, predvsem so izpuščeni tisti odstavki, kjer govori o antropoloških teorijah delitve dela, metodologiji raziskave, poenostavljeno pa je tudi poglavje o oblačilnem videzu na trgu.

Na podlagi izsledkov iz knjige in tistih iz magistrske naloge bi bila možna tudi aplikacija ugotovitev na današnje podobe ljubljanskega živilskega trga, predvsem v smislu kontinuitete tržnega prostora.

V prid inovativnosti in potrebi po tovrstni etnološki tematiki v slovenskem prostoru govori dejstvo, da je bila vsebina knjige še pred izidom predstavljena v podlistkih v

časniku Delo, konec leta 1994 je bila po številu prodanih izvodov na »top listi«¹ tednika Mladina, spomladi leta 1994 so jo vključili v knjižni program Sveta knjige, ob tem pa je avtorica o tržni tematiki poleg predstavitve po izidu predavala še na številnih predavanjih o Ljubljani, na Slovenski televiziji in radiu.

Knjiga je natisnjena na umetniškem papirju, vezana je v platelin in ima ščitni ovitek.

Mojca Ramšak

Spomeniki kmečkega stavbarstva v sliki. Gorenjski kraji in ljudje VII. Kranj, Gorenjski muzej 1994. 106 str., ilustr.

Knjiga je izšla v zbirki z naslovom Gorenjski kraji in ljudje, ki jo izdaja Gorenjski muzej. V njej so že izšle knjige: Gorenjska mesta v stari fotografiji, Pred prvo svetovno vojno, Med obema vojnoma, Po 2. svetovni vojni, Kranj, kakršnega ni več, Prva in druga svetovna vojna. Vse so lepo opremljene, saj so namenjene predvsem ilustracijam, fotografijam in risbam, čeprav ob njih vedno najdemo tudi spise strokovnjakov Gorenjskega muzeja. V tej knjigi Anka Novak piše o spomenikih kmečkega stavbarstva v sliki, dr. Cene Avguštin pa o dekorativnih elementih na zunanjsčini kmečkih hiš na območju severozahodne Gorenjske.

Knjiga pred nami je tudi katalog razstave, ki je bila lani v Gorenjskem muzeju v Kranju in nato v razstavišču Riharda Jakopiča v Ljubljani. Gre za arhitekturno dokumentacijo, ki je nastajala v sedemdesetih letih. Če povzamemo po Anki Novak, ki je bila takrat kot kustosinja muzeja tudi edini kranjski etnolog, je bil to čas hitrih družbenih in gospodarskih sprememb. Zaposlovanje kmečkega prebivalstva v nekmetskih dejavnostih je potegnilo za seboj razslojevanje vasi, ki je imelo zunanji izraz v preoblikovanju tradicionalnega vaškega stavbarstva, ob vse številnejših novogradnjah pa tudi v preoblikovanju naselij. Najhitreje so se spreminjala kajžarska območja vasi, značilna po skromnejših lesenih stavbah iz 18. in 19. stol.

V začetku sedemdesetih let so torej v Gorenjskem muzeju začeli načrtno arhitektonsko dokumentirati izbrane stavbe. Povezali so se z arhitekti, študenti arhitekture in njihovimi učitelji. V dobrem desetletju so poskrbeli za celovito ali vsaj delno arhitekturno dokumentacijo nekaj desetih objektov v različnih krajih na Gorenjskem. Tako je v sodelovanju etnologinje, umetnostnega zgodovinarja, arhitektov in fotografa zrasla ta enkratna dokumentacija. Mnogo od tega, kar je videti v tej knjigi, »je že izginilo ali pa je spremenjeno do nespoznavnosti«² (str. 2).

Razstava in knjiga predstavljata naselja, kmečke domove, stavbe, notranjsčine in gospodarske stavbe, značilne za posamezna ožja okolja Gorenjske, stavbno gradivo, ki zaznamuje stavbno razslojenost gorenjske vasi in najzanimivejše primere hiš s Hlebancevo s Srednjega vrha na čelu, ki nosi letnico 1506.

Razstava je bila zelo odmevna, vendar pa je etnološka razprava v knjigi prišla bolje do izraza. Besedilo ima dva dela. V prvem je pregled glavnih značilnosti naselij in stavbarstva na Gorenjskem, s tem da je avtorica strnila dejstva, ki so po njenem mnenju oblikovala njihov pretekli razvoj. Piše o odsevu naselivitvene zgodovine, zemljiške razdelitve in stavbne parcelacije na obliko vasi, domov in posameznih stavb. Opisuje tipe vasi na Gorenjskem od gručastih in mlajših obcestnih ali kolonizatorskih do naselij razložene oblike in gorskih samotnih kmetij. Opozarja na nekatere skupne značilnosti gorenjskega ljudskega stavbarstva v razmerjih, oblikah in vrsti kombinacije dveh stavbnih gradiv – lesa in kamna. Vsako stopnjo razvoja ali oblikovno značilnost naveže na čisto določen primer, stavbo ali le njeno ohranjenost, kar kaže na njeno izredno poznavanje terena. Gorenjska je deželna

z gosto mrežo starih mestnih središč, kjer so se križale stare prometne poti, ob cestnem prometu pa se je dvigala plast vaškega življa, ki je bogatela s prevozništvom. Avtorica je upoštevala spremembe v podobi vasi in vaških ulic, obliki domov in gospodarskih zgradb, ki so jih vnesle te stare prometne poti. Govori tudi o mikroregionalnih različicah v gorenjskem ljudskem stavbarstvu, ki so jih oblikovale naravne danosti, stare prometne poti in stare kulturne povezave v okviru kulturnih območij pred potekom novih meja. Tako so v Gornjesavski dolini in na Jezerskem izraziti vplivi koroške arhitekture, kar je pogojeno v zgodovinski povezavi teh gorenjskih območij s Koroško. Železnica na Trbiž leta 1870 pa je povzročila rahljanje gospodarskih in kulturnih vezi s Koroško. Nato pa je še meja po prvi svetovni vojni nasilno pretrgala stare povezave. Drugi tak primer je Bohinj, ki je bil dolgo povezan s sosedi le po slabih tovornih poteh in so bile v preteklosti njegove gospodarske in kulturne vezi tesnejše s Primorsko. Šele v 80. letih 18. stoletja je bila speljala vozna pot skož Sotesko do sosedov na Gorenjskem.

Avtorica navaja mnenja Toneta Cevca, Petra Fistra in Ivana Sedeja o poreklu svojskosti in usedlinah starega arhitekturnega izročila. Tudi raziskave arhitektov v tej akciji so odkrile zanimive poglede v razvoj gorenjske kmečke hiše, saj so se na primer ob arhitekturnih meritvah v vasi Podkoren ob nekaterih starejših zidanih hišah izluščili najstarejši prostori, morda kašče, ki so šele kasneje postale sestavni del hiše.

Pred izbiro objektov za dokumentiranje je bilo treba dobro preučiti teren, ga analizirati, poznati umetnostnozgodovinsko, zgodovinsko in drugo literaturo. Prvi del razprave Anke Novak je opremljen z izbranimi primeri arhitekturne dokumentacije kmečkih domov, kajžarskih hiš, gospodarskih stavb in pritikin (svinjak, lesa ob dvorišču, kašča, preurejena v stanovanje) in podrobnosti v izvedbi (konstrukcije vrat, okenca na smuk, polic pod lesenim poslikanim stropom, lesenih sten in špir, lesena skeletna konstrukcija, gajnk z rezljanim stebrom, vrata na gajnk, vrata v črni kuhinji, glavni hišni klesani portal, klesan okenski okvir iz zelenega tufa) in oblikovnih posebnosti (gotski portal v čumnati, poznogotsko okno na kašči, poznogotski portal na kašči).

Drugi del razprave Anke Novak vsebuje fotografije, risbe in načrte, opremljene z njenimi komentarji. Ta del bralec lahko doživlja kot etnološko popotovanje po Gorenjskem, to pa zaradi avtoričinih besedil ob slikah, ki prosejajo njeno izrazito etnološko pojmovanje arhitekture, način razmišljanja in sistem raziskovanja. Povezuje dejstva o naselbinski in stavbni zgodovini, gospodarskih načinih, družbeni sestavi in se približa čisto konkretnim prebivalcem, ki so še bili njeni sogovorniki. Od slike do slike se dopolnjuje etnološka podoba Gorenjske, njena kultura in način življenja, kot o njih govorijo spomeniki kmečkega stavbarstva, ohranjeni ali dokumentirani. Značilno za avtoričin pristop je širina, ki obsega sposobnost za vživljanje v podrobnosti, vestnost pri terenskem zapisovanju, tesen stik z ljudmi in preučevanim okoljem, pa tudi smisel za umetnostnozgodovinsko in stilno vrednotenje oblikovnih sestavin.

Arhitekturna dokumentacija Gorenjskega muzeja je nekaj posebnega že po tem, kako je do nje prišlo, zaradi interdisciplinarnosti - sodelovali so etnologinja, umetnostni zgodovinar in arhitekti in seveda zaradi rezultatov. Razprava Anke Novak pa je sploh lahko zgled celovite etnološke obravnave naselij in stavbarstva.

