

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

241841

77

22

akademija znanosti in umetnosti
scientiarum et artium Slovenica

za filološke in literarne vede
sis II: Philologia et litterae

I R A D I T I O N E S

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

22



Ljubljana 1993

ISSN 0352-0447

TRADITIONES

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

Izhaja enkrat letno – Quotannis semel editur
ISN ZRC SAZU, Gosposka 13, SLO-61001 Ljubljana

Uredniški odbor - Consilium commentariis edendis
Angelos Baš, Tone Cevc (glavni urednik), Jurij Fikfak, Zmaga Kumer,
Niko Kuret (odgovorni urednik), Helena Ložar-Podlogar (tehnična urednica),
Milko Matičetov, Mojca Ravnik
Marta Koren (tajnica uredništva)

Naročila in pojasnila na naslov - Titulus officii praenotationibus
permutationibusque quaerendis
Slovenska akademija znanosti in umetnosti – Biblioteka
Novi trg 5/I – SLO, 61001 Ljubljana

ali - seu

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
61001 Ljubljana, Gosposka 13, Slovenija

Oblikoval Peter Skalar
Namizno založništvo Milojka Žalik Huzjan
Natisnila Tiskarna Mladinska knjiga
Naklada 700 izvodov

ISSN 0352-0447

TRADITIONES 22, 1993

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

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

T R A D I T I O N E S

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

22



Ljubljana 1993

999400563

Sprejeto na sejah
Razreda za filološke in literarne vede
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
18. 1. 1994 in
na seji predsedstva 25. 1. 1994

Tiskano s subvencijo Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije
in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU
Po mnenju Ministrstva za informiranje Republike Slovenije št. 23/319-92
(1.6.1992) je ta publikacija uvrščena med proizvode,
za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa.

RAZPRAVE/DISERTATIONES

- 7 Marija Stanonik, Psihološki vidiki slovstvene folklore – *The Psychological Aspect of Literary Folklore*
- 37 Monika Kropelj, Pravne prvine v slovenskem pripovednem izročilu – *Legal Elements in Slovenian Folk Tales and Stories*
- 55 Niko Kuret, Dve nemški pasijonski predstavi v Kranju (1730 in 1771) – *Zwei deutsche Passionsspiele in Krainburg/Kranj (1730 und 1771)*
- 69 Helena Ložar-Podlogar, Tradicionalna svatba na Kočevskem, Kritični pretres virov – *Traditionelle Hochzeiten in der Gottschee*
- 97 Tone Cevc, Stog (shramba za žito) - začetna razvojna stopnja kozolca toplarja? – *The Grain Rack - the First Step in the Development of the Duple Hay Rack?*

POSVETOVANJE/SYMPOSIUM

- 109 Tone Cevc, Posvetovanje avstrijskih in slovenskih etnologov na gradu Krastowitz pri Celovcu – *Österreichischer und slowenischer Forscher des volkstümlichen Bauwesens auf Schloß Krastowitz bei Klagenfurt.*
- 113 Oskar Moser, Grundsätzliche Fragen zur Forschungs- und Museumssituation – *Temeljna vprašanja o položaju muzejev in raziskovalne dejavnosti*
- 117 Ivan Sedej, Osnove ohranjanja kmečkega stavbarstva – *Grundlagen zur Erhaltung bäuerlicher Bausubstanz*
- 121 Vito Hazler, Muzeji na prostem v Sloveniji – *Gedanken und Ansichten zur Erstellung eines Freilichtmuseums*

POLEMKA/DE CONTROVERSIIS DISPUTATIONES

- 127 Angelos Baš, Popravki
- 130 Marija Stanonik, Vsak berač svojo malho hvali
- 131 Božidar Jezernik, Saj ni res, pa je ...
- 133 Damjan Ovsec, Odgovor dr. V. Belaju

IN MEMORIAM

- 145 Niko Kuret, Dr. Pavle Zablatnik (1912-1993)
147 Milko Matičetov, Dr. France Bezljaj (1910-1993)
151 Irena Keršič, Ingeborg Weber-Kellermann (1918-1993)

BIBLIOGRAFIJA

- 153 Sinja Zemljič Golob, Bibliografija zbornika Traditiones 1-20 (1972-1991)

KNJIŽNE OCENE IN POROČILA/DE NOVIS LIBRIS RELATIONES ET IUDICIA

Slovenski etnograf 33/34 (1988-1990). (Monika Kropelj) 191 — Gorazd Makarovič, *Votivi*. (Monika Kropelj) 195 — Janez Bogataj, *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. (Vito Hazler) 196 — Angelos Baš, *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*. (Jelka Radauš Ribarić) 197 — Marija Cvetek, *Naš oča so včas zapodval*. (Marko Terseglav) 200 — Janja Žagar, *Pasovi in sklepanci*. (Marija Makarovič) 201 — Stanley R. Barrett, *The Rebirth of Anthropological Theory*. (Natalija Vrečer) 202 — Anni Gamerith, *Speise und Trank im südoststerischen Baurland*. (Maja Godina) 203 — Martine Segalen: *Historical Anthropology of the Family*. (Mojca Ravnik) 205 — Leopold Kretzenbacher, *Volkskunde in Mehrvölkerraum*. (Zmaga Kumer) 206 — Michael Mitterauer: *Historisch-anthropologische Familienforschung*. (Mojca Ravnik) 208 — Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál, *Studies on Shamanism*. (Vitomir Belaj) 209 — *Folklore, Folklorism and National Identification (The Slovak Cultural Context)*, Institute of Ethnology. (Marija Stanonik) 210 — *Marvice tou vjetru. Med orami naše doline*. (Mojca Ravnik) 211 — Brüder Grimm, *Deutsche Sagen*. (Marija Stanonik) 212 — Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History*. (Rajko Muršič) 213 — *Annales*. (Mojca Ravnik) 214.

Marija Stanonik
 Psihološki vidik slovstvene folklore

Bolj kot danes je bilo vprašanje pred očmi v začetnem obdobju znanstvene folkloristike, katere odločen zastopnik je bil Karel Štrekelj. V znameniti Prošnji za narodno blago l. 1877 je v terminologiji svojega časa zapisal: "Kaj pa si mislimo z besedo narodno blago? To čemur sicer pravijo tudi ustno ali tradicijsno slovstvo in obsega vse, kar pomaga spoznati in preiskovati '*dušeslovje kakega naroda*' ali kakor današnji radi pravijo '*demopsihologijo*' njegovo."¹ V nadaljevanju Štrekelj razloži "realno stran" in "formalno stran narodnega blaga", vendar ni mogoče zanesljivo ugotoviti, kaj ga je pri tem vodilo, da v prvo skupino uvršča, kar danes imenujemo slovstvena folklor, v drugo pa "šege in običaje, katerim smemo v nekih obzirih prišteti tudi narodno medicino, narodne igre in seveda narodno pravo..."², torej večidel socialno kulturo. Dve desetletji pozneje pa Josip Wester Štrekljevo realno stran "narodnega blaga" "namreč narodne pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, vraže itd." ravno nasprotno predstavlja kot "idealno stran" "zanimanje za narodno blago"; vendar pa s tem ne misli samo predmeta ampak tudi metodo njegove obdelave, kakor se vidi iz njegove kritičnosti do romantiškega obdobja slovstvene folkloristike: "Tako narodno blago se je pričelo nabirati že v Pohlinovi dobi in to se je nadaljevalo vseskozi do sedanjega časa, z naj, večjo vnemo in navdušenostjo so pa nabirali takrat, ko je bila romantika v polnem cvetju, ... saj je prav nabiranje narodnih pesmi najbolj odgovarjalo romantičnemu mišljenju in netilo narodni ponos, češ take imenitne priče imamo za svojo kulturo. In kdo bi se čudil, da so celo znanstveniki te dobe krenili z realne poti na idealno, utopistiško. Davorin Trstenjak, Ravnikar-Požnenčan, idr. so proglasili marsikaj za zgodovinsko dejstvo, kar velja dandanes za domnevo ali celo za neresnico."³ Nasproti "idealni strani" v dvojnem pomenu besede Wester torej zastopa metodično "realno pot", čemur na predmetni ravni ustreza ugotovitev: "A materialna stran narodnega življenja se je puščala doslej skoro docela v nemar," češ: "Narodno blago v ožjem pomenu besede, tj.

1 Karel Štrekelj, "Prošnja za narodno blago", Ljubljanski zvon, 1887, str.628-632.

2 Glej op.1 = Karel Štrekelj, Slovenske narodne pesmi IV, Ljubljana 1908-1923, Predgovor Jože Glonarja, ki citira Štreklja, str.19.

3 Josip Wester, Slovenske končnice in folklor, Slovan IV, 1905/6, str.23.

leposlovno gradivo naše narodne tradicije imamo sedaj skoro docela zbrano.⁴ Cilj in smisel zbiranja vsega gradiva, ki po današnji sistematiki sodi tako v folkloristiko kot etnologijo, vidi v "proučevanj(u) narodne psihe (duše), narodne misli in umetnosti" ali "da spoznamo dušo svojega naroda".⁵

Joža Glonar z njemu lastno ostrino opozarja na marsikdaj prezirano zbiranje "narodopisnih eksotičnih kuriozitet" v prvih početkih folklorističnega študija. "Kakor hitro pa se je k temu zbiranju pridružilo znanstveno raziskovanje, psihološko poglobljeni študij 'narodnega blaga', pa se je pokazal pomen takega študija za človeštvo."⁶ Avtor poudarja tudi etični vidik folkloristovega raziskovanja.⁷ Podobno ravna tudi Maksim Gaspari, le da z zornega kota likovnega folklorista, čeprav se z Glonarjem terminološko ne ujemata.⁸

France Kotnik in Rajko Ložar sta si v ugotavljanju pomembnosti psihološkega izhodišča pri raziskovanju tega, kar danes večinoma sodi v slovstveno folkloro, dokaj blizu. Po Zeleninu Kotnik omenja "duševno kulturo", "duševno življenje", pazljiveje pa se ustavlja pri jeziku: "Raziskovati moramo vsebino jezika, premotrivati moramo jezik psihološko, kakor so znanstveniki to delali za primitivne narode. Psihologija je med drugimi nalogami predmet narodopisja. Narodopisje naj bi opozarjalo na vsebinske oblike narečja, na moč opazovanja, na slikovitost in ustvarjajočo umetnost v izražanju, na prisrčnost in dovtipnost."⁹ Ložar je metodološko preciznejši in predmetno širši: "Psihologija je za etnografa važna pomožna veda zlasti za raziskovanje verstev, ljudskega zdravstva in šeg. Moderna psihologija je že zelo osvetlila subintelektualno življenje posameznega človeka in ljudstva ter pojasnila njegove glavne značilnosti in zakone."¹⁰

4 Glej op.3.

5 Glej op.3.

6 Joža Glonar, Saintyves P.Manuel de folklore, Pariz 1936, Časopis za zgodovino in narodopisje, XXXIII, Maribor 1938, str.121 (ocena).

7 "Pokazalo se je, da narodopisna veda ne uči le novih znanstvenih spoznanj, ampak človeka uči ljubezni do domovine, rojakov, na kar navaja folklorista že metoda njegove znanosti, ki je obenem zgodovinska in prirodoslovna in ki se peča z objektom, ki je takemu znanstveniku najbližji, namreč njegov rojak v vseh banalnostih in intimnostih njegovega telesnega in duševnega dejanja in nehanja. Glej op. 6.

8 "Ta meščanski človek, ki je imel še nepokvarjen in uravnotežen čut za estetsko umetnostno formo, je sprejemal in doimel z zdravim razumom in srečnim užitkom tudi lepote naše folklore. Sodobnemu, od dinamike, strojev otopelemu človeku je tudi uravnovešanje čuta skoraj neznano in tuje. Navidezna čuda in pridobitve moderne civilizacije so zaslužnjila človeško duševnost do strahotne apatije, katera nas vodi v propast, če se ne vrnemo pravočasno na pota etične morale in skromnega naravnega življenja. Baš v sodobni likovni umetnosti imamo priče in dokazilne primere duhovne dekadence v labirintih modernih umetnostnih razstav, pa tudi v ostalih kulturnih področjih. Kdor se bo vrnil iz razbrzdanih vrtnicev sodobne civilizacije v duhovno polje moralnih vrednot, iz oglušujočih velemerst v samoto gorskih selišč, bo še deležen blagoslova nekdanjega srečnejšega življenja. V luči takega blagostanja bo bolje videl in lepše občutil tudi izdelke našega ljudstva ter bo spoznal globoke duševne vrednote etnografije, katera korenini v tradicijah poštene umetnosti in obrti. Našel bo priliko tihe poglobitve v lepoto ljudskih vezenin, v tipologijo in ornamentiko keramike, majolk in pečnic, slikanih kozarcev in steklenic, zanimala ga bo ljudska plastika in predmeti iz lesa, pohištvo kmečke sobe, preslice, rožnate zibelke, skrinje in kolovrati ter naša slovenska posebnost panske končnice. Zaljublil se bo v pisane velikonočne pirhe, v kovinske umotvore, v bohkov kot in jaslice, morda pa bo predvsem njegova pozornost navezana na ljudske, živobarvne slike na steklu." Maksim Gaspari, O ljudskih slikah na steklo, Etnolog 12, 1939, str.5-6.

9 France Kotnik, Slovenske starosvetnosti, Ljubljana, december 1943, str.8. Prim. Vilko Novak, Slovenska ljudska kultura, Ljubljana, 1960, str. 240.

10 Rajko Ložar, Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen, Narodopisje Slovencev, I, Ljubljana 1944, str. 18.

I.

1.Slovsstvena folklorne - "zrcalo narodove duše"

Stereotip, da je slovsstvena folklorne zrcalo narodove duše, že krepko čez sto let spremlja utemeljevanje, zakaj je smiselno in k čemu teži raziskovanje. Gregor Krek je l.1873 spodbujal Slovensko Matico, naj izda "slovsstveno narodno duševno blago", "a ne le narodne pesmi", "kajti vsakdo ve, da iz narodnih pesni samih še nij poznovati vsega narodnega duševnega bitja".¹¹ Pri tem mu ne gre toliko za estetiko niti ne etiko v najodličnejšem pomenu besede, ampak za resničnost, za dejstva: "Nij treba, da je pesen estetično dovršena, da le posveti v kakov oddelek narodovega življenja in njegove zgodovine, ali nam osvedoči njegovo mišljenje o stvarih, ki ga obdajajo, o natornih prikaznih, o religioznih, pravnih nazorih itd. itd. Tu se vam pa nij treba ustrašiti motivov, ki npr. ljubezen opevajo, tudi nij nam prikrivati, da narod s svojim zdravim humorjem nobenemu stanu ne prizanaša, pustimo mu besedo tudi v kočljivejših stvarih, njegovo modrstvo je vendar-le pravo, če se tudi ne sklada z onim, ki je v salonu navadno. Z eno besedo, pokažimo mu v tem zrcalu kakov je, ne le v svojih prednostih, ampak tudi v slabostih. Saj poleg jezika narod nič bolje ne označuje, kakor njegovo duševno blago. Ako hočemo podobo vso in celo imeti, ne smemo posameznih potez iz nje brisati in tudi ne na njej krpati."¹² (Podčrtal avtor).

V lpu povedanega se izkaže tehtnost naslova "Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev", kakor je dal svojemu delcu naslova Jožef Pajek l.1882.¹³ Sprva se je nameraval omejiti le na objavo šeg, nato pa se je odločil za "razširitev na vse štajersko ljudsko blago", češ "šege same podajo le zunanjo sliko narodovega življenja, pregovori, pravljice, pesmi, prazne vere itd. pa so jasno ogledalo duševnega razvijanja narodovega in torej veliko večje važnosti za vednost, ktereje s svojim spisom ustreči želim."¹⁴

Druga standardizirana metafora v tej zvezi je "podoba", "slika". Že l.1850 je Anton Janežič ob navduševanju za "pesmi prostega ljudstva" zapisal: "One so podobe, iz katerih se značaj vsakega naroda najbolj spoznati zamore, one so zgodovina notranjega sveta in življenja; one so tako rekoč ključi k svetišču narodnosti."¹⁵ "Narodno blago je narodova slika," je vzkliknil mladi France Stelè, ko je spodbujal svoje sošolce na kranjski gimnaziji k zbiranju, ker "sedaj je mogoče zadnji čas, da še rešimo, kar je še mogoče rešiti, da damo tudi poznejšim rodovom priliko črpati iz narodovega duha".¹⁶ Konstanto o zrcalu narodove duše razširi s slovsstvene in péte tudi na likovno folklorne: "Narod je nekđaj posebno na Kranjskem veliko gojil čebule ... Dal si je končnice poslikati s snovmi iz narodne pesmi in pravljice, iz bajeslovja ali pa s satiričnimi snovmi. Gotovo ni imel s tem namena kratkočasiti čebel, ampak samega sebe. Pečat svoje duše je vdihnil tem slikarijam, da je mogla potem pri opazovanju dobiti zaželjeni užitek njegova duša. In pesmi in pravljice in zabavljice, vse si je izmislil, da č'á duška temu, kar je ležalo v duši in na drugi strani preskrbel svoji duši nekaj, ob čemer se l o lahko zabavala. Svojo filozofijo in mišljenje pa je izrazil v kratkih jedrnatih rekih in poučnih zgodbah, ki jih mora imeti

11 Gregor Krek, Nekoliko opazek o izdaji slovsstvenih narodnih pesmi, Listki, IV. zvezek, Ljubljana 1873, str. 96, 101.

12 Glej op.11, str.136-137. Citira tudi J.Glonar, glej op. 2, str.11.

13 Jožef Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana, 1882.

14 Boris Merhar, Folklorne in narodopisje, v: Slovenska Matica, 1864-1964, Ljubljana 1964, str.122.

15 (Anton Janežič), Narodno pesništvo, Slovenska Bčela, Celovec 1850, str.28.

16 France Stele, Predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, Traditiones 14, Ljubljana 1985, str.128-134.

pripravljene stari oče in mati, da jih vcepi v mlada srca, kjer rodé pozneje najblažje sadove... Vsa narodova duša, deloma njegove materialne razmere in druge okoliščine se tu notri zrcalijo." ¹⁷ Med drugo svetovno vojno je bil obravnavani stereotip aktualiziran v prevodu članka z naslovom "Duša naroda": "V delih naroda, v njegovih pesmih, bilinah, pravljičah se odraža njegova duša. Ustvarjalne sile naroda, to je zrcalo njegove človečnosti, njegove duše". ¹⁸ Avtor nato kontrastivno predstavlja nemški ep o Nibelungih in staroruske biline. Če je tu nemara v ozadju bolj ali manj obvezna sovjetska teorija odraza, je neprimerno trditi, da nanjo zavestno pristaja tudi Zmaga Kumer, ki piše: "Čeprav ustvarjalnost ni bila v vseh časih enako močna, pa naša pesem nikoli ni prenehala biti ogledalo, v katerem odseva duševna podoba ljudstva. Notranja uglašenost pevcev se namreč ne kaže le v verzih, ki jih morda zložijo sami, temveč enako iz njihovega repertoarja, se pravi iz pesmi, ki so si jih odbrali iz izročila. Ugotavljanje pevskega repertoarja bi bilo zanimivo tako za slovensko narodopisje kot za psihološke raziskave." ¹⁹ Prej gre za željo po slikovitem izražanju, ki pa vendar sodi v tradicijski terminološki okvir. ²⁰

Morda bi naslednji primer pravzaprav morali omeniti na prvem mestu, toda ker ni popolnoma jasno, ali je sintagma o "zrcalu" zares Vrazova, prihaja na konec. Vilka Novaka oris Korytkovega prizadevanja za slovensko folkloristiko in etnologijo se končuje z omembo tragične tekmovalnosti dveh zagnanih romantiških kulturnih delavcev: "Vraz si je postavil zelo veliko nalogo: sestaviti zrcalo, v katerem bi bile po možnosti zbrane vse vrste ljudskega življenja gornjih Iliriv. Če prav razumemo ..., moramo reči, da si je tak namen predstaviti vsaj celotno duhovno življenje dela Slovencev postavil v resnici - Korytko in ga tudi pričel ostvarjati." ²¹

Terminologizirana metafora o /slovstveni/ folklori kot zrcalu narodove duše je sicer nazorna, vendar šibka v pomembni razsežnosti: statična je. Slovstvena folkloria pa je, če je to v resnici in resničnosti, nekaj živega, neulovljivega. Zato je s tega vidika veliko primernejša njena primerjava s potokom. Tako je ravnal Karel Štrekelj, in to ne le enkrat: "Vsak proizvod narodnega slovstva smemo imeti v resnici za narodnega le tedaj, ako ga ohranimo v tisti obliki, v kateri smo ga zajeli iz bistrega potoka narodnega življenja." ²² V pismu Franu Levcu je v zvezi s folklornimi pesmimi formulacija tudi strukturno podobna: "Obdrže naj lice in obliko, v kateri jih je zajel prvi zapisovalec iz vedno tekočega in izpreminjajočega se potoka narodnega duševnega delovanja..." ²³ "Le primerjamo med seboj ene in iste pesmi, potem docela spoznamo resnico besed Steinthalovih, kateri primerja narodne pesmi valčkom v bistrem potoku; zdaj jih vidi tvoje oko v tej obliki, ali naslednji trenutek pokaže ti jih drugače, o katerih ne moreš več reči, to je tisti valček, ki sem ga videl prej." ²⁴ Zadnji citat dokazuje, da Štrekcljeva primera

17 Glej op.16.

18 Aleksej Novikov-Priboj, Duša naroda, Slovenski poročevalec, V, 23.junija 1944, št.16. str.3-4.

19 Zmaga Kumer, Pesem slovenske dežele, Maribor 1975, str.53.

20 "Ljudska pesem - ogledalo ljudskega mišljenja in čustvovanja". Glej op. 19, str.58. Prim. Ista, Ljudska pesem v sodobnosti, Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978, str.345.

21 Vilko Novak, Emila Korytko nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu, Traditiones 1, 1972, str.50.

22 Glej op.2, str.20.

23 Monika Kropčej, Karel Štrekelj in njegova narodopisna dediščina, Ljubljana 1988, (magistrska naloga), str.44.

24 Glej op.2, str. 22. Gruden, avtor popularne Zgodovine slovenskega naroda, v njenem II. delu, str.368 (letnice ni) piše: "In kar je tamkaj megleno in nedoločno (= v zgodovinopisju - op. M.S.) to postane pestro in živo. V njej vse živi, se giblje, govori in čuti. Zato so narodne pesmi najpristnejši izraz ljudske duše."

sicer ni izvirna, vsekakor pa izpričuje njegov čut za pomenske odtenke in strokovno preciznost.

Tudi vpričo literarne zgodovine si njen poznejši predavatelj na graški univerzi ni sramoval poudarjati pomena slovstvene folklorne prav z vidika "zrcala narodove duše": "S knjigami, pisanimi v materinem jeziku, ustvarjajo si narodi svoje literature, ki so najlepša priča njih duševnega življenja in glavno poročilo narodnemu obstoju. K literaturi spada tudi tradicionalna literatura: To so narodne pesmi, povesti itd. Tradicionalna literatura nam kaže duševne zmožnosti in sploh kulturno omiko naroda Kadar si narodno blago zberemo in izdamo na svetlobo, takrat šele bomo videli na kakej stopnji duševnega razvoja je naš narod."²⁵ V uvodu v svoja predavanja²⁶ ugotavlja, da "se je v veliko evropskih literaturah, da tudi v manjših nenavadno razvilo, zlasti, kakor se zdi, pod vplivom nemške znanosti, preučevanje narodnopoetičnih elementov literature, zvezanih na eno stran s poezijo srednjega veka, na drugo stran pa z današnjo narodno tradicijo, za katero so pričeli rabiti angleško nazivalo folklor"²⁷ Nemara je neodvisno od tega "slovstvena zgodovina" prišla do spoznanja, da "mora predstavljati" "narodovo psihologijo", dodaja Štrekelj, toda v navezi na poprej "malo poznano stroko" (=folkloristiko) je dobila nov polet v raziskovanju "*poetičnega stvarjanja kakor tudi narodnega bistva in psihologije*".²⁸ Kljub obetavnim začetkom pri nas slovstvena (ne katera koli druge vrste) folkloristika ni imela sreče, da bi se osamosvojila v strokovno disciplino, ampak je od začetkov diferenciacije filološke vede bolj ali manj srečno le gostovala v literarni zgodovini. Tu je treba prejkone iskati vzrok, da se je sintagma "narodova duša" in teza o besedni umetnosti sploh, ne le o slovstveni folklori kot "zrcalu", prenesla vobče v pravkar omenjeno stroko in je bila v njej sorazmerno krepko navzoča celo prvo polovico dvajsetega stoletja. V Ljubljanskem Zvonu l. 1908 je bila na primer objavljena ocena: "*Kette je kakor malokteri izmed naših pesnikov pesnil iz duše narodove, zato pa segajo njegove pesmi narodu tudi v srce.*"²⁹ Istega leta je Dragan Šanda zapel pravcati slavospev literaturi, v katerem sta na ključnem mestu prav omenjeni zvezi, le da v posodobljeni obliki. Na eni strani mu je literatura najvišji domet človekovega duha. Z njo stopa "človeštvo za en korak iz svojega kroga v nadčutnost, z njo se začnajo tajnosti metafizičnega življenja", na drugi strani je "materijalizacija narodove psihe, zrcalo načina, po katerem pojmuje narod življenje in naravo, najbolj zanesljivi barometer kulture".³⁰ Kaže, da sta pri Šandi "slovstvo" in "literatura" še sinonimna, vendar ne enakovredna izraza, saj drugi številčno prevladuje; Ivan Prijatelj pa ju dobrih deset let pozneje s stališča literarne zgodovine tudi vrednotenjsko napolni, tako da na hierarhični lestvici prisodi slovstvu najnižji klin, literatura pa doseže najvišjega, med njima sta pismenstvo in književnost.³¹ "Slovstvo, pismenstvo, književnost in literatura pomenijo - po svojem postanku, ne pa seveda po svojem trajnem obsegu - obenem tri stopnje v razvoju narodne kulturne zavesti. Tudi najprimitivnejši rodovi imajo potrebo skromnega umstvenega snovanja, ki ga izražajo v

25 Glej op.23, str.109 (spomenica, ki jo je izdalo Slovensko literarno društvo in je bila objavljena v Slovenskem narodu 1879, številka 41 in je po navedbi Ivana Prijatelja njen avtor Karel Štrekelj).

26 Karel Štrekelj, Zgodovina slovenskega slovstva I, (Rokopis) hrani Slavistični inštitut v Gradcu in njegovo fotokopijo po zaslugi Monike Kropelj tudi ISN ZRC SAZU v Ljubljani.

27 Glej op.26, str.14 sl.

28 Glej op.27.

29 Rubrika: Književne novosti. Dragotin Kette, Poezije, Ljubljanski zvon, 1908, številka 10, str.636.

30 Dragotin Šanda, Osnovne misli k bodoči zgodovini slovenskega slovstva, Ljubljanski zvon, 1908, številka 1, str.32.

31 Ivan Prijatelj, Literarna zgodovina, v: Izbrani eseji, Ljubljana 1952, str.3, 6.

jeziku. Že prvotni človek izraža svoja enostavna čustva in začetke svojih miselnih tvorb v pregovorih, prilikah, narodnih pesmih, svoje doživljanje v sporočilih, svoje religiozne pojme, razlagajoče postanek stvari in sveta v bajkah, pogosto še zelo kurioznih po vsebini in obliki. S temi proizvodi se začenja *slovstvo* (podčrtal avtor) vsakega naroda. V tem prvem slovstvu ne igra individualnost še nikake vloge in je tudi navadno neznan. Ni se še osmislila in oddelila, iz kolektivnosti ustvarja in vanjo tudi tone. V tej fazi ne pomeni z rabo jezika ustvarjena produkcija do malega nobenega drugega kakor narodopisni in jezikoslovni interes.³² V nadaljevanju obema oponese, da "domujeta danes v dokaj večji bližini prirodoslovja, nego filologije", čeprav sta izšli iz le-te, "kljub temu da bi zlasti lingvistiki ne škodovalo, ako bi se hodila včasih posvetovat k materi filologiji posebno o duševnem elementu jezika, kakor bi bilo v korist tudi narodopisju, ako bi pretresalo umetniške kretnje ljudske psihe skupno s filologijo."³³ Avtorjevo izvajanje je dosledno zgodovinsko, saj operira z omenjeno triado pojmov (pismenstvo je bolj pomožen pojem) na diahroni osi, kar privede do diferenciacije "na starejše slovstvo in novejšo literaturo", ki pa imata skupne temelje.³⁴ "Literatura je poslednji izraz duševnosti kakega naroda na najvišji stopnji njegovega razvitka, na kateri prihaja narod do popolne svoje samozavesti v osebah svojih izbrancev - leposlovnih umetnikov."³⁵ Prijatelj se precej ustavlja ob psiholoških razsežnostih literarne zgodovine, vendar nikjer ne uporabi primere z "zrcalom", nasprotno, poudarja, da je treba biti pri presojanju pesnikovega duševnega sveta "zelo oprezen", ker "idejna vsebina" njegovih del "ni vedno do zobca utelešena in odtisnjena osebnost in notranjost pesnikova, kot tudi oblika ni vedno veren odsev, nezavestna kretnja njegova, ampak pogosto tudi zavestni tehnični poizkus v kakem drugem žanru, umetniško formalno eksperimentiranje z drugačnim slogom, včasih tudi odblesk drugačnega trenutnega razpoloženja, ki ni izraz trajnega bistva pesnikovega".³⁶ Na področju umetnosti torej Prijatelj skrbno loči med "ljudsko" in individualno psihologijo in s tem po tistem zavrača teorijo "zrcala".

Če je pred njim morda o njej še težko govoriti, ampak bolj o metaforičnem pripomočku za izražanje narodne identitete, pa gre brez dvoma zanj pri Jakobu Kelemini, slabo desetletje pozneje. L. 1927 je v svojo literarno vedo vključil polemiko o rasni teoriji, ki se je že prikradla v nemško literarno vedo,³⁷ in njej nasproti dajal prednost psihološkim kriterijem združevanja: "Posamezna osebnost je po svoji konstituciji res član neke rase, toda obenem član tega in onega naroda, narodi tvorijo manj fizično kot psihično edinico, njih nacionalno bistvo ni nič od početka trdnega, temveč je nastalo in se spreminja tekom časa... Literarna zgodovina se bo morala pri svojem delu okoristiti z izsledki *narodopisne vede ali folkloristike, ta skuša imeti raznovrstne predmete svojega proučevanja kot fenomenologijo narodne duše*. Tako narodno duševno zrcalo rabi literarni zgodovini, da pojasni ob njej fiziogonomijo določene osebnosti. In ta narodna duša dobi v vsakem slučaju svoj osobiti kolorit na gomorodnih tleh, kjer se je razvila."³⁸

Ta, vsaj izza romantike izvirajoča duhovna naravnost je dosegla vrh v preučevanju besedne umetnosti na Slovenskem s knjigo Antona Ocvirka, s katero je ta utemeljil na

32 Glej op.31, str.4.

33 Glej op.31, str.4, 9-10, 14.

34 Glej op.31, str.14.

35 Glej op.31, str.6.

36 Glej op.31, str. 22.

37 Jakob Kelemina, *Literarna veda*, Ljubljana 1927, 106-107.

38 Glej op.37.

naših tleh primerjalno literarno zgodovino.³⁹ Izšla je sredi tridesetih let, ko je na eni strani zunaj meja nacionalsocializem vedno bolj grozeče dvigal glavo, pri nas pa se ni bilo oportuno postavljati s slovensko narodno identiteto, saj je postajal njen jopič prekratek celo slovenskemu pesniku (!) Otonu Župančiču.⁴⁰ Josip Vidmar je to neutegoma hitel popravljati s knjigo *Kulturni problemi slovenstva*.⁴¹ Morda je v takšnem kontekstu bolje razumeti Ocvirkovo poudarjanje, kakšna je naloga njegove stroke: "Ona ne tolmači literature iz docela izvennarodnega stališča... Svoja znanstvena spoznanja gradi prav na svojstveno razvitih narodnih celotah, ki so izoblikovale 'svojo dušo'. " *Vsak narod je skušal izraziti v literaturi predvsem svojo dušo,*" piše Joseph Texte. "In prav iz nasprotja teh različnih narodnih duš, če hočete, je zniknila primerjalna kritika, kakor jo poznamo danes. Primerjalna literarna zgodovina je tedaj veda, ki se ukvarja s proučevanjem literarnih vezi, odnosov in odvisnosti med psihološko povsem opredeljenimi in kulturno razvitimi narodi; ona se jasno zaveda mej narodnega in nadnarodnega. Tudi tokovi in ideje, snovi in oblike se neprestano izpreminjajo v dušeslovnem območju tega ali onega naroda ... Zato je za primerjalno literarno zgodovino izredno važno, da skuša spoznati narodno tipične vrednote, ugotoviti tiste poteze, ki so svojstvene temu ali onemu narodu in po katerih ločimo angleško miselnost od francoske, nemško od ruske. *Poleg jezika, ki je pesnikovo izrazilo, je zlasti važna psihološka značilnost naroda, njegova edinstvenost, ki se prav tako zrcali v njegovi miselnosti in njegovem značaju, kakor v njegovih literarnih proizvodih... Do opredelitve raznih, narodnih 'duš' pa pridemo z literarnozgodovinskimi in psihološkimi ugotovitvami, s primerjanjem in iskanjem prvobitnih znakov, ki so zanje bistveni*"⁴² "Poskus sintetičnega orisa slovenske duše" je Ocvirk predstavil že l. 1931⁴³. V skladu s primerjalno naravo svoje literarne zgodovine pa se ustavlja pri angleški, francoski, italijanski, nemški, ruski, španski duši.⁴⁴ Da avtor ne želi svojih stališč absolutizirati, ampak je ves čas pripravljen na njihovo preverjanje, sledi iz naslednjega odlomka: "Razni ugovori proti pretiranemu poudarjanju narodne 'duše' ali narodnega značaja so tu in tam gotovo upravičeni, zlasti tedaj, kadar naši literarno psihološki sklepi ne temeljijo na vsestransko dognanih dejstvih, temveč so zgolj plod idejno abstraktnega sintetiziranja ... Narodni značaj se je razvojno tvoril, postopoma notranje gradil, oblikoval svojo vsebino in individualnost ob neprestanih zunanjih trenjih."⁴⁵ Psihološke lastnosti razodeva po Ocvirku vsak narod v svojstvenem stilu, "ki se izraža v načinu njegovega literarnega oblikovanja, v njegovih estetskih kriterijih", a "se ne kaže samo v jezikovnem ustvarjanju, temveč tudi v posebnostih njegove umetniške stvariteljske sploh, v njegovem mišljenju in čustvovanju, v vsem, kar kaže njegov življenjski in svetovni nazor. Kljub vsem stilnim spremembam, ki jih narodna literatura preživlja v svoji duševni zgodovini, se vendar zrcali na njenem dnu samosvoj, vedno enak pesniški izraz. Vsak narod ima posebno poslanstvo v zgodovini duha ter bogati človeštvo s svojimi stilnimi vrednotami in gradi tako splošen izrazni ritem."⁴⁶ Kaže, da Anton Ocvirk navezuje pojem "narodne 'duše'" na višjo stopnjo besedne umetnosti, torej literaturo, medtem ko folklori, če

39 Anton Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Ljubljana 1936.

40 Oton Župančič, Adamič in slovenstvo, Ljubljanski zvon, Ljubljana 1932, str.513-520. Prim. Oton Župančič zbrano delo 9. knj., Ljubljana 1984, str.49-59.

41 Josip Vidmar, *Kulturni problemi slovenstva*, Ljubljana 1932.

42 Glej op.39, str.44-45.

43 Anton Ocvirk, *Slovenski kulturni problemi*, Ljubljanski zvon, 1931, str.241-249, 321-327.

44 Glej op.39, str.46-50.

45 Glej op.39, str.47.

46 Glej op.39, str.48, 50.

ostajamo pri njegovi terminologiji, ne prisoja narodnorazmejevalne funkcije: "Gotovo je folklor (primerneje bi bilo: folkloristika, op. MS) važen člen splošne kulturne zgodovine, saj skuša doumeti osnove kolektivnega duševnega življenja človeštva, razjasniti primitivno ljudsko tvornost, čustvovanje, mišljenje, razbrati človekove prvotne predstave o svetu, lastni usodi, videnem in nevidnem, ki ga obdaja, razvozljati vse polno zanimivih, a še nerešenih vprašanj."⁴⁷ Avtor tudi vsaj dvakrat uporabi glagol "zrcaliti",⁴⁸ vendar ne več v zvezi s slovstveno folkloro, ampak z literaturo.

Da utemeljitelj primerjalne literarne zgodovine na Slovenskem s svojim pojmom "narodne duše" ni bil osamljen, ampak je z njim razpoložene svojega časa prejkone prignal do vrhunca, pričata dve kritiki, ki sicer nista namenjeni neposredno njemu, a sta ga utegnili tudi zadeti. Lino Legiša se ob oceni Slodnjakovega Pregleda slovenskega slovstva iz l. 1934 med drugim spotika prav ob avtorjevo 'narodno dušo':⁴⁹ "Za naivnim idealizmom se meša patetično poudarjanje tragične genijalnosti in nekaj iracionalne romantične mističnosti," pribija kritik in kot nalašč pri tem očitajoče našteva le "strani slovenskih katekizmov, abecednikov, molitvenikov, prevodov svetega pisma itd."⁴⁹ Kritika Iva Brnčiča je še neizprosnejša in v skladu z avtorjevimi marksističnimi izhodišči sega čez robove zgodovine v družbeno resničnost: "Anton Slodnjak je po njegovem 'Kolumb' slovenske 'narodne duše' na oceanu naše književne preteklosti". Brnčič oponaša Slodnjaku nepreciznost, a kljub temu razbira iz njegovega pisanja, da je zanj 'narodni značaj', 'narodna duša' "nekaj aksiomatične, jasnega, apriornega, neizbrisnega, večnega, absolutnega." Ko našteje vrsto spornih sintagm, v bravuroznem odlomku predstavi negativno plat nekritičnega pristajanja na, četudi le posamezne izrastke rasne teorije; "Slodnjak (in še kdo) se po vse in videzu niti ne zaveda čudnega sorodstva, ki sta mu ga nakopali njegova nekritičnost in miselna nediscipliniranost. Že od Le Bona in Gemplovicza se vlačijo kakor megla po evropskem ozračju te vražarske besede, pozne potomke ostarelega meščanskega idealizma. Dolgo dobo so se vtihotapljale v malomeščanske glave in na univerzitetne katedre, so vršile zvesto in poslušno vse naloge, ki so jim jih nalagali za viralni procesi v sodobni družbi in se pomalem iz papirnate teorije spreminjale v orožje socialne in politične prakse, so v tem razvoju postopoma izgubljale svoje eterično sobistično dostojanstvo, se po neizbežni usodi vseh mistifikacij v dejanskem življenju vedno bolj vulgarizirale, dokler se niso slednjič v svoji najdoslednejši obliki doglegle razkrinkale v knjigi z grandomanskim naslovom *Mein Kampf*..."⁵⁰ Prihodnost je pokazala, kam privedejo enostransko interpretirane ideje, kadar postanejo plen politične manipulacije. Brnčiču je treba vsekakor priznati daljnovidnost, ko je svaril pred njimi že v literarni zgodovini.