Sicer lepo opremljena knjiga nima kazala, avtorja sta napisana na zadnji strani platnic. Njuni imeni bi zaslužili mesto na platnicah ali, če to ne gre zaradi enotnega videza zbirke, vsaj na naslovnici. Malo je danes raziskav, ki bi bile tako izvirne, od metodologije do terenskega gradiva, analize in izsledkov, zato je taka skromnost odveč in celo prvi hip zavede, da gre le za slikovno bogat katalog. Na isti naslov leti tudi pripomba glede velikih tiskanih črk, zaradi katerih je besedilo žal nepregledno in težko berljivo.

Moja Ravnik

Françoise Zonabend, *Dolgi spomin*. Časi in zgodovine v vasi. (Prevedel Gregor Moder. Spremnna beseda Etnologija Francije in socialna antropologija Bojan Baskar.) Ljubljana, Studia humanitatis 1993. 258 str., ilustr.

V vasi Minot na severu Burgundije v Franciji so med leti 1968 in 1975 raziskovale štiri francoske etnologinje, ob avtorici te knjige še Tina Jolas, Marie-Claude Pignaud in Yvonne Verdier. Skupaj so bile na terenu večkrat in v vseh letnih časih. Vsaka od njih pa je preučevala svoje področje. Spraševale so domačine staroselce in prišleke, mlade in stare, moške in ženske, preučevale so arhivske vire. Zbirale so podatke, tako da so bili vsem štirim na razpolago in niso čakale na objavo nekega obsežnega skupnega dela ob koncu raziskave. Zdelo se jim je pomembneje sproti objavljati članke, tudi če bi se pozneje pokazalo, da je treba kaj popraviti ali na novo pretehtati. Končno pa so, razen Tine Jolas, izdale še vsaka svoje samostojno delo. (Seznam knjig in člankov o Minotu najdemo v knjigi.) Spremnna beseda o etnologiji Francije in o socialni antropologiji izpod peresa Bojana Baskarja je na koncu slovenskega prevoda. Tukajšnji prikaz je obširnejši, ker gre za zelo dobrodošel slovenski prevod francoske etnološke knjige in ker se ob njej utrinjajo primerjave z razmerami v naših krajih in drugod in z etnološkimi krajevnimi študijami pri nas in v drugih deželah.

Prebivalstvo Minota sta sestavljali dve skupini (ne upoštevajoč gospode, ki sta jo sestavljali dve ugledni družini, ki sta se spopadali skoraj celo stoletje, po vojni 1914 pa izginili), ki sta se razlikovali po razmerju do zemlje in domačih živali. Na eni strani so bili zemljaki, ki so bili neposredno deležni vaške zemlje in so imeli krave in ovce. Mednje so sodili kmetje, obrtniki, prodajalci in trgovci, ki so imeli poleg svoje dejavnosti še nekaj zaplat zemlje, eno ali dve kravi, ducat ovc. Na drugi strani so bili vsi tisti, ki niso imeli ne zemlje, ne krave, ampak le kozo, prašiča, nekaj kokoši in ničesar drugega. To so bili gozdniki, nekdanji gozdni sekači, drvarji, oglarji, kmečki delavci in dninarji. Med letoma 1836 in 1901 je zaradi nazadovanja kmetijskih dejavnosti in industrijske krize vas izgubila domala tri četrtine prebivalstva. Okoli leta 1920 so se vanjo naselili begunci z opustošenih območij. Okoli leta 1930 so Švicarji v njej odprli sirarno-mlekarno, za delavce pa so prišli priseljenci z Jure. Leta 1936–37 so se Poljaki, Jugoslovani, Italijani, Portugalci in Španci pridružili še zadnjim oglarjem – drvarjem ali se zaposlili kot kmečki delavci. Leta 1968 je imel Minot 359 prebivalcev.

F. Zonabend je v Minotu preučevala privatno življenje, družino, notranji svet bivališča in zunanji svet ulice, obrede življenjskega kroga, obrede skupnosti in življenjske zgodbe posameznikov. Knjiga ima dve poglavji: »Čas skupnosti« (razdeljeno je na podpoglavji »Doživeti čas« in »Čas življenja«) in »Družinski čas« (razdeljeno je na podpoglavja »Čas enega življenja«, »Vezi in trganja« in »Spominjanje časa«).

V prvo poglavje uvajata odstavka »Dolgi spomin« in »V vasi: svoj čas in danes«. Za avtorico je značilno, da je vaško življenje opazovala v dveh časih, prej in sedaj. Pri tem se je naslonila na pojmovanje vaščanov, da se je prelom med časovnima obdobjema, ki jih označujejo kot »svojčas / dandanes, prej / sedaj«, zgodil v letih, ki so sledila drugi svetovni vojni. »Tedaj se je vse prekucnilo na glavo. Sedanjost je zanje čas korenitih in hitrih sprememb in je v nasprotju z dolgo preteklostjo, ki si jo zamišljajo kakor negibno in mirujočo.« (str. 15) Do druge svetovne vojne je bil Minot živahen kraj, privlačen za ljudi iz okolice in notranje povezan. Ljudje so bili siromašni, a so se dobro razumeli in si pomagali. Danes je drugače. Ljudje so obogateli, nevoščljivi so, ostajajo doma, zaprti med štiri stene, sosedov ne potrebujejo. Včasih se je ob večerih zbrala vsa skupnost ali del skupnosti, ob praznikih pa je v vasi kar vrvelo. Danes le redko vidiš skupino ali dva človeka skupaj na cesti. Za prelom in razpršitev krivijo ljudje spremembe v gospodarstvu, v teh-

nologiji in v družbeni ureditvi vasi. (str. 21) »Prekleta TV, vsi se pritožujejo čeznjo, nihče si pa ne upa obrniti gumba« (str. 22). Vendar pa avtorica še ugotavlja, da je vaška skupnost »kljub vsemu v resnici ohranila stari sistem moralnih vrednot in po svoje živi po starem« (str. 23).

V prvem poglavju »Čas skupnosti« se avtorica v podpoglavju z naslovom »Doživeti čas« najprej ustavi ob hiši, ki v Minotu obsega stanovanjske prostore, dvorišče s skednjem, hlevom in zelenjavnim vrtom, dostikrat še sadovnjak v bližini in konopljišče ob vходу v vas. Pozorno opiše opremo in namembnost prostorov, kajti prepričana je, da nekdanja družinska razmerja lahko najprej razberemo prav v ozkem okviru hiše. Hišo opazuje kot zaprt družinski svet, dvorišče pa kot »nekakšen prehodni prostor med javnim vaškim prostorom in zaprtim vesoljem hiše« (str. 29). Ob načrtih novih hiš opaža, da se danes ljudje želijo znebiti starih vzorcev bivanja. Po novem ni več hiše, ki je bila večnamenska kuhinja, spalnica, dnevna soba in sprejemnica, ampak so za to ločeni prostori. Dvorišča so nekdanj prizorišča družinskih gospodarskih opravil, danes pa so skrbno urejena s trato in potmi, a prazna, in so postala prostori za razkazovanje. Rastlinskemu okrasju so se ponekod pridružili okrasni predmeti, kot na primer palček ali kolo starega voza. F. Zonabend pa meni, da kljub tem spremembam med vaščani obstaja povezanost s celo vrsto izmenjav in z mrežo medsebojne pomoči. Taka bistvena sestavina vaškega življenja so vrtovi. Vsaka odrasla ženska mora imeti vrt, pri obdelovanju pa se opira na izkustveno znanje, ki so ga stare matere iz roda v rod predajale vnukinjam. Na najstarejše vaščane, čuvarje sadilnega znanja, se vsi obračajo po nasvete.

Vloga kmečkih pridelkov v prehrani se manjša, na vrtovih je veliko novih vrst, kuhinja je danes pestrejša. Prazniki so izgubili nekdanji pomen razdeljevanja dobre hrane in priložnosti, da so se lahko do sitega najedli. Danes imajo, kljub nekaterim pomislekom, večinoma vsi hladilne skrinje. Za njihov nakup »stopi skupaj« več sosedov ali sorodnikov, skrinjo pa si potem ustrezno delijo. Tako sodelovanje se lahko razširi tudi na druge stvari. Z vrtnimi pridelki in nabranimi divjimi rastlinami družine sodelujejo pri kroženju daril in povračil. Dajanje živilskih izdelkov in izmenjava uslug ohranjata solidarnost v skupini. Ta dejanja se pretrgajo, ko med družinami zazija prevelika ekonomska razlika. Ponekod sorodniki, v vasi in v mestu, ohranijo take gospodarske odnose in z njimi tkejo izmenjavo živilskih izdelkov med mestom in podeželjem. Z dajanjem in izmenjavanjem kmečkih pridelkov se je vaška družba razdelila na sorodnike in nesorodnike, zemljepisno pa na prekrivajoče se kroge družine, sosedov, celotne vasi in vsega, kar je onkraj. V vsakem krogu živijo živilski izdelki različno. Avtorica pripisuje velik pomen tem vezem med družinami, ki imajo sicer videz odtujenosti. »Čeprav so se posamezniki pozaprl v samoto svojih novih domovanj, čeprav je vsaka družina samostojna in čeprav je skupno občinsko življenje izginilo, ostaja vas zaradi vzajemnega prerazdeljevanja živilskih izdelkov skupnost, v kateri 'se razumejo', saj 'si izmenjavajo'« (str. 72).