S stališča slovstvene folkloristike je to storil dvajset let pozneje, l. 1956, Milko Matičetov: "Staro geslo, češ da je ljudsko pripovedništvo 'zrcalo narodove duše' ima zelo relativno vrednost, omejeno le na pristna besedila. Če smo se sprijaznili z resnico, da je vsakokratni pripovedovalec neke zgodbe obenem njen avtor, potem je pač jasno, da bo zgodba predvsem 'zrcalo duše' tistega, ki jo je oblikoval."⁵¹ Končno je treba omeniti še

47 Glej op.39, str.81, 83.

48 Glej op.39, str.48, 45.

49 Lino Legiša, A. Slodnjak, Pregled slov. slovstva, Sodobnost III, 1935, str.244 (ocena).

50 Ivo Brnčič, Motivi in utrinki o A. Slodnjaku, Ljubljanski zvon, LXI, 1936, št. VII-VIII, str.410.

51 "Stvaren primer: v zbirki 'Narodne pripovedke o Soških planinah I (Gorica 1894) beremo v 7.prtljici 'Mačka' - kako je starejši sin prodal za drag denar svojo dediščino in se napotil domov. Stokal je pod težkim, toda sladkim bremenom, vendar je srečno prišel s tem zakladom v svoje domovje. Kupil je veliko posestvo tako, da je lahko brez strahu vprašal sosedovo hčerko, če ga hoče za moža. Ker je bil zdaj bogat vaščan, privolila je rada, še Bog da je uprašal." ... Očitno, da tu ne gre za izraz 'narodove

tretji sunek, ki je omajal dolgo gojeno pojmovanje slovstvene folklorne kot zrcala. L. 1967 je bilo mogoče prebrati: "Nekaj časa je bila psihologija ljudstev v veliki modi, ker je temeljila na napačni teoriji, da ima vsako ljudstvo svojo posebno psihologijo, ki da izvira od ti. 'ljudske duše', kot duhovne substance, ki da je zasidrana v naravi vsakega ljudstva."⁵²

Toda to ne pomeni, da je bil s tem obravnavani način razmišljanja enkrat za vselej odpravljen, saj je v novih kombinacijah še vedno navzoč v slovenski duhovni zavesti. Alojz Rebula: "*Seveda je jezik samo eno od izrazil, s katerimi se izpoveduje duša nekega naroda, ki se sicer izživlja v najširši bivanjski mnogoterosti, od politike do gospodarstva, od glasbe do arhitekture, od folklorne do vernosti.*"⁵³ Če bi se tu spozabili s pripombo na račun pisateljve pravice izražati se tudi v strokovnih zadevah popolnoma svobodno, ustrežno svojemu umetniškemu habitusu, pa je zahteva po metodični doslednosti v strokovnih besedilih samoumevna, zato je treba vzeti resno Slavoja Žižka, ki svojo analizo "pridnih Slovencev" manj ali bolj ironično poantira kot "*nova, 'psihanalitična' varianta 'slovenske narodne duše.*"⁵⁴

2. O motivacijskem zaledju slovstvene folklorne

V obdobju, ki ga je z določenega zornega kota obvladal stereotip, kateremu je posvečen prvi razdelek obravnave, so se seveda pojavljala še druga in drugačna vprašanja, ki jih je mogoče pritegniti vanjo. Res gre bolj za páberke, toda poskus, predstaviti jih po kronološkem redu, bo mogoče v prid refleksiji o razmerjih med slovstveno folkloro in psihologijo.

"Strah ima velike oči" bi mogli na kratko povzeti nauk, ki ga je med drugim polagal svojim ovčicam na srce goreči dušni pastir, a tudi sicer vnet narodni vzgojitelj Anton Martin Slomšek. Z življenjskimi anekdotami, v katerih so njegovi rojaki zlahka prepoznali same sebe, jih je svaril pred nespametnim zavračanjem pridobitev sodobne civilizacije, posebno v zdravstvenih zadevah, in vražjeverjem. Ko se je pojavila kolera, so na primer "najemniki peklenščka izkvasali, da zdravniki studence zastrupljajo", je Slomšek hud in ko jih podučil, kako so nekje na Gorenjskem vaščani vendarle dognali, da to ne bo držalo, nadaljuje: "*Ni hujšega, kakor človeški strah, ki si ga človek sam dela. Škodljivo je, da pesterne ali druge babe male otroke strašijo, da jih bo bavbav vzel, če tiho ne bojo. Od tega se otroci toljko splašijo, da tudi odrašen se v mraku izpod strehe ne upajo. Ne strašite drugih za kratek čas. Pogosto se človek svoje sence ustraši. Le hudobnega človeka se je bati. Dober duh hudega ne stori, hudega se bati ni.*"⁵⁵ Še danes kdo pove, kako ga je bilo strah zaradi zgodb, ki jih je nekdaj poslušal ob večerih in ta bi verjetno dal Slomšku prav! Ob drugi priložnosti Slomšek vabi svoje rojake k premagovanju pokrajinske zaprtosti in k upoštevanju dejstva, da v različnih krajih ene in iste besede nimajo enakega pomena. Po Štajerskem se ob primeri z božjim volekom čutijo

duše', ampak za ideje in želje, ki jih je v pravljico vrnil izobraženec, učitelj Andrej Gabršček, avtor obnove. Pripovedovalcem iz ljudstva so taka in podobna modrovanja tuja. V ljudski obliki iste pravljice, kakor je bila zapisana poleti 1951 na Robediščil, beremo - kratko in preprosto - da je junak potem, ko je prodal svojo dediščino, 'šel veselo domov in je lepo živel ko gospod!.' Milko Matičetov, Ljudska proza, v: Zgodovina slovenskega slovstva. I. Ljubljana 1956, str.137.

52 Rudi Supek - Peter Jambreč, Sociologija, Ljubljana 1967, str.15.

53 Alojz Rebula, Na slovenskem poldnevniku, Maribor 1991, str.126.

54 Slavoj Žižek, Zgodovina in nezavedno, Ljubljana 1982, str.248.

55 Anton Martin Slomšek, Blaže in Nežica v nedeljski šoli, Celovec 1857, str.174, 180, 181.

počaščene, drugod osramočene. Na Koroškem je gobec sinonim za usta, medtem ko drugim zveni surovo.⁵⁶

Jezikoslovec Fran Miklošič prihaja v tukajšnjo družbo z razmišljanjem, ki je bilo v njegovem času dokaj aktualno: o razmerju med "naravnim ali ljudskim eposom in umetnim eposom". "Prepir, ali ljudstvo v njegovem otroštvu nagovarja k poeziji instiktivna potreba (Odiseja, 8, 45) ali predstava nekega namena, ki ga uresniči v besedah, je prastar in bo večno trajal. Vedno bodo ljudje, ki vso poezijo zvajajo na zavestno dejavnost in nezavedno ustvarjanje naravnih sil tudi v naravi ali v ljudski poeziji razlagajo za izmišljotino," pravi avtor, ki meni, da mora globlji razloček med dvema epoma ležati globlje, namreč v "psihi epskega ljudstva": ker pa nam psihe ni dano opazovati, se moramo zadovoljiti s tem, da spoznamo njene pojavne oblike. Tako se pri naravnem eposu 1. pevec rad dalj časa zadržuje pri posameznostih, četudi niso hudo pomembne; 2. zato rad ponavlja, kar je ne le v pomoč spominu, ampak tudi naredi vtis; 3. stalni epiteti pomagajo predstaviti opevani predmet v njegovi konkretnosti; 4. primere pomagajo k njegovi ponazoritvi. Nasprotno se avtor umetnega epa 1. zadržuje le pri pomembnih zadevah; 2. se ogiba ponavljanju; 3. poslušalcu umetnega epa zadošča, da o ubesedeni predmetnosti le sliši; 4. primere ima le za nepotreben okras.⁵⁷

Miklošičeva diskusija je par excellence na akademski ravni, medtem ko za Karla Štrekrlja to ni bilo samo po sebi umevno. Iz pisma učitelju Majcnu l. 1907⁵⁸ razberemo, da je imel pri folklorističnem delu zares pred očmi v prvi vrsti psihološko izhodišče. Vprašalnico o tem si je zamišljal "po vzoru Zawilinskega", ki snov - predmet slovstvene folkloristike deli "glede na ustvarjajočo dušno silo" na "a) pesmi, b) legende, c) pripovedi, d) pravljice o čudotvornih duhovih, -hudobnih duhovih, -čarovnikih in čarovnicah-zakladih, e) anekdote, f) prislovice, g) zastavice";⁵⁹ S svojo elitno zbirko Slovenske narodne pesmi⁶⁰ je hotel "podati samo kritičen prispevek k psihologiji slovenskega naroda" in jo je razumel kot znanstveni podvig. Vendar se je pri tem otepal z bolečimi očitki, da vsa objavljena besedila v zbirko ne sodijo, češ: "Ni vse lepo in estetično, kar je prirodno, ni vse lepo, kar je narodno. Narod ima tudi svoje izvirne kletve, surove šale, umazane dovtipe, tj. 'kvante' itd. Te spadajo v psihologijo ali morda v patologijo narodov, ne pa v lepo knjigo. Nekatere narodne burke v vezani besedi utegnejo vzbuditi v prvem hipu malo smeha, a estetične cene nimajo nikake..."⁶¹ Očitno pod vtisom te in podobnih ocen je Štrekelj pri urejanju naslednjih snopičev zbirke poslal Slovenski Matici, ki je bila njen založnik, spremno pismo deloma s prav enakimi besedami, da bi ja našel s kritiki skupen jezik: "Slavni odbor prosim, da naj blagovoli presojudati to delo edino le z znanstvenega stališča; 'lepoknjižec ne bo našel v njem, česar pričakuje; tvarina je enolična, dolgočasna, le tu pa tam zelena oaza v peščeni puščavi. Stvari, ki ne sodijo v zbirko in so kot pojavi duševne patologije narodove pripravne k večemu za ..."⁶² sem že

56 Glej op.55, str.421.

57 Die Darstellung im Slavischen Volksepos von Dr.Franz Miklosich, Wien 1890, str.1, 2, 3, 6. Prim. Vatroslav Jagić, Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga, Djela IV,V, Zagreb 1953, str.294: "Čim dlje v preteklost gremo, tem obilnejši so izviri in naravnejši pogoji narodne poezije, ker ona stoji še onkraj umnega razvoja posameznikov, in je kot duševna imovina skupnosti v veliko bolj tesni zvezi z vsemi lastnostmi ljudskega življenja, kot je bilo ali more biti kdaj umetno pesništvo."

58 Glej op.23, str.96. Koncept Štrekrljevega odgovora hrani Pokrajinski arhiv Maribor, Karel Štrekelj, Korespondenca II.

59 Glej op.58.

60 Karel Štrekelj, Slovenske narodne pesmi I-IV Ljubljana 1895 - 1923.

61 Glej op.2, str.31 (Frančišek Lampe).

62 Beseda je izpisana v grškem črkopisu.

sam odstranil in jih v porabo učenjakom prepustim po dovršbi dela v kaki knjižnici."⁶³ Vendar je Štrekelj prej in pozneje stalno prihajal v nesporazume s člani "slavnega odbora", kar je Joža Glonar temeljito popisal v Uvodu v IV. knjigo Štrekljeve monumentalne zbirke, vendar ne črnobelo, ampak je na podlagi Aleša Ušeničnika "odkril tragično krivdo Štrekljevo, ki tiči v tem, da je skušal v kolikor mogoče veliki meri ohraniti znanstveni značaj svojemu delu s tem, da je dajal javnosti neznanstvene koncesije."⁶⁴ Ušeničnik je "pokazal Štreklju protislovje, ki je tičalo v tem, da je Štrekelj kot znanstvenik izdajatelj govoril tudi o moralni plati narodne poezije, ko je sklenil v znanstveno edicijo sprejeti le vse one pesmi, 'ki ne omadežavajo duševne vrednosti narodove' in ko je dokazoval, da so 'slovenske narodne pesmi popolnoma nedolžne'. S tem je - pravi Ušeničnik in po pravici! - Štrekelj sam 'zapustil svoje znanstveno stališče'. Pač zato, ker je 'sam čutil, da vkljub vsem znanstvenim namenom, ki jih on ima, občinstvo ne bo sprejelo njegovega dela znanstveno, ampak pač le kot 'lepo knjigo'. Njegovo delo je po celi svoji zasnovi vseskozi znanstveno in brez nemoralnih tendenc, ki bi ga naredile neznanstvenega. Toda založnica njegova ni znanstveno društvo in njeni člani po svoji veliki večini od nje ne pričakujejo znanstvenih publikacij. 'Mi se torej popolnoma ujemamo z dr.Štrekļem, da folklorist znanstvenik ni ne leposlovec ne pravoslovec, toda ne uvidimo, da bi moral vedno vse objaviti (podčrtal avtor) najsi bo prilično ali neprilično, tega ne uvidimo, da bi moral vse objaviti ne glede na to, *kje in za koga*;"⁶⁵ Podobno stališče zavzema Evgen Lampe: "Ko bi bil izdal te pesmi le za one, ki 'znanstveno preiskujejo narodno dušeslovje', seveda ne bi nihče proti temu ugovarjal. A ako se razširjajo duševni produkti tako nizke vrednosti v masah med ljudstvo, ki je željno višjega užitka in širše izobrazbe, tedaj se naj nihče ne pritožuje, ako se proti načinu takega izdajanja slišijo opravičene pritožbe. Naj nam nihče ne pride več z jako cenenim očitkom, da stojimo na malenkostnem stališču in da ne vemo ceniti znanosti! Sicer pa čujemo, da je gospod urednik že sam uvidel, da se ne da izvajati v tem izdanju načelo, da se naj natisne vse, kar se nabere, ampak da je sam izločil neko zbirko kot 'kosmato'. Pri tem ga niso mogli voditi drugačni, nego egoistični ali moralni nagibi. Prepričani smo, da mu znanstvene korifeje, katere tako laskavo ocenjujejo njegovo delo, v tem ne bodo dale prav."⁶⁶

Da se je Štrekelj sam v tem pogledu res lovil, dokazuje njegovo pismo Franu Levcu, v katerem je najti: "Naše lirične so žalibog precej umazano seme, da je res težavno preresetati, kaj je vredno objave, kaj ne; bojim se, da mi bodo očitali preširoko vest v tem oziru ... Potolažite gospode, to leto ali drugo dobe cel kož pobožnih! Pa morda bodo zopet nos vihali, da so apokrifne"⁶⁷ Ne pri prvi ne pri drugi skupini pesmi kriterij ocenjevanja pač ni znanstven, kakor tudi ne pretirano idealiziranje sicer navadno resnobnega urednika nosilcev slovstvene folklore in njenih izdelkov, češ: "Sploh se med narodnimi pesmimi težko utegne najti kaka pohujšljiva, zato ker je priprost narod naraven, zdrav na duši in telesu ... Res se med slovenskimi narodnimi pesmimi nahaja nekaj umazanih, nekaj grobih in surovih, a 'umazanost, grobost in surovost vendar ni isto kakor pohujšljivost ..."⁶⁸ Štrekelj se o vprašanju morale razpiše ob pesmih o incestu, ki pa jih vendar ni uvrstil v zbirko, ker mu jih je izločil že omenjeni "odbor",⁶⁹ kar je z

63 Glej op.2, str.34.

64 Glej op.2, str.42.

65 Glej op.64.

66 Glej op.2, str.41.

67 Glej op.2, str.24-25.

68 Glej op.2, str.28.

69 Matija Murko, Karel Štrekelj, v: Izbrano delo, Ljubljana, 1962, str.168.

znanstvenega vidika obžaloval Matija Murko: "Kaj to pomeni, naj pokaže samo en primer. Dr. Radojčić je pred leti študiral narodne pesmi o ljubezni med bratom in sestro, ki lahko prehaja tudi v grešno. Povsod je našel primere za njo, samo v naših pesmih ne. ko sem to povedal Štreklu, je odgovoril, da je imel štiri, ali odbor mu jih je prečrtal. Po takem je izginil iz zbirke celoten motiv, katerih je nazadnje v narodnem in umetnem pesništvu vseh narodov tako malo."⁷⁰ Zaradi takih pripetljajev je Štrekelj po Murkovem mnenju postal po nepotrebnem preveč previden⁷¹ in tako res doživel kritiko tudi z znanstvene strani, kakor mu jo je napovedal Evgen Lampe.⁷²

Če je bilo doslej težišče razpravljanja ob pesmih, imamo v Janezu Trdini zastopnika, ki si je zadal nalogo priti do jedra slovenske narave s pomočjo prozne folklore in raznih etnoloških zapisovanj. Sam je bil prepričan, da niso za javno rabo, "treba jih je brati cum grano salis".⁷³ njihov namen je "dobiti podobo pravega značaja slovenskega naroda Dolenjskem in v to služijo prekrasno ne le resnične prigodbe in reči, ampak tudi basni, krive mnjenja in laži, ktere si pripoveduje ljudstvo o raznih (razmerah) prilikah svojega življenja. Meni ni nikoli le na misel prišlo, nabirati kroniko škandalov. Vsa data zapisujem edino le zato, da dobim pravo fotografijo našega naroda, kakšen je v svojem djanju, govorjenju in mišljenju, kakšen v svojih čednostih in napakah. Kakšen v svoji sreči in nesreči in kakovi so vzroki in nagibi njegovega delovanja in njegove nemarnosti. To vodilo zahtevalo je zabilježiti tudi satirične ali lažnjive pravljice in govorce o raznih ljudeh in razmerah, ker se vidi, tudi iz njih sočutje in nesočutje našega ubogega naroda..."⁷⁴ Če je naturalizirani Dolenjec skušal priti do dna Slovincu v vseh razsežnostih njegovega značaja, in to v vsakdanjem življenju, kakor na fotografiji, si je Avgust Stegenšek prizadeval najti "psihološko podlago" za češčenje svetih znamenj in nastanek legend v tej zvezi.⁷⁵

Po zaslugi Ivana Grafenauerja obstajajo tudi kratke psihološke označbe drobnih folklornih žanrov. Med drugimi so pregovori o smešnih in slabih lastnostih ljudi: (drži se ko lipov bog, len kot goba, pijan kot mavra, brani se ko kmečka nevesta) in motivira njihove razločke z notranjo strukturo duš in značaja posameznikov, "saj nahajamo tudi med preprostim ljudstvom ljudi, ki imajo duhovne vzore pred očmi in si prizadevajo, da bi bili srčno dobri in nravno popolni, ljudi, ki so sami sebi bog in njihovo osebno ugodje in imetje, medtem ko drugi omahujejo zdaj na to zdaj na drugo stran."⁷⁶ Za uganke pravi Grafenauer, da niso več "tako občna" last "kakor pregovori, nekaj jih sicer pozna vsak človek, posebno mnogo pa samo umsko in spominsko nadpovprečno nadarjeni ljudje".⁷⁷ Seveda pa ima tudi v njegovem izvajanju prednost folklorna pesem. Najprej je poudarjeno, da so tudi te pesmi "kakor vsaka druga po svojem izvoru osebnotne "individualne" in "torej niso zrasle, kakor so mislili romantiki, nekako čudežno naravnost iz duše 'pojočega naroda'".⁷⁸ Je pa res, da prestanejo

70 Glej op.69.

71 Glej op.69.

72 Glej op.66.

73 Maja Godina, O karakterologiji ali Trdinova primerjanja Dolenjcev z Gorenjci, v: Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije, Ljubljana 1988, str.256.

74 "... kar zmatram za potreben prinesek za njega temeljito poznanja. Če se mi te bukvice izgube, stori tisti, ki jih najde, najbolje, da jih uniči (kar ga lepo prosim), ker so opazke, v njih zbrane, brezkoristne in včasih tudi pohujšljive za vsakega, ki se ne peča kakor jaz s slovensko etnognozijo." Glej op.73.

75 A. Stegenšek, O nekaterih starinskih kipih, Voditelj v bogoslovnih vedah, XI, Maribor 1908, str.341, 344, 347.

76 Ivan Grafenauer, Narodno pesništvo, Narodopisje Slovencev II, Ljubljana 1952, str.13, 17.

77 Glej op.76, str.17.

78 Glej op.76, str.19.

kolektivno cenzuro le pesmi z "občečloveško tipično vsebino, ki jo vsak človek lahko spozna za svojo in v sebi obnovi, pa tudi v teh odklanja narodna pesem vse, kar je zgolj osebnega in posebnega".⁷⁹ Avtor ne enači lirike s subjektivnostjo: "Slovenskemu človeku gredo izrazi čustva neradi iz ust, rajši jih pokaže v dejanju, v podobi, ki čustvo hkrati skriva in ponazarja, v simbolu! Tako tudi v narodni pesmi. Ni čuda, da je v naši narodni poeziji prav lirična pesem bogata s smiselnimi dejanji in podobami, ki se z njimi objektivirajo, ponazarjajo čustva in pojmovni izraz."⁸⁰ Svoja dognanja ilustrira s pesmijo "Al 'me boš kaj rada imela /ko bom nosil suktno belo/... Le vprašanja in odgovori, niti besedice več. Nič subjektivnega, sama objektivnost in vendar - lirika. Izza vsakega odgovora se oglašja pritajeno čustvo."⁸¹ Grafenauer ne vztraja več pri idealiziranju folklornih pesmi, kakor je kljub svoji treznosti navzven vsaj deloma še ravnal Karel Štrekelj, ampak jih notranje diferencira: "Tudi po duhovni vsebini in estetski vrednosti se pesmi med seboj močno razločujejo: poleg duhovno globokih, čustveno plemenitih, estetsko izbranih umetnin se šopiri tudi prazna plaža, skruna kvanta, celo izbruhi kar nizkotne surovosti. V narodni pesmi se oglašja pač vse, kar med narodom živi, vse, kar je v njem dobrega in slabega, lepega in grdega, plemenitega in nizkotnega. Vendar, če poslušamo, kaj fantje na vasi pojo, dekleta v izbah, svatje na gostiji, prevladuje v njihovem petju tista narodna pesem in takšna, kakršna je navdušila kot izraz vsega, kar je človeku najdražjega in najljubšega, s svojo preprostostjo, pristrčnostjo in naravnostjo prve občudovalce narodne pesmi, Montaignea, Percyja, Herderja, pri nas Vodnika, Prešerna, Vraza. Ta izbor izmed vsakovrstnega blaga opravlja narodno občestvo že stoletja. Skruna kvanta in prazna plaža ne živi med vsem narodom, ampak le v krajih in družbah, ki jih ljudje sami ne čislajo, te vrste blago naglo odмира, da se spet z novim, prav tako kratkoživim nadomešča. *Ista množična psihologija, ki je delovala pri nastajanju in razvoju narodnih pesmi, je bila na delu tudi pri njihovem krušenju in odmiranju.*"⁸² Pomembno je, da Grafenauer v okviru slovstvene folklorne tako tenkočutno razmejuje individualno in množično psihologijo, vendar pa oboje na ravni teksta. Njegov naslednik v raziskovanju prozne folklorne Milko Matičetov tu ne gre čisto za njim. Medtem ko v zvezi z ravnino teksta stalno poudarja, kako "pristna ljudska besedila" ne trpijo psihologiziranja, moraliziranja, takšnega ali drugačnega duhovičenja,⁸³ pa krepko podčrtuje vlogo ustvarjalčeve osebnosti v pripovedovanju samem: "*Od izročila je dano predvsem ogrodje, medtem ko meso, kri in dušo dobijo pripovedi vsakokrat sproti od pripovedovalca. Če je ta res 'mojster svoje obrti', se bo vselej potrudil, da bo zgodbi vdihnil nekaj sebe samega. Zgodbe, kakor jih posreduje izročilo, dopuščajo vsakomur, da se razživi, uveljavi svoj pripovedovalni dar in izrazi svojo osebno stilistično noto.*"⁸⁴ Znamenja individualne psihologije Matičetovemu hitro zbudijo sum v avtentičnost folklornih besedil,⁸⁵ zato deluje prav izjemno njegovo veselje nad odkritjem te lastnosti v enem od besedil o Kralju Matjažu: "Vse prej ko brez pomena je npr. spoznanje, kako tenka, kako rahla je realistična nit - kljub naštetim lokalizacijam - kakšno premoč imajo pravljice, bajne prvine nad stvarnimi, realističnimi. Celotno psihološki odenki so tu in

79 Glej op.76, str.22.

80 Glej op.79.

81 Glej op.79.

82 Glej op.76, str. 24, 26.

83 Marija Stanonik, Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike, Traditiones 18, Ljubljana 1989, str.17.

84 Glej op.51, str.122.

85 Glej op.51.

tam, npr. boj med občutjem tesnobe in med radovednostjo ali drznostjo, ki sili pobiča naprej pod zemljo."⁸⁶

Matičetov skuša tudi psihološko utemeljiti "'uspeh' Kralja Matjaža v ustnem izročilu",⁸⁷ to je inkorporiranje zgodovinske osebnosti v proces folklorizacije na Slovenskem. Sočasno z njim se je veselil Radoslav Hrovatin, da je mogoče za del pesmi, ki so nastajale med drugo svetovno vojno, preučevati "ustvarjalni proces še 'in stati nascendi'" in se poglobljati v "psihične osnove te svojevrstne izraznosti". Po njegovem prepričanju je iz njih, po analogiji, "mogoče spoznati najgloblja psihična gibalna, ki so se razvijala v našem ljudstvu v tisočletnem boju za obstanek in napredek."⁸⁸

II.

1. Slovstvena folklor in globinska psihologija

Prvi hip se zdi nenavadno, kaj bi utegnili imeti skupnega vsebini, ki ju ubesedujeta naslovni sintagmi; toda če se domislamo, kako v vrvežu vsakdanjega življenja v drugi skrajnosti od pretiranega idealiziranja folklor kot taka velja za nekaj zavrženega,⁸⁹ tudi pri tistih, ki jim določene razgledanosti ne gre odrekati, na drugi strani pa je psihoanalizi kot izvodu globinske psihologije oponešeno, da je sicer "veliko govorila o simbolih in simboličnosti, vendar tako, kakor da je simbolična dejavnost nekakšna 'ropotarnica civilizacije'", v kateri je potlačeno vse, kar je nerabnega, ...⁹⁰ smo že našli nekaj, kar ju povezuje, čeprav na banalni ravni. Vendar je moč najti njune stične točke tudi na zahtevnejših stopnjah.

Slovenska psihologija seveda ni šla mimo utemeljitelja psihoanalize Sigmunda Freuda, saj imamo nekaj njegovih del tudi v prevodu;⁹¹ v tem pogledu je Carl G. Jung sicer na slabšem, toda v strokovnih diskusijah je njegovo ime vsekakor navzoče.⁹² "Posebno vlogo pripisuje simboličnosti globinska psihologija s svojim začetnikom S. Freudom in njegovo psihoanalizo. Najdlje je šel v razglabljanju in razlagi simboličnosti človekovega ravnanja in mišljenja psihiater in psiholog C.G.Jung, ki je utemeljeval, da se v simbolih ne razodeva samo duh človeka posameznika, temveč obenem zgodovina celotnega človeka iz živalskih pradavnin, in sicer kot prapodoba ali arhetip, ki prihaja kot usedlina kolektivne podzavesti na površje zavesti v bajkah, epih, religioznih obredih (ritualih), razodetjih, navdihih, videnjih in sanjah. Močne pobude za raziskovanje človekove simbolične dejavnosti prihajajo tudi iz arheologije in paleontoloških najdb."⁹³

Že stari narodi so sanjam pripisovali velik pomen in velik sloves si je pridobil tisti, ki jih je umel razlagati.⁹⁴ Toda z novoveškimi obdobjem je začelo prevladovati prepričanje

86 Milko Matičetov, *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj*, Razprave SAZU, IV, Ljubljana 1958, str.147.

87 Glej op.86, str.105.

88 Radoslav Hrovatin, *Slovenska partizanska pesem kot predmet znanosti*, Rad kongresa folklorista Jugoslavije, VI, Bled 1959, str.257.

89 Marija Stanonik, *Blišč in beda slovstvene folklorne*, Naši razgledi, 38, 1989, str. 652-653.

90 Anton Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, str.148.

91 Sigmund Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, Ljubljana 1975. Predavanja za uvod v psihoanalizo, Ljubljana 1977.

92 Stanislav Bras, *Izbrana poglavja iz psihoterapije*, Ljubljana 1977. Anton Trstenjak na marsikaterem mestu v svojih delih.

93 Glej op.90, str.145.

94 Glej op.92 / S. Bras, str.133-222.

o neresnosti njihove sporočilnosti. Z zgodovinske perspektive gledano sta S.Freud in C.G.Jung le zbudila spečo Trnjulčico po vmesnem obdobju ravnodušnosti ali zavračanja, ne pa popolnoma zaorala v ledino, saj sta le na novih, govorjeno v duhu časa, znanstvenih temeljih aktualizirala pomembnost sanj v življenju posameznika. Pač sta se oba inovatorja na tem področju v marsičem razhajala, toda oba sta priznavala, da oporo za svoje interpretacije črpata med drugim tudi iz slovstvene folklorne; po drugi strani pa sta po načelu analogije navrgla marsikakšno misel, ki je utegnila postati rodovitna tudi za /slovstveno/ folkloristike.

S.Freud skrbno tehta vprašanje, ali in koliko so sanje somatski ali psihični pojav. Avtor poudarja, da ima duševno dogajanje v spanju (=sanje) čisto drug značaj kot duševno dogajanje v budnem stanju. Ena bistvenih lastnosti sanj je, da "jih sproži neka želja in je njihova vsebina izpolnitev te želje, toda ne v miselni obliki, ampak v obliki haluciniranega doživetja, prvenstveno v vizualnih podobah."⁹⁵ Freud pri tem misli na dotlej tabuizirano področje človekove narave, to je na njegovo seksualnost; zato je v tej luči treba razumeti njegovo nadaljnjo razlago: "O sanjavcu vemo, da ima do svojih želja čisto poseben odnos. Zavrača jih, cenzurira, skratka ne mara jih. Izpolnitev teh želja mu torej ne more dati zadovoljstva, ampak le nasprotno. Izkušnje kažejo, da se to nasprotje pojavlja v obliki strahu ... Sanjavca lahko v odnosu do njegovih želja primerjamo le s seštevkom dveh oseb, ki sta vendarle povezani s kako možno skupno stvarjo. Namesto vseh nadaljnjih razlag vam bom povedal znano pravljico, v kateri boste našli isto razmerje. Dobra vila obljudi revnemu paru, možu in ženi, da jim izpolni prve tri želje. Onadva srečna skleneta, da bosta te tri želje skrbno zbrala. Ženo pa zapelje vonj po pečenih klobasah iz sosednje kože in zaželi si par takih klobas. Tisti hip je klobasa na mizi; to je izpolnitev prve želje. Potem se mož ujezi in si v srdcu zaželi, da bi se klobase obesile ženi na nos. Tudi to se zgodi in klobas ni mogoče sneti z njilovega novega mesta; to je izpolnitev druge želje, vendar je to moževa želja - ženi je ta izpolnitev zelo neprijetna. Saj veste, kako gre potem v pravljici naprej. Ker sta v bistvu vendarle eno, mož in žena, mora biti tretja želja, naj bi klobase odpadle z ženinoga nosu. To pravljico bomo lahko še večkrat izkoristili v drugih zvezah. Tu naj nam rabi samo kot ilustracija možnosti, da lahko izpolnitev želje enemu povzroči nezadovoljstvo drugemu, kadar oba nista složna," končuje S.Freud.⁹⁶

Predvsem iz razlag posameznih kliničnih primerov pa tudi v diskurzivnem pisanju se je pri omenjenem dunajskem psihiatru mogoče seznaniti s celo vrsto simbolov, ki jih za svoje interpretacije dešifrira skoraj izključno na seksualni ravni.⁹⁷ Trditev ni pretirana, če prislusnemo njegovemu pojasnilu: "Zvedeli smo že, da si jemljejo isto simboliko miti in pravljice, ljudstvo v svojih pregovorih in pesmih, navadna govorna raba in pesniška fantazija. Simbolika na omenjenih drugih področjih ni samo seksualna simbolika, medtem ko se v sanjah uporabljajo simboli skoraj izključno iz izkušnje seksualnih objektov in odnosov ..."⁹⁸ To ni edino mesto, v katerem avtor priznava za enega od virov svojih razglabljanj tudi slovstveno folkloro. Na vprašanje, "od kod pa naj pravzaprav poznamo pomen teh sanjskih simbolov, o katerih nam tisti, ki sanja, sam sploh ne da pojasnila ali pa je pojasnilo pomanjkljivo," avtor odgovarja: "*iz zelo različnih virov, iz pravljič in mitov, iz šal in domislekov, iz folklorne, to je iz vede o navadah, obredih, pregovorih in pesmih ljudstev, iz poetične in navadne jezikovne rabe. Povsod tu*

95 Glej op.91, Predavanje..... str. 87-93.

96 Glej op.95, str.210-211.

97 Glej op.95, str.149-167.

98 Glej op.95, str.165.

se pojavlja ista simbolika in marsikje jo razumemo brez napotkov. Če zasledujemo posameznega izmed teh virov, bomo našli toliko paralel s simboliko sanj, da se bomo prepričali o naših razlagah.⁹⁹

Izjemoma se avtor zadrži pri tistih, ki so pred kratkim izgubili koga svojih bližnjih, a se v njihove sanje še vračajo živi, kar po njegovem, s sklicevanjem na pravljice!, ni nič nenavadnega, za sanje seveda.

Obravnavna razmerja med slovstveno folkloro in psihoanalizo razkriva spodbude za medsebojno oplajanje. S Freudove strani je mogoče naslednja za našo stroko med najpomembnejšimi: "Splošno znano je, da je treba pri nastanku tradicij in pripovedk¹⁰⁰ vsakega naroda upoštevati tudi nagib, da potisnejo iz spomina vse, kar bi utegnilo biti mučno za nacionalno zavest. Če bi stvar natančneje preiskali, bi nemara lahko vzpostavili popolno analogijo med potema, po katerih nastanejo narodne tradicije in se oblikujejo posameznikovi otroški spomini."¹⁰¹

Medtem ko S.Freud razločuje v človekovi psihi zavest in podzavest v individualnem smislu, C.G.Jung pri podzavesti njeno individualno in kolektivno plat, le da Jung pravzaprav ne govori o podzavesti, ampak o nezavednem, vendar slovenske interpretacije¹⁰² njegovega dela navadno tega ne zaznavajo in tudi pri njem govore o podzavestnih slojih. Po Jungu je vrhnji sloj nezavednega popolnoma osebne narave. Čim globlje pada vrednost kake vsebine v zavesti, tem lažje pride pod njen prag, v nezavedno. Ta na tej ravni vsebuje vse izgubljene spomine in tiste vsebine, ki so preveč šibke, da bi prišle v zavest. Vanjo padejo vse bolj ali manj namenoma potisnjene predstave in vtisi. V tej plásti so torej doživljajske vsebine, ki izvirajo iz skupnega dogajanja v nekem življenjskem okolju.¹⁰³ Pod to plastjo je drugi, imenovan kolektivno nezavedno, "z latentnimi spomiskimi sledovi, ki ne vključujejo samo celotne rasne zgodovine, človeka kot vrste, marveč segajo celo nazaj v predčloveške živalske prednike".¹⁰⁴ Spodnje (temeljne) doživljajske vsebine oblikujejo arhaične, prastare izkušnje človeštva, ki jih posameznik ni doživel. Po Jungu je človeku vrojena samo sposobnost oživljanja doživljajev preteklih rodov. Ko je treba, damo tem doživljanjem otipljivo vsebino.¹⁰⁵ Kolektivno nezavedno torej vsebuje lastnosti, ki niso individualno pridobljene, ampak dedovane, to so: a) instinkti = pobude za dejavnosti, ki prihajajo iz notranje prisile, brez zavestne motivacije; b) apriori navzoče, tj. urojene oblike opazovanja = arhetipi opazovanja in dojemanja, ki so stalen in apriori determinirajoč pogoj vseh psihičnih procesov. Instinkti in arhetipi dojemanja torej formirajo kolektivno nezavedno. Prvi silijo človeka, da poteka specifično človeško življenje, arhetipi silijo opazovanje in dojemanje, da formirajo specifično človeške stvaritve.¹⁰⁶

Za spodnjo plast nezavednega je C.G.Jung najprej rabil ime "praslika", izraz "arhetip" pa je prvič uporabil l.1919 v članku Instinkt in nezavedno.¹⁰⁷ *Nezavedno je treba razumeti kot totalnost vseh psihičnih pojavov, katerim manjka kvaliteta zavesti.*¹⁰⁸ Avtor sam

99 Glej op.98, str.158, "Pri psihoanalitičnem delu se navezujejo stiki z vrsto drugih duhovnih ved, katerih preučevanje obeta nadvse dragocena pojasnila tako z mitologijo kot tudi z jezikoslovjem, s folkloro, s psihologijo ljudstev in z religijo, N.d., str.166.

100 Izraz pripovedka v slovstveni folkloristiki nadomeščamo s primernejšim: povedka.

101 Glej op.91, K psihopatologiji... str.143.

102 Anton Trstenjak, Človek končno in neskončno bitje, Celje 1988, str.157. Glej op.92, str.212.

103 Glej op.92, str.212.

104 Glej op.102 / A. Trstenjak, str.157.

105 Glej op.103.

106 K.G. Jung, Dinamika nesvesnog, Novi Sad, 1984, str.219.

107 Glej op.109, str.215-225.

108 Glej op.107.

skromno zagotavlja, da teorija o nezavednem ali pred-zavesti ni njegova iznajdba. Zasnove zanjo, s posebnim pogledom na psihologijo, je moč najti v delih Adolfa Bastiana, Friedericha Nietzscheja, Huberta Maussa in L.Lévy-Bruhla; on da je dal samo empirično podlago za teorijo o tem, čemur so prej rekli elementarne ali izvirne ideje, "categories". Izraz arhetip pa so poznali že v antiki (Cicero, Plinij, Fila Juda, Irenej, Dionizij, Aeropagit) in sv. Avguština.¹⁰⁹

Jung se v svojih knjigah in razpravah pogosto vrača k razlagi arhetipov,¹¹⁰ osvetljuje jih z novih zornih kotov in svoja dognanja dopolnjuje z novimi izsledki, tako da je v zvezi s tem mogoče prebrati tudi naslednje: "Jung se je zavedal tako rekoč nepremostljivih težav pri poskusu znanstvenega dokaza o obstoju arhetipov. Njegovi razlagalci pogosto niso vedeli, kaj početi s formulacijo kot, "kadar je beseda o arhetipu, ne gre za podedovano predstavo, ampak za podedovano možnost predstavljanja."¹¹¹ Toda, ali ni v tej interpretaciji zaslutiti podobnosti s pojmovanjem jezika pri Ferdinandu de Saussuru, ko govori o razmerju langue: parole.¹¹² Zdi se, da je po podobnem ključu C.G.Jung poudarjal, da je "zaradi preciznosti ločevati med arhetipom in arhetipsko predstavo".¹¹³ Prava bit arhetipa je zavesti nepristopna, tj. transcendentna, in kot taka psihoidna. Vsaka predstava o arhetipu je že zavestna in zato se bolj ali manj razločuje od tistega, kar je bilo vzrok za njegovo aktualizacijo. To, kar govorimo o arhetipu, so vedno konkretizacije, ki sodijo v okvir zavesti.¹¹⁴ Sam na sebi arhetip ni niti dober niti slab, je moralno indiferentna kategorija, ki šele v stiku z zavestjo postane eno ali drugo ali protislovna dvojnost.¹¹⁵

Kot izvod individualno nezavednega so kompleksi "psihični fragmenti, ki se imajo za svoj obstoj zahvaliti travmatskim vplivom ali posebnim neskladnim tendencam človekove osebnosti. Pojavljajo se ali izginjajo, sledeč svojim lastnim zakonitostim, prehodno ali občasno segajo v zavest, toda podzavestno vplivajo na človekovo ravnanje".¹¹⁶ Podobno kot nekaka živa bitja se obnašajo samostojno arhetipi, ki so "korelati instinktov"¹¹⁷ ali "avtoportreti instinktov".¹¹⁸ Arhetipi so determinante, kot so to instinkti, a gledani v psihični razsežnosti. Da jih Jung ne imenuje instinkt, je rezultat doslednosti strogega empirika, ki pojavov v psihični sferi ne želi identificirati s tistimi iz biološke, a le ugotavlja, da se arhetipi obnašajo na področju psihičnega kot instinkti v biološkem.¹¹⁹ Dokaze za obstoj "praslik",¹²⁰ pozneje imenovane "arhetipi", je Jung zbiral pri srečevanju s psihotičnimi bolniki in opažal, da se veliko motivov v halucinacijah bolnikov in nato v sanjah zdravih ujema s tistimi iz mitologije.¹²¹ *Indivi-*

109 K.G.Jung, Psihološke razprave, Novi Sad, 1984, str.138, 348.

110 Glej op.106, str.194 sl., 219 sl., 224 sl., 287 sl., 311 sl., 397 sl., 418 sl.K.G.Jung, Psihološki tipovi Novi Sad, 1984, str.329 K.G.Jung, Duh i život, Novi Sad, 1984, str.139 sl., 195 sl., Glej op.109, str. 26, sl., 53 sl., 138 sl., 221 sl., 347-388.

111 Vladeta Jerotić, Predgovor, Glej op.106, str.29.

112 Ferdinand de Sosis, Opšta lingvistika, Beograd 1969.

113 Glej op.109, str.349.

114 Glej op.106, 311.

115 Glej op.109, str.53 K.G.Jung kritizira razlage nezavednega pri Freudu, ker ta daje vtis, da je podzavest nekaj negativnega in ne nekaj naravnega in kot da se vse dobro, primerno, lepo najde samo v zavesti. K.G. Jung, Duh i život, Novi Sad 1984, str.215.