Sledi razdelek »Čas življenja« s poglavji »Svet otroštva«, »Dnevi mladosti«, »Od plesa do poroke«, »Moški in ženske« in »Epilog«. Avtorica je dogajanje ob življenjskih mejnih sledila po pripovedovanju ljudi, interpretirala pa jih je, v skladu z učenjem Clauda Lévi-Straussa, glede na njihovo rušenje in obnavljanje družbenega ravnovesja. Iskala je sledove strukturnih zakonitosti vaškega življenja in pri tem opazovala potek časa. Poskušala je »postaje ujeti v njihovi vsakdanji vsebini, v vsebini, postavljeni v oba časa, ki zaznamujeta govorico naših sogovornikov: 'svoj čas' in 'danes'. Življenjska pot stopa vstric s potjo tako dihotomiziranega časa in prav njuno srečanje smo želeli obnoviti.« (str. 73)

»Čas življenja« je opisala od rojstva, krsta in otroštva, mladosti, fantovstva in deklitva, prek zaroke in poroke, preučila je odnose moških in žensk, tašč in snah in zakoncev.

Značilna so avtoričina opažanja o času pred letom 1950 in po njem. Svoj čas je krst bil, tako kot vsi obredi, ne samo družinski, ampak tudi vaški praznik, kar danes ni več. Bolj ko se prazniki krčijo na družinski krog, bolj se bohota njihovo razspništvo. Svoj čas sta bila oče in mati zaposlena z delom na kmetiji, tako da so se z otroki največ ukvarjali stari starši. V njihovi družbi je otrok premeril domačo sosesko po dolgem in počez. Med domom in drugimi prostori podružbljanja – cerkvijo, šolo, vasjo – so bile stlane trajne vezi in vsi so delovali enotno. Najpomembnejše vrline so bile vljudnost, zadržanost in obvladanost. Danes ima kmečka mati zaradi uvedbe strojev več časa in se lahko ukvarja z otrokom, kar po avtoričinem mnenju zagotovo omogoča otroku skladen čustveni razvoj, ni pa ta zaupnost med otrokom in materjo ne vzgojna, ne posebno dejavna. Avtorica se sprašuje: »Naj v vlogi, ki jo ima danes ožja družina, vidimo razlog ali posledico odkritja otroka v vaških družbah? Spomnimo se današnjih razkošnih krstov in potratnih obhajil, praznikov, povezanih z otroštvom, ki spodrivajo praznike, povezane s koncem življenja. Ponovno najdenje staršev in otrok pa je vendarle del splošnega in ob številnih drugih priložnostih ugotovljenega gibanja, ko se skupine zapirajo v jedro družino in sorodstvo« (str. 94).

Poleg poglavja o hiši in bivanju se mi zdita najboljši poglavji v knjigi »Dnevi mladosti in »Od plesa do poroke«. Sredi tega stoletja se je z možnostjo šolanja in uka spremenil položaj mladih. Danes začnejo delati pozneje, hitreje pa si pridobijo denarno in poklicno neodvisnost. Avtorici je uspelo prikazati strukturne spremembe, ki so razbile prejšnjo endogamno povezanost in zaprtost Minota, s tem pa je ugasnila volja mladih po druženju in medsebojnem komuniciranju. Včasih je bila za mlade najpomembnejša priložnost, da se srečajo, ples, ki je spremljal večino zasebnih in javnih zabav. »Na predvidenih in nepredvidenih plesih so se zbirali mladi iz Minota, nekateri plesi pa so bili obenem na skrivaj ali uradno odprti tudi za mlade iz okolice. Na ples ob koncu tedna so na primer včasih poskušali vdreti tudi fantje iz sosednjih vasi« (str. 105). »Na patronov praznik so se zbrali vsi mladi, ki so v bistvu sestavljali poročno veselje: sosedje v smislu prebivalci okoliških vasi, sorodniki, bližnji in daljni bratranci« (str. 106). Avtorica za čas med obema vojnama ugotavlja »nekakšno tipologijo vaških plesov – s plesom, na katerem se je zbral najožji krog mladih, na enem in s plesom, na katerem se je zbralo največje število mladih, na drugem koncu, ali z drugimi besedami, od najbolj endogamnega do najbolj eksogamnega« (str. 106–107). Danes pa se mladi iz Minota ne poročajo med seboj in tako se, ko »se znajdejo skupaj na plesu kje v okoliči, nič več ne pogovarjajo med seboj.« (str. 108)

Avtorica podrobno opisuje tudi zaroko, navezovanje stikov med družinama in vse stopnje, ki so pripeljale do poroke. Poročni obred opazuje z mislijo na stavek Clauda Lévi-Straussa: »Vsaka poroka zamaje ravnovesje družbene skupine« (str. 129). V tem smislu, v smeri vzpostavljanja novega ravnotežja, tudi interpretira dogajanje. Največ pozornosti pa posveti tišini in trušču, ki najavlja, da se je izoblikoval nov mlad par in odganja hudo bne sile. »Hrušč je imel dvojno vlogo varuha in priprošnjika. Mladenko je varoval v trenutkih preloma in ločitve. In obenem zagotavljal povezanost in omogočal prehod iz enega v drugo sorodstvo« (str. 131).

Tretji razdelek je zadnji v tem poglavju in avtorica v njem povzema misli o znova navezanem času. Naj navedem odlomek: »V družbi, v kateri se je v zadnjih nekaj desetletjih, kot kaže, vse spremenilo in zamajalo, se preteklost ohranja v nekaterih pomembnih dejanjih – izmenjavi, solidarnosti, čaščenju mrtvih – in v načinu mišljenja, ki ostaja vseskozi enako.« In dalje: »Isto' se v novi ali stari obleki znova vrača. /.../ Navzlic zunanjim spremembam in prelomom ljudje torej vseskozi živijo v enakem času. V času, ki ga poganjajo krožna gibanja s krajšimi ali daljšimi valovi. Vračanje letnih časov, ponavljanje verskih ali posvetnih praznikov, zaporedje življenjskih postaj, vse to ureja kratki čas

skupine; vračanje navad, o katerih so verjeli, da so izgubljene, in ponoven vznik rastlin in živali, o katerih so mislili, da jih ni več, ji merita dolgi čas. Onkraj teh krogov se človeški spomin, spomin, ki poganja izmenjave, kuje solidarnost in tke vezi med živimi in mrtvimi, steka v večnost časa skupnosti. /.../ Sedanost, neurejen, nepovezan in nemiren čas, se obnovlja po podobi preteklosti, po podobi trajnega, trdnega in urejenega časa; časa zunaj časa» (str. 157-158).

Drugo poglavje z naslovom »Družinski čas« začne pisateljica takole: »Vsaka pripoved o samem sebi je v prvi vrsti sestavljena iz lastnih imen, ki jih spremljajo sorodstveni izrazi: vsak je najprej oče, sin, mož tega in tega z imenom označenega posameznika.« In dalje: »Vsak je torej ujet v genealoško, v prostoru in času opredeljeno mrežo, v kateri se mešajo preteklost in sedanost in sorodstvo in skupnost. Vsak se najprej in vselej vpisuje v družinski čas. V čas, ki je obenem natančen in ohlapen, saj se lahko navezuje na rodove, o katerih je spomin natančen – tri navzgor in dva navzdol – ali pa se izgublja v na pol mitske globočine, kjer je lastno ime edino oprijemaljšče» (str. 161).

Celo poglavje sloni na razčlenitvi življenjske zgodbe neke žene. Prikaže nam, kako je izvorna družina določila odvijanje njenega življenja, ji nastavljala zanke in težave in kako jih je sama premagovala. Vaščanka se je rodila kot sirota, mati ji je umrla ob rojstvu. Očeta je ženina smrt zagrenila in se za otroka ni zmenil, tako da je v mladosti zanjo skrbela materina družina. Vse življenje so se nanjo usmerjali pritiski družine in skupnosti – materina stran je živela po družbenih pravilih, očetova stran zunaj njih, očetova poroka iz ljubezni naj bi našla poravnavo v hčerini poroki »zaradi zemlje«, očetova neposlušnost v hčerini poslušnosti; skratka, hči naj bi poravnala tisto, kar je zagrešil oče. Uveljavila je svojo osebnost in dosegla, kar je sama želela doseči. Poročila se je iz ljubezni. Otrok z možem nista imela, a nista bila osamljena. Nadomestno potomstvo sta si našla v nečakah in nečakinjah, pranečakah in pranečakinjah. V tem poglavju bi ne bila odveč še kaka druga, na podoben način razčlenjena zgodba, a avtorica je ostala pri eni, ki jo je dobro obdelala.

V podpoglavju »Vezi in trganja« postavi avtorica obravnavani par v vaški prostor in naseljitveno zgodovino vasi. Moževa rodbina je trgovska, priseljena iz Savoje, ki je bila po tradiciji dežela krošnjarjev in tudi možev oče je še krošnjaril. Avtorica opisuje razporeditev poklicev v vasi in njihovo prostorsko identiteto. »Obrtniki in trgovci so bili porazdeljeni med zgornjim in spodnjim koncem vasi. Vsak konec je bil samostojna celota, s svojimi obrtniki, trgovci, gostilnami, vodnjaki in perišči. Ob osrednji osi so bile zbrane javne in občinske stavbe – cerkev, pokopališče, občina, šole, pošta – kraji priložnostnih srečanj vse skupnosti. Vsakdanje življenje prebivalcev se je odvijalo na spodnjem ali zgornjem koncu in tamkaj so si družine našle svojo resnično prostorsko pripadnost in resnično identiteto» (str. 199). Izredno zanimivo osvetli obrtnike, ki so bili trdno zasidrane osebnosti vaškega življenja in ki jim je delo bilo praznik, delavnica pa pomemben vaški družabni prostor. Trgovci pa so vse leto potovali, trgovine so vodile žene. Vaški trgovec je moral biti vselej na voljo in trgovina ni smela biti nikoli zaprta. »Moški, kot rečeno, naj je bil trgovec ali obrtnik, je zagotavljal povezave z zunanjim svetom» (str. 204). Podobno vlogo kot obrtniška delavnica za moške so imela za ženske perišča.

Avtorica ugotavlja, da je res bil okrog leta 1950 čas globokih gospodarskih prelomov, a da se je v družba spreminjala že več desetletij prej. Kljub temu pa se veščanom zdi, glede na njihove pripovedi, preteklost kakor negibna v primerjavi s spremembami v petdesetih letih.

V zadnjem razdelku z naslovom »Spominjanje časa« se avtorica končno pomudi še ob zgodovinskih dogodkih, oziroma njihovi odsotnosti v spominih prebivalcev. Morda je to

za slovenskega bralca najbolj nenavadna ugotovitev v tej knjigi. Prva in druga svetovna vojna namreč v življenjepisu žene, rojene leta 1905, ki se ji posveča v drugem delu knjige, nista zamejili postaj ali urejali njegovega poteka. »Pozneje, med drugimi pogovori in v drugačnih okoliščinah, smo izvedele, kaj se je v tistem času dogajalo. Tedaj smo spoznale, da spomini na tedanje dogodke niso izbrisani, ampak jih varuje skupinska skrivnost, s katere je po tridesetih letih še zmerom nevarno prelomiti pečat. /.../ »Pri spominjanju in urejanju osebnega časa se ljudje opirajo na prelomne trenutke v osebnem krogu: rojstvo, obhajilo, poroka in smrt so oporne točke, okoli katerih si posameznik izoblikuje čas« (str. 217). »Z drugimi besedami, posameznik v vasi živi najprej v družinskem času in spominjanje tega časa mu ureja sorodstvena ureditev« (str. 219).

Knjigo zaključijo s poglavjem »Spomini in identiteta«. Tu se konča nit, ki se suka skozi celo knjigo in ki izhaja iz avtoričine želje, da bi vse povezala v svoj temeljni koncept o času. »Družinski čas, ki se nenehno obnavlja s prenesenim in naučenim poznavanjem genealogij in ga valovi zaporedje rodov in si ga vtiskavajo v spomin s črpanjem iz zaloge imen, vpeljuje torej človeka v njegovo družbeno doživetost. V doživeto življenje, stikano iz sprejetih prisil, iz pravil, ki jih nalaga pripadnost skupini krvnih sorodnikov, mreži svaških sorodnikov, prednikom, ki jih ni več.« »Skupinski, negibni in mirujoči čas, pa skupine vendarle ne podreja preteklosti in je ne duši s težo izročila, tako da se ne bi mogla vključiti v spremembe in slediti napredovanju tehnologije. Prav nasprotno, ozke družbe, ki so se desetletja spoprijemale s trenutnimi težavami, so se prilagodile in v sebi našle izvirno moč prilagajanja in preživetja« (str. 223). In končno: »Čas skupnosti ne pojasnjuje sedanosti in ne napoveduje prihodnosti in ne zastaja zaradi teže preteklosti: njegova naloga je ustvarjanje takega trajanja, v katerem je skupina vedno enaka« (str. 224).

Avtorica je zamisel o času utemeljevala po dveh poteh: po eni je iskala strukturne zakonitosti vaškega življenja v preteklosti in zasledovala njihovo kontinuiteto pod današnjim spremenjenim zunanjim videzom, po drugi je prek detajlov in diskontinuitete obnavljala ciklično vračajoči se čas posameznika in skupnosti. Misel se skozi tekst ne izgubi, njena ponazoritev pa je bolj ali manj uspešna. Etnološko snov je težko ukrotiti v nek koncept, čeprav je avtorju od začetka jase in tudi za bralca očarljiv. Besedilo zato niha med konceptom in opisom, enkrat bolj sem, drugič bolj tja. Vendar je avtoričina interpretacija kljub temu močna, čeprav v podrobnostih ni povsem prepričljiva. Njen koncept časa bi sploh zaslužil posebno pozornost, ker odpira čisto novo razumevanje v etnoloških krogih že večkrat obravnavanih vprašanj o tradiciji in inovaciji.

Mnoga avtoričina spoznanja nas spominjajo pisanja slovenskih in drugih avtorjev krajevnih študij na evropskih terenih. Z večanjem števila krajevnih študij bo vse bolj možno primerjati različne evropske dežele, države in družbene sloje. Tudi tiste, ki so v preteklosti pripadali različnim gospodarskim in političnim sistemom. Posebej zanimivo bo opazovati podobnosti v privatnem življenju, krhanje starega sveta in prelom, ki je očitno kljub družbenopolitičnim razlikam na intimni ravni imel povsod zelo podobne učinke. Za primerjanje je treba poznati literaturo, francoska pa mnogim ni dostopna in je zato prevod še toliko bolj hvalevredno dejanje. Menim, da je francoskim etnologom pot do zelo podobnih ugotovitev evropskih etnologov v soseščini morda marsikdaj zaprta tudi iz tega vzroka. Povezovanje francoske etnologije s socialnimi antropologijami, ki jim prostorsko niso blizu, o čemer govori Bojan Baskar v Spremni besedi, je poteza, ki je namreč zelo značilna tudi za druge etnologije in antropologije in je, vsaj po mojem, bolj rezultat ozke usmeritve posameznih šol, ozkega obzorja posameznih avtorjev, omejenosti obzorij na lastne ...logije, ovir zaradi neznanja jezikov kot pa nekih vsebinskih razlogov.

Zaradi asociacij na razmere pri nas je ta knjiga za slovenskega bralca še posebej zanimiva. Zato je še toliko bolj škoda, da v sicer zanimivi Spremni besedi avtor Bojan Baskar

temeljito razčlenjuje stike in odmike med etnologijo Francije in socialno antropologijo, naše etnologije in krajevnih študij o krajih na Slovenskem z zelo podobnimi poudarki in spoznanji pa sploh ne omeni in s tem bralcu zamolči neko zelo pomembno razsežnost branja te knjige.

Mojca Ravnik

Dorica Makuc, *Aleksandrinke*. Gorica, Goriška Mohorjeva družba 1993. 171 str., ilustracije.

Novinarko Dorico Makuc poznamo predvsem po zanimivih dokumentarnih filmih. Pred dvajsetimi leti se je lotila serije filmov o slovenskem izseljenstvu z naslovom *Po sledah Slovencev po svetu*, že leta 1975 pa je posnela film *Žerjavi letijo na jug*, v katerem pripoveduje o ženah s Primorskega, ki so služile v Egiptu. Življenjske zgodbe tako imenovanih Aleksandrinke so ji vzbudile zanimanje in za več let se je usmerila v preučevanje virov in literature, leta 1992 pa je deset dni prebila v Kairu in Aleksandriji. Tam se je srečala z zadnjimi Aleksandrinkami in z ljudmi, ki so bili z njimi v stiku, iskala je dokumente o njihovih ustanovah in društvih in si ogledala kraje njih bivanja.

Knjiga pred nami je rezultat teh poizvedovanj. Vsebinska je v njej razvrščena po etapah pisateljčinega potovanja. Prične se z vzletom s tržaškega letališča in postankom v rimski letališki čakalnici. V prvih poglavjih, še preden se dotakne egipčanskih tal, avtorica na splošno oriše žensko izseljevanje v Egipt.

Izseljevanje deklet in žena v Egipt se je začelo v drugi polovici prejšnjega stoletja. V Spodnji Vipavski dolini, od koder jih je največ odšlo, so težko živele kmečke družine z veliko otrok. To je skopa zemlja, ki je bila takrat daleč od gospodarskih tokov, ki jih je železnica preusmerila stran od njihovih krajev. V prvi svetovni vojni so bili ti kraji opustošeni. Po vojni so se ljudje zadolževali za popravilo porušenih hiš, dolgove pa težko odplačevali. Trst brez zaledja ni več dosegel prejšnje gospodarske moči. Kmetje so izgubili nekdanji odprti trg za svoje pridelke. Za Slovence je prišlo obdobje fašizma z raznarodovalno politiko. Od druge polovice prejšnjega do prve polovice tega stoletja so dekleta hodila služiti, možje pa za zaslužkom v Ameriko.