116 Glej op.106, str.206.

117 Glej op.106, str.206, 224.

118 Glej op.106, str.223.

119 Glej op.106, str.55.

120 Glej op.118.

121 Glej op.106, str.54.

dualna nezavedna raven doseže v človeku skrajno točko z najzgodnejšimi spomini iz otroštva, kolektivno nezavedno pa vsebuje tudi predinfantilni čas, to je ostanke iz življenja prednikov. Zato je kolektivno nezavedno za Junga "močna duhovna nasledstvena substanca razvoja človeštva".¹²² To nezavedno ni individualne, ampak splošne narave. V nasprotju z osebno psiho vsebuje vsebine in vidike obnašanja, ki so povsod in pri vseh posameznikih enaki. Pri ljudeh je identična in ustvarja v vseh ljudeh eno in v vsakem navzočo splošno psihološko podlago nadnaravne vsebine, saj ne poteka iz osebne skušnje in posesti, ampak je urojena.¹²³ Seveda pa obstoj nezavednih vsebin lahko spoznamo samo po navzočnosti vsebin, ki so sposobne, da postanejo zavestne. Pojavne oblike = vsebine osebno nezavednega so poglavitno t.i. čustveno poudarjeni kompleksi, ki razkrivajo osebno intimnost duševnega življenja.¹²⁴ Vsebine kolektivno nezavednega pa so t.i. arhetipi, ki jih v njenem okviru ni mogoče pojasniti drugače kot s predpostavko, da so stalno ponavljane, stalno nalagane skušnje človeštva¹²⁵ in na delu povsod, kjer gre za enakomerna, ritmično pravilno ponavljajoča se dojemanja - eno najnavadnejših, a najbolj čudovitih skušenj te vrste je navidezno sončevo gibanje - neodvisno od tega, ali je znan njihov mitološki značaj ali ne.¹²⁶ Gre za specifično oblikovane forme, ki so se prenašale skozi dolga stoletja in samo posredno ustrezajo izrazu "representation collectives", ker označuje samo tiste psihične vsebine, ki še niso bile podvržene nikakršni psihološki obdelavi in samo s tem predstavljajo kako še neposredno psihološko (nezavedno!) danost. V tem smislu se precej ločijo od zgodovinsko nastalih ali izdelanih formul. V sanjah, vizijah posameznikov so daleč bolj individualni in nerazumljivi ali naivni kot v mitih.¹²⁷ Arhetipi so forme ali slike kolektivne narave, ki se pojavljajo približno po vsej zemlji kot konstituante mitov in hkrati kot avtohtoni individualni produkti podzavestnega izvira. Potekajo verjetno iz tistih matric človekovega duha, ki se ne prenašajo s tradicijo in migracijo, ampak z dedovanjem.¹²⁸ Ta hipoteza je zelo pomembna za pojasnilo, zakaj se posamezni sorodni mitološki motivi pojavljajo tudi tam, kjer je njihov pojav težko razložiti s prenašanjem, migracijo¹²⁹ C.G.Junga je v stiku z bolniki pretresalo dejstvo, da sanje, fantazije in psihoze ustvarjajo slike, ki so pravzaprav identične z mitološkimi motivi, o katerih določeni ljudje niso imeli niti pojma, niti posredno ne.¹³⁰ Arhetipi so torej splošno človeški tipi reakcije človeške psihe; na simboličen način in izpolnjeni z izrednim energetskim potencialom sporočajo človeku in človeštvu kakšne globoke spomine vsega človeškega rodu, naložene v globinah kolektivno nezavednega kot filogenetski engram preteklosti. Trajajo tisoče let, a zahtevajo vedno novo tolmačenje.¹³¹ Kadar se vzpostavi zveza med arhetipi in zavestjo, po Jungu, zgodovinski, splošni človek podaja roko prav konkretnemu človeku in ta je spet v stiku s prairizkušnjo predavnega človeka. Do takih srečanj pride v posebno kritičnih življenjskih položajih, v sanjah, vizijah in intenzivnem umetniškem ustvarjanju.¹³² Medtem ko so slike spominjanja v osebno nezavednem deloma izpolnjene, ker so

122 Glej op.106, str.17.

123 Glej op.109, str.348.

124 Glej op.123.

125 K.G.Jung, O psihologiji nesvesnog, Novi Sad, 1984, str.74.

126 Glej op.125 in op.106, str.224.

127 Glej op.109, str.349.

128 Glej op.109, str.138.

129 Glej op.109, str.75.

130 Glej op.129.

131 Glej op.111, str.17.

132 Glej op.131.

doživete slike, so slike kolektivno nezavednega neizpolnjene, ker so to oblike, ki jih posameznik ni osebno doživel. Toda kadar regresija psihične energije prestopi tudi zgodnje infantilno obdobje in prodre v sledi ali ostanke življenja prednikov, se budijo mitološke slike - arhetipi. Kolektivno nezavedno je usedlina skušenj in hkrati apriori enaka slika sveta, ki se je formirala v toku časa. V tej sliki so se sčasoma oblikovale posamezne črte, t.j. arhetipi ali dominante. Zaradi svoje sorodnosti s fizičnimi dejstvi se arhetipi najpogosteje pojavljajo projicirani. Te projekcije, če niso uzaveščene, so vzrok neštetim nesporazumom. Iz njih nastajajo moderne mitične stvaritve, sanjarjenja, fantazije, nezaupanje, predsodki. Kadar kdo projicira hudiča na svoje bližnje, je to zato, ker ima v sebi nekaj, kar omogoča prijetanje te slike!¹³³

Projiciranje zgolj na ljudi je povezano z današnjo stopnjo zavesti. Na začetku svojega razvoja človek ni razločeval objektov iz žive ali nežive narave od vsebine svoje psihe. Kamen, drevo, gozd, živali, dež grom niso predstavljali samo reči in bivanja v "objektivni sliki sveta", kot je naša, ampak "so bili prepleteni s projiciranimi vsebinami psihičnega - poduhovljeni". Na dolgi poti razvoja zavesti je človek materialno resničnost postopoma razločeval od svoje subjektivnosti, da bi jo ugledal v njeni goli objektivnosti. Difuzna, ne fokusirana zavest prvotnega človeka take diferenciacije ne more opraviti. V njenem dojetju je duša/psiha "razsuta po predmetih zunanjega sveta. Nahaja in doživlja jo v objektih zunaj realnosti", začenši od planeta in zvezd do zrna prosa in bleščččega a 'sterilnega' zrna bisera do umazanega, a 'ustvarjalnega' blata. Bistvena v tej koncepciji je možnost, da se razvoj zavesti gleda s posebnega vidika, kot stoletni proces 'zavračanja', izginjanja projekcij, kot stalno prizadevanje človeka, da očisti naravo primesi vanjo projiciranega psihičnega, da jo je moč gledati v njeni čisti objektivnosti. Astrologija se v tej luči kaže kot v nebo projicirana slika duše".¹³⁴ "Slačenje projekcij, osvobajanje objektivno danega iz nezavednih psihičnih primesi predstavlja sekularen proces, ki hkrati reflektira tudi zgodovino razvoja zavesti. Svoj vrh je dosegel v obdobju racionalizma in razsvetljenstva".¹³⁵ Nazadnje smo ugledali objektivno sliko sveta. Ta ne skriva več bogov,... in skrivnostne sile ne vplivajo na usodo posameznikov, ampak je gluho in nemo kot razsuta slika atomov v prostoru. Po gozdovih ne begajo volkodlaki; vile, čarovnice in druga bitja so izginila brez sledu. Le v kamen projiciramo redko - za hip, ker nam pod vplivom močnega afekta (za sekundo) pade raven zavesti, ko se spotaknemo obenj in ga prekolnemo. Na vrhu hribov ne vladajo več (pol)bogovi, ampak natančno določena temperatura, vlaga in v podzemlju ne leže Titani in reka Stiks, ampak geološki sloji.¹³⁶ Jung končuje to ilustriranje z ugotovitvijo, da je nezavedno moralo biti odkrito prav v času, ko je bila v tako veliki meri opravljena objektivizacija narave. Vse te projicirane vsebine se se vrnile k človeku kot njegova last, da bi jih začel odkrivati v sebi kot psihične dejavnike, tendence, pritiske, nagone, impulze, komplekse, arhetipe. Morala se je roditi globinska psihologija. Nevrotik danes ne more govoriti, da ga tlači mora, ampak od zdravnika zve, da je bolan zaradi "efort sindroma". Bleda bolnica ne more potožiti, da jo ponoči nadleguje zmaj, ampak s pomočjo psihoanalize spozna, kakšen kompleks notranjih vsebin jo muči. Človek vrača sebi vse, kar je posodil naravi. Postal je svoj lastni dobrotnik in edini sovražnik.¹³⁷

Za ljudi vseh časov obstaja vprašanje, kako se obnašati nasproti nevidnemu polju

133 Glej op.125, str.101.

134 Glej op.106, str.60.

135 Glej op.106, str.63.

136 Glej op.135.

137 Glej op.106, str.64.

nezavednega. Ko bi se zavest nikdar ne odcepila od nezavednega - stalno ponavljan dogodek, simboliziran v padcu angelov in neposlušnosti prvih staršev¹³⁸ - bi tega vprašanja ne bilo in tudi ne vprašanja prilagajanja okolju.¹³⁹ V epskem svetu¹⁴⁰ med subjektom in objektom še zdaleč ni tistega absolutnega razločka kot v našem racionalnem razumu. Kar se dogaja zunaj njega, se dogaja v njem in kar se dogaja v njem, se tudi zunaj njega.¹⁴¹ Prvotnemu človeku je bilo malo do objektivnega pojasnjevanja, do raz/poznavanja, pač pa je čutil veliko potrebo, njegovo nezavedno je čutilo neukrotljivo težnjo, da celotno zunanje čutno spoznanje asimilira, vsrka v duševno dogajanje. Zato se ni zadovoljil s tem, da je videl, kako sonce vzhaja in zahaja, zanj je to zunanje dogajanje moralo biti tudi duševno dogajanje, t.j. sonce v svojem preoblikovanju mora predstavljati usodo nekega boga ali junaka, ki v temelju ne prebiva nikjer drugje kot v človekovi psihi.¹⁴² *Naravni, prvotni človek sploh ni bil samo "naraven", npr. kot žival, ampak vidi, veruje in se boji reči, ki jih spoštuje, katerih smisla ne more dojeti sam iz naravnih razmer okolja in je neredko v ostrem nasprotju z instinkti. Ta dejstva, pravi Jung, preprosto izsiljujejo predpostavko, da duhovno načelo strahovito vlada nad naravnim. Nasproti sta si tudi v novorojenem človeku. Omejevanje nagona je normativni, zakonodajni proces prestopanja iz biološke sfere v kulturno (civilizacijsko). S tem v zvezi se kreira ravnovesje med nezavednim in zavestjo. Še v najzgodnejših začetkih človeške družbe najdemo sledi psihičnih naporov, da se za to, kar se samo temno sluti, najdejo forme, s pomočjo katerih bi to omejili in ublažili. Že v zelo zgodnjih risbah na stenah iz rodezijske kamene dobe najdemo poleg zvestih slik živali neke abstraktne znake, t.i. sončno kolo, ki je samo delno rezultat zunanjih skušenj, ampak bolj simbol, spoznanje od znotraj. Ni prvobitne kulture, ki bi ne imela čudovito razvitega sistema učenja o temnih straneh človekove vsakdanosti in njenih spominov po eni strani in na drugi učenja o modrosti, ki morajo urejati to človekovo delovanje. Bogata antična mitologija je relikv najzgodnejših stopenj takih izkušenj.*¹⁴³

Po Jungu lahko raziskujemo kolektivno nezavedno na dva načina: z analizo posameznika ali v mitologiji, ki je po njegovem vrsta projekcij kolektivno nezavednega.¹⁴⁴ Miti posameznih ljudstev so pravzaprav eksponenti kolektivno nezavednega.¹⁴⁵ *Mitološke figure so formalizirana rezultanta neštetihih tipičnih skušenj prednikov in "psihični ostanki številnih doživljajev istega tipa. Opisujejo v povprečju življenja, razdeljeno in projicirano v raznovrstne oblike mitološkega pandemonija";*¹⁴⁶ ta ob mukotrpnih začetkih še vedno čaka, da bi bil preveden v pojmovni jezik, ki bi mogel posredovati abstraktno, znanstveno spoznanje o nezavednih procesih kot izviroh prvobitnih slik.¹⁴⁷ *Nasproti idejam, da so miti pretežno alegorične razlage astronomskih,*

138 Gre za Adama in Evo, Prim. Sveto pismo, Maribor 1958, MZ 1, 2, 4 -3, 21.

139 Glej op.106, str.248.

140 Izraz je povzet po predavanjih Janka Kosa na katedri za svetovno književnost Filozofske fakultete v Ljubljani.

141 Glej op.106, str.244.

142 Glej op.109, str.350.

143 Glej op.106, str.125.

144 Glej op.109, str.45.

145 Glej op.106, str.243.

146 Glej op.109, str.26.

147 Glej op.146: "V vsaki od teh slik se nahaja del človeške psihologije in usode, del bolečine in uživanja, ki se je pogosto ponavljal v življenju naših prednikov in v povprečju vedno enako... Trenutek, ko nastopi mitološka situacija, je vedno označen s posebno emocionalno intenziteto; to je nekaj, kot da bi se kdo dotaknil v nas strun, ki niso nikdar brnele, ali kot da se osvobajajo sile, katerih obstoja nismo niti slutili." Glej op.106, str.39.

meteoroloških ali vegetativnih dogodkov, C. G. Jung zagovarja stališče, da so v prvi vrsti psihološka dejstva. Zaledje zanj je dobival v svoji klinični praksi.¹⁴⁸ Kajti če miti niso zavesten izum, ampak projekcije iz nezavednega, je razumljivo, da predstavlja mit tipično psihični fenomen.¹⁴⁹ Veliki napor, da bi razložili ujemanje mitičnih motivov in simbolov s pomočjo narodov in pripovedi, so hvalevredne, a nasprotujejo dejstvu, da vedno obstajajo tudi miti brez vsake najmanjše možnosti prenašanja.¹⁵⁰ Psihološko je bistveno, da v sanjah, fantazijah in psihološko izrednih stanjih morejo vsakokrat znova avtohtono nastati tudi najbolj oddaljeni mitični motivi in simboli, pogosto na videz kot rezultat individualnega vpliva, prenašanja in pobude, a še pogosteje brez njih. Te 'prvobitne slike' ali 'arhetipi', kakor jih je imenoval, spadajo v temeljno podlago nezavedne psihe in jih ni mogoče pojasniti s pomočjo materiala osebno pridobljenih skušenj.¹⁵¹ "Prav v okoliščini, da je ta proces nezaveden, je vzrok, zakaj se je pri mitu mislilo na vse mogoče, samo na psiho ne. Preprosto se ni vedelo, da ta vsebuje vse tiste slike, iz katerih so nekdaj nastali miti in da je naše nezavedno aktiven in pasiven subjekt, katere dramo, primitivnemu človeku analogno, najde v vseh velikih in majhnih naravnih procesih".¹⁵² Simboli so najboljši izraz za šele sluteno ali še neznan zavestno vsebino. Vsi mitizirani dogodki iz narave: poletje, zima, lunine mene, obdobja dežja niso alegorije (=neko parafraziranje zavestne vsebine) prav teh objektivnih skušenj, ampak simbolični izrazi za notranjo in podzavestno dramo duše, ki človeški zavesti postaja domača s pomočjo projekcije, to je odraza v dogodkih narave.¹⁵³ Kadar se človekova nevidna narava ne more več izraziti s pojmi človeškega razuma, se izrazna sposobnost zateče k drugim izraznim sredstvom - tedaj ustvari simbole. "Pod simbolom se v nobenem primeru ne razume alegorija ali samo znak, ampak prav slika, ki mora nagloblje označiti nejasno sluteno naravo duha. Simbol ne dojema in pojasnjuje, ampak kaže na daljnji, nedojemljivi, nejasni, sluteni smisel, ki je zunaj njega in se ne more zadovoljivo izraziti z nobeno besedo našega današnjega jezika".¹⁵⁴ Bistva simbola ne moremo nikoli pojmovno in razumsko povsem razumeti. Je najboljši možni izraz za najimpresivnejši psihološki akt, ki se neprestano spreminja, vseeno pa ostane vedno podoben samemu sebi.¹⁵⁵ Vsak simbol je izraz nekega psihološkega dogajanja, psihološke vsebine, ki je brez njega ne bi mogli razumeti. Življenje v vsej njegovi globini in širini lahko doživimo in dajemo samo v paraboli, nikoli pa ne popolnoma z ozko zmožnostjo intelekta, ki nam le po delih omogoča razumeti celoto, ki pa nikoli ni celota.¹⁵⁶ Pojem noče producirati niti storiti ničesar višjega od tistega, kar smo vložili vanj.¹⁵⁷ A psihična

148 "Pri naših pacientih lahko vsak dan opažamo, kako nastajajo mitične fantazije - ne izmišljajo se, ampak predstavljajo kot slike ali nizi predstav, ki se iztegujejo iz podzavesti, a ko se verbalizirajo, imamo neredko naravo povezanih epizod enake vrednosti kot tudi mitične razlage. Tako nastajajo miti, zato so tudi fantazije, ki prihajajo iz podzavesti, tako v sorodu s primitivnimi miti. Kolikor mit ni nič drugega kot projekcija iz podzavesti, ni nikakor zavesten izum, ni samorazumljivo dejstvo, da se povsod srečamo z instinktivnimi motivi, ampak da mit predstavlja tipično psihične fenomene." Glej op.106, str.110.

149 Glej op.148.

150 Glej op.106, str.193.

151 Glej op.106, str.194.

152 Glej op.109, str.350.

153 Glej op.152.

154 Glej op.115, str.24.

155 Glej op.92, str.159, 160.

156 Glej op.92, str.159.

157 "Duh, ki se more prevesti v pojem, je psihičen kompleks še znotraj dojemljivega področja naše zavesti." Glej op.115, str.24.

plast, ki ima za izraz simbol, vsebuje ustvarjalno kal nešteti možnosti.¹⁵⁸ Z zgledovanjem na J. Bachofena simbol budi slutnjo, pojem pa samo nekaj razloži, simbol nas prevzame v celoti, pojem nas usmeri k posamezni misli, simbol izvira iz najskritejših globin naše duševnosti, pojem ostaja bolj na površju, simbol je usmerjen navznoter, k notranjemu doživljanju, jezik pa navzven, k zunanji resničnosti. Simbol uspe raznoličnosti povezati v enoten skupen dojem, pojmovno izražanje pa posameznosti uredi tako, da se zavemo tistega, kar naj bi bilo splošno razumljivo. Pojmi naredijo neskončnost za končnost, simbol vodi našo psiho prek mej končnega sveta v neskončnost, večnost.¹⁵⁹ V simbolu je človekov pradoživljaj zbit v posamezen lik, - tudi besedni - z njima pa tudi sila preizkušenj, zato pogosto delujejo kot neka čarovnija.¹⁶⁰ Mi razumemo samo tisto mišljenje, ki ni nič drugega kot enačba; iz nje ne pride nič drugega kot kar je vanj vloženo. To je intelekt. Zunaj njega pa obstaja mišljenje v pradavnih slikah, simbolih, ki so starejši od zgodovinskega človeka, urojeni človeku iz davnine in preživijo vsako generacijo; večno žive in izpolnjujejo globino naše duše.¹⁶¹ Tu je čas za pojem "arhetipski simbolizem".¹⁶² "Prava zgodovina duhá ni ohranjena v učenih knjigah, ampak v živem duševnem organizmu vsakega posameznika,"¹⁶³ pravi C.G. Jung, ki se je med drugim zanimal tudi za slovstveno folkloro (mitološke pripovedi = bajke, povedke, pravljice) upošteva trditev, da so se vse te kulturnozgodovinske manifestacije človekovega duha - za razloček od sodobnih - prenašale skozi stoletja in tisočletja izključno ustno in je s stalnim ponavljanjem odpadlo od njih vse osebno in subjektivno in ostalo v njih samo splošno človeško, splošno aktualno. Z ustnim posredovanjem so besedila prestala neke vrste destilacijski proces, tako da je ostalo v njih le, kar je sporočilno in odraža človekovo psiho v njenih temeljnih, strukturnih elementih. Zato se v njih kot koncentriranih plasteh duše najlaže vidi njena struktura in njene dominante ali arhetipi.¹⁶⁴ Kot ni posameznikov, zdiferenciranih v stanju absolutne edinstvenosti, ni individualnih stvaritev absolutno edinstvene kvalitete. Celotne sanje so v zelo visoki stopnji iz kolektivnega gradiva, kot se v mitologiji in slovstveni folklori raznih narodov pojavljajo posebni motivi v skoraj identični obliki.¹⁶⁵ Za slovstveno folkloristiko utegne biti produktivna razlaga lepega števila arhetipov, npr. "oče",¹⁶⁶ "mati",¹⁶⁷ "konj",¹⁶⁸ "voda",¹⁶⁹ "vila",¹⁷⁰ "hudič",¹⁷¹ "duh",¹⁷² "mora",¹⁷³ itd.¹⁷⁴

Kakšno funkcijo opravlja slovstvena folkloro v globinski psihologiji, naj ilustrira naslednji primer, poveden tudi za naše okolje: Švicarji imajo Italijane za lene. Sebi te

158 Glej op.157.

159 Glej op.92, str.159.

160 Glej op.159.

161 Glej op.115, str.101.

162 Glej op.115, str.142. "Intelektualne sodbe o arhetipih skušajo biti vedno enoznačne in prestopajo s tem tisto bistveno/originalno, ker to, kar se predvsem more ugotoviti kot edino, kar ustreza popolni naravi, je njihova mnogoznačnost." Glej op.109, str.385.

163 Glej op.109, str.119.

164 Pristup delu K.G.Junga, Stevan Vljakovič, Glej op.106, str.409 do 410.

165 Glej op.109, str.137.

166 Glej op.102, str.157.

167 Glej op.115, str.222.

168 Glej op.115, str.222, 223.

169 Glej op.109, str.363.

170 Glej op.109, str.368.

171 Glej op.125, str.103.

172 Glej op.109, 373 sl. Prim. Anton Trstenjak, Skozi prizmo besede, Ljubljana 1989, str.24.

173 Glej op.92, str.140.

174 Glej op.92, str.147, 216 itd.

lastnosti ne bodo nikdar pripisali, prekrivajo jo s pretirano delavnostjo. A po pravilu, da zavest in nezavedno skušata vzdrževati ravnovesje, je pozitivna plat lenobe v tem primeru vtisnjena v nezavedno. Izraža se v pravljičah o pridnem in lenem bratu. Prvi ima vedno manj, da nazadnje pride na beraško palico, a lenemu vse rodi in uspeva. V pravljičah, ki jih ima za nesmiselne, se delovni Evropejec srečuje z lastno kolektivno senco, da bi ugledal nezavedni vidik svoje "lenobe".¹⁷⁵ V predindustrijskem obdobju sta pojma aktivnost in pasivnost imela drugačen pomen kot danes.¹⁷⁶ Za Afričane je Evropejec zel, slab, ker stalno nekaj počne, pači naravo in ji škoduje, uničuje njeno harmonijo v lastno škodo.¹⁷⁷

2. Možnosti psiholoških interpretacij slovstvene folklorne

Kot je na eni strani globinska psihologija prihajala naproti slovstveni (in drugi) folkloristiki z uporabo njenega gradiva in nekaterih dognanj, se je sočasno bližala globinski psihologiji folkloristika z upoštevanjem nekaterih njenih strokovnih izhodišč. Vendar ni mogoče trditi, da se je vedno oplajala neposredno pri Jungovi šoli, čeprav ima z njo marsikatero stično točko. Vsekakor bi to vprašanje zahtevalo poglobljen študij.

L. 1902 je Ivan Prijatelj objavil razpravo Psihološki paralelizem,¹⁷⁸ za katero je našel pobudo pri ruskem strokovnjaku Aleksandru N. Veselovskiju.¹⁷⁹ V uvodu zremo, da psihološki paralelizem "temelji na prisposodbljanju subjekta z objektom in narobe"¹⁸⁰ in to, kar etnologija in antropologija imenujeta animizem, z vidika literarne vede dobiva ime *psihološki paralelizem* (podčrtal avtor). "Človek sprejema slike iz zunanjega sveta. Za vse te slike nosi okvir v sebi, vsem tem slikam je merilo on sam. Nehote prenašamo svoje življenjsko zavedanje, izražajoče se zlasti v gibanju, tudi na ostalo prirodo, kjerkoli vidimo gibanje, torej dejanje. Zato dajemo pogosto predmetom zunanje prirode človeške atribute. Taki predmeti so seveda zlasti živali, ki najbolj spominjajo na človeka, potem pa tudi rastline ... organski in neorganski svet živi - v človeku. Tak pogled na svet se imenuje animističen. Javlja pa se najpogosteje v pesniškem vstvarjanju. Osnovni znak psihološkega paralelizma je naiven pogled na prirodo. In v tem se snideta prvotni človek in moderni pesnik. Lahko trdimo, da glede sredstev, ki se jih je posluževal prvotni človek pri tvorjenju in množenju svojih nazivanj, ne loči prvega in zadnjega človeka bogve kak prepad, ampak med obema dušnima organizmoma so zveze. Taka zveza je animističen pogled na svet. In zanimivo je, da je animizem, ki leži v osnovi nekaterih nazivov, čisto analogen psihološkemu paralelizmu naše lirike. Oba izhajata iz čustva, ki bi se moglo imenovati *lirični čut* (podčrtal avtor). Lirični čut umetniško pretvarja afekt in sicer na ta način, da ga objektivira, da ga gleda in ga pokaže na kakem predmetu v prirodi. Potem šele, ko je afekt objektiviran, vpodobljen, takorekoč viden, je v stanu pokazati se v svoji polni plastiki in luči... In sposobnost upodobiti afekt označuje predvsem pesnika. Pravi pesnik ničesar ne popisuje, ampak stavi vse pred oči

175 Glej op.106, str.59-60.

176 Erich Fromm, *Imati ili biti*, Zagreb 1979, 127.

177 Glej op.174.

178 Ivan Prijatelj, *Psihološki paralelizem/s posebnim ozirom na motiv slov. narodne pesmi*. Zbornik znanstvenih in poučnih spisov, Slovenska Matica, IV. zvezek Ur. Luka Pintar, Ljubljana 1902, str.1-22.

179 Glej op.178, str.1.

180 Glej op.178, str.1, 2, 3.

... Od pesniškega jezika torej zahtevamo, da tako govori, *da v istem hipu, ko slišimo izraz, obenem vidimo podobo* (podčrtal avtor). S takimi prisposodobami razpolaga posebno narodna pesem. Prirodni človek, v čigar življenju ne prevladuje tolikanj razum, kakor čustvo, vidi brez natezanja fantazije v prirodi vsa svoja razpoložena upodobljena. Svoja čustva nosi v obdajajočo ga prirodo in v nji išče povsod izrazov svoje notranjosti... Ravno to prenašanje samega sebe v prirodo posebej zunanje predmete, in v njem temelji antropomorfni proces človeškega naziranja".¹⁸⁰

Prijatelj v opisanem procesu mišljenja prvotnega človeka ugotavlja tudi korenine starodavnih verovanj o "postanku človeškega rodu", v analitičnem delu svoje obravnave pa primerjalno razbira psihološki paralelizem v slovenski folklori pesmi "pri motivu o cveticah, ki izrasteta iz groba dveh ljubimcev in se združita nad njim".¹⁸¹ Pomembno pri vsem tem je, da se Ivan Prijatelj že na začetku dvajsetega stoletja v bistvu strinja s pozneje tolikokrat poudarjenimi Jungovimi stališči, da sorodnih motivov iz slovstvene folklorne in mitologije ni mogoče razložiti zgolj z njihovo migracijo. Na podlagi konkretne analize omenjenega motiva Prijatelj sklene: "Videli smo, da leži naš motiv v psihiki skoro vseh narodov. Narodna duša pa je fluidum, ki mu je prevodnik in križajoča se kri i geografična i klimatična bližina. Ako so ti pogoji dani (in dani so vedno pri sosedih, ki jih ne ločijo previsoke gore ali preširoke puščave), si postaja dejanje in nehanje duševnega življenja obeh narodov podobnejše, podobnejši postajajo produkti obeh etničnih psih. V takih slučajih lahko govorimo o medsebojnih vplivih. V drugih slučajih, ki ni v njih omenjenih pogojev, pa so vendar sličnosti v proizvodih, moramo govoriti o enakih psihičnih procesih vseh ras. Ako zasledujemo naš motiv pri vseh navedenih različnih narodih, ki niso nikoli bili pod medsebojnim vplivom, pridemo do zaključka, da morejo nastati nekatere poetične formule, prisposodbe, simboli in metafore iz enakega duševnega razpoloženja, takorekoč na osnovni, prirodni, vsem narodom skupni, recimo človeški (podčrtal avtor) psihični črti".¹⁸² Na drugem mestu se, ob sklicevanju na Veselovskija, izkaže, da se strinja z njim, ko ta pravi, "da morejo iz enakih psihičnih procesov nastati enaki rezultati".¹⁸³ In zdaj postane jasno, zakaj pojavi ime ravno "psihologični paralelizem". Tu pač še ni govora o podzavesti in nezavednih plasteh psihe. Čeprav so njune poti različne, prihajata v skrajnostih svojih izvajanj Aleksander N. Veselovskij in Carl G. Jung do enakih ugotovitev.

L. 1920 je v Angliji izšla knjiga z naslovom *Psihologija in folklor*, katere avtor je R.R. Marett.¹⁸⁴ Po navajanju Giuseppeja Cochiare je knjiga postala aktualna predvsem zaradi avtorjeve interpretacije prežitkov, ki jih avtor ne želi gledati le kot mrtve relikte - saj vsaka sedanost vsebuje preteklost in tudi sama sedanost sedanosti teži postati preteklost; zato je vsako preteklo dejstvo oživljeno glede na kontekst zavesti in v tej luči se nobena zgodovinska sodba ne more zasnovati na načelu identitete. Zavest, ki prejema neko aktualizirano dejstvo, doživlja to dejstvo v novih razmerah in pogojih, ki vplivajo, da je v resnici vsak prežitek nekakšna obnova.¹⁸⁵ Sicer je Marettovo ime povezano s teorijo preanimizma: v mentaliteti prvotnega človeka je nekaj, kar je bolj nedoločno ad animizma in je psihološko pred njim. Sestoji iz določenih občutij in zamisli o skrivnostnih silah, ki še niso duhovi, ampak prej nedoločne želje in bitja s

181 Glej op.178, str.7.

182 Glej op.178, str.20.

183 Glej op.178, str.21.

184 R.R.Marett, *Psychology and Folklore*. Prim. Duzepe Kokjara, *Istorija folkloru u Evropi* (2), Beograd 1985, str.229.

185 Glej op.184, str.235 in op.54, str.132.

posplošenim imenom mana orenda.¹⁸⁶ In čeprav mu je prav psihologija zastavila problem religije na antizgodovinski način, je v njej dobil pobudo za pojem prežitka: kadar kak miselni vzorec (praznoverje) - prežitek izgubi prvotni pomen, dobi/va/ nove, brez katerih prežitek pač ne more živeti. Izhajajoč iz psihologije je Marett tako odkril enega najpomembnejših načel, ki uravnavajo življenje folklorne in ga folklorist, s katero vrsto folklorne se že ukvarja, ne more zanemariti. Tako trdi Giuseppe Cocchiara in sledeč Marettu pristavlja: seveda neko dejstvo lahko najde predhodnike v zgodnejši zavesti, ki jo je preživelo. A hkrati je res, da bi moglo živeti dalje, najde način, da se prilagodi in s tem svoje lastno življenje v zavesti tistega, ki ga obnavlja. Normalna je pripomba, da v folklori vse, kar umira, oživlja v neki drugi obliki, da bi pozneje, ko konča ta cikel, dala življenje novim oblikam.¹⁸⁷ Zaradi zgolj posrednih podatkov o Marettovih načelih in sklepih ni mogoče zanesljivo odgovoriti na vprašanja o vplivanju C.G.Junga nanj ali narobe. A dejstvo je, da pojma "mana švicarski inovator ni obšel,"¹⁸⁸ stično točko med prežitki ("survivals") in arhetipi je najti v Jungovi razlagi, da so le-ti "psihični ostanki številnih doživljajev istega tipa".¹⁸⁹

Zanesljivo večja sorodnost je med C.G.Jungom in Andreejem Jollesom. Ta zastopa tezo, da posamezni žanri slovstvene folklorne, on jih imenuje "preproste oblike", nastajajo na podlagi določenih duhovnih položajev, ki se utelešajo v njih ustreznih kretnja jezika, to je ustaljenih, časovno nevezanih formah.¹⁹⁰ Njegovo tezo je razvijal Kurt Ranke. Hermann Bausinger v tej zvezi ugotavlja, da bi se Jolles z Rankejem gotovo strinjal, ko ta razlaga *preproste oblike kot "psihomentalne temeljne oblike, v tem smislu, da ne gre za zavestno pojasnjevanje dogodka, ampak za elementarne dispozicije" - ustvarjalno duh za Jollesa gotovo ni primerno zavesten akt volje.*¹⁹¹ V polemiki s Kirillom V.Čistovom, ki se ne strinja "z reduciranjem pripovednih form na take duhovne in duševne potrebe", češ da so 'abstraktno-psihološke', 'novoromantične' in izpeljane iz 'fatalnih' nagonskih sil", K.Ranke zavzeto zagovarja svoje "psihološko fundirane argumente" za razlago obstoja preprostih oblik; te korelirajo "elementarnim potrebam človekovega bistva", nastajajo iz bolečin in afektomagičnih in racionalnih miselnih procesov, igrskega in fabulirajočega veselja in se iz tega tudi vzdržujejo. Končno je vsak žanr kot neka povezana, čeprav spontana izjava o človekovem položaju, komunikacija s svetom in o njem, zato mora vsak od njih imeti tudi svojo lastno izjavno funkcijo in delovanje.¹⁹²

Podrobnejši študij bi dokazal, koliko si stališča C.G.Junga in K.Rankeja prihajajo naproti, a že to, da drugi utemeljuje ob vsakokratnem pripovedovanju aktualiziranje posameznega žanra s standardnimi psihičnimi procesi človeka, ju vsekakor zbližuje; le da tudi tu ni mogoče tvegati trditve, koliko pri tem Ranke računa z nezavednim, namreč s katero od dveh pri Jungu razločenih plasti.

Vsaj naslednji primeri naj ilustrirajo prizadevanja tolmačiti ob C.G.Jungu nastanek, obstoj in smisel slovstvene folklorne, bodisi v vezani ali nevezani besedi - ali kakor je njuno razmerje dobro označil Karel Štrekelj z besedami "vse to, kar je zadobilo določeno obliko v jeziku in se je v tej obliki ohranilo in razširjalo, seveda predvsem narodne pesmi, pa tudi zdravilne in čaralne zagovore, juridične formule in najpreprostejše izdelke

186 Glej op.184, str.230.

187 Glej op.184, str.233, 235.

188 Glej op.115, str.337-339.

189 Glej op.109, str.26.

190 André Jolles, *Einfache Formen*, Halle (Saale), 1929.

191 Herman Bausinger, *Formen der "Volkspoesie"*, Berlin 1968, str.61.

192 Kurt Ranke, *Kategorienprobleme der Volksprosa*, Fabula, 9, Berlin 1967, zv. 1-3, str.9.

te vrste, kakor so pogovor, tekoče šale itd.¹⁹³ Tu gre torej za vezano besedo in kanonizirana besedila, medtem ko nevezano besedo Strekelj označuje z naslednjim: "Toda tudi takih del ne more izključiti, kje je v celoti ohranjena samo kompozicija, medtem ko so v njih izražanje v besedah bolj ali izpreminja: povedke, pravljice, anekdote in druge povesti, ki se priobčujejo v nevezani besedi."¹⁹⁴

Vendar pa v slovstveni folkloristiki narašča število del, ki se pri njenih posameznih vprašanih posredno ali neposredno naslanjajo na Jungova izhodišča in se pri tem tudi kritično odmikajo od strogo strukturalističnih obravnav, ki so stroko dolgo obvladovale in pozele tudi zunaj nje precejšen sloves. Avtor leksikona čarovnih pravljic Walter Scherf pravi, da sicer pozdravlja Proppov radikalni predlog členitve čarovnih pravljic na temelju njihovih strukturnih sestavin, kar da je "v marsičem kamen modrih", toda ne more molče mimo tega, da avtor popolnoma prezre izvirno pripovedno situacijo med pripovedovalcem in poslušalcem, "tista naravna naključja, česar noben kabinetni raziskovalec ne more ustvariti". Ko torej sam podaja lastno tipologijo čarovnih pravljic, je posebno pozoren do psihološko pomembnih motivov.¹⁹⁵ Po njegovem mnenju je najpomembnejše, da pravljica tako pri pripovedovalcu kot sprejemalcu vzdrami poseben psihološki odziv. Ni toliko pomembno, da so pojasnjene, biti morajo, tako sodi, doživete in podzavestno predelane.¹⁹⁶

Danski raziskovalec Høgh Carsten se pri svojem delu s prepričanjem opira na Jungova izhodišča, kakor je razbrati že iz povzetka enega od njegovih predavanj. Struktura dogajanja v pravljicah prikazuje različne stopnje srečanja z demoničnim; posebno s psihološkega vidika se interpretira kot različne etape v razmerju do nezavednega. V tej luči pravljico o boju proti volkodlaku velikanu (AT 300-303, AT 320 dešifrira kot zavestno ureditev ega, njegovo umiritev v razmerju do nezavednega), pravljica o očaranem (AT 333, AT 410, AT 709) tematizira mentalno zablokiranost ali požrtost ega v nezavedno, pravljica o začaranju pa po interpretaciji Høgha Carstena kaže deloma neizrabljeno razmerje do anime¹⁹⁷ (AT 425c) in deloma njegovo (shizofreno) psihoično kondicijo (AT 433). Četudi bi avtor izrecno ne priznal, kar pa sicer stori, bi že njegova terminologija in način izvajanja pokazala, da metodično zvesto sledi utemeljitelju globinske psihologije,¹⁹⁸ razumljene na evropski način.¹⁹⁹ Ob drugi priložnosti se omenjeni danski avtor trudi psihološko in pedagoško priti do dna po zaslugi bratov Grimm splošno znani Rdeči kapici, in to s primerjavo le-te z variantami od drugod. Interpretacija pa ne sledi več samo jungovskemu modelu, (v nekaterih variantah deklici njeno ravnanje prepreči, da bi se integrirala z nezavednim), zato je njen napredek k neodvisnosti odraslosti=odložen, ampak so upoštevani tudi različni delujoči modeli ("Action Models")²⁰⁰.

Le na robu tukajšnje serije z gledovanja pri C.G.Jungu je mogoče omeniti študijo

193 Glej op.23, str.114 in op.26, str.11 sl.

194 Glej op.193.

195 Walter Scherf, *Lexikon der Zauber märchen*, Stuttgart, 1982, XII-XIV.

196 Glej oceno Monike Kropelj pri op.195 omenjene knjige. *Traditiones* 16, Ljubljana 1987, str.383.

197 Glej op.109, str.368-377.

198 Høgh, Carsten, *Fairytales and Alchemy - the Psychological Funktion of Folktales in the Middle Ages and Nowadays*, Folk narrative and cultural identity, summaries, I, Budapest, 1989, str.96.

199 Šri Aurobindo (*Integralna joga*, Ljubljana 1990, pripravil in prevedel Janez Svetina) dokazuje, da je vzhodna miselnost o tem v marsičem drugačna.

200 Carsten Høgh, "Little red riding hood" (AT 333) - from a pedagogical and psychological point of view, Folk narrative and world view, summaries, Innsbruck 1992, stran ni oštevilčena.

Aije Janelsiņa-Priedīte.²⁰¹ V njej avtorica obravnava pisateljski postopek Kārlisa Skalbeja. Ugotavlja kako tradicijo folklornih pravljic razvija v profesionalno umetnost. Po avtoričinem mnenju je omenjeni avtor v svojih delih odlično izrazil kolektivno nezavedne letonske /latvijske/ biti in ga oblikoval v arhetipske podobe.²⁰²

Psihološki vidik raziskovanja je prav pri pravljicah danes nadvse vabljiv in všečen. Hans Jörg Uther skrbno razbira razločke v funkciji pravljic: kaj pomenijo v oblikovanju čustvenega in predstavnega sveta otrok in kaj iščejo v njih odrasli. Za ameriško psihoanalizo so nujni pri vzgoji človekove osebnosti, po drugi strani pa so njihove teme in motivi zelo razširjeni v političnih karikaturah in vicih. Sploh je njihova vloga v sredstvih obveščanja predmet posebne obdelave.²⁰³ Popularnost te metode dokazuje tudi njena žurnalistična odmevnost; bralce utegne zanimati, kako so v pravljice projicirani na primer problemi zakonskih zvez.²⁰⁴

Obstajajo tudi študije, za katere ni mogoče reči, da se napajajo ravno pri C.G.Jungu a so vendar psihološko zasnovane. Benedicte Grima oponaša, s čim vse da se ukvarja slovstvena folkloristika, toda emocije so zanjo bela lisa. V svojem referatu skuša reflektirati "emotion discourse" in "motion ritual" in v njem demonstrira, da v folklornih žanrih emocija, ganjenost ni samo iracionalna, lastna ženskam, ampak je na moč kulturna (=gojena), kontrolirano učena. Terensko delo jo je privedlo do prepričanja, da imajo Pakstuanici v Afganistanu in Pakistanu bogato zbirko emocijskih konceptov. Na tej podlagi se zavzema, da bi morala folkloristika posvečati več pozornosti povezavam med jezikom, kulturo in afekti.²⁰⁵

Divna Zečević skuša vključiti psihološki moment tudi v nastanek zgodb o okamenelih svatih, in to kot svojevrstno inverzijo osuplosti, ko mati zve, da se je sin poročil z njej neljubim dekletom. Ob novici obstane kot okamenela.²⁰⁶

Na koncu je treba kritično priznati, da slovenska slovstvena folkloristika glede obravnavanih vidikov krepko zaostaja za sodobnimi težnjami, saj v tej zvezi nima ničesar pokazati, če ne vnese v svoj okvir poljudnega pisanja nekega J.M..²⁰⁷ To pisanje ni zgolj zdravorazumarsko, ampak se konceptualno morda zgleduje pri Freudovi razlagi sanj.²⁰⁸ Takole pravi avtor: "Če je res, da so pravljice vseh narodov v mnogočem odraz skrivnostnih hrepenenj in želja, si jih velja enkrat ogledati s te strani. Gotovo je res, da so zgodbe o ubogih pastorkah, ki bi rade postale kraljice, izsanjala revna dekleta, pravljice o Indiji Koromandiji pa ljudje, ki so težko delali in bili lačni. Pravljice o šibkem krojaču, ki bi rad ljudem ugajal, pa so si najbrž izmislili potujoči rokodelci, ki bi radi prišli v srečno deželo. Četudi pustimo v nemar to bolj psihološko stran, nam pravljice veliko povedo o 'dobrih starih časih', ki pa nikakor niso bili lepi, kot si jih večkrat za nazaj predstavljamo."²⁰⁹ Drugo, kar je v tukajšnji zvezi slovenski prispevek, so posamezni

201 Aija Janelsiņa - Priedite, Als die Bäume sprechen konnten, Stockholm 1987.

202 Prim. oceno Marije Stanonik pri op.201 omenjene knjige. Traditiones, 21, Ljubljana, 1992, str.287-288.

203 Märchen in unserer Zeit, Uredil Hans-Jörg Uther, München, 1990, str.7-10.

204 "Eltern", prevedel Radovan Prosenec, Otrok in družina, št.7, XXXI, 1984, str.38-39, Pravljice in zakonska zveza.

205 Benedicte Grima, The Importance of Emotion in the Performance of Contemporary Posthum Life Stories, Folk narrative and cultural identity, I, Budapest, 1989, str.103.

206 Divna Zečević, Usmene predaje kao književna organizacija čovjekova doživljavanja povijesti i prirode, Narodna umjetnost, Zagreb, 1973, št.10, str.46-48.

207 J.M. (=Jože Maček?).

208 Glej op.95, str.130.

209 J.M.Prvljice - odsev želja in resničnih razmer, v: Mohorjevo koledar, Celje, 1989, str.141-142.

utrinki v bogatem opusu Antona Trstenjaka. Za primer navajam samo razlago posameznih rekel,²¹⁰ tudi s folklorističnega vidika koristno razvojno predstavitev pojma duše in poznejša razmejitve le-te od duha, o čemer na široko govori tudi Carl Gustav Jung sam.²¹¹ In Trstenjak se naslanja nanj, ko predvideva, da "pojem zmaja nič drugega ni, kakor kolektivna podzavest o predpotopnih zavrijcih".²¹²

Medtem ko slovenska literatura in literarna zgodovina morda nezavedno idealizirata tipične slovenske simbole Lepo Vido, Petra Klepca, Kralja Matjaža, Kurenta,²¹³ je svetovno znani slovenski psiholog Anton Trstenjak do njih dokaj kritičen. Sprašuje se, ali ni v usedlini Lepe Vide podoba matere mučenice in v njenem ozadju svojevrsten nevrotičen kompleks slovenskega človeka. Potrdilo za to svoje opažanje najde tudi pri Petru Klepcu, ki je "izkristalizirana podoba Slovenca, tak tip podrejenega materinskega človeka, ki ima nadčloveško moč, s katero zamore vsem drugim pomagati, samo sebi ne, ker ni v njem nikoli dozorel mož v popolno podobo očeta".²¹⁴ Podoben arhetip dešifrira Trstenjak tudi iz Martina Krpana.²¹⁵

SKLEP

O vprašanih, ki jih obsega prvo poglavje tukajšnje obravnave, je z vidika jezikoslovja, a z afiniteto do slovstvene folklorne in stroke, ki se ukvarja z njo, pisala že Martina Orožen,²¹⁶ le da ima pred očmi celotno duhovno kulturo ljudstev v evropskem kulturnem prostoru od konca 18. do konca 19. stoletja. Zanimanje zanjo motivira z dejstvom, da so njeni "sistemi" zamirali in jih je bilo nujno treba oteti pozabe. Krepili pa so ga tudi globlji ideološki vzroki, saj je bilo po takratnih pojmovanjih iz jezika samega, iz ljudskega slovstva ali duhovne kulture sploh mogoče prepoznati duhovne, samostojno razvite narodne poteze, značajske sestavine določenega naroda. Pri Slovanih je bilo to zanimanje še toliko bolj čustveno utemeljeno, ker so se vsi po vrsti v takratnih razmerah želeli otresti tuje nadoblasti, tujega jezika in 'tujega duha', saj je bilo "vsesplošno zanimanje za 'sodobno ljudsko slovstvo ali blago' v 19. stoletju v tesni zvezi z idejo nacionalizma".²¹⁷ Po Jožetu Pogačniku se je pozornost tedanje "slovenske književnosti obrnila na tisto, kar najbolj izraža bit našega človeka, na folklorno bogastvo. V tem gradivu ni iskala estetskih vrednot, pač pa oporo in potrdila za upravičenost slovenskega narodnega obstoja, tolažbo za udarce, ki sta jih usekala slovenstvu fevdalizem in germanizacija".²¹⁸ Iz tukajšnjega citata se vidi, da je še sredi šestdesetih let veljalo "folklorno bogastvo" za enega najvišjih kriterijev narodne identitete in da torej še danes živi v nekoliko predelani obliki ideja o besedni umetnosti kot "zrcalu narodove duše". Kajti na drugi strani je podobno stališče navzoče tudi o

210 Glej op.172, A.Trstenjak, N.d., str.16. Prim. tudi Damjan J.Ovsec, Slovenski državni simboli, Nova revija, 12, Ljubljana 1993, sš.134/135, str.238.

211 Glej op.172.

212 Glej op.210, str.24.

213 Jože Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva I, Maribor 1968, str.28. Glej op.43.

214 Anton Trstenjak, Vplivi kulturnozgodovinskih razmer na oblikovanje značaja Slovencev, Traditiones 19, Ljubljana 1990, str.133-143.

215 Anton Trstenjak, O slovenskem človeku, Naši razgledi, 20. okt. 1989, str.585, 586, 587.

216 Martina Orožen, Odrz ljudske duhovne (in materialne) kulture v jezikovnem izrazu slovenske pripovedne proze 19.stoletja, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20, št.2, 1980, str.85-87.

217 Glej op.218.

218 Jože Pogačnik, Pesniški svet Matije Valjavca, Čas v besedi, Maribor, 1963, str.126-127.

literaturi: "Če je literatura najvišji izraz duhovnega življenja naroda, prepričan pa sem, da je res tako, saj jezik literarnega dela združuje preteklost in sedanost, pomni in hrani vrednost, potem je spoznavanje literature tega naroda tudi najbolj neposredno seznanjanje z njegovo zgodovino, kulturo in duševnostjo."²¹⁹

Ne gre spregledati, da je I.Grafenauerjevo poudarjanje množične psihologije kot filtra, skozi katerega se preceja, kar je za prihodnost sprejemljivo iz preteklosti, po smislu enakovredno pojmu "kolektivne cenzure", ki ga uvajata v svojo teorijo slovstvene folklorne R.Jakobson in P.Bogatyrev v svojem znamenitem članku o njej.²²⁰

V drugem poglavju vzemo, da so usodni dejavniki nezavedne psihe arhetipi, ki ustvarjajo strukturo kolektivne podzavesti. A to, kar vemo o arhetipu, so vedno konkretizacije, ki sodijo v okvir zavesti. Drugače sploh ne moremo govoriti o arhetipu. *Človek se mora zavedati, da je to, kar si zamišljamo kot arhetip, v resnici neopazno, da pa obstaja tako dejstvo, ki omogoča očitnost, tj. arhetipska predstava.* Arhetipske predstave so torej le vrh ledene gore. Po globno je v fiziki. Tam obstajajo najmanjši delci, ki sami po sebi niso opazni, a proizvajajo take efekte, da se iz njihove narave lahko izvede določen model. Kakšni taki konstrukciji ustreza arhetipska predstava, t.i. motiv ali mitologem²²¹ ali bolje mitem. "Psihično infrardeče", tj. biološka sfera nagona, postopoma prestopa v fiziološke življenjske procese. S "psihično ultravioletno" arhetip označuje področje, ki po eni strani ne kaže nobene fiziološke posebnosti, a se po drugi strani v skrajni liniji ne more več imeti za psihičnega, čeprav se manifestira psihično.²²² Toda če poskušamo ugotoviti psihološko, kaj je arhetip, postanejo reči zapletene. C.G.Jung ugovarja, da so se pri raziskovanju mitov dotlej vedno zadovoljevali s sončnimi, lunarnimi, vegetacijskimi in drugimi, kot pravi sam, pomožnimi predstavami, medtem ko je ostalo skoraj brez pozornosti dejstvo, da so, kakor trdi sam, miti v prvi vrsti psihične manifestacije, ki predstavljajo bit duše.²²³

Na koncu še izjemno resno vprašanje: ali je mogoče z arhetipsko teorijo C.G.Junga razložiti, da se v Reziji pojavljajo folklorne pripovedi s podobno mitično usedlino, kakor je znana iz grških mitov. Milko Matičetov, ki se je doslej največ ukvarjal z njimi, njihove najdbe v Reziji dosledno opira na migracijsko teorijo. Toda, ali ni morda kaj tudi na teoriji Carla Gustava Junga?

Summary

The Psychological Aspect of Literary Folklore

The issues covered in the first chapter of this paper have already been dealt with by Martina Orožen from a linguistic point of view but with an affinity towards folklore and the field that studies it, though she encompassed the whole range of European national cultures from the end of the 18th to the end of the 19th century. She motivates her interest for them with the fact that their "systems" were dying out and that it was imperative to tear them away from oblivion. She was also spurred by deeper ideological interests "since it was, according to the views of that time, possible to identify a nation's spiritual features, its distinctive qualities and character traits on the basis of its language, literary folklore and spiritual culture in general". Slavic na-

219 Večna aktualnost, neprecenljiva vrednost. Govori Josip Osti, pesnik, ... Naši razgledi, 12. avgust 1988, str.472, 465.

220 P. Bogatyrev and R. Jakobson, Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens, v: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, Köln, 1972, str.13-24.

221 Glej op.115, str.139 sl.

222 Glej op.106, str.311.

223 Glej op.109, str.349-350.

tions were even more emotionally interested in the subject since they all wanted at the time to shake off foreign domination, foreign language and 'foreign spirit', and "the general interest for 'contemporary folk literature and folklore' was in the 19th century closely linked to the idea of nationalism". According to Jože Pogačnik, at that point the attention "of Slovenian literature turned to what best expresses the essence of our people, to folk riches. In this material it was not searching for esthetic values but for support and a proof that the Slovenian nation had a right to exist, for consolation for the blows that feudalism and Germanization had inflicted on the Slovenian national identity". From this quote it is apparent that as late as in the middle sixties 'folk riches' was one of the highest criteria of national identity and that even today, although in a slightly changed form, the idea of the art of verbal expression being "the mirror of a nation's soul" is still alive. On the other hand, there is a similar opinion about literature: "If literature is the highest expression of a nation's spiritual life, and I am convinced it is since the language of a literary work unites the past and the present, records and preserves values, then studying the literature of a nation is also the most direct way of getting to know its history, culture and mentality." We must not overlook the fact that for Ivan Grafenauer the sense of stressing mass psychology as the filter which sifts through for the future what is acceptable from the past is equivalent to the notion of "collective censure" which R. Jakobson and P. Bogatyrev introduced in their theory of literary folklore in their famous paper about it. In the second chapter we learn that archetypes which make the structure of the collective unconscious are the crucial factor of the unconscious psyche. But what we know about an archetype is always a concretization which belongs within the framework of the conscious mind. This is the only way we can talk about an archetype. *We must be aware of the fact that what we imagine as an archetype is actually invisible, but that there is a fact which makes it evident, the so-called archetype image.* Archetype images are therefore only the tip of the iceberg. There is a similar situation in physics where the smallest particles, though invisible, produce such effects that a certain model can be deduced from them. The counterpart of such a construction is the archetype image, a motive or mythologem or even better mythem. Just as the "psychically infrared" biological sphere of the urge gradually seeps into physiological life processes, the "psychically ultraviolet" archetype, which on the one hand shows no physiological properties, cannot be on the other hand ultimately considered as purely psychic, even though it manifests itself through the psyche. However, if we try to give a psychological definition of what an archetype is, things get complicated. C.G. Jung objects to the fact that researchers have limited themselves to solar, lunar and plant similes, to, as he says himself, auxiliary images, while giving little attention to what he considers a fact: that myths are primarily a psychic manifestation, which represent the essence of the soul.

At the end a key question: Can folk stories from the Rezija region with myths reminiscent of Greek mythology be explained by C.G. Jung's archetype theory? Milko Matičetov, who has done the most extensive research on them, is a consistent supporter of the migration theory. However, couldn't in this case Carl Gustav Jung's theory have some bearing too?

Monika Kropelj
Pravne sestavine v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah
(ob primerih iz Štrekljeve zapuščine)

Ker so bili pravni motivi v slovenskih povedkah in pripovednih pesmih¹ - še prej pa tudi v pregovorih² in ljudskih pesmih³ - že obdelani, se mi zdi primerno, da se nakaže še, kako pravni običaji in pravno življenje nasploh odsevajo v slovenskih ljudskih pravljičah in anekdotah, legendah ter novelističnih povedkah.

Pravljičice in povedke posredujejo nekatere pravne sestavine na svoj preprost, pa hkrati zelo konkreten način. Družbena pravila so urejala življenje posameznikov in ga - tudi z zakoni - usmerjala, zato so v ljudskem pripovedništvu pogosto prisotna kot neke vrste gibala, ki izzovejo splet oz. potek dogodkov. Prav zato bi lahko bile družbene norme ključni del pripovedi. Ker pa je ta praviloma najmanj dovzeten za spremembe, bi lahko v tem okviru pričakovali določene arhaizme. Vendar je pri ljudskem pripovedništvu, ki je po svojem značaju domišljijsko svobodno, treba upoštevati nagnjenost k prilagajanju. Lahko se sam potek osnovnega dogajanja v pripovedi sicer ni spremenil, skoraj gotovo pa se je spremenila sporočilnost teh motivov, zato danes o prvotnem pomenu le ugibamo. Pri tem ne moremo vzeti za odsev resnice tistih pravnih sestavin, o katerih nimamo podatkov, ampak jih poznamo samo iz pravljič in povedk. Predvsem velja to za nasledstvena pravila in dogajanja ob nastopu novega vladarja.

Čprav je osrednji del zgodbe pogosto izbira novega kralja ter kraljevske neveste, je prav ta najbolj zavit v domišljijске tančice. Urejanje menjave na prestolu sicer kaže, da je bila izbira vladarja povezan z določenimi predpisi, vendar predvsem s takšnimi, ki dajejo prednost nadnaravnim silam. Prestol je lahko zasedel le tisti, ki je bil deležen njihove pomoči.

-
- 1 Sergij Vilfan, Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih. Etnolog 16/1943, str. 3-29.
Akademiku Sergiju Vilfanu se iskreno zahvaljujem za ljubeznivost, da je prebral moj članek in ga izboljšal s svojimi pripombami.
 - 2 Metod Dolenc, Slovenski pregovori in reki pa naše pravo. Vodnikova pratika za leto 1936, 36-41.
 - 3 Isti: O pravnih spominih v slovenskih narodnih pesmih. Vodnikova pratika 1942/XX (Ljubljana), str.57-66.

Prvobitne družbe so res pripisovale izredno velik pomen najrazličnejšim (božjim) znamenjem, v katerih so videli dobro ali slabo napoved, ter raznim prerokbam, zato so se morali vladarji prej podrediti določenim ceremonialom, včasih tudi preizkušnjam. Vendar pa se kot ovira pri ugotavljanju resnične podlage za te pravljicne "podatke" zastavlja vprašanje, ali so osnove posameznih pravljic v resnici tako stare, da segajo v antične in še starejše civilizacije in če, ali so bile v resnici osnovane kot nekakšna razlaga takšnim dogajanjem, torej kot kulturni mit oz. kot odsev družbenih in ideoloških struktur, ali pa gre morda zgolj za izmišljotino, porojene iz želje preprostih ljudi, da kdaj pa kdaj uidejo iz monotone vsakdanjosti. Vse to so še vedno nerešena vprašanja. Kljub temu si oglejmo nekaj najznačilnejših primerov izbire novega vladarja v pravljicah.

Pri določanju kraljevega naslednika se krona večinoma prenaša po dedni liniji. Kadar ni moškega naslednika in posreduje nasledstvo ženska, izberejo med snubci najboljšega ženina za kraljevo hčer in izbranec postane hkrati vladarjev naslednik. V pravljicah pa se tudi zgodi, da dobi krono rešitelj, ki je s svojimi sposobnostmi premagal sovražnika ali kraljestvo rešil pred neko grozečo nevarnostjo. Vendar se tudi pri tem načinu "ustoličevanja" navadno junak poroči s kraljično.

Preizkušnje, kakršne je moral premagati snubec, so najpogosteje preskočiti jarek, izdelati leteče vozilo, rešiti uganko, spraviti koga v smeh in postaviti koga na laž ipd. Tem lahko sledijo dodatne naloge, ki pa imajo že drugačen pomen. Kazen za tiste, ki preizkušnje niso opravili, je v nekaterih pravljicah smrtna.

Po drugi strani pa dane besede ni bilo dovoljeno prelomiti, četudi je bil zmagovalec še tako neprimeren. Vse, kar je lahko stari kralj storil, je bilo, da je zmagovalcu postavil še nove ovire. Tak primer je pravljica z Vipavskega *"Od barke, ki je po subem plavala"* (AaTh 513, zapisal A. Pegan, hrani ISN: ŠZ 8/50), kjer so vedno nove kraljeve zahteve pomagali junaku izvršiti njegovi čudežni pomočniki z nenavadnimi sposobnostmi. Podobno tudi v pravljici *"O kraljični, ki se ni znala smejeti"* (AaTh 571, zapisal Maks Šnuderl v *Rimskih Toplicah*, hrani ISN: ŠZ 7/194). Kralj dane besede ni mogel oz. smel preklicati, čeprav je bil hkrati z vsemi drugimi prepričan, da je zmagovalec neotesanec in nepridiprav. Zato je razsodil tako: *"Ti si res zmagal in ozdravil kraljično, a si nepridiprav in grdoba, oni pa jo je spravil do smehljaja, pa je kraljevič. Zato me poslušajta: Vidva bodeta spala nočoj na široki postelji, na vsaki strani kraljične, ki bo sredi vaju. H komur bo drugo jutro kraljična obrnjena, tistemu bom dal, kar sem obljubil!"* Seveda zmagovalnemu kraljeviču ni bilo prav, da mu dela tako krivico, a je malo pogodrnjal in se udal.

Z izidom, kakršnega je gotovo pričakoval, je hotel kralj utemeljiti odklonitev neprimerne ženina oz. opravičiti svojo verolomnost.

Kar pogosto, kot rečeno, se pojavljajo v pravljicah kot preizkus kraljičninega ženina uganke. Zastavljanje in reševanje uganek je pač dokazovalo snubčevo modrost. V pravljici *"Koža od uši"* (AaTh 851, zapisal Jožef Cejan v *Šempetru na Primorskem*, hrani ISN: ŠZ 9/20,1) odkupi kralj od berača veliko uš, jo odere in nagači s slamo, *"potem pa pokliče vse svoje generale in častnike, ter jim pove, da kdor ugane, čegava je ona koža, ki visi, vdobi njegovo hčer za ženo."* Ko je nazadnje čevljar edini rešil uganko, je kralj v poroko privolil.

V pravljicnih tipih, kot so npr. AaTh 300 (Ubijalec zmaja), AaTh 326 (Mladenič, ki je hotel spoznati strah), AaTh 441 (Sin - jež), AaTh 506 (Rešena princesa), AaTh 570 (Zajčji pastir) ter AaTh 1640 (Pogumni krojaček), junaki kraljevsko čast dosežejo s tem, da ozdravijo ali rešijo kralja, kraljično ali pa kar celo kraljestvo. Pri tem junakom

navadno pomagajo čudežni pomočniki, izjema so le variante, ki se približujejo parodijam na pravljичne junake.

Prevzem očetove krone se v primerih, kjer se oče ni pripravil odreči svoji oblasti, konča z njegovo smrtjo. Tako npr. v pravljici "Od gvaževnate gore" (*AaTh 531, zapisal Gašpar Križnik v št. Ožbaltu pri Trojanah, hrani ISN: ŠZ 2/20*). Grof pošlje sina po zlato princeso za sebe, toda princesa se ne poroči s starim grofom, pač pa z njegovim sinom, ki jo je pripeljal, očeta pa doleti smrt, kakršno je namenil sinu.

Pogosto se srečujemo v pravljicah tudi z vprašanjem, kateri od treh bratov bo zakoniti dedič in naslednik. Trije bratje se namreč pojavljajo v pravljicah kot nekaj stalni obrazec oz. stereotip. Pri tem je pravljični junak vedno najmlajši. Četudi ga imajo za norčka ali zanikrneža, ga odrivajo in zasmehujejo, se izkaže za najuspešnejšega. Česar starejša dva ne zmoreta, uspe njemu, včasih s prebrisanostjo, včasih z značajskimi odlikami, dobroto, usmiljenjem, pripravljenostjo pomagati, ki mu navadno tudi pridobijo naklonjenost čudežnih pomočnikov. Vedno si torej prisluži nasledstvo najmlajši. V tem so nekateri raziskovalci videli odsev nekoč uveljavljenih pravil dedovanja.

Na načelo ultimogeniture, ki naj bi iz tega obrazca odsevalo, je prvi opozoril že Andrew Lang. Ta dedna praksa, ki je bila razširjena v mnogih evropskih deželah, je kot pravnega dediča uzakonjala najmlajšega sina.⁴ Običaj so poznali tudi na Slovenskem in ga naše pravno izrazoslovje imenuje "pravo najmlajšega". Po tem pravu je kmetijo v resnici dedoval najmlajši sin oz. najmlajša hči, če ni bilo sinov, ostali pa so dobili le odpravnino. V tem običaju, katerega ostanki so se v naših krajih ohranili do 18. stoletja, so nekateri videli celo prastaro slovansko starino (Jasinski).⁵

J. de Vries je zavrnil Langovo razlago z utemeljitvijo, da v pravljici najstarejši nastopa kot tisti, ki bi moral opraviti nevarno nalogo in ima prvi priložnost, da bi se izkazal.⁶ Ne zdi se mu tudi verjetno, da bi šlo pri tem tako pogostem motivu le za stilistično sredstvo stopnjevanja. Po njegovem naj bi pravljica uporabila prastar mitični motiv kot pripovedni obrazec. Trojica bratov namreč ne nastopa samo v pravljicah, ampak je splošna v družinskih sestavah tako mitološke kot dinastičnogenealoške in heroične vrste, kar je pokazal že danski raziskovalec Arthur Christensen, ki je zbral veliko število primerov iz indoevropskega sveta.⁷ Christensen je menil, da je bila v vse našete družinske sestave trojica bratov privzeta kot obrazec iz pravljice. Christensenovo misel je J. de Vries zavrnil na osnovi dognanj o indoevropskem tripartitnem sistemu in njegovem mitološkem pomenu po tedaj novih ugotovitvah znanosti o religijah.⁸

Ker je torej v mitih trojica bratov, od katerih ima najmlajši izredne lastnosti (in zaradi njih nasledil očeta), tako pogosta ter razločljiva z indoevropskim - iz religije izhajajočim - tripartitnim sistemom, je J. de Vriesovo mnenje zelo verjetno pravilno. S tem pa ni rečeno, da se pravljični lik tretjega brata ni izkristaliziral tudi pod drugimi vplivi. Spoznanje, da sta starejša brata v pravljicah navadno negativno okarakterizirana

4 Andrew Lang, Perraults Popular Tales, s. XCVI-XCIX. Po Jan de Vries, Betrachtungen zum Märchen. FFC 150, Helsinki 1954, str. 141-142.

5 Gl. Sergij Vilfan, Očrt slovenskega pravnega narodopisja. V: Narodopisje Slovencev I. Ljubljana 1944, str. 231; Isti: Agrarna premoženjska razmerja. V: Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog II. Družbena razmerja in gibanja. Ljubljana 1980, str. 444.

6 Jan de Vries, Betrachtungen ... (kot op. 4), str. 141-142.

7 Danske Studier 1916, 46-63. Po J. de Vries, Betrachtungen ... (kot op. 4), str. 142.

8 J. de Vries, Betrachtungen ... (kot op. 4), str. 142.

- podobno kot starejši sestri v pripovedih, kjer nastopajo tri sestre - in da pravljica z njima prav tako hladnokrvno opravi kot s starejšima sestrama, bi dalo slutiti, da morda izhodiščno stanje pravljice junaka, ki naj bi bil neumen, zanemarjen, len ali kako drugače zaznamovan, le podčrtuje slabo usodo, ki se na začetku zdi, da mu je namenjena. V tem liku bi torej morda kljub vsemu lahko videli podobnost s Pepelko in drugimi junakinjami v pravljicah, kjer začetnemu poudarjeno slabemu videzu in položaju glavne osebe sledi popolna sprememba na koncu pravljice, kar pomeni tudi njegovo duhovno preroditev in dozorevanje njegove osebnosti. Starejša brata pa, ki naj bi - nepoklicana in tudi neprimerna - skušala doseči to, za kar je bil izbran le pravljici tretji brat, doleti kazen.

Kot se v življenju večkrat zgodi, se tudi v ljudskih pripovedih bratje pogosto sprejo, kadar starši ne določijo sami, kaj od družinskega imetja bo kateremu od otrok pripadlo. Tako je pogosto osrednja tema pravljic ali povedk spor, ki nastane med brati, ker si ne znajo pravično razdeliti dediščine. V pravljicah in povedkah se starejša brata navadno povežeta med seboj in delujeta skupno proti mlajšemu. Mlajši ju seveda - po pravljici zakonitosti - s svojo prebrisanostjo ali pa s srečo, ki se mu končno nasmehne, prelisiči.

Le kadar oče že pred smrtjo sam razdeli svojo zapuščino sinovom, ne pride do prepira. Vendar pa se v teh primerih pravljice ne končajo z razdelitvijo dediščine, kot da ne morejo kar tako pustiti najmlajšega z najslabšim deležem. Zgodba se navsezadnje le obrne njemu v prid, tako da se najmlajši na koncu najbolje odreže, kot npr. v pravljici o Obutem mačku (AaTh 545).

Posvojeni otroci tudi v pravljicah navadno nimajo enake pravice pri dedovanju ali nasledstvu kot zakonski otroci - kar je bilo že omenjeno - še posebej, če ima oče zakonske otroke, kot je to v pravljici "O ptiču Vedomcu" (AaTh 461, zapisal Maks Šnuderl v *Rimskih Toplicah, hrani ISN: ŠZ 7/196*). Vendar pa se kralj vseeno ustraši, da bi ga ljudstvo, ki ima posvojenca zelo v čislih, morebiti le prisililo, da bi ga moral postaviti za svojega naslednika, zato ga pošlje v svet:

"Deček (najdenec) pa je rasel, se krepil in odlikoval po moči, lepoti in pameti kmalu od drugih kraljevskih sinov. (...) Zato pa je kralja začelo skrbeti, kaj bo z njegovimi lastnimi sinovi, ki so bili tudi seve prevdarni in močni, a so ljudje le držali z najdencem, tako bi pa lahko prišlo, da navsezadnje še postavijo njega za kralja, njegovi sinovi pa ostanejo potem sirote brez oblasti in časti, kakor jo mora imeti sin kraljevski."

Tukaj je pravljica v nasprotju z resničnostjo, saj je bila ljudska volja - še posebej v takih primerih - brez teže.

Čeprav na Slovenskem nezakonski otroci, če ni bilo z oporoko izrecno določeno drugače, nepremičnin niso nikoli dedovali,⁹ je bila stvarnost nekoliko drugačna, če zakonskih otrok pri hiši ni bilo. To opazimo tudi v pravljici "Kraljevi sin" (AaTh 531, zapisal M. Ravnikar-Požencan v *Požniku pri Cerkljah, hrani ISN: ŠZ 7/183*). Oče-kralj je otroka, ki ga je imel z neko ženo, ko je bil nekoč na poti, priznal in pustil materi celo denar zanj. Fant je očeta, ko je dorastel, poiskal in nazadnje po končanem pravljicnem zapletu tudi nasledil.

Med obravnavanimi pravljicami sta kar dve, v katerih je vključen pravljici način izvolitve papeža. Izvoljen je tisti, ki ga zaznamuje sklop čudežnih okoliščin, nekako

9 Gl. S. Vilfan, Očrt ... (kot op. 5), str.230.

tako kot pri legendi o kralju Arturju, ki je postal kralj zato, ker je edini lahko izdrl meč, na katerem je pisalo, da bo tisti, ki se mu bo posrečilo izdreti meč iz skale, zakoniti kralj. V pravljici "Kaj ptiči pojo" (AaTh 671, zapisal Fr. Sreboški-Peterlin v okolici Lašč in Ribnice, hrani ISN: ŠZ 7/217,26) so takole izvolili papeža:

"V vsih cerkvah zazvonijo zvonovi, ljudje hitijo v cerkev svetega Petra, kjer so kardinalji, škofje in drugi duhovni sedeli, pak vgilbali, koga bi zvolili za papeža. Ti trije popotniki gredo tudi v cerkev, se vsedejo na zadnje klopi in molijo pobožno. Vse je bilo tiho v cerkvi, a ko bi trenil, se zasliši plosk perutnic in bel golobec se vsede študentu na glavo (fant je namreč študiral, kaj žabe regljajo, kaj psi lajajo in kaj ptiči pojo). Nihče ni zapazil golobca na mladenčevi glavi in odletel je preč. Ko pak spet vdruči pride, postanejo ljudje nemirni. Vtretji pridšega golobca zagledajo tudi kardinalji, gredo po njega in ga povprašajo, od kod je prišel. Vse zvesto pove mladenič in jim da tudi palico papeževno. Nekoliko časa so glave skupej držali, potem pak so razglasili, da so zvolili novega papeža in ta je tisti popotnik, ki je prinesel papeževno palico; sam sveti Duh ga je Cerkvi postavil glavarja. Potem ga posadijo na tron in volil je kardinale; svoja dva spremljevalca obdaru bogato in ju za svoja služabnika sprejme."

V notranjskem primeru "Vod sviètga Greguòrja" (AaTh 933, zapisal Franc Kramar v Borovnici pri Vrhniku, hrani ISN: ŠZ 5/10), ki je zanimiv tudi z drugih pravnih vidikov in bomo o njem še govorili, je prav tako na izbranca opozoril golobček:

"Glih v tejmi cajt' je pa v Rim' papeš vmørù. Po vsøm Rim' je samú zgonil', jøn zdej nejsò nøč vejdlj, kdu bo puòl za papeža. Glih tačes je pa v tist' vod' jìen ribøč ribe loviv, pa je tiste klucè najdu. Puòl so pa djal': "Pejmo še v pušavo h Greguòrji!" So šli, so vodklenil', pa so ga duòbli. Na ram' m' je pa jìen bev golobčøk sædu jøn v klunčki je pa jen bev listøk døržòv. Guòr' je blu pa zapisan': "Griègor nej bo za papeža!" Jøn puòl so ga pa zvolil' za papeža."

Seveda tak način izbiranja papeža, kakršnega imamo v teh dveh primerih, nima nikakršne zveze z resničnostjo.

Če zdaj preidemo na področje premoženjskega prava, naj omenim pogost motiv, ki se pojavlja največkrat v pravljicnem tipu AaTh 330, v katerega se uvršča npr. pravljica "Zviti kovač" (AaTh 330, zapisal Jakob Lasbaber pri Sv. Juriju na Ščavnici, hrani ISN: ŠZ 7/126,2). Tu se kovač izgovarja na pravico, da ga nihče ne sme pregnati, pa čeprav s tujega sveta, če sedi na "svojem" (predmetu)¹⁰:

"Te pa gre znavi k nebesam, te pa je ravno smrt odišla nekan po enega grešnika, te pa ba sv. Peter pr dverah, pa potrka na dveri. Peter pa se zglesi no reče: "Gdo je?" - "Kovač." - "Tebe ne poznam." - "Pa mi deno samo teko odpri, ka mo vida kak notri jè, se ti notri nemo sila." Peter mu odpre gor, kovač pa počì svoj hamer notri, pa reče: "Zaj pa si morem iti po hamer, da mi je notr vujša." Pa si sede na hamer, pa reče: "Zaj pa me le pusti, saj na mojem sedim."

Kovač si je torej z zvijačo pomagal zagotoviti svoj prostor v nebesih in se pri tem skliceval na pravila, ki so bila resnično veljavna v slovenskem običajnem pravu.

Velikokrat omenja ljudsko pripovedništvo spore med sosedoma pri postavitvi mejnikov. Pri pravljici o Objestnežu, ki povabi mrtvega na gostijo (AaTh 470 A), ki jo je zapisal Franc Kramar v Št. Janžu pri Tomišlju (hrani ISN: ŠZ 5/141), bi sicer ne mogli govoriti o kaki pravni sestavini, ni pa mogoče spregledati odseva tovrstne

problematike. Kako občutljivi so bili ljudje za zemljiško lastnino,¹¹ odseva ne le v naši ampak v vseh tovrstnih pravljicah in povedkah že iz tega, da vsakega zemljiškega tatu zadene kazen, pa čeprav šele na onem svetu. V stvarnosti so nesporazume reševali sosedje sami med seboj po t. i. sosedskem pravu, vendar je bilo največ kmečkih pravn sodiščih ravno zaradi zemlje. Prestavitev mejnika pa je bila po veljavnem pravu hud zločin in bi se morala kaznovati na telesu in celo s smrtjo ter je zato sodila v pristojnost višjih sodišč.¹²

Zadeve iz območja civilnega prava, sicer v pravljicah in povedkah neredko srečamo, vendar je pravna plat pripovedi težko oprijemljiva. Pravljice ne nudijo osnove za izčrpnjšo obravnavo pravne problematike v njih. Pričajo v glavnem le o nemoči zatiranih in o tem, kako ostro je ljudstvo v svojem čutu za pravičnost obsojalo zlorabo pravic višjih slojev in sploh krivično družbeno ureditev.

Suženjstvo se v obravnavanih pravljicah omenja le v povezavi s Turki, ki so veliko ljudi odpeljali v suženjstvo, še večkrat pa v ujetništvo. V slovenskem ljudskem pripovedništvu je razmeroma pogost motiv žene, ki s svojim igranjem na gosli ali kak drug inštrument, reši svojega moža iz turške ječe. V pravljici "*Kraljevi služabnik, ki hodi po svetu*" (*AaTh 506, zapisal M. Ravnikar-Požencan v Poženiku, hrani ISN: ŠZ 7/174*) pravljичni junak reši kraljevo hčer iz turške ječe tako, da jo odkupi.

O tlačanstvu ljudsko pripovedništvo večkrat govori. Največkrat so omenjene okrutne kazni grofov, ki so imeli oz. so si vzeli določene pravice nad svojimi podložniki. Motiv oprostite od tlake pa najdemo v anekdoti "*Hudobec tlačan*" (*AaTh 810, zapisal Davorin Petelin v okolici Ljubljane, hrani ISN: ŠZ 7/37,1*). Kmet v tej anekdoti, v kateri hudič dela na polju namesto tlačana, ni dobil posebne svoboščine zaradi svojih zaslug (kot npr. Teharski kmetje ali pa kot pojejo nekatere ljudske pesmi oz. je ohranjeno v izročilu iz Motnika, po katerem naj bi podelil prostost nekaterim hišam cesar Friderik III. zato, ker so skupaj s špitalskimi in tuhinjskimi kmeti razbili Vitovčevo vojsko vrh Kozjaka¹³), pač pa v povsem pravljичnem koncu hudič "*prisili grajščaka, kmeta oprostiti tlake žugaje mu, da bo grad podrl.*"

Ali izvirajo družinski zapleti iz matriarhalno ali iz patriarhalno urejene družine, je iz obravnavanih primerov nemogoče ugotoviti. V ljudskem pripovedništvu je namreč preveč poznejših sprememb. V isti pravljici ima npr. v družinskem krogu najprej odločilno vlogo mati, nato pa mož - npr. v pravljici *Mačoha* (*AaTh 706, Poženik pri Cerkljah*). Tudi družinska celica, iz katere izvira pastorka, je le najosnovnejša, še celo oče ni omenjen, kaj šele njegovi starši. Skoraj neomejeno moč, ki jo ima - kot se zdi -

11 Prim. Leopold Kretzenbacher, *Balkanische Rechtslegenden um meineidigen Grundstückbetrug zwischen Sozialverbrechen und aitiologischer Sage*. V: *Geheiligt Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*. Böhlau Verlag, Wien - Köln - Graz 1988, str. 27 ss.

12 Med slovenske pravne starine spada običaj, da so pri postavljanju mejnikov najprej nasuli v jamo dobro razločljive, a težko odstranljive predmete, tako imenovana znamenja: črepinje, drobno steklo itd., zato da so, če je obstajal sum, da je mejnik prestavljen, kamen lahko izkopali in pogledali, ali so pod njim še znamenja. Dalje so pri postavljanju mejnikov posadili otroka - navadno najmlajšega pri hiši - v jamo ali na mejnik ter mu prisolili krepko zaušnico ali pa so ga temeljito zlasali (da si bo bolje zapomnil, po reku "zapisati za uho") Gl. Sergij Vilfan, *Očrt ...* (kot op. 5), str. 248.

13 Gl. ibidem, str. 239.

mačeha, ni mogoče razlagati z matriarhalno ureditvijo, ker gre za moralno in etično vprašanje. S pravnega stališča je možno reči le, da obravnavane pravljice ne kažejo na kake družbene sankcije, ki bi preprečevale družinsko nasilje ali grdo ravnanje z otroki, še posebej s pastorki. Tako lahko npr. mačeha nekaznovana odseka pastorki roke, vendar pa ni neutemeljena domneva, da mačeha v teh pravljicnih zapletih poseeblja neko družbeno institucijo¹⁴.