Z odprtjem Sueškega prekopa leta 1869 so se odprle nove možnosti za zaslužek v Egiptu. Od leta 1836 do 1978 je število tujcev v tej deželi naraslo od 3000 do 68000. Dokončno so priseljevanje tujcev ustavili politični dogodki v petdesetih letih. Potem, ko so leta 1952 egiptovski oficirji izvedli državni udar, so leta 1956 v Egiptu sprejeli nov zakon o državljanstvu in odločbe o dovoljenju za bivanje posameznih tujcev. Sledil je množičen odhod tujcev iz Egipta. Ves ta čas so tujci potrebovali služkinje, dojiteljke, otroške varuške in sobarice. Med domačinkami jih ni bilo mogoče dobiti, zato so prihajale od drugod. Glas o dobrem zaslužku je odmevalo tudi v vaseh Spodnje Vipavske doline. V Egiptu so služkinje zaslužile tri do štirikrat več kot v Trstu ali na Dunaju. Največ je bilo Italijank, Grkinj in Slovenk, a po snažnih, pridnih in gibčnih Slovenkah je bilo največje povpraševanje.

O začetkih izseljevanja v Egipt v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja je malo točnih podatkov. O tem pišejo dokumenti iz tega časa v arhivu goriške nadškofije, v katerih je zaslediti zaskrbljenost cerkvenih krogov zaradi množičnega odhajanja dojitelj in deklet z Goriškega v Egipt. Pri okrajnem glavarstvu so celo poskusili preprečiti izdajanje potnih dovoljenj, a niso uspeli, saj bi bilo tako omejevanje protizakonito.

Prva poročila o Slovenkah v Egiptu so iz konca prejšnjega stoletja izpod peres slovenskih popotnikov. Leta 1892 je pisatelj in teolog Frančišek Lampe v knjigi *Jeruzalemski*

romar navedel, da je na delu v Aleksandriji nad 2000 Slovencev in Slovenk, največ z Goriškega. Deset let kasneje pa je zdravnik Karel Pečnik v spisu v Mohorjevem koledarju leta 1902 prvič podrobneje opisal Slovence v Egiptu, ki naj bi jih bilo takrat 5300. Razen nekaj boljših družin so bile v večini slovenske služkinje, katerih število je cenil nad 5000. Bile so dekle, sobarice, dojlje, prodajalke itd. in so prihajale največ z Goriškega, Tržaškega, nekoliko manj s Kranjskega. Tudi Štajerk ni bilo dosti, še manj Korošic. Karel Pečnik je sodil, da jih je bilo v Aleksandriji 3000, druge pa so bile raztresene po raznih egipčanskih mestih. Domači so jih imenovali »Aleksandrinke«, v Egiptu pa so jih v času Avstroogrske sprva imeli za Nemke, pozneje pa so jih vedno bolj imenovali »les Goriciens«, »les Slaves« ali »les Slovènes«.

Nekatera dekleta in žene so se vrnile domov z dobrim zaslužkom in ostale doma, druge pa so se v Egipt odpravile večkrat. Po vsakem porodu je imela ženska možnost, da v Egiptu dobro zasluži kot dojlja. Nekatere so se tam poročile in tudi prestopile v islamsko vero. A če jih je mož zapustil, so ostale same in zapuščene. Za nekaterimi je izginila vsaka sled. Pisatelji, ki so ženskam odsvetovali pot v Egipt, so jih svarili pred trgovino z belim blagom in pred nevarnostjo nepremišljene poroke s tujcem. Poroke Slovenk s tujci naj bi Slovincem škodile. Zanimivo pa je, da je prav Karel Pečnik, vnet nasprotnik izseljevanja, priznal, da se v Aleksandriji »dosti manj deklet izpridi nego v Trstu in drugih avstrijskih mestih«. P. Benigen Snoj, duhovnik v Egiptu, je v mesečniku Cvetje z vertov sv. Frančiška leta 1910 objavil napotke za pošteno življenje v tujem svetu. V Egipt je potoval tudi Andrej Gabršček, o čemer je pisal v svoji knjigi Goriški Slovenci, Ljubljana 1932–1934. Skušal je zaježiti negativne pojave ženskega izseljevanja iz Goriške v Egipt. Seznanil se je z delovanjem svetovne lige za boj proti trgovanju z belim blagom in hotel je ustanoviti v Aleksandriji Delavsko podporno društvo po zgledu goriškega, a mu to ni uspelo.

Najstarejši in najuspešnejši ustanovi za Slovenke v Egiptu sta bili zavetišči v Aleksandriji in v Kairu. Nastali sta zaradi potreb zapuščenih, brezposelnih, ostarelih in bolnih, a sta prerasli v družabni in kulturni središči.

Prvo zavetišče za brezposelne služkinje je bilo pri društvu »Slovenska palma ob Nilu«, ki je bilo ustanovljeno v Aleksandriji leta 1895. Leta 1898 so odprli azil Franja Josipa, ki je bil namenjen služkinjam avstro-ogrske narodnosti, a to so bile same Slovenke. Na pobudo duhovnika Benigena Snoja je bila leta 1902 v Aleksandriji ustanovljena Krščanska zveza Slovenk. Društvo »Slovenska palma ob Nilu« je ustanovilo tudi knjižnico slovenske naselbine in prvo slovensko šolo leta 1908.

Tega leta so prispele v Egipt prve slovenske šolske sestre, ki so bile nato najpomembnejša opora in gonilna sila vseh dejavnosti za pomoč slovenskim ženam v Egiptu. V Aleksandriji so najprej odprle ljudsko šolo z otroškim vrtcem. Službeni jezik je bil nemški, a sestre so poučevale tudi slovensko, hrvaško in francosko. Njihovo delovanje se je leta 1912 razširilo tudi na azil Franje Josipa, ki je potreboval novo vodstvo. Od leta 1912 je v Aleksandriji obstajalo tudi katoliško in mednarodno društvo za varstvo deklet.

V Kairu so slovenske ustanove nastale nekoliko kasneje, čeprav je tudi tu že v prejšnjem stoletju bila precej močna slovenska naselbina. Tudi duhovnik Jurij Trunk, ki mu je zdravnik Karel Pečnik svetoval zdravljenje v Nilovi deželi, v svojem spisu o Kairu, objavljenem v koledarju Mohorjeve družbe leta 1908, kairskih Slovencev ne omenja. V Kairu je bilo leta 1908 ustanovljeno društvo sv. Cirila in Metoda z živahnim kulturnim delovanjem. Kairska podružnica šolskih sester pa je bila odprta šele leta 1928 in je začela delovati leto dni kasneje.

Slovenke v Egiptu so težko občutile politične dogodke, vojne in spremembe meja v tem stoletju. Med vojnama so bili stiki z domovino prekinjeni, tako da se niso mogle

vrniti, niti niso ničesar vedele o usodi domačih. Po prvi vojni njihovi domači kraji niso bili več pod Avstrijo. Azil v Aleksandriji sta takrat italijanski in avstrijski konzul prodala in sledil je pregon šolskih sester, ki pa niso odšle domov, ampak so se preselile v stavbo, kjer so še danes. V drugi svetovni vojni je bila Aleksandrija najpomembnejše britansko oporišče. Zanimivo je, da so azil po napisu na pročelju: »Pridite, molimo.« najprej opazili poljski vojaki. Nato so ga odkrili Slovenci, bivši italijanski ujetniki.

Drugi del knjige se začne s pristankom letala na kairskem letališču, kjer pisateljico pričakata edini Slovenki v kairskem zavetišču, šolski sestri Silverija in Ignacija. Odpeljeta jo v nekdanje zavetišče, ki je danes dom univerzitetnih študentk, odprt dekletom ne glede na narodnost in veroizpoved. Zavetišče v Aleksandriji pa je postalo dom za ostarele, prav tako v ekumenskem duhu odprt za razne narodnosti in veroizpovedi.

Dorica Makuc se je pred prihodom v Egipt pogovarjala že z mnogimi Aleksandrinkami v domovini. Od njih je dobila tudi naslove in naročila za znance, sorodnike in prijatelje v Egiptu. V knjigi opisuje te obiske in pogovore o usodah, ki jih ni možno posploševati, čeprav imajo tudi marsikaj skupnega. Neka sestra ji je pripovedovala o trpljenju mladih mater, ki so se po vsakem porodu vračale v Egipt kot dovilje, da bi se doma rešili dolgov. Drugače je o življenju v Kairu pripovedovala žena, ki se je v Egiptu rodila, se šolala in maturirala na angleški šoli. Njeni starši so se poročili v Kairu leta 1926. Oče je bil šofer. Doma so govorili slovensko, oče je otrokom bral Gregorčičeve pesmi, ob nedeljah pa so hodili k slovenskim šolskim sestram. Navaja tudi zgodbo zadnje Slovenke v aleksandrijskem azilu, ki se je vrnila v domovino in je nato redno prihajala v Kairo na obisk k družini, kjer je služila. Izvemo za usodo žene, ki se je poročila z Afričanom, prestopila v muslimansko vero, nato pa jo je mož zapustil samo z otrokoma. Preživljala ju je kot služkinja pri družinah, nato pa se je izčrpana zatekla v aleksandrijsko zavetišče in se vrnila v katoliško vero. Dorica Makuc je pogovore snemala in sogovornikom ponudila možnost, da si pošljejo sporočila. Tako je posnela zvočne pozdrave med slovenskimi in egipčanskimi otroki neke Aleksandrinke, ki se je v Egiptu drugič poročila, in med slovensko varuško in nekdanjo egipčansko varovanko. V Egiptu je imela tudi videokaseto dokumentarnega filma Žerjavi letijo na jug in ga je tam pokazala. Obiskala je cerkev sv. Katarine, v katero so zahajale Slovenke, listala po matičnih krstnih in poročnih knjigah z vpisi slovenskih imen in narodnosti. V samostanski kapeli si je ogledala sliko Svetogorske matere božje, ki jo je naročila prednica azila sv. Frančiška, doma iz Solkana.