Med obravnavanimi primeri je nenapisano pravilo, da lahko mož ubije nezvesto ženo, ki se sicer v slovenskem ljudskem slovstvu najbolj pogosto pojavlja v legendi o sv. Lukežu oz. Matiji (SLP I. št. 50), mogoče zaslediti v pravljici "Od treh naukov ali svetov" (AaTh 910, zapisal Jože Berčer v okolici Št. Ruperta, brani ISN: ŠZ 7/200,6). Mož se je le po zaslugi dobrega nasveta ("kar lahko odložiš na jutri, ne stori danes"), ki mu ga je dal "gospod", pri katerem je služil, še v pravem času premislil, da ni ustrelil žene in obeh sinov, ki sta postala v njegovi odsotnosti duhovnika, misleč, da žena z njima ljubimka. Mož je torej nameraval nezvesto ženo - kar je mislil, da je - ubiti. Kazni za prešušne žene so bile dejansko v srednjem veku drakonske, pozneje pa močno omiljene, toda v resničnem življenju pravo ne bi dovoljevalo možu v takšnem primeru, kakršnega opisuje naša pravljica, žene kaznovati. Nasprotno, zaradi njegove dolge odsotnosti bi imela žena pravico do ponovne poroke. Žena se je praviloma po več letih moževe nepojasnjene odsotnosti lahko znova omožila. Tako se je žena lahko ponovno poročila, če se mož po devetih letih odsotnosti ni vrnil z vojske domov;¹⁵ oz. naj bi imela žena po sedmih letih moževe odsotnosti pravico do ponovne poroke.¹⁶ Vendar omenja ta pravljica na začetku simbolično dejanje, ki je morda oba obvezovalo k zvestobi do smrti. Mož namreč, preden družino zapusti, prelomi prstan na dva dela, da enega ženi, drugega pa spravi sam. Ta način sklepanja pogodbe, pri katerem se nek predmet (prstan, pečat, tablica, pri nas je iz ljudskega prava najbolj znan rovaš) prelomi na dvoje in vsaka stranka dobi eno polovico kot dokaz dogovora, je zelo star (Grki so za tako pogodbo rabili izraz *symbolon*, *symballo* pomeni skupaj vržem, skupaj dam, sestavim)¹⁷ in ga tudi v slovenskem ljudskem pripovedništvu pogosto najdemo.

Motiv incestne zveze najdemo med obravnavanimi besedili dvakrat in sicer v primeru "Vod svičeta Greguòrja" (AaTh 933, zapisal Fr. Kramar v Borovnici pri Vrhniki, brani ISN: ŠZ 5/10) in v pravljici "Od sovvčne zvezde" (AaTh 510 B, zapisal G. Križnik, brani ISN: ŠZ 3/56)

- 14 V zvezi z vprašanjem, od kod v pravljicah tak lik mačeha, so važni predvsem izsledki, do katerih so prišli kulturnozgodovinsko usmerjeni raziskovalci, med njimi še posebej Proppov učenec E. M. Meletinskij. V knjigi "Geroj volšebnoj skazki" (Moskva 1958, 182-198) je skušal odnos mačeha - pastorka utemeljiti družbenozgodovinsko. Šlo naj bi za razpad endogamno usmerjenega matrišičnega rodovnega reda in prehoda k eksogamni patriarhalni družinski ureditvi. Mačeha je iz drugega rodu in zato sovražna. Drugi strokovnjaki so videli v pravljicah, kjer nastopa pastorka in mačeha predvsem odsev iniciacijskih šeg. Tudi Meletinskij v študiji "Die Ehe im Zaubermärchen" (Acta Ethnographica 19/1970, 281-292) poudarja pomembnost iniciacije v arhaičnih skupnostih. Tako mnogi raziskovalci razlagajo preizkušnje, ki jih mora prestati, in končno srečo, ki jo pastorka doseže z iniciacijo (Prim: Linda Degh, Hochzeit, Enzyklopädie des Märchens (odslej: EM) 6/4-5, 1990, 1114; Ricarda Becker, Die weibliche Initiation im ostslaw. Zaubermärchen. Berlin 1990; ista: Initiation. EM 7/1, 1991, 185-186).
- 15 M. Dolenc, O pravnih spominih ... (kot op. 3), 57-66.
- 16 S. Vilfan, Pravni motivi ... (kot op. 1), str. 8.
- 17 J. Musek, Simboli, kultura, ljudje. Ljubljana 1990.

Legenda o sv. Gregorju (ohranjena še v francoskem srednjeveškem zapisu¹⁸ in razširjena med preprostim ljudstvom predvsem prek apokrifov, kot je Legenda Aurea) vsebuje incestno zvezo med materjo in sinom. Ljudska pripoved se zgleduje po mitu o Ojdipu in Jokasti in ga po spreminjajočih se moralnih normah, lahko tudi po svoje oblikuje. Kot Ojdip se junak, ko se zave svojega položaja, zgrozi. Spokori se in postane nazadnje papež. V prvem primeru (*Vod svetega Greguorja*) spusti grofica svojega nezakonskega sina v košari po vodi – pripovedovalec je morda dobil idejo za ta motiv v svetopisemski zgodbi o Mojzesu ali v antičnem izročilu o Romulu in Remu. Dečka najde mlinar, ki ga posvoji in vzgaja skupaj s svojim otrokom. Ko odraste, si Gregor poišče službo pri svoji materi in se z njo oženi. Mati ga pozneje spozna po svetinjski, ki mu jo je dala kot dojenčku v košaro. Pove mu resnico. Gregor odide v puščavo, se zaklene v skalnato votlino in vrže ključ v vodo. Ko umre stari papež, najde ribič v vodi ključ, ki odklepa Gregorjevo votlino. Gregor postane papež (o tem gl. zgoraj), toda materi, ki pride k njemu po odvezo, greha ne odpusti. Glede na to, da mati, kot je razvidno iz pripovedi, v začetku svoje incestne zveze ni vedela, da je Gregor njen sin, smemo sklepati, da Gregor materi bolj kot incesta ni hotel odpustiti, da ga je ob rojstvu zavrgla. Sinova neusmiljenost je v tej pravljici jasen odsev pravnih določil in etičnega občutja ljudi. Za odtujitev oz. izpostavljenje (izpoložbo) otroka še bolj pa za detomor je še v polpreteklem obdobju veljalo, da tega zločina v določenih primerih ni mogoče oprostiti.¹⁹ To odseva tudi v ljudskih pesmih (SNP I, 174, s).²⁰ Kazen, ki jo je določal zakon, so ljudje imeli za zaslužen. Vendar naj tu omenimo, da se zgodba v nekaterih variantah konča tudi z odvezo materinih grehov – na to je verjetno vplivalo predvsem okolje, v katerem so ljudje dopuščali možnost odpuščanja takih grehov.

Drugi primer incesta (le nameravanega) imamo še v pravljici (*"Od sovčne zvezde"*, AaTh 510 B, zapisal Gašpar Križnik, hrani ISN: ŠZ 3/56):

"In zdej po tistem je b'la grofova žena bolana za smart, ji je reku grof: "Kaj bom zdej počevv ko ti umarješ? Kero bom uzevv za sojo ženo?" Je rekla: "Sej zdej je tako, de žiber svojo hči uzameš." In je rekla: "Reci ji, de te more ozet za svojga moža."

V tej pravljici je torej incest drugače kot v Gregorjevi legendi, kjer je neodpustljiv, prikazan kot dovoljen. S pravnega vidika je ta motiv zanimiv zaradi tega, ker je bil v določenih družbenih ureditvah v preteklosti vladajočim celo predpisan (npr. stari Egipt). Vendar sta se v naši pravljici očitno ohranili oz. spojili obe gledanji, kajti hčerka se volji staršev upre in po materini smrti, ko se oče hoče z njo poročiti, pobegne od doma. Iz nadaljnega dogajanja, v katerem je pravljica junakinja dosegla pravljico srečo, je jasno, da so incest tudi v tej pravljici obsojali.

V pravljici *"Od Janeza"* (AaTh 516, zapisal Anton Pegan v Štanjelu, hrani ISN: ŠZ 8/77) se srečamo z nenavadno žrtvijo. Žrtvovan naj bi bil otrok, zato da bi njegova kri obudila k življenju mrtvo osebo. Mrtvi je bil namreč brat otrokovega očeta, ki mu je tudi pomagal pridobiti nevesto, pa je pri prizadevanju za bratovo srečo sam umrl. Pred smrtjo je bratu povedal, da ga lahko oživi s tem, da žrtvuje svojega prvega otroka.

18 C. Corneau, Hartmanns von Aue 'Armer Heinrich' und Gregorius. München 1966. Prim. EM Bd. 6, Lieferung 1, 125-132.

19 Prim. S. Vilfan, Pravni motivi ... (kot op. 1), str. 22

20 Več o tem gl. Z. Kumer, Balada o nevesti detomorilki. SAZU r. 2, Dela 17, Ljubljana 1963; Ista, Dichtung und Wahrheit in einer slowenischen Volksballade. Jahrbuch für Volksliedforschung. Berlin 1988, 52-58.

S pravnega vidika je motiv - ki je nastal na osnovi verovanja v odrešilno in očiščevalno moč krvi - zanimiv zaradi tega, ker je po germanskem pravu oče imel pravico svojega otroka, preden so ga poimenovali, ubiti, kajti šele potem, ko je novorojenček dobil ime, je postal polnopravno bitje.²¹

Pogodbena prodaja še nerojenega otroka je motiv, ki je najbolj pogost v pravljicnih tipih AaTh 756 B (Pogodba z vragom), AaTh 811 (Mož obljubljen vragu postane duhovnik) in AaTh 506 (Rešena princesa).

K pravljicnima tipoma AaTh 756 B in AaTh 811 sodijo npr: dolenska pravljica "Škerat" (zapisal Fr. Sreboški-Peterlin v okolici Lašč in Ribnice, hrani ISN: ŠZ 7/217,1), štajerska pravljica "O peklenskem botru" (zapisal Maks Šnuderl v Rimskih Toplicah, hrani ISN: ŠZ 7/195) ter zapisa G. Križnika "Od svet'ga Coprijana" (hrani ISN: ŠZ 2/3) in "Od hudiča izdajnega" (hrani ISN: ŠZ 3/36). V vseh navedenih primerih sklene pogodbo oče z vragom. Npr: "(Voznik) kliče, kliče, se duši, roti, kar zapazi pred seboj človeka v zeleni obleki: "Klical si me na pomoč," mu pravi, "prišel sem ti pomagat!" Voznika je bilo malo strah, pa vendar se je potolažil, ko se je zmisli, da mu bo voz vzdignil. "Prav," reče vrag, "pa zapisati moraš na ta-le papir s svojo lastno krvjo, da daš tisto, kar srečaš prvo na potu domov, čez dvajset let meni!" Voznik je podpisal. Vrag pograbi kolo, ga natakne na os, postavi voz nazaj na cesto pa hijò požene konje." (O peklenskem botru)

Pravljicna pogodba je zapisana na papir, pergament oz. na kožo (kar je isto, pergament je izdelan iz kože). Takšna pogodba, največkrat podpisana s krvjo, je predstavljala neizpodbitno potrdilo o tem, da je bil otrok v resnici zapisan vragu. Pogodba pa je postala neveljavna, če se je prizadeti stranki posrečilo izmakniti dokument, ki je pričal o njej - kar je povsem v skladu s laičnimi predstavami, češ: saj če se prizadeti ne more sklicevati na pismeno potrdilo, ne more dokazati, da govori resnico. Zato ni čudno, da vrag prodanemu sinu pogodbo vrne le pod najhujšim pritiskom. Tako se v primeru "Pravljica o peklenskem botru", star, majhen in grbast vrag sam sploh ne more odločiti, da bo pogodbo vrnil:

"Pogodbe pa ni hotel dati. Sin hitro potegne blagoslovljeno vodo in že hoče zliti po hudobah, ko planejo vsi na grbavega vruga in mu vzamejo pogodbo."

"Pisem", pogodbo, "balet" (iz lat. valet) je bilo torej treba imeti v rokah. Tako je ostal vrag, ki bi imel sicer še celo od Boga pravico izterjati dušo, ko so mu pogodbo izvili iz rok, brez moči, ker ni mogel pokazati papirjev.

Če se v tem primeru zelo jasno zrcali pravna plat življenja, so pa naslednje pogodbe z vragom spet povsem brez zveze z njo. Tako so trije bratje - študentje v pravljici "Hudiču se ni zapisati" (AaTh 812, zapisal Ivan Ferlan v Poljanah na Gorenjskem, hrani ISN: ŠZ 8/146) sklenili pogodbo s hudičem za lastne duše.²² Vrag naj bi jih eno leto preskrboval z denarjem, če pa čez leto dni ne bodo znali odgovoriti na tri zastavljene uganke, bodo prišli pod njegovo oblast. Zelo pogosto se namreč zgodi v ljudskem pripovedništvu, da pusti vrag svojim žrtvam še zadnjo možnost za rešitev. Ta možnost se v pravljicah neredko uresniči prav s pravilno rešitvijo uganek. Vrag torej svoje naklepe - pridobiti človeške duše - preobleče v stavo z reševanjem uganek. Podobno sklene tudi

21 Edith Lotzer, Die destruktive Macht der Familie in den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Tod und Wandel im Märchen. Salzburg 1990, 113.

22 Več o pogodbah z vragom gl: Leopold Kretzenbacher, Rechtslegenden abendländischer Volksüberlieferung. Graz 1970. Prim. tudi njegovo razpravo Jordantaufe auf dem Satansstein. Zur Deutung südosteuropäischer Fresken und Ikonen aus den Apokryphen und Volkslegenden. V: Geheiligt recht ... (kot op. 11), str. 90-114, zlasti str. 100 s. in str. 104 s.

Špicparkeljc v pravljici z istim naslovom pogodbo s kraljevičevo nevesto za njenega prvorojenca, ali pa vrag v slovenski (koroški) pravljici Tobak, kjer z revnim kmetom sklene kupčijo in mu sezida grad, ki naj bi ostal njegov, če bo ob določenem času vedel povedati ime rastline, katero je zasadil na sredi vrta²³. Uganke so za človeka po navadi nerazrešljive, toda na pomoč priskoči srečno naključje oz. božja pomoč.

V pravljici "Šum" (*AaTh 1191, zapisal Ivan Čavko v Brodeh na Koroškem, brani ISN: ŠZ 8/175,1*) so sklenili pogodbo z vragom zidarji - ki so s pomočjo črne magije sami poklicali vraga iz pekla, da bi jim pomagal sezidati most - saj jim delo ni in ni hotelo steči od rok. Hudič je zahteval plačilo za svojo pomoč pri zidavi in sicer dušo tistega, ki bo prvi prekorščil most. Tudi ta pogodba je bila - kot vse v pravljicah - podpisana s krvjo.

Prav tako je gradbena pogodba sklenjena v že omenjeni pravljici "Hudiču se ni zapisati". Zidar cerkve namreč sklene z vragom pogodbo, da se lahko hudič, če čez eno leto cerkev ne bo sezidana, polasti njegove duše. Šele ko je zidar po nasvetu tretjega brata, ki je v gozdu slišal pogovor treh krokarjev, vzdal v vse 4 vogale po en kamen iz studenca, ki teče na gori "Sida", mu vrag dnevne gradnje ni mogel več čez noč porušiti.

Vrag je torej v obeh primerih neuspešne gradnje nameraval iztržiti človeško dušo. Človeška duša kot pogodbeno plačilo vragu pri gradnji, ima po ugotovitvah I. Grafenauerja²⁴ zvezo s človeško stavbno daritvijo in je v tem smislu odsev davnih verskih predstav. Tu je navedena zaradi pogodbe, ki je pravni akt.

V nekaterih pravljicah so omenjene delovne pogodbe, največkrat med junakom in čarovnikom ali pa neznanim gospodom, ki je vrag, čeprav to ni vedno povedano. Vse te pogodbe so fantastične. Tako se npr. v pravljici "Coperniki" (*AaTh 313, zapisal Fr. Sreboški-Peterlin v okolici Lašč in Ribnice, brani ISN: ŠZ 7/217,10*) mladenič s coprnikom domeni, da mu bo služil toliko časa, dokler ne bo raztrgal železnih čevljev. Ko pa mu fant pokaže preluknjane čevlje, coprnik noče nič slišati o odpustitvi z dela, pač pa nalaga fantu vedno nove in nove naloge.

Podobno v drugem delu pravljice "Siromak" (*AaTh 313, zapisal M. Ravnikar-Požencan v Poženiku pri Cerkljah, brani ISN: ŠZ 7/177*) siromašen fant nekemu neznanemu gospodu obljubi, da bo, če mu potegne izgubljeno jabolko iz vode, prišel čez sedem let k njemu služiti. Ko se res udinja pri gospodu, mu ta naloži zelo podobne naloge kot čarovnik junaku iz prejšnje pravljice.

Bolj vajeniško kot delovno pogodbo sklene mladenič ali njegov oče s čarovniškim učiteljem ali vragom, pri katerem se učenec nauči čarati ("Učenec vé več kot učenik", *AaTh 325, zapisal M. Ravnikar-Požencan v Poženiku pri Cerkljah, brani ISN: ŠZ 7/182*). Po končani učni dobi učitelj učenca - podobno kot v prejšnjih primerih - noče izpustiti, in postavi za pogoj, da ga oče prepozna med ostalimi učenci. Sin očeta pouči, kako ga bo lahko spoznal, čeprav ne bo imel svoje prave podobe.

V pravljici "Od an'ga šolarčka" (*AaTh 361, zapisal Lovro Žvab v Dutovljah, brani ISN: ŠZ 7/216,1*) je sklenjena pogodba med šolarčkom, ki je iskal službo, in gospodom - vragom, ki mu je "službo" ponudil. Pri tem postavi gospod fantu nenavadne pogoje.

23 V. Möderndorfer, Koroške narodne pripovedke, str. 337-340. Ponatis v V. Möderndorfer, J. Šašel, Koroške pripovedke, str. 147-148.

24 I. Grafenauer, Človeška stavbna daritev v slovenskih narodnih pripovedkah in pesmi. Slavistična revija 10, 1957, str. 41 - 60.

Na njegovo zahtevo se namreč fant sedem let ne sme ne umivati, ne striči ali drugače čediti in vseh sedem let mora preživeti na visokem steburu.

V pravljici "Prekanjeni kmet" (AaTh 1194, zapisal Pavel Lenasi - Wiesthalerjeva dijaška zbirka, hrani ISN: ŠZ 8/156) zahteva vrug kot plačilo za pomoč pri kopanju jarkov kmetovo hčer. Obljubi mu celo, da mu bo naredil vse, kar bo hotel "in bom toliko časa delal, dokler boš kaj dela imel, in če mi boš kaj tacega narediti ukazal, kar ne bom znal, boš lahko svojo hčer obderžal." Kmet se je hudiča rešil, ko mu je nazadnje le naložil delo, kateremu še vrug ni bil kos. Moral bi namreč z vilami premetati kup pšenice v vrečo.

Manj fantastična je pogodba, ki jo je sklenil tat v pravljici "Prebrisani tat" (AaTh 1525 A +1737, zapisal Izidor Modic v Blokah pri Cerknici, hrani ISN: ŠZ 7/256) z bogatim gospodom. Vendar pa je izzvala ta pogodba naravnost groteskne posledice. Gospod je namreč sklenil s tatom pogodbo, da mu bo ta služil, dokler ne bo kukavica zakukala. Ker pa se je želel čimprej znebiti fanta, ki je delal samo škodo, in je bila očitno šele zima, ko kukavice ne pojejo, se je zmenil z ženo, da bo ona splezala na drevo in oponašala kukavičje petje:

"Pa pravi žena možu: "Jaz zlezem na drevo, pa začnem kukati, potem pa mora hlapec oditi." Zleze res na drevo in, ko se hlapec vrne, začne kukati. "Kaj? Že zdaj kukavica? Iti bo treba," si misli hlapec, pa gleda po drevju. "O, pa jaz že vem, kedaj pride kukavica," pravi, vzame puško in vstrelji v drevo."

Gospod bi sicer lahko prekinil delovno razmerje že predčasno, ker bi fantu lahko očital vsaj neposlušnost, če ne še kaj hujšega. V takem primeru so poselski redi namreč omogočali odpustitev najetega delavca z dela pred iztekom enega leta oz. preden se je iztekla pogodba. Toda ljudska pripoved je lahko vedno, kadar je to potrebno, zaradi poante pa še posebej, skregana s stvarnostjo, tudi če govori o vsakdanjih in v resničnem življenju ne popolnoma nemogočih stvareh.

V običajnem pravu je sicer dan nastopa in prenehanja službe poslov točno določen.²⁵

V pravljičah je omenjeno tudi plačilo za dogovorjeno delo, o čemer se dogovorita delodajalec in delavec pred začetkom dela. Popotni fant se je npr. z gospodom dogovoril, da mu bo živino pasel le za živež in obleko ("Siromak", zapisal M. Ravnikar-Poženčan v Poženiku, hrani ISN: ŠZ 7/177), kar je dokaj stvarno. Na drugi strani pa je v pravljici "Trije sinovi" (AaTh 314, zapisal Anton Mali v Šmartnem pri Kamniku - Wiesthalerjeva dijaška zbirka, hrani ISN: ŠZ 8/163) gospod obljubil pastirčku, da mu bo vsak dan izplačal 100 goldinarjev, če mu bo 100 krav pasel za vodo in pri tem nobene izgubil. Najbolj pogoste pa so v pravljičah vendarle pogodbe za roko delodajalčeve hčerke, vendar je tu po navadi delo pravzaprav pogoj, da oče pristane na poroko.

V naslednjih primerih je bolj kot na uradni pravdni postopek ohranjen spomin na

25 Tako je npr. na Koroškem staro leto dan slovesnega poslavljanja od odhajajočih poslov, ki gredo na "bondranje" - vandranje, v Črni, čeprav tudi na Koroškem, pa o sv. Mihaelu (29. sept.), kot je predpisoval poselski red za sosednjo Štajersko še leta 1895. Razen izplačila dobi takrat posel tudi poseben dar (n.pr. dva hleba in klobaso). Na Gorenjskem se menjavajo posli na Šentjanžev dan, ki je veljal kot praznik poslov. Na Notranjskem pravijo: "sveta Neža punkelj veže, svet Boštjan ga pa nese stran", t.j. ženski posli se menjavajo na dan sv. Neže, moški pa na dan sv. Boštjana. Pričevanja za konec 19. stoletja povedo, da so npr. v Poljanski dolini ob Kolpi, prav tako kot v Bohinju, "basali" hlapci o sv. Juriju (24. aprila).

Gl. S. Vilfan, Očrt ... (gl. op. 5), str. 234; Marija Makarovič, Kmečki posli. SE 33-34/1991, str. 439.

običajnopravno obračunavanje med prizadetimi, pa tudi to je praviččno obarvano. Tako npr. v belokranjski anekdoti "Od treh bratov" (*AaTh 1535, zapisal Anton Žlogar v Suborju, hrani ISN: ŠZ 7/226,2*) zavistna starejša brata mlajšemu, ki je zaradi svoje prebrisanosti in njune neumnosti dobil tako sod vina kot kravo, ki ju je oče zapustil vsem trem, zrušita peč, ko pa vidita, da je mlajši s črepinjami zaslužil, podereta še vsak svojo peč in jo neseta na prodaj.

V nadaljevanju te zgodbe brata mlajšemu ubijeta še ženo in, ker mislita, da je z njo zaslužil, ubijeta še vsak svojo:

"Starejša brata se jezita, kako bi mu kaj škodovala. "Dajva, ubijva mu ženo. In res storita tako. Mlajši pa dene svojo ženo na konja, ter jo gre po sveti prodajat. Pride do anega grada i prosi dekile vodi, da je njegova žena od žeje skoro več omagala. Dekla prnese povnek vodi i dava ženi piti. Ona le neče. Dekla jezna, da ne pije, diine ženo - ona lop ná-kla. "No zdej si mi vbila ženo! jo serota, kaj čo ga ja zdej začeti," tako jamra mož i se žalósti. Z grada prletijo ven: "Kaj je za božo vuljo, kaj?" - "E ženo mi je dekla sínčila, da je na kla pala i se vbila." - "Tiho bodi, tiho, na ti besago denarjev," veli grof, "samo movči, poberi ženo pa zakóplji tam v lozi."

Žena se v tem primeru zdi kot del lastnine, za katero lahko plačaš odškodnino, če jo ubiješ. Le grofovo naročilo, naj mož ženino smrt zamolči, kaže na strah pred pravnimi posledicami za takšno dejanje. Sicer so fevdalni gospodje to, kar ni neposredno zadevalo njihove interese, prepuščali v odločanje t. i. večam (svetom posameznih družbeno in krajevno opredeljenih skupin) ali pravdam - t. j. iz njih sestavljenim odborom, vendar so si praviloma pri vseh količkah pomembnih zadevah pridržali predsedstvo in s tem nadzor. Pozneje se je, kot posledica vladarjevih absolutističnih teženj, izoblikoval birokratski aparat tako, da je prešlo izvajanje prava predvsem v roke poklicnih pravnikov, mimo katerih se je še vedno razvijalo običajno pravo²⁶.

Kakorkoli že, v pravljici ni sledu o kakem strahu obeh bratov pred možno kaznijo za uboj, kot da bi se ravnala po pravilih krvnega maščevanja, ko uboj ženske ni veljal za enako hud prekršek kot uboj moškega in je dejanje pogosto ostalo nekaznovano. V tem so namreč videli povsem družinsko zadevo. Njeno smrt naj bi maščevala njena rodbina. Neke oblike maščevanja, ki temelji na prepričanju, da duša ubitega ne najde miru, dokler ne bo njegova smrt maščevana, so se ohranile še celo v 16. stoletje na Kranjskem, ko je še živel običaj, da sorodniki ubitega vderejo na ubijalčevo zemljišče in pokončajo in pohodijo vse, kar na njem najdejo.²⁷ Pravljica pa je bila zapisana v Beli krajini, kamor so se priselili Uskoki, med katerimi je bila ta oblika običajnega prava še bolj prisotna.

Nerazumljivi kazenskoopravni odnosi, ki jih vsebuje ta zgodba, pa le potrjujejo spoznanje, da v pravljicah logično mišljenje praviloma nima odločilne vloge.

V pravljici "Ajnspegler"²⁸ (*zapisal G. Križnik na Srebotni pri Motniku po pripovedi Gašparja Reberska, sedemnajstletnega fanta; hrani ISN: ŠZ 3/31*) je omenjeno poravnavanje sporov kar med prizadetimi samimi brez posredovanja oblasti. Ogoljufani sovaščani so se namreč sklenili maščevati zvitemu "Ajnspeglerju" kar skupaj:

"V nekem mestu pri morji je bil sejmen, on in Ajnspegler sta šla kje kej. Na sejmu je več takih prišlo vkup, ko jih je ukanil. So ga prejeli in zvezali in h morju ulejkli, de bi ga bili vergli noter.

Navedeni odlomek je v nasprotju s pravom. Na sejmu je namreč veljal "semanji

26 Prim. S. Vilfan, Pravno življenje. Slovensko ljudsko izročilo. Ljubljana 1980, str.148, 149.

27 S. Vilfan, Pravna zgodovina Slovencev. Ljubljana 1961, str. 250.

28 Izpeljano je iz imena Eulenspiegel in tudi pripoved je varianta njegovih potegavščin.

mir", kar je pomenilo, da sprte osebe na sejmu med seboj niso smele obračunavati. Pripovedovalec omenjenega pravila očitno ni poznal. Zgodba nato pripoveduje, kako je Ajnšpeglerju uspelo nekega mimoidočega prelisčiti, da ga spusti iz vreče, v katero so ga na sejmu zavezali tisti, ki jih je ogoljufal, in mimoidoči, misleč, da bo postal cesar ali papež, sam zleze vanjo.

Od mednarodnega motiva (K 842), ki je dobro udomačen tudi na naših tleh, odstopa v tem, da se prizor, ko ga primejo in zavežejo v vrečo, odvija na sejmu. Absurdna šaljivost motiva poudarja njegovo fiktivnost.

Spomin na uradni sodni postopek, pri katerem je po srednjeveškem pravu sodil gospod, ohranjata pravljiči "Od moške" (AaTh 875, zapisal G. Križnik v Kokarjih pri Mozirju po pripovedi neznane lončarice; hrani ISN: ŠZ 2/16) in "Kuhana jajca" (AaTh 1861, zapisal Jakob Lasbaber pri Sv. Juriju na Ščavnici, hrani ISN: ŠZ 7/128,1). V prvem primeru se tožita dva brata:

"Jenkret sta se pa prišla dva brata tožvat, jed'n se je pripelov v bagerle, drug je pa prijahov, vsak iz svojoj kobiljoj. Zdej je pa tistga kobila žrebe povrgla, ko je prijahov na ne. Un je pa trucov, de njegova. Greta nezaj gospôda prašat, on je pa rëku, da je bagrle žrebe povrglo. Zdej je pa une mož, ko je njegovo žrebe blo, van iz kanclije šov in se je jokov. Tukej ga gospodova žena vrajma in ga praša, zakaj se joka? Ji pa pove in ona mu reče: "Neč se ti ne jokej, pejde, pa uzjeme an sak, pa pejde po našmu travniku ribe sačt; gospôd te bô pa vidu in te bo prašov: 'Kdaj si pa vidu po suhmo travniku ribe sačt?' Ti pa rec: 'Kdaj so pa voni videl, da je bagrle žrebe povrglo?'"

V anekdoti o kuhanih jajcih pa je kot sodna oblast omenjen "pecirks", okrajni sodnik (iz nem. Bezirksrichter). K njemu je šel krčmar tožit duhovnika, češ da mu noče plačati pred davnim časom pojedenih jajc. Krčmar je zaračunal še celo jato piščancev, ki bi se med tem iz jajc izvalila:

"On (krčmar) je že zračüna na tauzente gold. Mešnik pa mu neče teko plačati, on le če samo tisto, kaj so te pojeli. Krčmar ga gre tožit. On pa ostane dve uri duže doma, kako bi moga ta priti. Potle, kda ta pride, reče pecirks (= rihtar): "Ge si bija tak dugo? Ne veš, ka bi že pred dvema vüüroma tü moral biti. Ka si dela?" - "He, bob sem küha eno vüüro eno vüüro pa sadija." - "Ja ti osel, ti! Ka de ti te z kühanega boba zraslo?" - "Ja ti butl, ti! Ka de se ti te z kuhanih jajc skotilo?" Pa odide."

O kazni za dolžnike govori pravljiča o "Kraljevem služabniku, ki hodi po svetu" (AaTh 506, zapisal M. Ravnikar-Poženčan v Poženiku, hrani ISN: ŠZ 7/174):

"Služabnik gre po sveti in pride do ene cerkve, kjer je na pokopališči en merlič nag, samo okoli ledij opasan ležal. (...) Po maši gre duhovniga vprašat, zakaj ta merlič nag na pokopališči leži. Duhovni pravi: Zato ko se je bil močno zadolžil bo mogel zdaj od sledniha, komur je kaj dolžan en udarc s' šibo prejet in potlej bo zakopan."

To, da je mrtvi ležal nag - oz. le okrog ledij prepasan - pomeni, da je bilo njegovo premoženje zaseženo. Upniki pa so se mu vendarle hoteli še maščevati za neporavnane dolgove.

Kazen, ki je doletela dolžnika, ki ni mogel plačati svojih dolgov, je bila, po ljudskem izročilu sodeč, huda. Socialna nota v marsikateri povedki in pravljiči je očitna, kajti ljudje so čutili usmiljenje do tistih, ki so bili prepuščeni na milost in nemilost oderuškim upnikom, neusmiljenim grofom in pohlepni trgovcem, zato se taki primeri kar pogosto pojavljajo v ljudskem pripovedništvu.

S tem ko je kraljevi služabnik plačal dolgove mrtvega dolžnika, ki jih sam pred smrtjo ni mogel poravnati, si je pridobil čudežno pomoč hvaležnega mrtveca. Iz pripovedi je razvidno, da je tisti, ki je namesto mrtvega dolžnika plačal njegove dolgove, ga s tem odkupil in preprečil maščevanje upnikov, storil za dolžnika več kot le navadno dobro dejanje.

Znašanje nad dolžnikovim truplom, ohranjeno v tej pravljici, je odsev prastarih navad. Je neke vrste pravni dokument iz mračne preteklosti. Kazen je v luči verovanja, iz katerega izhaja, da je namreč duša šele potem, ko je telo pokopano (in so poravnani vsi zemeljski dolgovi), rešena muk, izjemno kruta. O njej pričajo številni viri ter staroegipčanske, starogrške in starorimske postave²⁹.

Včasih je kazen v pravljicah takšna, kot jo krivec sam izreče za svoj zločin, misleč, da nihče ne ve, da ga je on tudi zagrešil. Pogosto pa je krivec kaznovan na način, kot ga je sam namenil svojemu nasprotniku.

Za primer naj navedem pravljico "Od gvaževnate gore" (AaTh 531, zapisal G. Križnik pri Št. Ožbaltu pri Trojanah, hrani ISN: ŠZ 2/20), v kateri doleti očeta enaka kazen, kakršno je uresničil nad sinom:

"Ko gresta preke mest, kjer je biv voče doma, silno se je svetil, in on je vedu de sin pelje tisto zvato princezno. (...) Potem so šli vkop, ko dam pridejo gredo v cimer, južnajo, in potem gredo na špance. Tukej je sin nekej očet čez čast reku. Voče je biv jezen, potegne iz nožnice svoj meč, pa mu odseka glavo preč. Zvata princezna je ozeva učet meč, pa mu odseka glavo preč. Mladenču žvake s tisto vodo pomaže, dene glavo nezaj, precej se je prijela, de se mu ni nič poznal. Očeta so pa pokopal in te dva sta potlej kraljovala do smrt."

Sicer pa je najbolj pogosta kazen za hujša hudodelstva v obravnavanih pravljicah in povedkah smrt z obešenjem. Tako je npr. bil v pravljici "Ad an'ga guodca, ad an'ga ta marevega pol pa ad trejh duš, kak' sa se matrale" (AaTh 470 A, zapisal Fr. Kramar v Št. Janžu pri Tomišlju, hrani ISN: ŠZ 128/10) obešenec, ki ga je povabil na "vuohcet" objesten godec, po nedolžnem obsojen kot tat. Pod vešali je že stal tudi lakomni Žid, ker je kraljično, namesto da bi jo ozdravil, ubil ("Lakomni bogatin", zapisal Fr. Sreboški-Peterlin v okolici Lašč in Ribnice, hrani ISN: ŠZ 7/217,13). Prav tako je doletela smrt na vislicah goljufivega "koha" iz pravljice "Od kocastga psa ali kôba" (AaTh 652, zapisal G. Križnik v Motniku, hrani ISN: ŠZ 3/75); pa tudi potepuha, ki je v pravljici "O potepuhu" (AaTh 592, zapisal Maks Šnuderl v Rimskih Toplicah, hrani ISN: ŠZ 7/199) razžalil grofovsko oblast, so obsodili na smrt z obešenjem.

V tej zadnji pravljici se srečamo tudi z motivom, v katerem obsojencu izpolnijo še njegovo poslednjo željo:

"Že je stal pod vešali, ogromno ljudi je gledalo. Ko mu povedo, da ima pravico povedati, kaj je zadnja želja njegova, je rekel, da bi še rad enkrat zagodel na svoje gosli."

Po ljudskem izročilu naj bi torej imel na smrt obsojeni pravico, da mu izpolnijo poslednjo željo. Zadnja želja, pravica do zadnje besede obsojenega, se v realnosti predpostavlja, redkeje pa je obsojenec po njej tudi res vprašan. Vendar pa je bila na Slovenskem uresničitev - seveda le manjše želje na smrt obsojenega tik pred usmrtitvijo

29 Več o tem gl. Lutz Röhrich, Dankbarer Toter. EM bd. 3, 2/4, Berlin - New York 1980, 306-322.

- dosti pogosta, čeprav ne formalno uzakonjena praksa, ki je poznana do današnjih dni.³⁰

V ljudskem pripovedništvu junak lahko reši celo lastno kožo pred kraljevo kaznijo in to zgolj s pravilno rešitvijo ugank. Še več, junak lahko s tem podvigom postane celo sam kralj (Turandot, AaTh 851 A). Najpozneje v baroku pa so začele nastajati šaljivke ali parodije, ki so prav tako uporabljale ta ugankarski pravljični stil. Uganke so obdržale svojo vlogo tudi v primerih, ko je šlo za kaznovanje, kot npr. v anekdoti "Cesar in mašnik" (AaTh 922, zapisal Jakob Lasbacher pri Št. Juriju na Ščavnici, hrani ISN: ŠZ 7/126,3). V tej anekdoti je cesar mašniku za kazen, ker mu zaradi debelosti ni izkazal časti ter pred njim vstal in se mu poklonil, ukazal:

"Za eno leto dni moreš k meni priti, pa mi povedati: kak je svet širok, keko sem jaz vreden, pa ka si jaz mislim; či ne, boš kaštigani (kaznovani)." Cesar si misli: "Zdej bo že laki grata, da de si dosti misla."

Uganke je nazadnje rešil namesto njega nek "šterc" (berač). Ker gre za šaljivko, je bil cesar kljub temu zadovoljen.

Obravnavane pravljičice in povedke omenjajo med različnimi načini trgovanja največkrat sejmsko. Ob tem pa tudi nekatere predpise in ravnanja. V šaljivki o okradenem kmetiču "Tərjiè lumpje jøn kmiètəc" (AaTh 1525 D, zapisal Fr. Kramar v Mateni pri Igu, hrani ISN: ŠZ 5/122) npr. je omenjen davek za dostop na sejem, imenovan 'šranga':

"Zdej bom plačov šranga ad tejga-le osla pól pa ad koze!"

Sejemski red je že od časov fevdalizma določala vrsta pravil običajnega prava mest.³¹ Tako so morali ponekod npr. - podobno kot je bilo v navadi na mostovih - plačati tudi sejmski davek ali štantnino.

Beseda šranga (iz nem. der Schranken = zapora) se uporablja v pomenu mitniška pregrada. Sicer pa je izraz danes bolj poznan v povezavi s svatovskimi šegami, kjer pomeni zaporo, ki so jo pripravili fantje iz nevestine vasi, da bi zaustavili ženina, ko je nevesto peljal k poroki.

Utečena sejmska pravila je lahko prepoznati tudi v pravljičici "Učenic vé več kot učenik" (AaTh 325, zapisal M. Ravnikar-Poženčan v Poženiku, hrani ISN: ŠZ 7/182):

"Oča sam ne vé, kako se bota nazaj na dom gredé preživila. Ali sin pravi: "Jez se bom v konja zmenil, in vi me ravno za petnajst kron prodajte, ne za menj ne za več pa uzdo nazaj." (...) Res žene oča sina, ki je bil vol, ino spet pride na semenj ga učenik kupvat, kakor ga je že pred v podobi konja in kozla kupil. Oča mu ga proda, pa si je bil pozabil štrik nazaj zgovoriti. Gospod učenik pelje vola, pa ko ga je naglo peljal, je bil pozabil plačati. Ko gre col plačov, se je vol dergnil, de je štrik iz sebe spravil, in začne bežati."

"Col", katerega naj bi gospod plačal ob odhodu s sejma, je bil neke vrste davek na kupljeno žival. Beseda, ki jo je pripovedovalec uporabil, je prišla seveda iz nem. der Zoll oz. die Zollgebühr, kar pomeni carinska pristojbina. Iz našega primera je razvidno, da so jo ponekod rabili tudi za sejmski davek.

Nenapisano pravilo je bilo, da je prodajalec z živaljo vred oddal tudi povodec, uzdo ali vrv kupcu (kot pravi rek: 'Kamor gre bik, naj gre še štrik'). Ko sta se kupec in prodajalec končno le pogodila za ceno, je bilo namreč v navadi, da je prodajalec v dlani,

30 Ustno, S. Vilfan. Prim tudi: Hans-Jörg Uther, Die letzte Bitte Verurteilter. Anales de la Universidad de Chile, 5. Serie no. 17. correspondiente a 1988. Santiago, 1989.

31 Gl. S. Vilfan, Pravna zgodovina ... (kot op. 27), str. 175.

v katero naj bi mu udaril kupec, kot znak sprejete kupčije, držal uzdo, ki jo je nato, ko sta si udarila v roke, vzela kupec. Čarovnikov učenec je moral zatorej očetu posebej naročiti, da ne sme z njim vred oddati vrvi, ko ga bo na sejmu prodajal, spremenjenega v žival. Uzda ima namreč simboličen pomen. Predstavlja nadziranje in oblast nad nekom in prav to je hotel spet pridobiti "gospod učenik" (vrag) nad učencem.

Odsevov s področja prava je v pravljicah in povedkah še veliko. V tem članku niso izčrpane vse najrazličnejše pravne sestavine, ki se dajo razbrati iz posameznih pravljicnih omemb in predvsem daljših pripovednih odlomkov. Vendar pa upam, da je iz članka razvidno, da z ustrezno analizo in pravilno interpretacijo lahko odkrivamo odseve najrazličnejših starih in novih pravnih običajev tudi v pravljicah in njim sorodnih pripovednih žanrih.

Summary

Legal Elements in Slovenian Folk Tales and Stories (Based on Examples from Štrekelj's Legacy)

The author establishes the fact that folk tales as well as other narrative genres such as short stories, legends and anecdotes reflect beside fairy tale social "rules" a variety of old and new legal practices. Tales and stories describe some legal elements in a way that is both simple and concrete. Since social rules regulated and channeled an individual's life - sometimes by law - they are often present in folk story-telling as a kind of catalyst which triggers a chain of events. That is why they are a key part of the story. Since they are least liable to changes, we would expect in this context a certain degree of archaism. However, as folk story-telling is by its very nature whimsical, we should take into account a tendency to change things. Though the basic plot of the story may not have changed, the message behind its motives almost certainly has, so that we can today only guess about their original meaning. We cannot accept as a reflection of the truth legal elements we have no information on other than the one in tales and stories. This is especially true of hereditary rules and events upon the accession of a new ruler. Although the selection of a new king or the king's bride is often at the core of the story, this is the part most shrouded in the veils of fantasy. Though the accession to the throne was subject to certain rules, it was mostly the rule of supernatural powers. Only with their help could one hope to accede to the throne. It is a fact that primitive societies revered various omens from the gods, in which they saw good or bad tidings, as well as various prophecies, and that future rulers had to go through certain ceremonials, sometimes tests. However, in establishing the factual basis of these fairy tale "data", the question arises whether the basic premises of these fairy tales are old enough to go all the way back to ancient civilizations, and if so, whether they were actually meant as a kind of explanation of those events, i.e. as a cult myth or a reflection of social and ideological structures, or whether they were just a figment of the imagination. This is still a matter of debate among experts.

From a historical point of view it is easier to discuss the phenomenon of the hereditary priority of the third brother (or sister). Three brothers namely appear in fairy tales as a kind of formula or stereotype, in which the hero is always the youngest brother. Although he is seen as a fool or loser, although he is pushed about and made fun of, he turns out to be the most successful. Some researchers see in this the reflection of hereditary rules that were valid in the past. Andrew Lang was the first to point to the principle of ultimogeniture which is supposedly borne out by this formula. This inheritance practice, which used to be prevalent in many European countries, determined the youngest son as the legal heir. This custom was also known in Slovenia and is named in our legal terminology "the right of the youngest". According to it the farm was actually inherited by the youngest son (or daughter if there were no sons), while the

others only got an indemnity. This custom, whose remains didn't disappear in our parts until the 18th century, was even seen by some as part of the ancient Slav heritage (Jasinski). J. de Vries disputes Lang's explanation by pointing out that in fairy tales it is the oldest son who first gets the chance to prove himself by carrying out a dangerous task. He doesn't think it's likely this very frequent motive is only a stylistic means of gradation. According to him the fairy tale uses this ancient mythical motive as a narrative formula. Three brothers do not only appear in fairy tales; they are also prevalent in family groupings in mythological as well as dynastic and genealogical and heroic stories, as was already pointed out by the Danish researcher Arthur Christensen, who gathered numerous examples from the Indo-European world. Christensen thinks that the three-brother formula out of the family groupings mentioned above was borrowed from fairy tales. J. de Vries rejects this opinion on the basis of findings on the Indo-European tripartite system and its mythological significance, findings of the science on religion which were new at the time. Since in myths the motive of three brothers, out of which the youngest one has extraordinary qualities (and thanks to them succeeds his father), is so frequent and can be explained by the Indo-European tripartite system which has its roots in religion, J. de Vries is most probably right. However, this does not mean that the fairy tale character of the third brother has not been shaped by other influences as well. The fact that the two older fairy-tale brothers are usually bad guys - as are the two older sisters in stories with three sisters - could indicate that the starting position of the fairy tale hero, who is supposed to be dumb, slovenly, lazy or otherwise marked, only highlights the bad luck which seems to be his lot at the beginning. This might point to a similarity with Cinderella and other fairy tale heroines who start at the bottom as downtrodden and unattractive only to experience a complete metamorphosis at the end of the tale, when they are spiritually reborn and mature as persons. The two older brothers, unchosen and unfit for a lofty position, are being punished for trying to reach something only the third brother was chosen for.

In the field of property law, the motive which usually appears in the narrative type AaTh 330 is also interesting. A blacksmith who wants to make it to heaven throws his coat into it and sits on it. He quotes the rule that nobody can throw him out although he is trespassing since he is sitting on his property. In this ruse the blacksmith quotes a practice which was actually accepted in Slovenian common law. Folk story-telling often mentions arguments between neighbors in drawing boundary lines. How sensitive people were where property was concerned is obvious in folk tales and stories, in which every land thief gets punished - if not sooner, then in the other world. In fact neighbors usually settled their disputes alone according to the so-called 'neighborly law'. Nevertheless, most of the suits farmers brought to court dealt with land.

In fairy tales and stories we quite often come across matters touching on civil law. However, it is difficult to evaluate them from a legal point of view. Fairy tales mostly portray the helplessness of the downtrodden, people who in righteous anger condemn the abuse of power by the privileged classes and the unfair social system in general. The almost boundless power enjoyed by stepmothers in fairy tales cannot be explained by a matriarchal system, since it is a moral and ethical issue. From a legal point of view it can only be said that fairy tales disclose no social sanctions which could prevent family violence or mistreatment of children, especially stepchildren. However, the hypothesis that the stepmother in these fairy tale plots represents a social institution is not without foundation. Meletinski's argument that this is a violation of endogamy seems quite convincing. The stepmother is a woman who has come from a foreign clan and as such is hostile (see comment 14).

A contract - be it a contract for the sale of a yet unborn child, or a contract for the sale of one's soul, or a work or building contract - is in fairy tales and stories most often signed by blood. However, it becomes invalid if one of the concerned parties succeeds to snatch the document. This quite agrees with the layman's assumption that one cannot prove the truth if he has no written proof.

Certain local peculiarities are apparent especially in the passages which depict legal situations which still existed during the narrator's life or just before it. Especially in fairy tales from

Bela krajina we can find traces of the time when accounts were still settled by blood feud. Some reflections of fair law are also quite realistically depicted - such as the payment of fair taxes, taxes for stands and taxes on purchased cattle. An example of how customs and fairy tale elements intertwine is the sale of the son that was transformed into an animal in the fairy tale "The Magician and his Pupil" (AaTh 325). When at a fair the buyer and the seller had made a deal, it was - and somewhere still is the custom - for the seller to hold a rein in the palm that the buyer was supposed to clap as a sign a deal has been struck. Once they had clapped each other's palm, the buyer took the rein. In this custom the rein has a symbolic meaning. It represents having control and power over somebody. That's why in the fairy tale the wizard's student had to warn his father not to hand over the rope after selling him at the fair in the form of an animal. In the fairy tale the rein is not just a symbol as it is in the custom; with it the wizard would actually regain control over his student.

Passages in which the plot obviously contradicts reality show that fairy tales are not to be trusted. For example, in one of the variants of the fairy tale motive K 842, a scene in which villagers catch and throw a cheating joker into a sack takes place at a fair, a violation of legal rules. During a fair "fair peace" was in effect, which meant that everybody had to refrain from settling disputes by force.

Criminal law is relatively frequently present in fairy tales. Sometimes the punishment meted out to the culprit is the very same he has pronounced for himself in the belief nobody knows about his crime. The offender often gets the same punishment he had intended for his adversary. In Slovenian fairy tales the most frequent punishment for serious crime is death by hanging.

Some very popular narrative motives also include legal elements. For example, in the fairy tale "The Rescued Princess" (AaTh 506) appears the frequent Q 271.1 motive, which deals with punishment for debtors. In this fairy tale type, the hero comes on his journey across a dead man lying naked, wearing only a loin cloth, a sign that his property has been seized. Because of his unpaid debts, creditors deny him burial. In light of the belief that the soul is saved from torment only once earthly debts have been settled and the body has been buried, by paying back the deceased's debts the king's servant has saved him from an unusually cruel punishment.

In fairy tales and stories we sometimes come across the motive in which the last wish of the condemned is fulfilled (see comment 30). The last wish, the right of the condemned to his last words, is taken for granted in real life, though the condemned is seldom actually asked about it. However, in Slovenia the practice of granting a last wish - a minor one, of course - to the condemned just before the execution of the death sentence, though not required by law, is still known today.

Niko Kuret
Dve nemški pasijonski predstavi v Kranju
(1730 in 1771)

Ob robu religiozne dramatike 17. in 18.stoletja na Slovenskem, ki je bila sprva latinska in nemška, žele pozneje tudi slovenska, ostajata dve pasijonski predstavi, ki so ju igrali v 18.stoletju v nemškem jeziku v Kranju.¹ Obe sta ostali doslej v senci drugega dogajanja. Josip Ž o n t a r ju v svoji "Zgodovini mesta Kranja" ne omenja.²

1.

Prva, iz l.1730, je sicer vsaj od l.1857 v evidenci. O njej je poročal dr.Henrik C o s t a na mesečnem sestanku (nemškega) Zgodovinskega društva za Kranjsko.³ Spomnil se je je tudi Avgust D i m i t z nekaj let pozneje na sestanku istega društva, nato pa še v svoji (nemški) Zgodovini Kranjskega.⁴

Po zaslugi H. C o s t e pa imamo vsaj nekaj podatkov o tej predstavi. Predvsem je navedel popolni naslov rokopisa igre, ki ga je bil kupil "pri kramarjih" kot del Buzet-Reigersfeldovega arhiva, prodanega l.1837 na sodni dražbi. Naslov se glasi: *Das Leiden unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Vollständig vorgebracht. N.B.Welches zu Krainburg auf dem öffentlichen Platze den 6.April 1730, als ein schmerzenvolles Tragöd, allen nicht ohne häufigen Thränen ist vorgestellt worden.*

1 Samo mimogrede sem ju omenil v predavanju na simpoziju "Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi" na filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani 1987 (Versko [duhovno] gledališče na Slovenskem v obdobju baroka). Ljubljana 1989 (= Obdobja 8) str.395-416.

2 Ž o n t a r, Josip: Zgodovina mesta Kranja. Ljubljana 1939.

3 Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain, 12 (Laibach 1857) 69-70 (XIII. Monatsversammlung. 3. Herr Dr.H.C o s t a besprach "ein Passions-Schauspiel in Krain".)

4 D i m i t z, August: Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813, IV. Laibach 1876, 156-157.

Igra, piše H. C o s t a, je pisana v knittelverzih in razdeljena na petnajst prizorov ("Vorstellungen"), ki jih uvaja Prolog. Posamezni prizori se končajo z intermedijem, ki ga poje ali govori Genij ob gasbeni spremljavi. V načinu zbora stare grške tragedije, pravi H. C o s t a, izraža intermedij refleksije in čustva ob odigranem prizoru. Samo po 6. prizoru ga nadomešča latinska in ne nemška pesem hudičev, ki snemajo obešenega Juda z drevesa in ga nesejo pokopat. Intermedija tudi ni po 11. prizoru, Pasijon pa sklene nastop Luciferja. V igri nastopajo: Kristus s svojimi učenci, od katerih imata Peter in Janez govoreči vloge, potem Juda, Marija, Marija Magdalena in Veronika, Herod, Pilat s farizeji, od katerih jih ima 6 govoreče vloge, Ana, Kajfa, Malh, dekla vélikega duhovnika, biriči, 4 govoreči rablji in 4 govoreči hlapci rabljev, vojak (sam), 3 nosači mučilnih orodij, mestni stražar, ki oznanja Kristusovo smrt, oba razbojnika, govoreči angel, govoreči in pojoči genij, več hudičev, ki govorijo in pojo, ter Lucifer.

Prolog govori "žalosten" genij, ki "žalobno (kläglich)" poje in začenja z verzom: "O trauriger, schmerzenvoller Tag etc.", konča pa z besedami: "Ich gehe und den Anfang mache."

Prizori so bili takole naslovljeni:

- *Prvi prizor*: Kajfa se posvetuje s farizeji, kako bi Jezusa ujeli.
- *Drugi prizor*: Kristus se poslavlja od svojih dragih učencev in od svoje časti vredne matere.
- *Tretji prizor*: Jezus gre z učenci na vrt, kjer poti krvavi pot.
- *Četrti prizor*: Kristusa privedejo k Anu.
- *Peti prizor*: Kristusa predstavijo Kajfi.
- *Šesti prizor*: Jezusa privedejo navsezgodaj napol mrtvega iz ječe pred Kajfo in zbrani veliki zbor.
- *Sedmi prizor*: Kristusa zvezanega privedejo pred Pilata.
- *Osmi prizor*: Jezusa privedejo od Pilata k Herodu.
- *Deveti prizor*: Kristusa v beli norčevski obleki privedejo spet pred Pilata.
- *Deseti prizor*: Kristusa vlečejo biriči in rablji h kronanju.
- *Enajsti Prizor*: Pilat predstavi Kristusa ljudstvu. Ecce homo.
- *Dvanajsti prizor*: Pilat obsodi Jezusa na smrt.
- *Trinajsti prizor*: Kristusa, obloženega s težkim križem, vodijo skozi mesto Jeruzalem na goro Kalvarijo.
- *Štirinajsti prizor*: Kristusa križajo.
- *Petnajsti prizor*: Kristus spregovori sedmero besed.

Toliko Henrik C o s t a, to pa je tudi vse, kar smo o tej predstavi vedeli. Vprašanja se kopičijo, predvsem seveda: kdo je Pasijon uprizoril, kdo je igral?

V tistem času so v Kranju vodili vsako leto pasijonsko *procesijo*⁵. Prirejati jo je začela Bratovščina rožnega venca, a jo je l.1674 prepustila kapucinom, ki so se bili naselili v Kranju l.1640. Prirejali so jo do l.1757, ko je konvent bratovščine sklenil ustaviti podporo za obleke pri procesiji. Jos. Ž o n t a r je mnenja, da je procesija v Kranju tedaj prenehala.

5 Ž o n t a r n.d. 219 sl. in 242 sl.

Rožnovenska bratovščina in kapucini kot prireditelji nemške pasijonske predstave v Kranju l.1730 ne prihajajo v poštev, zlasti ne zavoljo stroškov in zavoljo dejstva, da velikega aparata za takšno predstavo ne bi bili zmogli. Sicer pa arhivi o predstavi, kakor kaže, molčijo.

V istem letu 1730 smemo sklepati o pasijonski predstavi v Ljubljani. Prirediti bi jo bili mogli samo *nemški potujoči komedijanti*.⁶ Avg. Dimitz je otel pozabi spor, ki je s tem v zvezi nastal med deželnim vicedomom in škofijskim generalnim vikarjem.⁷ Kakor v prejšnjih sezonah so tudi v sezoni 1729-30 nastopali v Ljubljani "neki inozemski komedijanti". Igrali pa so tudi v postnem času, češ da predstavljajo duhovne igre, ljudstvo pa da se nad tem pohujšuje. Škof je vicedomu po svojem generalnem vikarju očital dovoljenje, ki ga je izdal komedijantom. Vicedom mu je ostro odgovoril, nakar se je škof pritožil na dvor. Z dekretom z dne 4. marca 1730 je dvor nato vicedomu ukazal, naj igre takoj ustavi in o tem dvoru poroča. Dne 20. marca 1730 je vicedom sporočil, da je v Ljubljani gostujočim komedijantom res dovolil igrati v postu "nekakšne komedije", ki da jih navaja v prilogi (ali jih celo prilaga, priloga ni ohranjena), za kar da ni imel pomislekov, ker da so isti komedijanti te komedije igrali pred tremi leti v Gradcu, pred dvema letoma pa v Salzburgu, torej v "duhovskem mestu" (in einer geistlichen Stadt). Tudi sam da si je ogledal vse (štiri) komedije, ki da so jih igrali prav spodbudno in duhovito ("geistreich") in jih je mogoče primerjati bolj *oratoriju* kakor komediji ("mehr einem Oratorio als einer Comödie"). Končno morajo imeti ljudje (sc. igralci) svoj kruh in da zato ni mogel ukrepati drugače. Sicer pa je bila ob prejemu dekreta zadeva že brezpredmetna, komedije so bile že odigrane ...

Pri tej kontroverzi se kaže ustaviti ob marsičem. Vicedom je verjetno dobil v roke besedilo predstave in ga predložil dvoru. Predstava je bila "spodobna in duhovita (duhovna?) - (geistreich - geistlich?). Imenuje jo "komedijo". Rokopis sam jo imenuje sicer "tragedijo" (gl. zgoraj), toda terminologija je bila tedaj še negotova. Tudi Andrej Schuster D r a b o s n j a k je blizu 100 let pozneje (1818) svojo pasijonsko igro imenoval "*Komödia* od celiga grenkiga terplenja ..." Pravi naslovi "duhovnih komedij" potujočih igralcev niso sporočeni. V igrskih sporedih potujočih komedijantov v Ljubljani, ki jih *passim* navaja D. L u d v i k, se nobena igra ne navaja kot "pasijon". (Prva izjema je nemška igra, ki so jo jezuitski dijaki igrali v Ljubljani in jo kronika navaja kot igro "De passione Domini"⁸) Med štirimi "komedijami", ki so jih igrali nemški komedijanti v postnem času 1730 v Ljubljani, je torej mogla biti tudi *pasijonska igra*.

Gostovanja in delo nemških komedijantov v Ljubljani je izčrpno raziskal Dušan L u d v i k. Prihajali so k nam v glavnem čez Brenner, skozi Pustriško dolino in Koroško v Ljubljano, od koder so šli naprej, skozi Gradec do Dunaja. Vmes so krenili v manjše kraje, v Celje, Ptuj, Varaždin. *In očitno tudi v Kranju!*

6 Izčrpno študijo o njih je napisal Dušan L u d v i k: Nemško gledališče v Ljubljani do l.1790. Ljubljana 1957.

7 Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain, 18 (Laibach 1863) 60 (2. Die deutschen Comödianten in Krain.)

8 Gl. D o l i n a r, France Martin: Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje, 1597-1704. Ljubljana 1976, 197.

Prvi nemški komedijanti so nastopili pri nas že l.1653, vrstile so se različne družine, imenovala so se v glavnem "Copagnie der Hoch-Teutschen Comoedianten". pridobiti so si morale dovoljenje gledališkega urada (Obrist Spielgrafenamt, od 1384), v Ljubljani sta si lastila pravico podeljevanja igralskih licenc tako deželni glavar kakor vicedom - kompetence niso povsem jasne. Z dedikacijami magistratu ali deželnemu glavarju so si igralci pridobili olajšave ali denarno podporo (gratifikacijo). Določene so bile letne dajatve (za igranje v eni sezoni- Jahresschilling) in odkup igralskega lista (privilegija). Določeno vsoto je zahtevala tudi mestna blagajna, za igranje v "kolibi" na trgu je bilo treba plačati tržno pravico in najemnino za prostor.

Večina gostujočih kompanij je znana po imenu, zlasti še po imenu svojega principala (vodje). Škoda, da D. L u d v i k za sezono 1729-30 ni mogel navesti imena gostujoče kompanije. (Nastopanje te kompanije je sprožilo zgoraj navedeni spor med vicedomom in generalnim vikarjem!). Sezona 1729-30 je trajala od oktobra 1729 do 23.marca 1730, ko je bila pepelnica. Postni čas je trajal do 9. aprila, ko je bila velikonočna nedelja. V postu ni bilo profanih predstav, toda igralci niso počivali, saj tudi zavoljo zaslužka niso mogli in smeli (to je velikodušno upošteval tudi vicedom!). V postnem času so pač igrali "duhovne igre". To potrjuje vicedom v svojem odgovoru na dvorni dekret. Čudno pa je, da v igrskih sporedih vseh v Ljubljani gostujočih kompanij D. L u d v i k ni mogel navesti naslova nobene take igre, tudi pasijonske ne! Toda tudi duhovne igre so razburile nekatere prepotentneže, da so se pritožili škofu. Vicedom pa žal ne omenja podrobnosti, kaj šele naslova tistih štirih komedij, ki si jih je sam z zadovoljstvom ogledal. *Več ko verjetno je pač, da je bila vmes pasijonska predstava.* Morda so jo igrali štirikrat?

Igralci so očitno izkoristili postni čas za *gostovanje* v Kranju. D i m i t z o v o pisanje o tem je dvoumno ali nejasno. Razumeti ga je mogoče tako, kot da so igralci iz *Kranja* odšli gostovat v Ljubljano ("Dieses geistliche Schauspiel wurde ... auch in Laibach aufgeführt"). To seveda ne drži, bilo je ravno nasprotno. Pasijonska predstava je bila v Kranju 6.aprila 1730, na veliki četrtek. Potekala je, kakor pove, "na javnem trgu" v Kranju. Potujoči igralci so tedaj v Ljubljani igrali v starem rotovžu ali v dvorani lontovža. V obeh dvoranih so scenske naprave verjetno ustrezale zahtevam baročnega gledališča - igram nemških komedijantov in operam italijanskih operistov. Predstava v Kranju na prostem pa je zahtevala velike priprave, dasi smemo domnevati, da so kompanije - podobno kakor moderni cirkusi - vozile v pratežu potrebno scenerijo z rekviziti, s kostumi itd. s seboj.

To je tudi vse, kar o nemški pasijonski predstavi l.1730 v Kranju lahko povemo.

Rokopis besedila, ki ga je H. C o s t a kupil po l.1837 pri nekem starinarju v Ljubljani, je podedoval njegov sin Etbin. Po njegovi smrti l.1875 so del njegove zapuščine z rokopisom pasijonske igre vred *prodali Carski knjižnici v St.Petersburgu*. Šlo je verjetno za izvod, ki ga je kompanija morala predložiti mestnemu poglavarstvu, ko je prosila za dovoljenje. Rokopis je za zdaj izgubljen.⁹

9 Gl. članka Josipa M a l a o Etbinu Henriku C o s t i in o njegovem očetu Henriku v SBL I (1925-1932) 83-86. Etbin je umrl 1875, zapuščina je bila torej prodana po tem letu. - Podatek navaja tudi France K i d r i č: Dramatične predstave v Ljubljani do l.1790, v: ČJKZ 5 (1926) 118. - O zadevi sem pisal 17.dec. 1987 kolegu I.V. G u s e v u v tedanji Leningrad, a nisem dobil odgovora.

Domneva H. C o s t e, da je predstava prišla v Kranj s Koroškega (češ da jezik to potrjuje) in da so podobno igro igrali l.1852 v velikem tednu v Liesachu (Lesachtal), je brez podlage. Vprašuje se tudi, ali so to pasijonsko igro po l.1730 še kje igrali.

Igrali so jo 40 let pozneje - *in spet v Kranju!*

2.

Rokopisni oddelek NUK v Ljubljani hrani rokopis nemške pasijonske igre z letnico 1771. Žig na prvem in zadnjem listu pove, da je rokopis hranila sprva ljubljanska Licejska knjižnica (K.k. Lyceal-Bibliothek zu Laibach, ust. 1724), ki se je pozneje preimenovala v Študijsko knjižnico in ga je od nje mogla prevzeti NUK, ter ga uvrstiti v svojo zbirko rokopisov. Zato tudi ni mogoče ugotoviti, odkod je rokopis dobila Licejska knjižnica.

Rokopis obsega 45 listov f° (22x36 cm), str.1-45°. Vezan je v črne kartonske platnice in nosi sig.Mscr.387. Besedilo vlog je pisano s črnilom, didaskalije v glavnem z rdečilom, vse v lepopisni gotici. Žal, so nekatere partije zbledele in težko berljive. Fotokopijo rokopisa si je omislil Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU in jo uvrstil v svojo knjižnico.¹⁰

Na prvi strani sledi dolgoveznemu *naslovu* napoved prologa, nato prva didaskalija. V naslednjem navajam - po C o s t o v e m vzorcu - vsebino posameznih prizorov v prevodu po nemškem izvorniku. V izvorniku se uporablja za "prizor" izraz "Vorstellung".

Pag. 1-2°

*Schmerzhaftte vnd Zächer volle Vorstellung des bitteren Leydens Jesu Christi
Welche denen Mitleidenden Seelen zu Crainburg auf den öffentlichen Schau-Platz
den 25 Martij Anno 1771. alß ein Schmerzen volle Tragedi allen nicht ohne haiffigen
Zäberen ist vorgestellt worden, wie volgt*

NB. zwey Engel komen zum ersten hinaus der erste fangt an also zu recitiren.

Nastopajo: dva angela, drug za drugim, za njima Smrt.

(106 verzov.)

Pag. 3-4.

(1.) "Prvi prizor. Kajfa se posvetuje s farizeji in pismouki, kako Jezusa ujeti."

Nastopajo (po vrsti): 1.farizej - 2. farizej - 3. farizej - 4. farizej - 5. farizej - 6. farizej
- Kajfa - Juda - angel.

Intermedij z glasbo, poje "ljubeča duša" (die verliebte Seel).

(70 verzov.)

Pag. 4-6°.

(2.) "Drugi prizor. Kristus se poslavlja od svojih dragih učencev in od svoje časti vredne Matere."

Nastopajo (po vrsti): Kristus - Peter - Janez - (verjetno tudi drugi apostoli) - Marija
- angel.

Brez posebnega intermedija.

(140 verzov.)

10 Hvaležen sem vodji rokopisnega oddelka NUK, g. G l a v a n u za fotokopijo rokopisa.

Pag. 7-17^v.(3.) *"Tretji prizor prikazuje večerjo Kristusa Jezusa."*

Nastopajo (po vrsti): Peter - Kristus - sluga Martialis - hišni gospodar Joannes Marcus - dva angela zapored - 1.apostol ("Jünger") - 2. apostol - 3.apostol - 4.apostol - 5.apostol - 6.apostol - 7.apostol - Juda - 10.apostol - 12.apostol - Janez - angel.

(420 verzov.)

pag. 14^v-18.

(4.) *"Četrti prizor prikazuje, kako gre Jezus s svojimi učenci na vrt, moli trikrat k svojemu Očetu, nato ga angel potolaži."*

Nastopajo (po vrsti): Kristus - apostoli - angel - Juda - biriči - vojaki - Malh - 1.Jud - 2.Jud - 3.Jud - 4.Jud.

Intermedij poje "ljubeča duša".

(170 verzov.)

Pag. 18-20.

(5.) *"Peti prizor. Kristusa privedejo k Anu."*

Nastopajo: Malh - Ana - dekla - Peter.

Intermedij z glasbo, kdo nastopa, ni navedeno.

(110 verzov.)

Pag. 22-22^v.

(6.) *"Šesti prizor. Jezusa postavijo pred Kajfo, v Kajfovi hiši ga zaslišijo, zaničujejo in tisto noč zapro v ječo."*

Nastopajo (po vrsti): Malh - 1.farizej - 2.farizej - 3.farizej - 4.farizej - 5.farizej - Kajfa - Kristus - ljudstvo - 6.farizej - 1.Jud - 2.Jud - 3.Jud - 4.Jud.

Intermedij z glasbo, nastopa "ljubeči" genij.

(98 verzov.)

Pag. 22^v-25.

(7.) *"Sedmi prizor. Kristusa navsezgodaj napol mrtvega privedejo iz ječe pred Kajfo in ves zbrani veliki zbor."*

Nastopajo (po vrsti): Malh - Kajfa - Kristus - Juda - hudič - in še 1.hudič - 2.hudič - več hudičev.

Intermedij: hudiči pojejo, ko odnašajo truplo obešenega Jude v pekel.

(126 verzov.)

Pag. 25-27.

(8.) *"Osmi prizor. Judje in rablji privedejo Kristusa z železno verigo okoli vratu pred Pilata."*

Nastopajo (po vrsti): Malh - 1.farizej - 2.farizej - 3.farizej - 4.farizej - 5.farizej - Pilat - Kristus - 6.farizej.

Intermedij: Genij "prav žalostno" poje ob glasbi.

(143 verzov.)

Pag. 27^v-29.(9.) "*Deveti prizor. Kristusa trdo zvezanega (in) z železno verigo privedejo k Herodu.*"

Nastopajo: Malh - 7.farizej - Herod - (Kristus, ne govori) - 1.Jud - 2.Jud - 3.Jud - 4.Jud.

Intermedij: Genij poje.

(94 verzov.)

Pag. 29^v-32^v.(10.) "*Deseti prizor. Kristusa z vrvmi okrutno zvezanega in z železno verigo okoli vratu, v beli norčevski obleki privedejo od Heroda k Pilatu.*"

Nastopajo (po vrsti): Malh - Pilat - vsi Judje - paž Pilatove žene - Marija - Kristus - vojak.

Intermedij: Genij poje ob glasbi.

(176 verzov.)

Pag. 32^v-35.(11.) "*Enajsti prizor. Kristus se splazi do svoje obleke, se obleče, a takoj ga popadejo tolovaji (die Schirganten?), ga slečejo, posadijo na kamen in ga začno kronati.*"

Nastopajo (po vrsti): Malh - Pilat - Kristus - 1.pismouk - 2.pismouk - 1.Jud - 2.Jud - 3.Jud - 4.Jud.

Intermedij: Ljubeča Duša poje ob glasbi.

(276 verzov.)

Pag. 35-38^v.(12.) "*Dvanajsti prizor. Kristusa okronajo in ga rabelj vsega ranjenega in z železno verigo okoli vratu vodi za Pilatom na visok mostovž, kjer ga predstavijo ljudstvu s Pilatovo pripombo: Ecce homo.*"

Nastopajo (po vrsti): Kristus - Pilat - 1.farizej - 2.farizej - Judje - Pilatov paž Martelus - drugi Pilatov paž Martianus - 1.rabelj - 2.rabelj - 3.rabelj - 4.rabelj - Malhus.

Intermedij: Genij poje ob glasbi.

(212 verzov.)

Pag. 38^v-41.(13.) "*Trinajsti prizor. Kristusa, obloženega z lesom križa na svojih svetih ramah, vodijo skozi mesto Jeruzalem ven na goro Kalvarijo, na morišče.*"

Nastopajo (po vrsti): Marija - Janez - Kristus - "cesarjev namestnik" (Pilat?) - Malh - 1., 2., 3. in 4.nosač mučilnega orodja - 1.rabelj - Malhus - 2.rabelj - Veronika - 3.rabelj - 4.rabelj - žene - 1.razbojnik - 2.razbojnik.

Intermedij: Genij poje ob "žalostni glasbi".

(152 verzov.)

Pag. 41-43

(14.) "*Štirinajsti prizor. Začenja se Kristusovo križanje, najprej ga z vso močjo pahnejo na les križa.*"

Nastopajo (po vrsti): Malh - 1.rabelj - 2.rabelj - 3.rabelj - 4.rabelj - Marija - Marija Magdalena - Kristus.

Intermedij: Ob glasbi poje "žalostni" Genij.

(108 verzov.)

Pag. 43^v-45^v.

(15.) "*Petnajsti prizor. Kristus na križu izgovori zadnjih sedem besed, umre z nagnjeno glavo. Longinus zasadi sulico v njegovo sveto stran, iz katere priteče kri in voda.*"

Nastopajo (po vrsti): Kristus na križu - 1.rabelj - levi razbojnik - desni razbojnik - 2.rabelj - 3.rabelj - Malh - 4.rabelj - Marija - Longin - angel - Lucifer.

(Predstavo sklence Luciferjev monolog, konec:)

"NB. Tedaj zažene (sc.Lucifer) krono z glave, žezlo iz roke po tleh in se vgrezne, da ga ni več videti, s tem je žalostna tragedija končana." O.A.M.D.G.et B.V.M. 1771." (122 verzov.)

Celotni obseg 2180 verzov.

O s e b e : Kristus - Peter - Janez - Juda - 8 apostolov (neme vloge) - Malh - Ana - Kajfa - Pilat - Marija Magdalena - Veronika - Longin - Lucifer - 3 hudiči - paž Pilatove žene - 2 Pilatova paža - 7 farizejev - 2 pismouka - 4 Judje - 4 rablji - levi in desni razbojnik - hišni gospodar - sluga - 4 nosači mučilnega orodja - jeruzalemske žene - biriči - vojaki - Judje. - V Prologu in intermedijih: 9 angelov - Smrt - Duša - Geniji. - Vsega 86 govorečih (ali pojočih) vlog in nedoločeno število statistov (žene, Judje, biriči, vojaki).

Ker besedila igre iz l.1730 nimamo, je primerjava besedil nemogoča. Primerjamo lahko samo potek dejanja *po vsebini posameznih prizorov*, kolikor in kakor jo rokopisa navajata. Iz rokopisa iz l.1730 nam je vsebino k sreči ohranil Henrik C o s t a. Pri tem seveda upoštevamo, da razporeditev dejanja dejansko narekujejo evangeliji, ki poročajo o Kristusovem trpljenju (Mt 26, 2-66; 27, 1-66; Mk 14, 1-72; 15, 1-39; Lk 22, 54-65; 5-12; Jan 18, 1-40; 19, 1-37). Sorodnost razporeda igrskega dogajanja je zato nujna in razumljiva, vendar se zdi, da gre v glavnem za isto besedilo, ki je v verziji iz l.1771 doživelo le neznamenit dodatek in malenkostno spremembo.

Formulaciji *naslova* sta sicer različni, *zgradba* po prizorih pa skoraj identična. V obeh predstavah je med prizori vstavljen *intermedij*, ki ga ob glasbeni spremljavi poje "genij" (ali pa "ljubeča" Duša "die verliebte Seel").

Primerjajmo torej, kar nam je na voljo: rokopis 1730 po poročilu H. C o s t e in rokopis 1771, ki se nam je ohranil. Primerjamo lahko samo povzetek vsebine posameznih prizorov, ki ga imata oba rokopisa.

Opis vsebine 1.prizora se ujema v obeh rokopisih, prav tako vsebina 2.prizora. Opis 3.prizora v rokopisu 1730 preide zadnjo večerjo in predstavlja samo Kristusa na vrtu Getsemani, torej že po zadnji večerji. (To se zdi neverjetno, gre morda za C o s t o v lapsus!) v rokopisu 1771 se nadaljuje 2.prizor (Kristusovo slovo) brez intermedija v 3.prizoru (zadnja večerja). Ta prerazporeditev je edina večja razlika v obeh rokopisih. Očitno sta 2. in 3.prizor v rokopisu 1771 celota; ne samo, da med njima ni intermedija, to predvideva tudi scena - vmesna zavesa se razgrne in v zadnjem delu scene se pokaže zadnja večerja! S tem se seveda zaporedje prizorov v obeh rokopisih spremeni.: 4.prizor 1730 = 5.prizor 1771, 5.prizor 1730 = 6.prizor 1771, 6.prizor 1730 = 7.prizor 1771, 7.prizor 1730 = 8.prizor 1771, 8.prizor 1730 = 9.prizor 1771, 9.prizor 1730 = 10.prizor

1771, 10.prizor 1730 = 11.prizor 1771, 11.prizor 1730 = 12.prizor 1771, Sledi spet zamenjava: 12.prizor 1730 kaže Pilatovo sodbo, 13.prizor 1771 pa kaže križev pot, ki je vsebina 13.prizora 1730. zato pa se 14. in 15.prizor spet ujemata v obeh rokopisih.

Sodim, da gre za isti obrazec besedila, ki je doživel le nebitvene spremembe. To sledi tudi iz podrobnosti.

Prolog 1730, ki ga govori angel, se konča z verzom:

Ich gehe und den Anfang mache.

Natanko isti verz najdem v rokopisu 1771, kjer je Prolog sicer razširjen, govorita ga dva angela; drugi angel konča monolog z verzom:

Voll der Trurigkeit soll seyn dein Schmerz.
Ich gehe und den Anfang mache.

Prolog 1771 konča nastop Smrti (s krono na glavi in žezlom v roki!), ki je v rokopisu 1730 ni.

Bistvena naloga pasijonskih iger (in procesij) je bila, da ob nazornem prikazovanju Kristusovega trpljenja gledalce pretresejo in grešnike spreobrnejo. Značilen je zato konec monologa Smrti:

Darum lebt nicht ohne Sorgen,
die ihr mich heut sehet an!
Wer weiß, ob ich nicht schon morgen
bey euch werde klopfen an.

Ta Smrt pa je nemška Smrt, v drugi roki namreč drži puščico ("der grimmig Tod mit seinem Pfeil!"). Slovenska Smrt ima koso, takšno je postavil p. Romuald v svojo pasijonsko procesijo ("der todt zu fueß mit der Seensen"):

Jest sem slepa uender ufe vmorim,
inu Smojo ko fso ueliku shkode sturim (vv 165-167)¹¹

Pri zgradbi igre izstopa predvsem komentiranje posameznih prizorov, ki ga opravlja zdaj "genij", zdaj ("ljubeča") Duša ("die verliebte Seel"). Pravilno primerja H. C o s t a vlogo *genijev* v intermedijih z vlogo *zbor*a v antični tragediji. Po tem dramaturškem sredstvu je segel p.Romuald M a r u š i č, ko je z istim namenom v besedilo svoje pasijonske procesije v Škofji Loki uvrstil *anгле*. (Mimogrede: z angeli se je dosti bolj približal preprostim gledalcem, ki si pod "geniji" pač niso znali predstavljati nič konkretnega!) Toda tudi za genije prav gotovo velja, kar je napisal France K o b l a r o Romualdovih angelih¹²: "Z angeli govori prireditelj množici vse tisto, kar je namen

11 Gl. Škofjeloški pasijon. Diplomatični prepis. Ljubljana 1987, 36-37. - Mimogrede omenjam: "Mrtvaški ples" (Chorea Mortis) so igrali pri ljubljanskih jezuitih 1635 (D o l i n a r n.d. 197).

12 Faksimilirana izdaja besedila škofjeloške pasijonske procesije - Monumenta literarum slovenicarum 11. Ljubljana 1972, XI.

njegove procesije..." In dalje:"... Venomer se menja neposredno dejavni način, ki podobo oblikuje, s tistim elegičnim tonom, ki ob podobah čustvuje ter vzbuja spokorno razpoloženje,. V tej obredni viziji se spajata trdi realizem in pretanjena nežnost ..." To je vsekakor veljalo za slovensko govoreče škofjeloške angele, dosti manj pa za nemško govoreče genije v Kranju, ki jih preprosto množica pač ni razumela!

Nemogoči se nam danes zdijo *dolgovezni parti*, ki so v realnem dogajanju nemogoči in jih sprejemamo kvečjemu v oporo. Kakšna domislica, da npr. Kristus vzvišeno govori med bičanjem!

Gledališko učinkovit je bil brez dvoma nastop *hudiča* (in hudičev) ob nesrečnem Judi. Ko se Juda obesi, zavpije (1.) hudič:

Io Victoria, Io Hencktoria!
Ihr Brüder und höllische Camerathen,
bis dato hat uns noch nie so geraten ...

Hudiči nato plešejo in skačejo okoli obešenega Juda in pri tem pojo:

Aeternum in aeternum ardebis,
aeternum in aeternum lugebis,
aeternum in aeternum deflebis,
aeternum in aeternum manebis.

Nato ga snamejo in odvlečejo.

Neznana domislica se mi zdi usmiljeni (rimski) *vojak*, ki nastopi v 12. prizoru med bičanjem in z mečem preseka vrvi, s katerimi je Kristus privezan k stebru, rablje pa nažene.

Sprevod na Golgoti oznanijo trobente, v obeh rokopisih nastopi mestni čuvaj, ki koraka na čelu sprevoda in oznanja dogajanje:

Kommt her Leuthe diser Erde
all ihr Völcker höret zu ...

Povsem neverjetno se zdi, da naj bi v 15. prizoru Longin *prihajal* h križu ("Longinus kommt reitend zum Creuz"). Zvesto po legendi pa je Longin slep ("ganz blind kom ich zum Creuz alhier") in je Kristusu sovražen. Jude prosi, naj mu pokažejo, kam naj Kristusa s sulico zabode:

Ich stich ganz blind jezt auf ihn hinein,
damit er ja nimer lebe,
ergissen will ich den Zorn mein
den letzten rest ich dir gebe.

Ko pa Kristusa zabode, nenadoma spregleda in se spreobrne:

O du höchstes Guet, o gnaden Brun,
du bist der wahre Gottes Sohn ...

Igro sklene nastop *Luciferja*. Tudi on ima zlato krono na glavi in žezlo v roki. Izgubil je (bojno) polje in bitko:

Heü, heü, hin ist mein Teufels Gewinn,
was muß ich jetzt anfängen (sic) ...

Srdito si očita in končuje:

Hätt ich gewußt, hätte ich mit Lust
das alles impediret,
allein umsonst, aus ist mein Kunst,
hätt ich besser studiret!
Voll Confusion, wo aus wo an,
wem solt dises nicht kränken!
Wollt lieber schon mit Szepter und Kron
mich in die Höll versenken.