Knjiga se konča s poglavjem Povratek in s slikami povratnic, ki so jih posneli v filmu Žerjavi letijo na jug, s čemer se tudi avtoričina raziskava vrne na začetek.

Dorica Makuc je s filmom in s knjigo rešila pred pozabo zanimivo poglavje slovenskega izseljenstva. Ohranila je filmske portrete osebnosti, zvok njihove pripovedi, našla je podatke, dokumente in fotografije in ujela pojav v njegovem zatonu. Preučila je arhiv goriške nadškofije in v njem odgovore na vprašalnik goriškega nadškofa o izseljevanju; kroniko šolskih sester v Aleksandriji; članke od najzgodnejših v Mohorjevih koledarjih do novejših v Slovenskem izseljenkem koledarju; zapisnike o delovanju društva sv. Cirila in Metoda v Kairu; matične knjige, ki jih imenuje »zgodovinski dokument naše prisotnosti v Aleksandriji«. V knjižnih omarah kairskega zavetišča je odkrila vse polno knjig in časopisov, ki so bili na voljo slovenske knjižnice v Kairu. Najbolj pa se je razveselila Bazovice, slovenskega časopisa, ki je izhajal v Kairu med drugo svetovno vojno in je bil namenjen primorskim Slovencem, ki so takrat živeli v Egiptu, še posebej bivšim italijanskim vojakom.

Dorica Makuc je raziskovala navidezno lahkotno novinarsko, a v resnici po zahtevni metodi, ki je obsegala terensko raziskavo na domačem terenu, pregled arhivov in literature (med literaturo navaja tudi seminarske naloge študentov oddelka za etnologijo),

filmsko snemanje, terensko raziskavo v Egiptu. V opise Kaira in Aleksandrije je vključila odlomke iz potopisov, s katerimi bi bralcu čim bolj predstavila okolje, v katerem so se znašla dekleta in žene, še posebej za čas, o katerem ni mogla dobiti neposrednih pričevanj. Tako je, poleg že navedenih, uporabila opis Josipa Šveгла, ki je potoval iz Trsta v Aleksandrijo leta 1859 kot eden prvih Slovencev, ki so se odločili za turistično potovanje v Egipt. Daljši odlomek je navedla tudi iz knjige *Manners and Customs of the modern Egyptians*, ki jo je napisal Edward William Lane v angleškem jeziku v letih 1833 - 1835. V knjigi se večkrat naveže na Franceta Bevka povest *Žerjavi* iz leta 1932, ki govori prav o nesrečni materi dojilji. Kot rdeča nit pa se skozi besedilo vleče Aškerčeva pesnitev *Egipčanka*, ki govori o Maliki, ki se je po eksotičnem, dogodivščin polnem, življenju vrnila domov v svili in diamantih, a bolna in nesrečna zaradi zapravljenosti mladosti. Poleg usod slovenskih deklet in žena je v knjigi prikazano tudi delovanje ljudi, ki so nudili pomoč potrebnim. To so bile šolske sestre in dušni pastirji, ki so vztrajali z zadnjimi slovenskimi ženami, danes pa vzdržujejo svoje ustanove za druge, ki so potrebni pomoči. Njihovo delo izpričuje izredno močne in sposobne osebnosti. Ustanove, ki so jih imeli v skrbi, pa so pod njihovim vodstvom prerasle v družabna in kulturna središča.

Delo Dorice Makuc poraja vprašanja za morebitne etnološke raziskave o tem, kaj se je medtem dogajalo v vaseh, od koder so odšle žene in v njihovih družinah. Zakaj so se iz nekih vasi tako množično odpravljale v Egipt, iz sosednjih pa ne, kakšne vezi so že doma obstajale med njimi in kako so živeli možje in otroci v njihovi odsotnosti? Če takih raziskav ne bo, je Dorica Makuc še toliko bolj zaslužna, ker je opravila temeljno delo. Če pa bodo, jim bodo njeni izsledki neprecenljiva opora.

Mojca Ravnik

Michelle Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self & Social Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 286 str.

Za osemdeseta leta lahko rečemo, da je značilen ponoven vzpon psihološke antropologije, ki traja še sedaj. Med glavnimi avtorji te poddiscipline kulturne antropologije je bila tudi Michelle Zimbalist Rosaldo. Na žalost se je leta 1981 smrtno ponesrečila na terenskem delu na Filipinih. Ni jo sicer zadela usoda antropologa Williama Jonesa, ki so ga v začetku tega stoletja ubili filipinski lovci na glave Ilongoti, Rosaldova je namreč padla v globoko sotesko. Z njeno smrtjo sta psihološka in feministična antropologija izgubili pomembno avtorico, saj je bila Michelle Rosaldo tudi ena izmed vodilnih sodobnih feminističnih antropologinj.

Avtorica je nekaj let preživela med ljudstvom Ilongoti skupaj s svojim možem Renatom Rosaldom, od leta 1967 do 1969 in devet mesecev leta 1974. Ilongotov je bilo leta 1974 približno 3500. Bili so lovci na glave, ta šega je zaradi pokristjanjevanja že precej izumrla, vendar ima še vedno pomembno vlogo v načinu življenja Ilongotov. To vlogo je med drugim poskušala osvetliti Michelle Rosaldo v svoji knjigi *Knowledge and Passion*.

Avtorico je zanimalo, zakaj so ubijali in kakšno vlogo je imelo ubijanje v socialnem življenju Ilongotov. Prek jezikovnih izrazov, ki izražajo čustva, je podala zelo natančen poskus prevoda ene kulture v drugo. Tako je na primer ugotovila, da sta *liget* in *beya* globoko vpletena v socialno življenje Ilongotov, pri čemer prvi izraz pomeni neko »energijo, strast«, drugi pa »znanje«. *Liget* je zelo povezan z lovom na glave, saj s slednjim moški dokažejo, da imajo veliko *ligeta*, ki pomeni za Ilongote statusni simbol. Včasih so samski moški pred poroko morali ubijati, da so se potem lahko poročili in je bilo ubijanje nekakšen obred prehoda. Danes, ko so Ilongoti večinoma pokristjanjeni in je ubija-

nje prepovedano, samski moški še vedno žalujejo za starimi šegami. Lov na glave namreč ni bil le trenutek, ko se uresniči *liget* mladostnika, temveč je pomenil reprodukcijo vitalne energije družbe. Imeti *liget* za Ilongote pomeni imeti zdravje, moč in energijo. Lov na glave je bil pogost tudi ob smrti kakšnega voditelja ali sorodnikov, saj pravijo, da imajo takrat »težko« srce, bremena pa se najlažje znebijo z ubijanjem. S tem, ko ne smejo več ubijati, sta ranjena njihova ugled in ponos, prizadeti so tudi občutki lastne vrednosti.

Beya ali »znanje« (knowledge) je tisto, kar doprinese h gibanju src. Za Ilongote center znanja ni v glavi temveč v srcu. Največ znanja dobijo moški na svojih potovanjih. Bistvo *beye*, ki se ga naučijo otroci, ko odraščajo, je, da je potrebno vse ljudi spoštovati, saj so vsi ljudje enakopravni in potencialni prijatelji in sorodniki, s katerimi bo človek sodeloval. *Beya* organizira čustveno življenje in se razvija skupaj z *ligetom*. Medtem, ko *beya* pomeni mirnost, je *liget* vir napetosti.

V knjigi Knowledge and Passion je Rosaldova poskusila interpretirati emocionalno življenje Ilongotov. Ugotovila je, da se njihova čustva v marsičem razlikujejo od zahodnega koncepta čustev, na ta način *liget* ni prevedljiv z jeza. Po njenem mnenju se izraza sicer prepletata, vendar nista zamenljiva. Spiro je kritiziral njeno mnenje. Zanj je *liget* sinonim za jezo, kot je bila opredeljena v zahodni psihološki teoriji, medtem, ko Michelle Rosaldo zagovarja mnenje, da čustva ne glede na podobnosti niso med seboj nič bolj podobna kot družbe, v katerih živimo, Spiro zagovarja mnenje, da delujejo na isti način kot naša. Kot opisuje White, je med tema dvema avtorjema prišlo do spora zaradi različnih pogledov na čustva: Spiro je zagovarjal biopsihološki pristop, Rosaldova pa etnopsihološki. Prvi sledi psihoanalitični teoriji in se osredotoča na povezavo med nezavednim, ki povezuje agresivne izraze s potlačeno jezo. Po etnopsihološkem modelu, ki vključuje kulturne modele in procese interakcije v opredelitvi čustev, so etnopsihološki konstrukti konstitutivni elementi emocionalnih izkušenj. White (1992: 26) navaja Salomona, ki kritizira fiziološke teorije emocij in pravi, da so emocije sestavljene iz »socialnih odzivov, ki dobijo svoj pomen v sklopu kulturno interpretiranih odnosov oseba-oseba in oseba-situacija«. Tako je zahodni model jeze kot nekakšen scenarij, v katerem percepcija dejanja, ki žali, ustvari željo po tem, da bi tisti, ki ga žalijo, ranil tistega, ki ga žali.