Sledeča didaskalija pravi sicer drugače: Lucifer zažene krono in žezlo po tleh in se vgrezne ("versenket sich"), da ga ni več videti. "Mit disem ist die traurige Tragedi aus."

Sicer pa obe predstavi odpirata vrsto vprašanj, ki bo nanje težko odgovoriti ali pa bodo sploh ostala brez odgovora.

Kako se je mogel ohraniti *rokopis* igre? Na prvem listu je napisan dan predstave, 25. marec 1771. Zato pač ni mogel biti namenjen igralski rabi, ampak drugačnemu namenu. V naslovu se namreč omenja predstava *v preteklem času*. Ali to pomeni, da je bil rokopis (ali vsaj njegov prvi list) napisan *post festum*, po predstavi? Ali pa je bila taka formulacija na "dolžnostnem" izvodu igre, ki ga je bilo treba predložiti oblasti? To se mi zdi verjetneje. Tak izvod, ki je romal v arhiv, se je laglje ohranil!

Neznanki ostajata ime *avtorja* in *kraj nastanka*. To bi ne bilo nič izrednega, saj je skoraj pravilo, da se na podobnih rokopisih ne omenja ne eno ne drugo. Ali pa je znana kakšna različica našega besedila ali pa besedilo samo v naši (nemški) soseščini? P o l h e i m o v katalog nas pušča ne cedilu¹³. Res je sicer, da upošteva samo Štajersko in Koroško, v analektih pa tudi Bavarsko, toda pozna sploh samo dve pasijonski besedili in še tidve se po naslovu ne ujemata z našim besedilom. Besedilo je torej moglo nastati v kakem drugem delu nemškega jezikovnega ozemlja, saj so tudi komedijantske kompanije prihajale iz današnje zahodne Nemčije. Prinesle so ga s seboj in je bilo del njihovega igrskega sporeda. Omenil sem pa že začudenje, da v igrskih sporedih igralskih kompanij, kolikor jih navaja Dušan L u d v i k, sploh ni nobene pasijonske igre. Zakaj ne? Odgovora ni.

Kakor pri predstavi 1730 tudi pri predstavi 1771 ne bo mogoče ugotoviti, katera *družba* jo je igrala. Iz raziskav D. L u d v i k a izhaja, da je predstavo 1730 igrala, kakor

13 P o l h e i m, Karl Konrad: Katalog des Volksschauspiels aus Steiermark und Kärnten. Tübingen 1992, 188 sl.

sem že omenil, neka *neimenovana* nemška družina, za predstavo 1771 pa še tega ne izvemo. Kot nalašč za čas od 1768 do 1773 ni *nobenih podatkov*¹⁴! Očitno pa je, da je igralska družina, katera koli je že bila, tudi to leto gostovala v Kranju, še več, da je igrala isto, malenkostno dopolnjeno besedilo, kakor 1730! Ta ugotovitev nam zapre sapo. Kako je do "ponovitve" prišlo, ne vemo pojasniti. Pri tem se nam utrne misel, da so igralske družine, ki so gostovale v Ljubljani, sploh redno hodile gostovat drugam, npr. v Kranj, samo da viri o tem molčijo.

Neznanka je tudi *prizorišče* teh gostovanj. Igralske družine so igrale v Ljubljani od druge polovice 17.stol. v stari mestni hiši (rotovžu), pa tudi v dvorani deželne hiše (lontovža). Manjše družine so igrale npr. v semanjih dneh na trgu v začasni "kolibi", kakor jo imenuje D. L u d v i k¹⁵. Za Kranj oba rokopisa izrečno pravita, da je bila predstava 1730 "*na javnem trgu*", zapis za 1771 pa "auf öffentlichem Schau-Platz", na javnem prizorišču. Vsekakor za pasijonsko predstavo navadna "koliba" ni mogla zadostovati. Po didaskalijah v rokopisu 1771 je sklepati, da je predstava terjala vsaj z najnujnejšo mašinerijo opremljen oder, ki brez nje baročno gledališče ni moglo izhajati. Tako predvideva 4.prizor (Kristus na vrtu Getsemani), da se angel spusti "iz nebes" ("Ein Engel kommt vom Himmel"). Potrebna je bila torej priprava, s katero se je igralec iz nadodrja spustil na sceno. V zadnjem 15.prizoru, pa se Lucifer "pogrezne" v pekel ("Will lieber schon ... mich in die Höll versenken"). Za to je potrebna priprava, ki jo poznajo tudi naši boljši odri. Treba jo je bilo namestiti na kranjskem odru.

Ali je bila potrebna scenerija in kakšna, iz didaskalij ni jasno. V 12.prizoru predvideva didaskalija *visok mostovž*, s katerega Pilat Kristusa pokaže ljudstvu ("Christus wird ... auf einem hohen Gang allen (sic) Volk dargestellt"). - Na odru je bilo potrebno *drevo*, ki se nanj Juda v 7.prizoru obesí, v 10.prizoru pa *steber*, ki nanj Kristusa privežejo pri bičanju. - Važno nalogo je imela *zavesa*, ki je delila oder na sprednji in zadnji del. V 3.prizoru je zavesa zagrnjena, prvi del prizora poteka pred njo, nato pa se razgrne, da se pokaže miza zadnje večerje. V 5.prizoru (pri Anu) poteka dejanje najprej v zadnjem delu, nato se zavesa strne in sta na sprednjem odru Peter in dekla. Zavesa se tako s pridom uporablja tudi v drugih prizorih: v 7.prizoru, ko se Juda pred Kajfom skesa in ga ta odslovi, nakar se zavesa strne, da ostane Juda sam na sprednjem delu odra in k njemu pride Hudič; zavesa je zelo pomembna v 10.prizoru, ko Kristusa bičajo; v 11.prizoru, ko v zadnjem delu odra nastopata Pilat in Malh pa se zavesa strne in se Malh sam sestane s pismoukoma; zavesa prihaja v poštev v 12.prizoru, ko pred zagrnjeno zaveso nastopita Marija in Janez, nato pa se zavesa razgrne in se v zadnjem delu odra začne sprevod na Golgoto. (Te scenske rešitve niso čisto nič drugačne kakor na modernem odru!)

Postavitev odra na prostem je bila zahtevna naloga, če je hotel režiser ustreči vsem didaskalijam. Igralska kompanija je morala imeti s seboj dosti scenskih pripomočkov in zato velik *pratež*.

Seznam sodelujočih obsega *86 oseb*. Jasno je, da je večina igralcev morala igrati po dve ali tri vloge, če ne celo več. Sodelovanje v kraju najetih statistov ni izključeno. Kljub temu kompanija ni mogla biti maloštevilna.

14 Ludvik n.d. 50.

15 Ludvik n.d. 20.

Po vsem tem sklepamo, da so bile kompanije velika in resna *podjetja*, ki niso imele nič skupnega s cenenimi "komedijanti", katerih ime je imelo upravičeno pejorativni prizvok. Dušan L u d v i k ponovno poroča, kako so principalisti strogo pazili na vedenje in moralo svojih igralcev, kako so zato uživali ugled v družbi, vzdrževali korektne stike s predstavniki oblasti, jim posvečali predstave in zato dobivali ne samo moralno, ampak tudi materialno priznanje, in da so nekateri umrli kot premožni ljudje.

Da je predstava na ljudstvo močno učinkovala, potrjuje naslov obeh rokopisov, ki govori o pogostih *solzah* gledalcev. H. C o s t a po tem sklepa, da je gledalstvo dojemalo nemške verze in se jim živo odzivalo. To ne bo držalo. Učinkovalo ni nemško besedilo, marveč vsakomur iz evangelijev znano, nazorno na sceni prikazano dogajanje. Da so Kranjčani v 18. stol. nekaj nemškega razumeli, je gotovo, toda v jedru je bil Kranj tedaj in poprej slovensko mesto. Slovenska je bila skoraj v celoti vrhnja plast prebivalstva, ki pa je bila nemščine večča po izobrazbi ali zavoljo poslovnih potreb. Nemških verzov preprosti slovenski živelj ni dojemal, zato so mu te in take predstave ostale tuje in v našem izročilu niso zapustile sledi.

*

Obe predstavi - morebiti je bilo celo več podobnih - sta s *kulturno-zgodovinskega vidika* vredni raziskave. Moj prispevek kaj več kakor predstavitev ni mogel in tudi ni hotel biti. Izsledki, kolikor jih je bilo, so dokaj pičli. Morda bi arhivsko gradivo le še kaj pojasnilo, če bi se našel kdo, da ga ponovno pregleda.

Dokaj gotovo je,

- da obeh predstav Pasijona niso odigrali domači igralci, ampak nemški potujoči komedijanti (Hoch-Teutsche Comoedianten),
- da so le-ti sezonsko igrali v Ljubljani in so v Kranju samo gostovali,
- da sta bili besedili obeh predstav (skoraj) identični, izvirnega obrazca pa ne poznamo in tudi štajersko-koroških različic Polheimov Katalog ne navaja,
- da obe znani predstavi nista bili edini in da so nemški igralci gostovali (v Kranju) še poprej in pozneje.

Ob tem pa ostaja vrsta neznank, ki jih bo težko razrešiti, zlasti,

- katera nemška družba je igrala v Ljubljani v sezoni 1729-30 in v sezoni 1770-71;
- zakaj se v igrskih sporedih komedijantov ne navajajo pasijonske (in druge duhovne) igre, ki so v postnem času edine mogle biti na sporedu;
- kako da sta dve (neznani, vsekakor pa različni) igralski družbi v razmaku *štirih desetletij* gostovali v Kranju *z istim besedilom* pasijonske igre.

V druge uganke, ki jih zastavljata obe pasijonski predstavi, se rajši ne spuščam.

*Zusammenfassung***Zwei deutsche Passionsspiele in Krainburg/Kranj (1730 und 1771)**

Verf. untersucht zwei bisher kaum oder gar nicht beachtete Passionsvorstellungen, die in deutscher Sprache in Krainburg/Kranj in den Jahren 1730 bzw. 1771 aufgeführt worden sind.

Über die erste berichtete schon Dr. Heinrich C o s t a im J. 1857 (s. Anm.3), doch fand sein Bericht auf deutscher Seite keine Beachtung. Er umfaßt Angaben über den Text, die Handschrift, die er käuflich erworben hatte, die mitwirkenden Rollen und eine Inhaltsübersicht nach den einzelnen "Vorstellungen" (15 an der Zahl); jeder folgte ein Intermedium, welches von einem Genius gesungen wurde. Nach dem Tode von Heinrichs Sohn Etbin (1875) wurde ein Teil des Nachlasses zusammen mit der Passionshandschrift an die Bibliothek in St. Petersburg verkauft und gilt heute als verloren.

Die Handschriften-Abteilung der National- und Universitätsbibliothek (NUK) in Ljubljana besitzt jedoch die Handschrift eines zweiten Passionsspiels, welches 1771 desgleichen in Krainburg/Kranj aufgeführt worden ist. Verf. versucht, die Umstände der Aufführung aufzudecken und eine provisorische Analyse des Textes vorzulegen. Er meint behaupten zu können, daß beide Texte trotz unwesentlicher Unterschiede identisch sind. Es ergibt sich weiters, daß die Spiele von "hoch-teutschen Komödianten" aufgeführt wurden, die ab 1653 jährlich während der Theatersaison in Ljubljana gastierten und von Ljubljana aus Passionsspiele als Gastvorstellungen in Krainburg/Kranj veranstalteten. Obwohl eine Reihe von Schauspielergesellschaften, dank der Forscherarbeit von Dušan L u d v i k, bekannt ist, fehlen jedoch für beide Jahre (1730 und 1771) alle näheren Angaben über die jeweils gastierende Truppe. Weiters sucht man in Polheims Katalog der Volksschauspiele (s. Anm.13) vergebens nach Varianten des in Krainburg/Kranj aufgeführten Textes. Auch sonst stehen wesentliche Angaben über die beiden Vorstellungen noch aus.

Helena Ložar-Podlogar
Tradicionalna svatba na Kočevskem
Kritični pretres virov

Kočevsko je bilo jezikovno mešano ozemlje. Prvič se v listinah omenja v 13. stol. skupaj s čušperškimi oziroma z ribniškimi gospodstvom, vendar še brez omembe posameznih krajev. Ti so omenjeni šele v 14. stol. Že pred prihodom nemških kolonistov so se Slovenci naseljevali na obronkih kočevskih gozdov. Prve skupine naseljencev so bile jezikovno mešane; verjetno so to bile skupine naseljencev s posestev Ortenburžanov na Kranjskem. Po zgodovinarju Erichu Petschauerju je bil drugi naselitveni val okoli leta 1336, ko je oglejski patriarh Bertrand gradove Ortnek, Poljane in Kostel potrdil v fevd Otonu Ortenburškemu in njegovim dedičem. Oton je začel na Kočevsko naseljevati koroške, verjetno pa tudi tirolske Nemce, ko je začel graditi svojo pristavo, "villo" v Mahovniku z veliko kmetijo, ki so jo obdelovali pridvorni hlapci. Vsi oblastniki, cerkveni in posvetni, pa so po ukazu Karla Velikega morali naseliti na tako posestvo razen hlapcev tudi najmanj trideset rokodelcev in obrtnikov.¹ Nemški naseljenci so močno preplavili slovenska naselja na Kočevskem polju, kar kaže tudi poimenovanje vrhov okoli Kočevja s koroško-nemškimi imeni (Nock, Windischdorfer, Kofler Nock itd.). Leta 1339 je že omenjeno prvo nemško krajevno ime (Mooswald - slovensko Mahovnik) in sicer v listini z dne 1. septembra 1339, ko je oglejski patriarh dovolil namestiti kaplana v kapeli sv. Jerneja na Mahovniku. Naseljevanje se je nadaljevalo še v naslednjem stoletju, naselja so se množila, ljudje pa se zaradi slabo rodovitnih kraških tal niso mogli preživljati. Leta 1492 jim je cesar Friderik III. podelil privilegij krošnjarjenja z doma narejenimi lesenimi izdelki in domačim platnom. Prav krošnjarstvo je svojevrstno vplivalo na spremembe v načinu življenja. Prebivalstvo je naraščalo, doseglo vrh v 19. stoletju in se konec stoletja začelo množično izseljevati v Ameriko. Nekateri so se čez leta vrnili in si s prihranki začeli izboljševati življenjski standard.

Krošnjarstvo pa je tudi vzrok, da so se mnoge šege spremenile, starosvetne pa opustile in pozabile. Možje so se vračali domov z novimi spoznanji. Začeli so se

1 Leopold Podlogar, Zgodovinske drobtine iz velikolaškega okraja. Izvestja Muzejskega društva XVIII, 6.

sramovati starih šeg, ki so jih podedovali od prednikov iz stare domovine, in jih opuščati ter s tem pozabljali tudi stare pesmi in pripovedke. Nasprotno njim pa so žene, ki so bile vedno doma, ostale bolj nazadnjaške in prav njim se moramo zahvaliti, da se je marsikaj ohranilo, (predvsem pesmi in pripovedke), saj jim je bilo izročilo kot "bester Tröster in den bangen Stunden der Einsamkeit".² Šege zahtevajo sodelovanje celotne skupnosti, tudi mož, morajo biti tudi kar se da v ospredju dogajanja, da se ne pozabijo. In ker nekateri možje niso več tako sodelovali, je razumljivo, da se ravno na Kočevskem niso v taki meri in z vsemi posebnostmi ohranile in da so se prepletale s slovenskimi, ki pa so s svoje strani vsebovale tudi vrsto s Štajerske in Koroške prevzetih elementov. Vendar tudi na Kočevskem ni bilo povsod enako; medtem, ko so na severnem delu jezikovnega otoka bile skoraj povsem pozabljene, pa so se v zaledju in na spodnjem Kočevskem bolj ohranile.

Šegam Kočevcev, ki "govore vsi nemški..." V a l v a s o r v svojem delu "Die Ehre des Herzogthums Krain" (Nürnberg, 1689)³ namenja zelo malo prostora; nekaj pove o praznih verah, le z enim stavkom omenja navade pri pogrebu. Posebnosti svatbenih šeg pa se zanj začnejo šele potem, ko pride nevesta na ženinov dom. "Wann sie Hochzeit halten und es nun an dem, daß die Braut schon zu dem Bräutigam ins Haus geführt wird, auch allbereit zu Pferde sitzt, so reicht man ihr ein Viertel Weins. Davon bringt sie ihrem Bräutigam Eines zu. Nachdem sie aber einen Trunck gethan, wirfft sie den Krug samt dem Wein hinterwerts über ihren Kopff und reitet alsdann fort. Wofern sie aber zu Fuß nach dem Hause ihres Bräutigams geht, macht sie es gleich also. Wann sie ins Bräutigams Haus dann kommt, so gibt ihr des Hochzeiters Mutter einen Trunck in einem Krug, und wirfft einen Ducaten in Gold darein"⁴. Potem Valvasor opisuje, kaj vse se dogaja, ko gresta mladoporočenca spat. Navada je namreč bila, da "zeucht der Bräutigam der Braut ihre Schuh und Strümpffe aus. Und von ihrem Haar löset jedwedens einen zusammengeflochtenen Zopff auf; dafern nun der Bräutigam eher mit der Auflösung fertig wird, als sie, so spricht man, sie werde zum ersten einen Sohn bekommen; imfall aber sie den Zopff eher voneinander geflochten als Er, so soll sie zum ersten Mal eine Tochter haben."⁵ Naj omenimo že na tem mestu, da nam Valvasor posreduje tu svoj opis dogodkov malo drugače, kakor ga povzemajo drugi avtorji (razen seveda tistih, ki Valvasorja dobesedno prepisujejo). Tako npr. pozneje ne beremo več, da nevesta, ko naredi požirek vina (sedeč na konju), vrže vrč *čez ramo nazaj* (t.j. vnic) na tla, da se razbije. Druga zanimivost pa je v tem, da pri Valvasorju ne razpleta nevestinih kit samo ženin, ampak razpletata z nevesto vsak eno. Iz tega, kdo bo kito prvi razpletel, prerokujejo, kakšnega spola bo prvorojeni otrok. Prerokovanja na ta večer pa še ni konec. "Hiernechst zeucht der Bräutigam sich selber aus und wirfft die Schuhe über den Kopff. Findet man dann am Morgen dieselbe gegen der Wand zu gekehrt, so sagt man, der Mann werde am ersten sterben; stehen sie aber nach dem Bette hin gewandt, so soll er sie überleben."⁶ Valvasor sicer sam komentira, da to nekateri počno iz dolgega časa in "Vexation" (lat. vexatio = nadloga, stiska, nevolja, jeza, nagajanje - verjetno

2 Adolf H a u f f e n, Die deutsche Sprachinsel Gottschee. Geschichte und Mundart, Lebensverhältnisse, Sitten und Gebräuche, Sagen, Märchen und Lieder. Graz, 1895, str. 63.

3 Die Ehre des Herzogthums Krain von Johann Weichard Freiherrn von V a l v a s o r. Laibach - Nürnberg 1689, (2. izdaja Rudolfswerth 1877). Band II., Buch 6., Von der Gottscheer Sprache und Sitten. str. 299 - 301.

4 V a l v a s o r, str. 301.

5 kakor op. 4.

6 kakor op. 4.

drži to zadnje), in vendar imajo nekateri prav gotovo tudi "einige abergläubische Einbildung." Drugo jutro so nevesto že zelo zgodaj godci spremili k vodi, kjer so ji izročili vrč vina in tri kose kruha. Naredila je "einen Trunk" in v vsak kos kruha "einen Biß", vse ostalo pa je vrgla v vodo. S tem darovanjem vodi Valvasor tudi konča svoj prikaz ženitovanjskih šeg Kočevarjev.

Tudi Balthasar H a c q u e t v svojem delu *Abbildung und Beschreibung...*⁷ omenja svatbene navade pri Kočevarjih (84 - 94), vendar ne pove kaj več kot Valvasor. Kočevarje imenuje *Gothscheer* ali *Hotshevarie*⁸ in jih označi kot nemško ljudstvo ("stari Goti"), ki ni več docela svoj narod, ampak so že napol Slovenci, njih jezik pa je "s slovenskega pokvarjen" in je "staronemško - slovenski". Kot primer navaja, kako Kočevar v svojem jeziku vpraša fanta ali se je poročil: reče "hast geweibelt" torej po slovenskem "oženiti se". Po načinu življenja naj bi bili podobni Dolenjcem, torej preprosti le "...dem Weine weniger ergeben," praznoverje jih ne muči preveč (verujejo pa v odganjanje nevihte z zvonjenjem in zažiganjem blagoslovljenega sena, verujejo tudi v čarovnice in imajo svoj "Blocksberg", ki mu Slovenci pravijo Klek). Pri ženitovanjskih šegah se malo razlikujejo od Dolenjcev. Tu Hacquet, verjetno po Valvasorju, zopet poudarja kot posebnost prihod ženina po nevesto, "...alles zu Pferde...", omenja pitje vina in razbiti vrč, odhod na ženinov dom ali pa naravnost v cerkev k poročnemu blagoslovu. Potem pripravijo "ein frugales Mittagmahl" - torej gostijo, na kateri tudi plešejo, seveda če so dovolj premožni. Ko gresta mladoporočenca spat, poznajo Kočevarji tudi posebne šege, ki jih že omenja Valvasor, Hacquet pa opozarja, da še niso čisto pozabljene, omenja sezuvanje čevljev, nogavic itd. in hudomušno pripominja, da verjetno ni nikjer takega, ki svoje "lepe Helene" na prvo poročno noč ne bi želel sam sleči. Razpletanje nevestininih kit naj bi po njem bilo v navadi še v nekaterih vaseh, vendar z gotovostjo tega ne more potrditi. Pač pa je še živa navada, da vržejo v spalnico ženinov čevljevnic in iz položaja čevlja prerokujejo, kdo od obeh bo prej umrl; če je s konico čevljev obrnjen proti steni, bo najprej umrl on, če pa kaže smer postelje, pa žena.

Dobesedno je Hacqueta komaj leto pozneje prepisal Franz S a r t o r i za svoje delo *Länder- und Völker-Merkwürdigkeiten*.

Hacquetova knjiga pa ni doživela le veliko ponatisov in prepisov, ampak tudi prevodov in priredb, celo prevod iz francoščine nazaj v nemščino, pri čemer je prihajalo tudi do nedoslednosti in celo nasprotij. O njeni usodi je obsežno pisal Vilko N o v a k v razpravi *Balthasar Hacquet in slovenska ljudska kultura*,⁹ zato se ob tem ne bi zadrževala. Omenila bi samo eno svojo ugotovitev, ki zadeva tudi Kočevarje in v omenjeni razpravi, razumljivo, ni posebej izpostavljena. Hacquet dobesedno pravi: "Sie halten *nicht viel* auf Wallfahrten; und haben auch vor ihren Pfaffen nicht eben viel Ehrerbietung..." Nasprotno pa beremo v t.i. Schusterjevi nemški priredbi *Illyrien und Dalmatien* "Die Gottscheer....halten auf die Wallfahrten und dergleichen, nach Hacquets Behauptung."¹⁰

7 Balthasar H a c q u e t, *Abbildung und Beschreibung der südwest und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven, deren geographischer Ausbreitung von dem adriatischen Meere bis an den Ponto, deren Sitten, Gebräuche, Handthierung, Gewerbe, Religion u.s.w. nach einer zehnjährigen Reise und vierzigjährigem Aufenthalte in jenen Gegenden.* Leipzig 1801 - 1808.

8 H a c q u e t, str. 84 - 94.

9 Vilko N o v a k, *Balthasar Hacquet in slovenska ljudska kultura*, *Traditiones* 3/1974, str. 17 - 68.

10 *Illyrien und Dalmatien, oder Sitten, Gebräuche und Trachten der Illyrier und Dalmatier, und ihrer*

Kočevarje omenja tudi A. A. S c h m i d l v svojem delu *Illyrien*, kjer obravnava tudi "Charakter, Sitten und Gebräuche."¹¹ "Eigenthümliche Gebräuche," med katerimi so na prvem mestu seveda poročne šege, so pri Slovencih zelo številne, "bei Deutschen haben deren keine besonders erwähnenswerthe."¹² Tudi Schmidl se zadovolji z že velikokrat omenjenim Valvasorjevim opisom prihoda ženina po nevesto.

Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit prinaša prispevek V.(inka) F.(ereri) K l u n a, "Die Gottscheer,"¹³ "In Lebensart und Bildung sind die Gottscheer mehrfach ihren slavischen Nachbarn ähnlich, von denen sie mancherlei Gebräuche angenommen haben", čeprav se radi izogibajo mešanim porokam, trdi avtor v stolpcu 52. Pravi pa, da med svatbenimi šegami najbolj izstopajo tiste pred nevestino hišo. Ko namreč pride ženin na čelu svatovskega spreveda po nevesto, ta stopi predenj z vrčem vina in mu ponudi piti. Potem pije tudi sama in ko je vrč prazen, ga razbijejo. Svatje se uvrstijo v sprevod proti cerkvi, po obredu pa na ženinov dom.

O šegah in navadah Kočevarjev poroča tudi takratni evangeličanski župnik v Ljubljani, zgodovinar Theodor E l z e.¹⁴ Več kot drugi poročevalci pove tudi o ženitovanjskih navadah.¹⁵ Poroke so bile po tem poročilu navadno ob ponedeljkih. Pred tem, navadno na četrtek, včasih pa šele na predvečer poroke, so dekleta (prijateljice neveste) in samski fantje na nevestinem domu slavili "kranclvečer" (sind zum Kranzlbinden zusammengekommen) in pomagali spletati venčke. Nevesta in družice so nosile na glavi krone iz umetnih rož, steklenih perl in posute z bleščicami. Elze opozarja, da ta naglavni nakit spominja na južnonemški naglavni okras neveste - "Schapele", staronemško schapel, schappil, tudi na slovensko "šapel". Ta nakit je bil zelo dragocen in je že v prvi polovici 19. stoletja počasi začel izginjati. Zanimiva je Elzejeva ugotovitev: "Aermere (namreč neveste) nāhen, wie die windischen (podčrtala HLP), Kranz, Gold und Flitter auf das Kopftuch."

Na dan poroke pride ženin s svojim spremstvom (konec 18.stol. še na konjih, kakor Elze citira Valvasorja) pred nevestino hišo. Nevesta ženinu ponudi piti iz lončene posode in ko jo izpraznita, "wird es auf die Erde in Scherben geworfen." Sprevod se nato odpravi v cerkev k blagoslovu in od tu na ženinov dom, kjer imajo gostijo, pri kateri ima glavno besedo "starašiner". Elze poudarja, da je to ime prevzeto od Slovencev in odgovarja nemškemu "der Brautführer, der Festmeister, Hochzeitsmeister". Godci ("Geiger") zaigrajo, svatje plešejo in pojejo. Elze tu opozarja na primerjavo opisa ženitovanjskih šeg Slovencev - "der krainischen Slaven" - kakor jih imenuje, Anastasia Grüna v delu *Volklieder aus Krain*¹⁶ in na pesem iz 14.stol., ki jo omenja Laßperg¹⁷.

Nachbarn. Aus dem französischen nach Hacquet, Fortis und Cassas verfaßten Werke des Herrn Breton, übersetzt von Janus Pannonius. Mit 36 Kupfern, theils nach Hacquets Werke, theils neuen Originalzeichnungen. Peß 1816. (Siebenter Abschnitt. Die Gottscheer oder Hotshevarie, str. 101-114). V: Miniaturgemälde aus der Länder- und Völkerkunde, VII., herausgegeben von August Ehrenstein.

11 Das Kaiserthum Oesterreich. Beschrieben von A. A. S c h m i d l. Erster Band: Die Alpenländer. Illyrien. Stuttgart, 1840, 70 - 78.

12 S c h m i d l, str. 76

13 V.(inka) F.(ereri) K l u n, "Die Gottscheer; v:Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Organ des Germanischen Museums. Neue Folge, 2, Jahrgang, Nr. 3, März 1854, stolpci 49 - 54

14 Theodor E l z e, Gotschee und die Gotschewer, Laibach 1861. (posebni odtis iz: Jahreshfte des Vereines des krain. Landes-Museums, III.)

15 Elze, str.25 - 30.

16 Anast. G r ü n, Volklieder aus Krain, Leipzig 1850, c. 150, Anm. 4.

17 L a ß p e r g, Liedersaal, 3. Bd. S. 397.

Nato v dialektu, v opombi pa tudi v knjižnem nemškem jeziku za tiste, "welche die nach der Aussprache des Dialektes eingerichtete Schreibweise diese Verse unverständlich machen sollen..." navaja pesem, ki jo pojo med gostijo¹⁸ - tedaj, ko starešina reže petelina. Svatje ga pozivajo, naj da godcem, ki so slabi, petelinji vrat, muzikantu Jobstu petelinja prsa, zopet drugim rebra ... pesem pojo v presledkih vse dokler traja gostija "in gredo godci v drugo hišo".

Preden se gostija konča, vzame starešina zgoraj izdolben hlebec kruha ali pogačo ("schartel"), zatakne vanj šopek in govori: "Einen Baum will ich pflanzen, dazu brauche ich: Erde, Dünger, einen Pfahl u.s.w." - (torej: posaditi želim drevo, za to pa potrebujem zemljo, gnojilo in kol). S tem je pozval povabljenega, naj darujejo denar za mladoporočenca. Svatje se vrstijo drug za drugim in v kolač zatikajo denar. Pri tem zopet pojo posebno pesem, v kateri po vrsti kličejo k darovanju, najprej seveda ženinovega očeta, ki ga bodo raje imeli, čim več bo dal.

Her doch! nur her doch!
 Bräutigams Vater!
 Sani sani sani deh -
 Wer nichts hat, der geh!
 Es wird ihn nicht verdrießen,
 Er wird ein'n Thaler schießen!
 Sani sani....
 Je mehr er wird geben,
 je lieber wir's sehen werden!
 Sani sani...
 Er hat noch ein bucklich Näglein (Glas?),
 Gebt mir zu trinken!
 Sani sani...

Tako so se po vrsti obračali na vse goste; vedno na enak način in z istim refrenom so poklicali ženinovo mater, ženinove brate in sestre, druge sorodnike, tete, ("mumen"), strice, ("vettern"), botre ("tötl'n), botrce, ("toten") in končno vse prijatelje in znance. Elze navaja eno izmed variant te pesmi, opozarja pa, da se v različnih krajih različno poje in se besedilo prilagaja, (pozneje bomo spoznali še druge variante) npr.

Herzu nur herzu
 Bräutigams Vater!
 Gebt ihn'n schenken, was ihr könnet,
 Gott wird's tausendmal erstatten.¹⁹

In ko je bila gostija končana in darovi zbrani, sta se mladoporočenca pripravila na odhod. Nevesta je še enkrat hotela odpreti domačo omaro, (pesem pravi, da naj bi v njej pozabila podvezice), vendar ji je mati to zabranila, tako da je v solzah zapustila domačo hišo.

Tu pa nam nenadoma postane jasno, da je Elze v tem svojem poročanju nedosleden ali pa se je nehote zmotil; na začetku opisa namreč pravi, da gredo svatje po obredu v cerkvi na *ženinov dom*, (Dann geht der Zug in die Kirche zur Einsegnung und von da in das Haus des *Bräutigams*. Dort gibt es einen Hochzeitsschmaus...²⁰), kar se zdi

18 Geigerlied während des Hochzeit-Schmauses, E l z e str. 26 sl.

19 E l z e, str. 29.

20 E l z e, str. 26.

čudno, saj so gostije (vsaj slovenske) po pravilu najprej na nevestinem domu. V nadaljevanju se izkaže, da je temu tudi na Kočevskem bilo tako: "Ist nun das Essen, Trinken und Einsammeln der Geschenke beendet, so wird aus dem Hause des Brautvaters aufgebrochen, um das junge Ehepaar in seine eigene Wohnung zu begleiten..."²¹

Mladoporočenca so svatje spremili na njun novi dom. Pred odhodom pa so zapeli še pesem slovesa.

"So behüt euch Gott, liebe Mutter mein,
Ich seh' euch heut und nimmer mehr.
"So laßt mich, Mutter, in den Schrank noch gehn,
Ich habe vergessen meine Strumpfbändlein."
"In meinen Schrank wirst du nimmer mehr,
Du hast bekommen, was dir zukommt."
"Heuer sind sie meine Strumpfbändlein,
Auf's Jahr werden sie meine Wiegenbändlein."
Sie ist ausgesessen, sie hat geschluchzet,
Sie ist hinweg geritten, sie hat gejuchzet."²²

Svatovski sprevod se je peš ali na konjih odpravil proti novemu domu mladoporočencev. Med potjo skozi vas so nekoč delili kruh, vendar je ta navada že sredi prejšnjega stoletja počasi zamirala.

Ženinov dom pa je bil ob prihodu neveste zaprt. Med nevesto (verjetno je Elze mislil njene svate ali enega izmed njenih zastopnikov, npr. starešino) in enim izmed fantov, ki je zastopal ženinove domače, so se začela pogajanja za vstop. Šele po nekaj zahtevanih obljubah je nevesta smela stopiti v ženinovo hišo. Preden sta šla mlada spat, so nevesti razpletli kite, ji sezuli čevlje in nogavice, pred zakonsko posteljo je ženin vrgel vnic svoj čevelj in po njegovi legi so "ugotavljali", kdo od mladoporočencev bo prej umrl; če leži čevelj s konico proti steni spalnice, pomeni, da bo smrt poklicala najprej ženina, če pa leži s konico proti zakonski postelji, bo prej umrla nevesta. Avtor opozarja, da poznajo to vraževerno šego tudi v okolici Nürnberga.

Iz leta 1864 imamo kratko poročilo o ženitovanju izpod peresa Petra v. R a d i c s a²³, ki je sam potoval po Kočevskem in zapisal vse, kar je doživel in kar so mu pripovedovali. In ko je nekoč nanesel pogovor na ženitovanje, je izrabil priložnost "...ergriff ich die Gelegenheit, um eine anschauliche Schilderung von den dabei herrschenden Gebräuchen zu erhalten..." Hči gostitelja mu je pripovedovala, da so poroke na Kočevskem navadno bile na "mantag" (Montag - ponedeljek), "pfinshtag" (Donnerstag - četrtek) ali "shuntag" (Sonntag - nedelja). Večer pred tem so se zbrale nevestine prijateljice in samski "buebn" pri nevesti, kjer "werden die Kränze gebunden". Dekleta so pri tem pela:

Den Kranz kannst du noch binden,
Jungfer wirst du nimmermehr²⁴

21 Elze, str. 29.

22 Elze, str. 29, sl.

23 Peter v. Radics, Die altdeutsche Colonie Gotschee in Krain. v: Oesterreichische Revue, Jg. 2, Wien 1864, Band 3, str. 210 - 221 in Band 4, str. 220 - 231.

24 Radics, str. 224.

Ob tej pesmi, ki pravi, da dekle ta večer sicer lahko še spleta venec, devica pa poslej ne bo več, je začela nevesta jokati in se je zaprla v kamro. Fantje so jo skušali pregovoriti, da bi prišla iz skrivališča, da se bodo malo povesečili in zaplesali, skozi ključavnico so ji prigovarjali in vsak ji je očital, zakaj ne bo poročila njega; končno se jim je le pridružila, v spravo vsakemu podala roko in ostala med njimi, čeprav ni plesala. To predpraznovanje se je opolnoči končalo in nevesta je s svojo materjo odšla pod drevo na križišču, kjer sta molili in kjer je nevesta tudi izrazila tri prošnje. Radics ne pove, katere.

Na poročno jutro so prijatelji spremili ženina do nevestine hiše. (Ob tem pripovedovanju se je v pogovor vključila pripovedovalkina stara mati, poudarila, da so nekoč, pred petdesetimi, šestdesetimi leti, jahali - in se spomnila "wie der lange Jörgl vom "röschlein" fiel..."). Radics je tu zabeležil zanimivo podrobnost: stara mati naj bi po njegovem hotela naprej opisovati svojo ohcet, vnukinja pa jo je prekinila in sama nadaljevala, da je nevesta "mit der Krone aus Flittergold und künstlichen Blumen, dem "schapel", auf dem mit bunten Bändern reichgeschmückten weißen *buderle* und einem "*peschle*" (Blumenstrauße) in den Rechten," ponudila ženinu piti vino "in einem irdenen Geschirre"; ko sta vrč izpraznila, so ga razbili. Potem je svatovski spreved odšel v cerkev in po obredu na nevestin dom, kjer je bila že pripravljena svatovska gostija, na kateri je imel glavno besedo "staraschiner" (nemško: Brautführer, frankovsko: Hochzeiter). Godci, "geigar", so igrali, svatje plesali in peli. Prva pesem, ki so jo zapeli, je navadno bila "Geigerlied", s katero so pozvali starešino, kot "Speisemeister", naj že vendar da godcem jesti. Ko so odpeli in ko so godci potežili svojo lakoto, je začel starešina hoditi okoli svatov z izdolbeno pogačo (šartljem), v katero je za mladoporočenca pobiral denar. Pri tem je pel "geshteketlied", kar je Radics prevedel z "Geschenklied" (lahko pa bi besedo izpeljeval tudi iz "stecken" = zatikati). V refrenu je poklical k darovanju "bräutigamsmueter, schwestern, muemen, vettern, (Oheime), toten, teten", znanice in vse dobre prijatelje. Po darovanju se je svatovski spreved odpravil na novi dom mladoporočencev. Pred odhodom se je nevesta poslovila od svoje matere in skušala še enkrat odpreti omaro, vendar ji mati tega ni dovolila, nakar je nevesta začela močno jokati ("fleanschen"), svatje pa so zapeli "das Brautlied" to je pesem slovesa in se v sprevedu vriskajoč oddaljevali od nevestine hiše. Med potjo so mimoidočim metali kruh, vendar, po Radicsu, ta navada zamira "wegen der theuern Zeiten". Pred ženino hišo se je med nevesto in starešino razvil živahen dvogovor in šele potem, ko je nevestina stran obljubila določeno vsoto denarja, so ji dovolili vstopiti v hišo. (Mar je tu mišljena nevestina dota? O njej dosednji avtorji in poročevalci niso še nič povedali.) Šele ko je nevesta stopila v ženino hišo, je postala žena. Pripovedovalka je tu obmolnila, pripoved pa je (Radics skuša ustvariti napetost) nadaljeval "ein behäbiger Vierziger" - krstni boter (der Taufpathe): "Zum Schlafengehen werden die kunstvoll mit bunten Bändern durchflochtenen Zöpfe der Braut aufgeflochten, ihr die Schuhe und Strümpfe ausgezogen; vor dem Hochzeitslager wirft der Bräutigam den einen der Schuhe über den Kopf nach rückwärts; sieht die Spitze des gefallenen Schuhs nach der Wand des Gemaches, so deutet man dies auf den früheren Tod des Bräutigams, sieht sie nach dem Bette, so auf den der Braut. (in ponovno, kot že nekajkrat v besedilu, je pri tem Radics pomislil na frankovske šege).