Positivna lastnost knjige je, da je avtorica upoštevala razumevanje domorodcev z njihovega vidika. Ena izmed odlik pisanja Michelle Rosaldo je namreč, da poskuša ugotavljati, kako človek razume sebe in gleda na svoja dejanja in vedenje kot na *ustvarjene iz teh razumevanj* (podčrtala N.V.). To pa je ravno tisto, kar Spirova kritika spregleda, saj opazuje dejanja in vedenje človeka iz perspektive tuje kulture.

Pomemben prispevek avtorice je tudi na področju teorije jaza in osebe. Na tem področju namreč vlada prava terminološka zmeda. Avtorji uporabljajo koncepte, vendar jih najpogosteje ne opredelijo, za nameček pa ti še medkulturno zelo variirajo. Rosaldova je ena izmed redkih avtorjev, ki koncepte jasno opredeli, tako da se ve, na kaj sploh misli.

Edini zaresni očitek h knjigi Knowledge and Passion bi bil, da zelo malo piše o ženskah. Vendar pa je na ta očitek avtorica odgovorila že v knjigi, očitno se je tega zavedala. Pravi, da žensko udejstvovanje ni imelo osrednjega pomena za socialno življenje Ilongotov. Tako na primer ženske v sociokulturnem sistemu Ilongotov niso imele dostopa do *ligeta* in *beye* v takšni meri kot moški. S tem niso imele enakopravnega dostopa do najvišje ovrednotenih institucij v družbi. Vprašanje je, če Rosaldova res upravičeno govori o »relativni enakopravnosti« v družbi Ilongotov, ali pa gre tu le za drugo obliko patriarhalnega sistema? Na žalost pa Rosaldova na to vprašanje ne bo mogla več odgovoriti.

Če pa bomo hoteli zvedeti, ali ni šlo morebiti le za »patriarhalno optiko« Rosaldove, se bomo morali prepričati sami z daljšim obiskom pri Ilongotih. Vsiljuje se namreč misel, da bi si ženske zaslužile pozornost tudi, če v najvišje ovrednotenih institucijah ilongot-

ske družbe niso vključene v tolikšni meri kot moški. Vsekakor bi bilo zaradi napisanega zanimivo zvedeti več o razmerju moči med spoloma. Ker je Michelle Rosaldo, kot sem že omenila, tudi ena najpomembnejših avtoric feministične antropologije, se mi vsiljuje (v zadnjih letih vedno pogostejše) retorično vprašanje: Ali je v humanistiki kovačeva kobila res pogosto tako bosa?

Natalija Vrečer

Zbornik 1994/95. Uredil Ivo Stropnik. Velenje, Kulturni center Ivana Napotnika, Velenje, 1994.

V domoznanski zbirki Šaleški razgledi je kot njen enajsti zvezek tokrat – ob 140-letnici organiziranega knjižničarstva na Šaleškem – izšel letošnji Zbornik, posvečen zgolj Šaleški dolini. Urednik – pesnik in literarni publicist Ivo Stropnik – je želel v njem, kot pravi v uvodu, združiti kulturološke, zgodovinske, etnološke, sociološke, umetnostne, okoljevarstvene, razvojne in v najširšem pomenu besede domoznanske prispevke. Pri tem je želel opozoriti na bogato literarno aktivnost na tem koncu Slovenije, tako v preteklosti kot danes, ter izpostaviti deziderat šaleških kulturnih delavcev, namreč da bi imeli lastno založniško dejavnost. Zbornik naj bi bil torej tudi spodbuda za ustanovitev založniške hiše v mestni občini Velenje.

Med prispevki sta na prvem mestu uvodna članka, ki predstavljata knjižničarsko dejavnost na Šaleškem: Iva Stropnika »140 let organiziranega knjižničarstva na Šaleškem« ter »Šaleška čitalnica« izpod peres Aleksandra Debelaka, Alena Marinovića ter Tadeja Rudolfa. Iz načrtovanega šaleškega biografskega leksikona je urednik zbornika ilustrativno objavil izbrane slovstvene biografije pomembnih uveljavljenih Šaležanov, med njimi Antona Aškerca, Karla Destovnika – Kajuha, Karla Oštirja, Boruta Koruna in drugih. Sledijo študije in razprave, zgodovinske, demografske in jezikoslovne: Toneta Ravnikarja »Prispevek k poznavanju preteklosti Paškega Kozjaka«, Danijele Brišnik »Življenje na gradu Šalek«, Jožeta Hudalesa »Nomen est omen – O imenih v Šaleški dolini«, Iva Stropnika »Analiza govora vasi Ravne pri Šoštanju«, Damijana Kljajiča »Žrtve II. sv. vojne v KS Zavodnje« ter Zdenke Hudales »Hvala ti, Gospod, da se nisem rodil kot ženska!«. O ekoloških vprašanjih in razvojni perspektivi Šaleške doline pišejo Marjan Tomše, Marta Svetina–Gros ter Emil Šterbenk. Sledijo Kulturne strani, na katerih je bralec seznanjen z nekaterimi področji tako literarne kot likovne dejavnosti ter tekočim kulturnim udejstvovanjem Šaležanov. Z osnovnimi smernicami kulturnega utripa mesta Velenje nas seznanja Vlado Vrbič, ravnatelj Kulturnega centra Ivana Napotnika Velenje, s katerim se je pogovarjal Ivo Stropnik. Ob simpoziju »Kajuh in literarnozgodovinska misel«, ki ga je v počastitev spomina na pesnika pripravil Kulturni center Ivana Napotnika 22. februarja v Šoštanju, je v Zborniku objavljen kratek utrinek. Dalje sta ob strokovnem posvetu (9. 6. 1994 v Velenju) o pomembnem političnem delu rojaka dr. Karla Verstovška, enega najpomembnejših slovenskih politikov na Štajerskem pred 1. svetovno vojno, objavljena dva Verstovškova spisa. O profesorici Mariji Zupanc piše Damijan Kljajič. Slikarja Jožeta Svetino pa predstavi Ljuban Naraks. O Piki Nogavički, boljše: o njeni stvariteljici Astrid Lindgren, piše Marjan Marinšek, navdušen zbiralec knjig o Piki Nogavički. Zbornik prinaša še »Visoko pesem mojemu mestu« Iva Stropnika in »Kronologijo razstav Galerije KC Ivana Napotnika« Milene Koren-Božiček ter »Kulturno kroniko« za leto 1994, ki jo je sestavila Ana Macur.

Bera je torej pisana in lahko rečemo bogata. V Zborniku je skrbno predstavljena kulturna dejavnost v Šaleški dolini, poleg tega pa so zastopana v njem tudi različna področja

humanistike od zgodovine, etnologije, jezikoslovja, književnosti, sociologije, pa vse do ekologije in umetnosti. Torej želja po založniški hiši v Velenju ni le razumljiva, ampak tudi utemeljena.

Monika Kropelj

Narodna umjetnost. Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku – Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research, 32/1, Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku, 1995, 237 str.

Nova številka Narodne umjetnosti kaže, da se po 32 letih izhajanja revija spreminja. Ne le zunanja grafična oprema, spremenil se je tudi koncept. Do sedaj je revija izhajala enkrat letno, tu in tam so izšle še posebne tematske ali tujejezične številke. Z letošnjim letom se je uredništvo odločilo, da bo vsako leto enkrat izdalo še angleško številko Narodne umjetnosti, ki bo tujino seznanila z razvojem in dometom hrvaške etnološke, folkloristične in antropološke misli. Prva redna angleška izdaja ima širši – mednarodni uredniški svet, ki ga sestavljajo člani iz Zagreba, Göttingena, Rima, Bratislave, Lunda, Frankfurta, Los Angelesa, Dunaja, Sydneja, Züricha in Ljubljane. Glavna in odgovorna urednica je dr. Zorica Vitez.

Najvažnejša je seveda vsebina, ki jo žal, lahko predstavimo le »statistično«, saj gre le za predstavitev in ne oceno zbornika. Najprej se predstavi Ines Prica z razpravo Biti tu – objavljati tam, v kateri razmišlja o položaju majhne (hrvaške) etnologije v ponudbi sodobne svetovne antropologije. V članku Dve znanstveni paradigmi v hrvaški etnologiji primerja avtorica Jasna Čapo-Žmegač delo dveh velikanov hrvaške etnologije – Antuna Radića in Milovana Gavazzija. Etnomuzikologinja Grozdana Marošević se predstavlja z razpravo Vpliv folkloristike na etnomuzikologijo na Hrvaškem, v kateri pokaže domet hrvaške etnomuzikologije v zadnjih petdesetih letih. Ravni klasifikacije pa je naslov prispevka Tanje Perić-Polonijo. Gre za razmišljanje o klasifikaciji ljudskih lirskih pesmi glede na zapis in izvedbo. Brian C. Bennett, predavatelj na apalaški državni univerzi v Boonu (ZDA) je za narodno umjetnost napisal prispevek o relevantnosti antropologije v razpravah ameriške akademske skupnosti (Ameriška antropologija – uporabnost na ameriških univerzah). Sledi članek Lade Čale-Feldman Razumniška razmišljanja in znanstvene prioritete – glas etnologa. Gre za razmišljanje o vprašanju intelektualnega in znanstvenega angažmaja v sedanji Hrvaški v okviru raznovrstnih metodoloških nejasnosti hrvaške etnologije. Na povsem novo področje etnologije posega razprava Maje Povržanović Prehod preko mej: hrvaške vojne etnografije. Dunja Rihtman – Avguštin pa se v članku Božiček v tranziciji loteva analize povečane ljudske pobožnosti v postsocialistični Hrvaški. Kroniko razpada Jugoslavije je na samosvoj način predstavil Vilko Endstrasser v članku Zgodovinski pregovori (reki) – kronika razpadanja Jugoslavije. Avtor zasleduje uporabo zgodovinskih rečenic v hrvaških in srbskih časopisih 90-let. Divna Zečević v članku Hrvaške popularne pridige 18. in 19. stoletja, obravnava dva vidika preučevanja – literarnega in kulturnoantropološkega. Problematiko ljudskega gledališča na primeru lastovskega karnevala predstavlja Ivan Lozica v članku Od obreda do gledališča in nazaj: lastovski karneval. Problem odnosa kmetov do naravnih virov obravnava Aleksandra Muraj v razpravi Ekološkost kmetov iz Cresa. Gorana Dolinar piše o glagoljaškem petju v luči nekaterih novih podatkov o glasbeni kulturi v Novem Vinodolskem, Tvrtko Zebec pa razmišlja o karnevalskih plesnih dogajanjih na Hrvaškem kot o obredu prehoda. Avtorica zadnjega prispevka je Vedrana Milin-Čurin (Dalmatinske popularne pesmi v folklorni praksi). V njem prikaže štiri pesemske kategorije v glasbenem repertoarju prebivalcev otoka Murter.

Približno polovica člankov se loteva preteklih in sodobnih teoretičnih dilem hrvaške etnologije, obenem pa kažejo njen zgodovinski razvoj, kar bo še posebej zanimivo za tuje raziskovalce. Enak cilj ima pred seboj druga polovica avtorjev s t. im. specialnimi študijami iz svojih področij, saj lepo kažejo razvejanost in širino hrvaške etnološke misli. Pri tem je treba poudariti, da ta različnost misli in usmeritev izhaja večinoma iz enega samega »vira« – iz zagrebškega Inštituta za etnologijo i folkloristiku, iz katerega je tudi največ sodelavcev časopisa (12). Nova Narodna umjetnost torej kaže, da so sodelavci Inštituta prevzeli pobudo v predstavitvah hrvaške etnologije svetu, s čimer se le še bolj utrjuje ta vtis in dejstvo, da postaja zagrebški Inštitut osrednja hrvaška etnološko-antropološka ustanova.

Kljub vojni, ali prav zato, se vlada v Zagrebu dobro zaveda pomena kulturnih in znanstvenih predstavitev države v svetu, zato je hrvaško Ministrstvo za znanost pripravljeno podpirati še dodatno – angleško številko Narodne umjetnosti.

Ob tem dejstvu se mi porodi misel oz. retorično vprašanje: kdaj bodo Traditiones ali Etnolog ali Glasnik ali vsi skupaj sposobni enkrat letno izdajati angleško publikacijo o slovenski etnologiji za tujino? Seveda pri »sposobnosti« mislim predvsem na denarno pomoč našega Ministrstva za znanost, saj so prevodi izreden denarni zalogaj. Vse to pa bi se seveda bogato obrestovalo. Etnologi najbrž to vemo.

Marko Terseglav

SODELAVCI TEGA ZBORNIKA - Collaboratores huius voluminis

Angelos BAŠ, dr., univ. prof., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Smoletova 18

Ljudmila BOKAL, strokovna sodelavka s specializacijo, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Kristina BRENKOVA, pisateljica, 61000 Ljubljana, Peričeva ulica 1

Cathie CARMICHAEL, dr., izr. prof., Middlesex University, School for Historical and Political Sciences, London, Velika Britanija

Roberto DAPIT, mag., lektor, Oddelek za romanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2

Janez DOLENC, prof. slovenskega jezika in književnosti v pokoju, 65220 Tolmin, Grajska 8

Marjan DOLGAN, dr., višji znanstveni sodelavec, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Drago DRUŠKOVIČ, pisatelj, 61000 Ljubljana, Pod akacijami 18

Ina FERBEŽAR, profesorica slovenskega jezika in književnosti, lektorica v tujini, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2

Jurij FIKFAK, mag., samostojni raziskovalec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Roberto FRISANO, profesor glasbe, Mereto di Tomba, Videm (Udine), Italija

Alenka GLAZER, prof. slovenskega jezika in književnosti v pokoju, 62342 Ruše, Glazerjeva ulica 35

Helga GLUŠIČ, dr., univ. prof., Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2

Marjetka GOLEŽ, dr., znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Hana HLŔŠKOVÁ, dr., Ustav etnológie Slovenskej akademie vied, 813 64 Bratislava, Jakubovo nám. 12, Slovaška

Bronislava KERBELYTĚ, habil. dr., Lithuanian Academy of Sciences, 2600 Vilnius, 3 Gedimino Avenue, Litva

Gabriela KILIANOVÁ, dr., Ustav etnológie Slovenskej akademie vied, 813 64 Bratislava, Jakubovo nám. 12, Slovaška

Eva KREKOVIČOVÁ, dr., Ustav etnológie Slovenskej akademie vied, 813 64 Bratislava, Jakubovo nám. 12, Slovaška

Monika KROPEJ, dr., znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Franc KUZMIČ, dipl. pedagog, kustos-pedagog v Pokrajinskem muzeju, 69000 Murska Sobota, Trubarjev drevored 4

Ivan LOZICA, dr., znanstveni sodelavec, Inštitut za etnologijo i folkloristiku, 41000 Zagreb, Zvonimirova 17, Hrvaška

Helena LOŽAR-PODLOGAR, mag., strokovna svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Marija MAKAROVIČ, dr., direktorica Inštituta narodopisnega društva Urban Jarnik, Celovec ali 61000 Ljubljana, Adamičeva 15

Milko MATIČETOV, izredni član SAZU, dr., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Langusova 19

Rajko MURŠIČ, mag., asistent-stažist, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Zavetiška 2

Martina OROŽEN, dr., univ. prof., Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2

Vladimir OSOLNIK, dr., docent, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2

Tanja PERIĆ-POLONIJO, dr., znanstvena sodelavka, Institut za etnologiju i folkloristiku, 41000 Zagreb, Zvonimirova 17, Hrvaška

Aleksandra POPVASILEVA, dr., direktorica Instituta za folklor Marko Cepenkov, 91000 Skopje, Ruzveltova 3, Makedonija

Mojca RAVNIK, dr., strokovna svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Mirko RAMOVŠ, etnokoreolog, strokovni sodelavec s specializacijo, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Mojca RAMŠAK, dipl. etnologinja, mlada raziskovalka, asistentka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Zavetiška 2

Irena ROŽMAN, dipl. etnologinja, mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Zavetiška 2

Tome SAZDOV, dr., univ. prof., Filološki fakultet, 91000 Skopje, Bulevar K. Misirkov bb, Makedonija

Marija STANONIK, dr., docentka, višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Borut TELBAN, dr., znanstveni sodelavec, Prostorsko-informacijski center ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Gosposka 13 in Department of Social Anthropology, University of Manchester, Velika Britanija

Marko TERSEGLAV, dr., docent, znanstveni sodelavec, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Silvo TORKAR, prof. ruskega jezika in književnosti, strokovni sodelavec, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, 61000 Ljubljana, Novi trg 3-5

Sergij VILFAN, akademik, dr., univ. prof. v pokoju, 61000 Ljubljana, Mirje 23

Vilmos VOIGT, dr., univ. prof., Department of Ethnography and Folklore, Eötvös Loránd University, H-1364 Budapest, Piarista köz. 1, Madžarska

Natalija VREČER, mag., mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Zavetiška 2

Franc ZADRAVEC, akademik, dr., univ. prof., Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2

Tvrtko ZEBEC, mag., etnokoreolog, asistent, Institut za etnologiju i folkloristiku, 41000 Zagreb, Zvonimirova 17, Hrvaška

Povzetke in izvlečke so prevedli:

Mojca MAJČEN

Miroslav KIRIN

Marta KOREN

Zmaga KUMER

Nekatere prevode povzetkov so oskrbeli avtorji sami.

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.