Kot kaplan je na Kočevskem tri leta služboval Leopold G o r e n j e c - P o d g o - r i č a n.²⁵ Opazoval je navade in šege tamkajšnjih prebivalcev in časopisom pošiljal

25 Rojen je bil 1840 v Št. Rupertu, umrl 1886 v Adlešičih. Gimnazijo je obiskoval v Novem mestu, odšel v semenišče, bil kaplan na Kočevskem, v Koprivniku, (do 1868), potem do svoje smrti župnik

kratke prispevke. *Kako Kočevarji snubijo in ženitujejo* je uredništvo Kresa²⁶ objavilo šele po njegovi zgodnji smrti, leta 1886. Šege, ki jih opisuje Gorenjec ob snubljenju, poznamo sicer na sam poročni dan, ko pridejo svatje pred nevestino hišo in jo najdejo zaklenjeno. Avtor opozori, da "tako snubijo, ki snubé še po starem običaju" in da "najnovejši čas pa, žalibože, ne snubé več tako modro in priprosto!" Ko so starši sinu izbrali nevesto, ali pa si jo je izbral sam, so določili dan, ko bodo šli snubit. Na ta dan je povabil ženinov oče kuma in kumo in bližnje sosede domov in se "...gosté in veselé pozno... v noč - in brijó burke." Ko se je ženinovi materi zdelo, da imajo že dovolj pijače, jih je opozorila, da je čas, da gredo. Pokropila jih je z blagoslovljeno vodo, "da bi srečna bila snubitev" in jih prosila, naj ji v hišo pripeljejo dobro, pridno in pošteno snaho. Pred odhodom pa so morali snubci vedno piti še šentjanževca, "Bog varuj, da bi pozabili to! Kočevar je sploh ves zaljubljen v ta napoj." V nevestini hiši so sicer vedeli, da bodo prišli snubci, vendar je bila ob prihodu hiša pusta, kakor da vsi spijo. Snubci so trkali in klicali in končno se je oglasil gospodar in vprašal, kaj bi radi. Popotni so, ki so zakasnili in bi radi prenočili. Gospodar je obljubil, da "če so dobri, verni ljudje in če imajo popotne liste, da jim hoté dati prenočišča." Po pogovoru v hiši "prižgó brž trske, svečo ali kar imajo in razsvetlé hišo". Eden izmed snubcev je potem v hiši povedal, da "imajo med seboj mladega pajdaša, ki si išče tovarišico, a ta je baje njih hči." Gospodar se je začudil in vprašal ženo, če kaj ve o tem, ("Hoi, Mingl, höršt du, vois di mander velt?") ona pa se je izgovarjala, da je hčerka še premlada, da naj počaka še kakšno leto, sicer pa naj oče odloči. Hči je medtem skrita poslušala pregovarjanje med očetom, materjo in snubci, ki so jo začeli iskati po hiši. Ko je ne najdejo, se glasno odločijo, da bodo šli k sosedu, ki ima tudi lepo hčer. Tedaj šele se je nevesta oglasila "Mander, do bin i do!" (Možje, tu sem tu!). Sedli so za mizo in se začeli pogovarjati o "uzajemnem venu" in ko so se končno dogovorili, je dal ženin nevesti tolar, nevesta pa njemu robec - to je bila zastava ali ara. V hiši je postalo živahno, na mizo so nosili jedi in pijačo ter se gostili pozno v jutro. Gorenjec obžaluje, da takega preprostega snubljenja ni več in očita, da je po novem vse "...v neki zapravljivi bliščobi, vse prenapeto. Mladi Kočevar, mladi košar je zadolžen, pa mora biti, ko snubi, v dragi obleki, odičen z dragoceno žeparico, rok okovanih z dragimi prstani in sicer obogačen, da se še bolj zadolži s svojo ženitvijo, vzlasti z mnogodnevним svatovanjem, ki je nekdaj le malo časa trajalo" in še pripominja, da take "...objestne ženitve hudo zatirajo uboge Kočevarje dandanes."

Pred obredom v cerkvi je bila na nevestinem domu gostija. Ženinovi svatje so pripeljali godce, "ki pridno citrajo in igrajo na velike in male gosli." Svate so gostili, kolikor so mogli in "zelja in prosene kaše Bog varuj, da ne bi dobili na mizo." Pred odhodom v cerkev je nevesta jekala, saj bi "rada ostala domá in deklíčevala", ženin pa je bil resen, saj se je bal, da se bo premislila (menda se je tudi to že dogodilo). Nevestina mati je deverju izročila "poln sveženj na kose narezanega kruha", ki so ga na poti v cerkev metali "mladim in starim spremnikom, ki se hlastno pulijo zá-nj, včasí celó stepó." Gorenjec je tudi opisal obleko ženina in neveste. Nekoč je ženin imel na glavi klobuk z velikimi krajci, "na telu pa rokovač iz belega surovega sukna (loden) in platnene hlače." Ogrnjen je bil s plaščem. Zanimivo je, da so si plašč izposojali drug od drugega, da je "romal od ženina do ženina" in je zato bil skoraj brez "vsakojake barve", tako da so se včasih šalili, da ga bo treba "obesiti v dimnik h klobasam, da bode vsaj črn". Tudi

v Adlešičih. Zbiral je narodno blago in ga objavjal v takratnih časopisih in revijah. Podpisoval se je z L.Gorenjec, Lavoslav, Podgoriški, Podgoričan, Deželanov, Gojko.

26 Kres. Poučen in znanstven list. VI.letnik, Celovec, 1886, str. 177 - 179.

nevestina črna ženitovanjska jopica je romala od neveste do neveste. Nevesta pa je na glavi nosila poročni okras - "krono iz cvetek odičeno in trakovi jej raz glavo visé po plečih." Po poročnem obredu so zopet odšli na nevestin dom, kjer so jim postregli najprej kruh in vino, ženinu in nevesti pa nekoč odredili poseben prostor za mizo, kjer sta morala ves dan molče sedeti. Medtem so svatje v spremstvu godcev odšli vsak na svoj dom iskat "kruha in mesa in drugih jestvin". Ko so se zopet zbrali pri nevesti, se je začela prava gostija. Vaški otroci pa so sedeli pod mizo in "ščipali, šegotali in opominjali, naj se spomnijo i njih..." Te šege so se ohranile tudi v poznejši čas, le ženinu in nevesti je bilo poslej dovoljeno, da sta se lahko med gostijo pogovarjala in zabavala. Pred odhodom na ženinov dom je moral vsak od svatov plesati z nevesto in tako dokazati, da nevesta ni "hroma, niti sicer bolna, temveč da je zdrava, čvrsta." Na ženinovem domu dalje ženitujejo pogosto kar osem dni. "Tako abotno dolgotrajno svatovanje pokvari marsikoga, tako da potlej dolgo časa čuti svoj pir," obsoja Gorenjec za sklep svojega poročanja.

Tik pred koncem stoletja, leta 1895, je v Gradcu kot tretji zvezek serije Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer izšlo delo Adolfa Hauffna *Die deutsche Sprachinsel Gottschee. Geschichte und Mundart, Lebensverhältnisse, Sitten und Gebräuche, Sagen, Märchen und Lieder*. Avtor se naslanja na poročanja Valvasorja in Hacqueta (*Abbildung und Beschreibung der Südwest- und östlichen Wenden, Illyrer und Slawen, Leipzig o.J. /1801/*), saj naj bi se, posebno v odročnejših dolinah, še vse do konca prejšnjega stoletja ohranilo mnogo šeg in "vse ženitovanjske pesmi".²⁷

V Valvasorjevem in Hacquetovem času naj bi se bili na Kočevskem poročali zelo mladi, dekleta s trinajstim oz. štirinajstim letom, fantje pa z osemnajstim, delno menda tudi zato, da so bili oproščeni vojaščine. V 19. stol. naj bi se ta meja premaknila navzgor - poročali naj bi se bili med dvajsetim in štiriindvajsetim letom. Kot drugod, so se pri premožnejših kmetih o poroki zedinili starši med seboj potem, ko so pretehtali premoženjske razmere, tisti pa, ki niso imeli premoženja, so se poročili iz ljubezni - fant je poročil dekle, s katero je že dalj časa živel "in einem innigen Verhältnis".²⁸ Bogati kmetje so potem, ko so izvedeli za kakšno pridno dekle primerne socialnega statusa, za prvo poizvedovanje na dekletov dom poslali kakšno starejšo žensko, lahko tudi beračico, da bi skrivaj poizvedela, ali se splača priti snubit. Pravo slovesno snubljenje se je začelo šele potem, ko so nevestini starši že načelno privolili. Snubilo je pet moških, ki so jim rekli *barwaré, barwarlain*. Dekle se je skrilo na podstrešju in skozi lino opazovalo snubce, ki so jo morali poiskati. Ko so se zedinili o doti, sta si mlada podala roki in se poljubila; fant je dekletu podaril tolar, ona pa njemu ovratno ruto, *hidrle*. To je že veljalo kot *zaroka*, ki jo je z vriskom skozi okno nekdo od snubcev naznanil sosedom. Poroka, *hoachzait*, je sledila že nekaj tednov za tem, navadno v poletnih mesecih, ko so tudi možje že bili doma. Cerkevna poroka, *kone*, je bila navadno na nedeljo, ponedeljek ali torek. Na četrtek pred tem, včasih pa le večer pred poroko, so k nevesti prišle prijateljice, da bi ji pomagale spletati poročne venčke (*kranzlain pintn*) in šopke (*peschlain*), ki so veljali kot povabilo na poroko. Ob spletanju so prepevali

27 Adolf Hauffen, *Die deutsche Sprachinsel Gottschee. Geschichte und Mundart, Lebensverhältnisse, Sitten und Gebräuche, Sagen, Märchen und Lieder. V: Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer*. Graz, 1895.

28 Hauffen str. 78

staro pesem, ki opeva in objokuje izgubo devištva. Take pesmi so splošno znane tudi drugod.

Na poročno jutro je prišel ženin s svojim spremstvom pred nevestino hišo. Prvotno je bil oblečen v staro nošo, platnene hlače, visoke škornje, pozneje že v frak in cilinder z rdečim trakom, proti koncu 19. stol. pa je ž. nosil mestno obleko in si za gumbnico zataknil šopek. Poleg ženina je bil glavna oseba na porokah starešina - *stareschinar*. Hauffen v opombi²⁹ poudarja, da je tu gi pri nekaterih drugih nemških ohceti, npr. severnomadžarskih in šlezjskih, ime tisti, ki je na svatbah skrbel za zabavo, slovansko ime *druschman*, *truschbe*. Starešina je imel nalogo, da je vabil svate, navadno na četrtek pred poroko. Vse priprave na gostijo so bile njegova dolžnost, na gostiji sami je imel prvo besedo. Navadno je za starešino ženin izbral izkušenega sorodnika ali tudi dobrega prijatelja. Prepoznavni znak za starešino je bila črna, žametna čepica.

Ženinovi svatje so našli nevestino hišo zaklenjeno. Starešina je pred vrati zaklical, naj pošljejo ven nevesto (*"zabet insch außar insbr dai scheane praut"*). Nevestin oče je takoj privolil in jim pred vrata poslal nevestino teto - *wierarin*. Z njo je moral ženin trikrat na cesti pred hišo zaplesati. Potem je starešina ponovno zahteval nevesto, nevestin oče pa je poslal ven družico z vencem iz testa (*toigain page*) na glavi. Z njo je moral zaplesati ženinov brat ali eden izmed prijateljev. Končno je prišla na prag nevesta, oblečena v domačo, iz belega platna narejeno in bogato izvezeno nošo, čeznjo pa je imela črno "jopo", ki so jo nosile na porokah, in so jih imele le premožnejše neveste, medtem ko so si jo morale revnejše izposoditi. Nevesta je imela na glavi venec, bogato okrašen s perlami, zlatom in v kito (*rugl*) spletenimi rdečimi trakovi. Seveda so smela venec nositi le dekleta, ki so bila še nedolžna. V žepu pa je imela nevesta skrit sukanec, denar in žitna zrna, da ji v življenju ne bi nikoli primanjkovalo lanu in denarja in da bi ji polje dobro rodilo. Nevesta je ženinu izročila vrč vina, iz katerega je on naredil požirek, ponudil piti še nevesti, nato pa je vrgel vrč na tla, da se je razbil. Potem sta zaplesala.

Svatje so se uvrstili v spreved, kot prvi vedno godci, muzikantje, okoli spreveda pa sta poskakovala in zganjala šale dva šaljivca (*pojacl*), oblečena v pisane obleke z rdečima zastavama v rokah, včasih na konjih, zopet drugič peš. Če je dekle v vasi bilo nepriljubljeno, so ji fantje takrat, ko je kot nevesta stopala v sprevedu proti cerkvi, ob poti na drevo obesili slamnato žensko. Včasih so ženinu nevesto ugrabili in jo je moral na kakršen koli način, navadno s plačilom določene vsote, dobiti nazaj. Po Hauffnu je o resničnem ropu neveste poročal že Valvasor/2,79, vendar po navedeni opombi v delu ni mogoče identificirati besedila. Prav tako se Hauffen sklicuje na ljudem še vedno znano povedko iz Gotenice, ki mu jo je povedal učitelj Petschauer iz Gotenice in na katero se o. ira zgodba o čudoviti monštranci, za katere izvir nihče ne ve. V Gotenici št. 25 n. bi v začetku 16. stol. živele prelepo dekle. O njeni lepoti je šel glas po deželi vse do Jadranskega morja, prihajali so snubci, dekle pa si je izbralo mladeniča iz ugledne ljubljanske družine. Zaroko naj bi slavili pri dekletovih sorodnikih v Kočevski Reki (Rieg). V gozdu blizu Kočevske Reke je spreved napadel eden izmed zavrženih snubcev, ki je prišel prav od morja, ugrabil lepo Elscho, jo odpeljal na Reko in od tu po daljnem morju na tuje. Nekaj let pozneje je duhovnik v cerkvi našel odprt tabernakelj

29 Hauffen, str. 80.

in v njem čudovito monštranco z letnico 1517 - po tem so sklepali na darovalko. Enako zgodbo opeva tudi kočevarska pesem *Dai scheane Mare* (=Maria) in slovenska varianta pesmi o Lepi Vidi.

Potem ko je A. Hauffen izdal knjigo "Die Sprachinsel Gottschee", so mu ljudje z vseh koncev jezikovnega otoka začeli pošiljati svoje pripombe, predvsem pa dodatno gradivo. Opozarjali so ga na stvari, ki jih sicer noben raziskovalec ne bi sam opazil. Hauffen je nekaj teh pripomb, predvsem pesmi, objavil v *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*³⁰. Od ženitovanjskih šeg pa preseneča podatek, da naj bi bilo še sredi 19.stol. v okolici Kočevske Reke v navadi, da so ob svatovski mizi na ženinovem domu postavili slamnato lutko, ki naj bi jo nevesta po poroki zagrabila in vrgla skozi okno. Lutka naj bi po zatrdilu informatorja (Hauffen ne navaja imena) predstavljala ženino mater, torej taščo, šega pa naj bi nakazovala, da taščča odtlej nima več glavne besede v hiši. To je doslej povsem nova in osamljena prvina, ki sem jo zasledila v literaturi o ženitovanjskih šegah nasploh. Poznana pa je šega v zvezi z "lažno nevesto", ki jo tudi kot slamnato lutko vržejo skozi okno, vendar je razlaga šege in njen pomen povsem drugačen. Hauffen sicer na drugem mestu (str. 81) omenja slamnato lutko, ki naj bi jo za šalo, ali morda v posmeh obesili pred hišo na drevo, vendar, kakor beremo pozneje pri R. Wolfram, ni našel več potrdila za to šego. Pri Slovencih pa je taka navada bila za pusta, ko so fantje na drevo pred hišo dekleta, ki se je "celo leto možilo in se vendar ni omožilo" v posmeh obesili slamnatega moža. Morda je Hauffen svojega informatorja napačno razumel. Toliko bolj lahko verjamemo v napako, ker v nadaljevanju govori, da so tako lutko v diru vozili na sprednjem sedežu voza, muzikanti pa so tekli za vozom, da bi lutko razcefrali, kar tudi spominja na slovenske pustne šege (obešanje slamnate lutke, sežiganje, cefranje, metanje v vodo itd.)

Šele v tridesetih letih tega stoletja je izšlo podobno monografsko delo o Kočevjarjih. V samozaložbi ga je na Koroškem izdal Wilhelm T s c h i n k e l.³¹ Pri opisu svatbe³² Tschinkel najprej obsežno in dobesedno navaja po Hauffnu dogodka pred nevestino hišo na poročno jutro, vendar je pri tem dele besedil, ki so pri Hauffnu v kočevarskem dialektu, prestavil v knjižno nemščino. Nadaljuje z nevestino molitvijo pod drevsom na dan poroke pred sončnim vzhodom in z nekaterimi obrednimi dejanji, kar naj bi nevesti v zakonu in gospodarstvu prineslo srečo. Tako so npr. skledo s kakršnokoli jedjo postavili v čisto svinjsko korito in nevesta je na poročno jutro morala zaužiti iz nje nekaj žlic, da ji bodo svinje dobro uspevale in da v času svoje nosečnosti ne bi bila preveč izbirična. Na Planini (Stockendorf) je skrita prežala pri oknu, da bi ženina prej zagledala kot on njo in bi ga tako preživela. Pogledala pa ga je skozi prstan, da bi imela lažji porod. Posebnost je, da pred poroko zaročenca nista smela jesti mesa, ker bi se sicer morala bati nesreče pri živini.³³ Na poti k poroki je morala nevesta pri sebi imeti nekaj blagoslovljenega, v čevlju pa denar, da ji ga nikoli ne bi manjkalo, ponekod pa tudi žitno zrnje, ki ga bo po poroki potresla po hlevu, da bi s tem živino ubranila pred nesrečo. Srečna bo, če bo stopila v cerkev z desno nogo, dalj kot ženin bo živela, če na

30 Adolf Hauffen, *Zur Gottscheer Volkskunde v: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde, Jahrgang I, 1895, Wien und Prag 1896. str. 326 - 338.*

31 Wilhelm Tschinkel, *Gottscheer Volkstum in Sitte, Brauch, Märchen, Sagen, Legenden und anderen volkstümlichen Überlieferungen. Rosegg, Selbstverlag, 1931.*

32 Tschinkel, str. 11- 13.

33 Tschinkel, str.12.

njeni strani oltarja sveče lepše gorijo. Teta (vodilja, Brautführerin) je morala med poročnim obredom stati tako blizu za mladoporočencema, da nihče ne vidi med obema skozi - tako se pozneje tudi "zlobni jeziki" ne bodo mogli vtikati v njuno življenje. Avtor nadaljuje svoje poročanje s sprejemom neveste na novem domu, kjer jo na pragu pričaka ženina mati s kozarcem vina. Nevesta je izpila vino in vrgla v kozarec denar (navadno en tolar), na Planini pa je tašča pričakala mlado na hišnem pragu z vrčem vina in hlebom. Nevesta : iz kozarca odpila le malo vina, ostalo je spila mati, nevesta pa je vrgla v kozarec tjar kot darilo tašči, nato pa vzela vrč z vinom in hleb kruha, ju odnesla v sobo in položila na mizo, tašča pa jo je med tem blagoslovila rekoč "Naj ti Bog da srečo in blagoslov pri vsem, česar se boš lotila".³⁴ V Komarni vasi (Tappelwerch, tudi Mückendorf imenovani) sta nevesto dva fanta prenesla čez prag novega doma, kar naj bi ji prineslo srečo. Posebno navado pa so imeli v vasi Ovčjak (Schäflein), da so vaška dekleta nevesti med darovanjem ("Barfn" = Werfen) na mizo položila snop lanu ("Raischn"). Če je mlada hotela imeti pri hiši glavno besedo, je šla na prvo poročno noč pred ženinom v posteljo. Ponekod so verovali, da ga bo tako tudi preživela.

Kočevarji pa so poznali tudi različna "čaranja" in prerokovanja o ljubezni; če je pri metju prosa dekleta naletelo na snop, v katerega je nekdo zasadil palico, bo poročilo vdovca, iz goreče vžigalice so prerokovali, v kateri smeri je iskati ženina, bela koruza je pomenila poroko, o zvestobi je vse povedal pajek, ki je odvezto jajčece zopet sprejel nazaj. Dekle pa si je lahko tudi pričaralo fantovo ljubezen: zeleno žabo je moralo odnesti na mravljišče in jo tam pustiti toliko časa, da so jo mravlje objedle, potem pa je morala žabje krake fantu obesiti za suknjič. V hiši, nad katero je na Jurjevo (ko naj bi se ptički ženili) letel ptičji par, bo kmalu poroka. Poročil se bo tudi tisti, ki na novoletni dan pred cerkovnikom stopi v cerkev in potem tudi prvi pride domov. Če pa se je po novem letu prvi poročil vdovec, bodo vsa dekleta v tistem kraju za eno leto "obsedela".

Šrango omenja v kratkem opisu svatovskega sprevoda Johann R ö t h e l.³⁵ Vaški fantje so na vaški meji postavili zaporo in ženin je moral po dolgotrajnem pogajanju plačati odkupnino za nevesto. Ob vhodu v ženino vas so jih pozdravili streli iz možnarjev, mladi pa so svatom ponudili vino in pivo. "Po stari navadi" pa so pred hišo nevesto ugrabili in ženin jo je moral ponovno odkupiti. Po R ö t h l u so k poročnemu obredu v cerkev šli iz ženinove hiše, kamor naj bi se najprej napotil svatovski sprevod, kar pa je dokaj neprepričljivo. Gostijo so imeli v gostilni, kjer so plesali in peli kočevarske pesmi "aber auch alpenländische Lieder werden mit Begeisterung gesungen". Avtor poudarja, da niso pozabili na stare šege snemanja nevestinega venca in darovanja nevesti, vendar teh šeg ne opisuje in s tem končuje svoj prispevek.

Richard W o l f r a m, ki je tik pred preselitvijo Kočevarjev potoval po teh krajih, je nameraval ugotoviti, kaj je od tistega, kar sta opisovala v svojih delih Hauffen in Tschinkel, še živega vsaj v spominu in kaj je utonilo v pozabo. Prvo, na kar je opozoril pa je bilo, da oba avtorja nista zbirala in upoštevala gradiva v vseh krajih Kočevskega, saj je ugotovil mnogo razlik med posameznimi kočevskimi pokrajinami. Sam si je izbral sedem krajev v različnih predelih, razposlal vprašalnice učiteljem in ugotovil, da so bile njegove domneve pravilne. Vojna in preselitev Kočevarjev je njegovo delo prekinila

34 "Gott gebe dir Glück und Segen in allem, was du beginnen wirst." T s c h i n k e l, str. 12.

35 Johann R ö t h e l, Ein Hochzeitszug, v: Gottscheer Heimatbilder. 3. knjiga, Graz, 1937, 40 sl.

in Wolfram ga je lahko nadaljeval šele po vojni v begunskih taboriščih in pozneje na "Kočevarskih dnevih", ki so jih vsako leto organizirali na gradu Krastowitz pri Celovcu.

Wolframovi prispevki³⁶ o Kočevarjih so skoraj dosledno razdeljeni na dva dela: jedro tvori predstavitev neke šege iz celotnega jezikovnega otoka, pri čemer je najprej podal dobesedni opis, kakor mu ga je posredoval informator in s tem dobil sliko o tem, kaj je komu najbolj ostalo v spominu. Temu je dodal obravnavo posameznega motiva šege iz različnih krajev dežele. V drugem delu je potem delal primerjave z bližnjimi in bolj oddaljenimi sosedi. Pozneje je zbrano gradivo in svoja spoznanja izdal v knjigi,³⁷ v kateri je predstavil ženitovanjske šege v treh med seboj oddaljenih krajih: na severnem delu jezikovnega otoka v Polomu (Ebental), v sredini v Kočevski Reki (Rieg) in na zahodu v Podpreski (Merleinsrauth). Če na hitro pregledamo njegovo, pred preselitvijo Kočevarjev zbrano gradivo in skušamo izluščiti tiste spremembe, ki jih je napovedoval, opazimo, da razlike le niso tako opazne, predvsem pa določena trditev ne more biti tako dokončna, saj je sam hotel ugotoviti predvsem tisto, kar je ostalo v spominu ljudi,³⁸ torej obstaja možnost, da je informator na kaj pozabil. Wolfram je izpostavil nekaj motivov: snubljenje in priprava na poroko, deklščina, pred in po poročnem obredu, gostija in na novem domu. *Snubijo* po predhodni napovedi oče, sin in snubec, ki je navadno ženinov boter in je vez med očetoma. Značilnost so "oirlschnitten", v jajcu ocvrt kruh, s katerimi so postregli takoj, ko so se o vsem dogovorili in poklicali k mizi tudi nevesto. Avtor pa poudarja, da are ("drangeld") v Polomu niso poznali. Nevesta v času oklicev (slišala je lahko le enega) ni smela biti več sama, ampak jo je povsod spremljala "Gaschuldbräut" (iz: Schuldbräut = poročna priča, Pallarin, po naše vodilja, teta, ki je navadno bila botra), predvsem pa ponoči ni smela iz hiše. V Polomu sta na svatbo *vabili* dve družici in dva druga, v Podpreski ženin in nevesta z "gaschuldbräut" oz. "gaschuldbräutigam" vsak svoje svate, v Kočevski Reki pa so imeli posebnega vabovca, ki sta ga spremljala "starašiner" in harmonikar. Na večer pred poroko je bila *deklščina* ("Kranzbinden", "Kranzlaishpintn"). V nevestinem imenu sta na deklščino vabili dve njeni prijateljici. To je bila zanj častna naloga. Tista dekleta, ki so vedela, da bodo povabljeni, so skušale izvedeti, kdaj bosta prišli vabiteljici, kajti, nikakor niso tedaj smele biti zdoma. Dekleta so nevesti spletala venec in dokler ni bil narejen, se nevesta ni smela prikazati. Poleg normalnega venčka, naglavnega okrasa, so spletale tudi poseben majhen, zeleni venček. Prav v tem malem venčku pa je bilo bistvo šege. Nevesta ga je nosila dodatno k svojemu poročnemu vencu oz. naglavnem okrasu, pa naj bo to t.i. "Krona" ali pozneje venček iz mirte in šlajer, ki kažeta že vpliv mestnega okolja in imata korenine v šegah južnih dežel. Tudi za ženina so dekleta spletla tak majhen venček, le da je bil nevestin rdeče povezan in okrogel, ženinov pa "odprt", torej ne zaključen, in povezan z zeleno nitjo. Barva bi lahko pomenila simbol ljubezni ali pa obrambno sredstvo, nit pa ni smela biti nikjer zavozljana, da bi nevesta imela lažji porod. Ta venček sta ponekod nosila skrit, nevesta pod naglavnim okrasom, ženin pa pod šopkom na reverju, menda zaradi zlega pogleda,

36 Richard Wolfram, *Lebensanfang und Lebensabschluß im Brauchtum der Gottschee*. Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, Bd. 17, 1974, 244 - 271; *Die Hochzeitsbräuche in der Gottschee*. Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, Bd. 20, 1977, 7 - 60.

37 Richard Wolfram, *Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee*, Wien, Österreichisches Museum für Volkskunde, 1980.

38 "...was einem Gewährsmann in Erinnerung ist.", R. Wolfram, *Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee*, Wien 1980, 9 (Vorwort).

ki bi jima lahko škodoval. V Kočevski Reki je veljalo, da če so dekleta imela težave pri spletnju venčka, nevesta gotovo ni bila več nedolžna. Mali venček so ji prijateljice prinesle na krožniku, si ga podajale iz rok v roke, vsaka ga je poljubila, nevesta je morala zaplesati z drugom, ženin z družico, nakar so nevesti venček posadili na glavo in z ženinom sta se poslovila. Na mizi je ves čas bil krožnik z grobeljnikom (Steinkraut). Zapitek je tu moral plačati ženin. Drugače pa je bilo v Kočevski Reki, kjer so nevestini starši morali prispevati kruh, pecivo, vino in žganje. Dekleta so tudi fantom morala narediti "peschle".

Pri vožnji *bale* dan pred poroko niso poznali nobenih posebnih šeg, avtor le poudarja, da je v Polomu ženin moral dati delati posteljo, nevesta pa je preskrbela vse, kar je spadalo k postelji. Na *dan poroke* je morala nevesta paziti, da je prej zagledala ženina kot on njo, da bi imela "komando nad njim" ali, kakor so rekli v Podpreski, da bi otroci bili podobni ženinu. Vrata nevestine hiše so bila zaklenjena, ko je prišel ženin, po dolgotrajnem trkanju in pregovarjanju so nevestini domači vrgli skozi vrata slamnato lutko, potem so poslali na prag še staro žensko in družico, preden se je pojavila nevesta. V Podpreski so jo svatje obstopili v krogu, mati pa je šla trikrat okoli nje v obratni smeli urinega kazalca in jo pokropila. V Kočevski Reki sta si ženin in nevesta napila s prepletenimi rokami. V Polomu pa domači pred ženinom niso zaprli vrat, pač pa je bilo v navadi, da je drug nevesto prenesel čez domači prag, da bi lažje pozabila dom; če je ta podatek verodostojen, je to povsem nov element, ki je zapisan o ženitovanju nasploh pa tudi povsem nova, predvsem pa poenostavljena razlaga te šege. Posebnost v Polomu, pa tudi, po Wolframu, ki je šego dokumentiral še v dvanajstih drugih krajih, je, da so fantje prišli po nevesto z "zastavo", to sta od 2 do 4, celo 6 m visoki, med seboj povezani smreki, med katerima je bil napis "Bog blagoslovi novoporočenca". Na prečko so bile v treh vrstah pripete rute, od vsake hiše po ena, vrhove smrek pa so krasili pisani trakovi. To zastavo sta nosila dva smešno oblečena fanta: srajca jima je visela iz hlač, spodnjice sta imela oblečene čez vrhnje hlače. Fanta z zastavo sta bila tudi prva v svatovskem sprevedu, za njima je stopala nevesta z drugom, nato ženin z družico, sledili so starši neveste, "Wiererin" in "Wierer" (teta in starešina). Ta "zastava" je pravzaprav predstavljala nekakšen prenosljiv vhod in so jo ponekod držali nad mladoporočencema in bi lahko bila tudi drugačna oblika "nevestinega neba" (Brauthimmel), ki ga poznajo mnogi evropski narodi (npr. Skandinavci). Tako kakor dežnik, ki ga je ponekod drug držal nad nevesto, ko je spreved stopal po polju, naj bi tudi ta "zastava" obranila polje pred neurjem in točo.

Vaški fantje so pot zaprli z drogom, ovitim z venci le, če se je nevesta možila v drugo vas. Pri poroki je morala nevesta imeti pri sebi nekaj blagoslovljenega, v čevlju denar, ponekod pa tudi žitno zrno, vse to z namenom, da ji ničesar v zakonskem življenju ne bi primanjkovalo. Med poročnim obredom, ki so ga imenovali "Khöne", so morali fantje z zastavo čakati pred cerkvenimi vrati in so potem mladoporočenca spremili tja, kjer je bila gostija; če se je nevesta primožila na ženinov dom, je bila gostija na njenem, če se je priženil fant, pa na njegovem domu. Na poti domov pa so se ustavljali v gostilnah in v vsaki spili nekaj litrov vina. Tu so se nekateri tako dolgo zadržali, da so jih družice, druga in muzikant morali iskati in zbirati skupaj z vseh koncev in krajev, kar je lahko prav dolgo trajalo. V spominu Kočevjarjev je bil tudi "*rop neveste*": če so jo ukradli pred poroko, so jo morali iskati in odkupiti njeni svatje, če po poroki, pa ženinovi. Zanimivo je poročilo iz Poloma: nevesto so stare ženske ugrabile

takoj po poročnem obredu. Ženin je moral ostati povsem miren, iskati so jo morali njegovi svatje. Od časa do časa so mu pripeljali katero izmed žensk, ki jo je zavrnil, starešina ("Wierer") pa ji je moral plačati, da so se je znebili. Tako smo spoznali tu novo obliko "lažne neveste" oziroma združitev dveh prvin v novo. V Polomu so šele po poroki svatom zaprli vrata in jih niso spustili v hišo. Po dolgotrajnem trkanju in predstavljanju so le odprli in ponudili vino, nevesto pa je moral drug prenesti čez prag. Na novem domu je nevesto sprejela ženina mati s hlebom kruha, v katerega je bilo "zabodeno" posebno pecivo - testeni ptički, in z vinom, v katerega so dali sladkor, ga pomešali z vilicami in nevesta ga je pila skupaj z materjo, očetom in ženinom. Potem je nevesta mater prosila, naj jo sprejme in ima rada kakor svojega sina. Ponekod je bilo tudi v navadi, da so nevesti na pragu novega doma izročili kuhalnico ali kak drug kuhinjski predmet, npr. pinjo ("Schloiko"). *Gostijo* je začel starešina z molitvijo. Starešina je imel sploh glavno besedo pa tudi nekaj posebnih nalog. Tako je moral razrezati meso, ki so ga prinesli na tnalu, in ga razdeliti (včasih se je s kom pošalil in mu na krožnik naložil samo kosti), delil je kruh, še posebej je moral mladoporočencema razrezati meso. Poročevalci pa se najbolj natančno spominjajo jedi, ki so jih pripravljali za svatovsko gostijo: prva rihta je vedno bila goveja juha z rezanci, nato svinjska, telečja ali ovčja pečenka. Posebnost so v kmečki peči pečeni jančki, napolnjeni s 60 - 80 jajci in slanino. Cele so po polnoči položili na mizo, da so izgledali kakor živi, največjega pa so položili na pladenj in eden izmed maskirancev (preoblžene poročne priče) ga je na glavi prinesel v sobo, se postavil pred ženina in starešino in se začel pogajati za ceno. Pladnja z jančkom ni smel dati z glave vse dotlej, dokler se niso pogodili, kar pa je včasih trajalo zelo dolgo. Prav tako so opolnoči prišle na mizo kočevske "powolitzen", ki niso smele manjkati na nobeni gostiji. Otroci so med kosilom bili pod mizo in so drezali v svate, da so jim dali kaj jesti. Na gostijo pa so prišli tudi nepovabljeni gostje, tudi maskirani, ki so ženinu in nevesti prinesli "dojenčka" - lutko zavito v toliko cunj, da so jih tudi po celo uro odmotavali. *Plesali* so svatje že takoj po prvi rihti: prvi ples sta plesala "Schuldbraut" in ženin, potem ženin in nevesta, potem vsak z vsemi sorodniki. V Kočevski Reki pa je pri velikih porokah bila navada, da sta prvi ples plesala samo ženin in nevesta, potem pa so fantje in moške nevesto, dekleta in žene pa ženina za ples postavili "na dražbo". Denar od dražbe so dobili godci, ki so potem napovedali še zbiranje prispevkov za kuharico, ki naj bi se opekla. Pobirala pa je kuharica sama v zajemalko.

Na gostijah so se spomnili tudi mrtvih: starešina je imel nagovor ("Totenrede"), ki je zvenel kakor molitev: prednike, ki so nekoč živeli pod to streho, je prosil za pomoč in srečo, nakar so zapeli pesem za "uboge duše". Okoli treh zjutraj pa so svate s pesmijo "zūa, lei zūa" (le sem, le sem) pozvali k darovanju za nevesto, kar so imenovali "barfm" (iz werfen - vreči, metati). V Kočevski Reki je starešina svate opozoril, da morata mlada začeti prav na začetku, zato naj jima pomagajo in naj vsak daruje "eno opeko". Pred ženinom in nevesto je na mizi bil s prtom pokrit krožnik. Vsakega so poklicali s pesmijo, starešina je odkril krožnik in poklicani je nanj položil denar. Darovanje je trajalo toliko časa, dokler niso "alle zūa gashūngen hent" (dokler ni vsak bil pozvan s pesmijo). Ponekod so denar zatikali tudi v kruh. Posebno darovanje je predstavil informator iz Podpreske: najprej je darove pobiral ženin, ki so ga spremljali muzikant, eden, ki je nosil krožnik in drugi, ki je nosil vino in kozarec s koščkom sladkorja ter vilicami, s katerimi je premešal sladkor v vino. Hodili so od svata do svata, vsakemu nekaj zaigrali in ponudili piti, poklicani pa je daroval na krožnik denar. Potem je vino

ponujala od svata do svata nevesta in dobila glavna darila, (kuhinjsko posodo, rjuhe, steklenino itd. pa tudi denar), ki so jih polagali v košare. Ko so ji vsi darovali, je sedla pod "bohkov kot", botra in muzikant pa sta ji zapela "jetzt ist es aus mit der ledigen Zeit". Poročevalec je poudaril, da so to pesem peli v slovenščini, kar da slutiti, da Kočevarji svoje pesmi ob snemanju nevestinega venca niso imeli, morda pa so celo šego samo prevzeli od svojih sosedov. Botra je nevesti snela venček in "šlajer", pod katerim je nekoč nosila še en majhen venček - nevestino krono - ki so ga spravili in ji ga ob smrti položili v krsto. V Kočevski Reki pa je družica vzela nevesti venec z glave. Opolnoči je nevesta sedla na stol sredi sobe, pred njo je nekdo držal ogledalo, na desno in levo od nje sta stali deklici, katerima je družica izročila venec in šlajer. Venec so shranili in če je nevesti umrl otrok, so ga položili v njegovo krsto, sicer pa so ga pozneje odnesli v najbližjo kapelico k Mariji.

Nevesta osem dni po poroki ni smela v domačo hišo, po osmih dneh pa so imeli "ponovitev" in glavni svatje so ponovno prišli na "malo svatbo".

Gottscheer Zeitung (Celovec) je v letih 1967 in 1968 objavil več prispevkov o ženitovanjskih navadah Kočevarjev, kakor se jih je spominjala gospa P e. Po prvem prispevku o snubljenju³⁹ so si bralci želeli še več podobnih in uredništvo je želji ugodilo.⁴⁰

Rek "Heiraten übers Land, die Paten über die Wand" (v kočevarskem dialektu: "Hairotn ibrs Lont, Gevatterlaite ibr de Bont") ali po naše, "ženiti daleč, botriti blizu", poznamo tudi Slovenci. Mladi so se srečevali ob semnjih, na žegnanjih ("Kirtokh"), morda tudi na božji poti ("Göttschbakh"), se ogledovali, niso pa se bliže spoznali. Tako se tudi mlada dva, ki naj bi se poročila, nekoč skoraj nista poznala in so se o vsem dogovorili starši med seboj ali s pomočjo posredovanja vsem znane ženske, ki so ji rekli "Hübschrl" in je menda bila doma iz Male Gore ali iz Kleč, je pa veliko potovala okoli in bila o vseh razmerah dobro poučena.

Snubit ("barvn") je šel fant s svojim stricem, botrom in še dvema sosedoma, navadno na nedeljo popoldne. Splošna navada je bila povsod, tako tudi pri Kočevarjih, da snubci niso takoj prišli z besedo na dan, ampak so se predstavljali kot kupci živine, zato so najprej pogledali v hlev, se pogovarjali o kupčiji in še o marsičem drugem, le vzroka prihoda niso povedali. Seveda so dekletovi domači bili dobro poučeni in so dobro vedeli tudi o gospodarskih razmerah na dekletovem domu. Končno je stric prišel z besedo na dan in če so privolili v snubitev, so poklicali tudi dekle. Tedaj šele so prišli na vrsto dogovori o dekletovi doti, kajti držali so se reka: "Was man erheiratet, braucht man nicht zu erschwitzen" - torej kar se lahko priženi, ni treba pridobiti z znojem (z delom). Nevesta, ki je za doto dobila 200 goldinarjev, je v drugi polovici 19. stol. veljala za premožno in ugledno, ob prehodu stoletja je bilo celo nekaj nevest, ki je v zakon prineslo tudi do 1000 goldinarjev. Ko so določili doto, so snubce pogostili. Nekako po pravilu so pogostili s klobasami in "šnitami", poleg pa so pili vino (pozimi

39 Als das "Hübschrl" noch Ehen stiftete. Brautschau und -werbung einst im Gottscheer Land. *Gottscheer Zeitung*, april 1967, str. 3.

40 Pai Jonkaisch ischt Hoachzait!, *Gottscheer Zeitung*, avgust 1967, str. 3., oktober 1967, str. 4. - Zühar, lai zühar..., *Gottscheer Zeitung*, februar 1968, str. 3. - Scheanai baißai Täube, *Gottscheer Zeitung*, julij 1968, str. 1.

kuhano vino). Preden so se poslovili, so še določili, kdaj bo dekle prišlo s svojimi starši pogledat fantovo posestvo in določili so tudi dan poroke (navadno ponedeljek). V vasi pa se je hitro razvedelo, da so prišli snubci in kam so šli. Nestrpno so čakali znamenja, da je bilo snubljenje uspešno in ko se je začelo kaditi iz dimnika, so vedeli, da imajo v vasi nevesto.

Svatba je bila navadno praznovanje cele vasi. Priprave so trajale že tedne prej in pomagali so vsi vaščani: treba je bilo povabiti svate, naprositi družice in druge ("Nochtratare" = iz nachtreten), nevesti je bilo treba pripraviti obleko in nakit, okrasiti kočijo (Parütsch). Na Kočevskem so slavili skoraj vse poroke o pustu. Večer pred poroko se je vsa mladina zbrala na nevestinem domu na "kranclvečer" ("Kranzlaishpint"), da bi se nevesta po stari šegi s pesmijo in plesom poslovila od samskega stanu. Pesem "Hot haint a Jüingfrau Kranzlain gepüntn" je bila pesem slovesa.

Fantje so postavili dva mlaja ("Taschlain"): pred nevestino hišo z napisom Bog blagoslovi mladoporočenca, pred ženino pa z napisom Veliko sreče mladoporočencema.

Kočevarji so slavili skoraj vse poroke o pustnem času. V ponedeljek popoldne, na dan poroke, so se sorodniki in sosedje zbrali na nevestinem domu. Botri so imeli posebno čast: krstna ali birmanska botra je prevzela nalogo vodilje ("Virarin - Führerin, v okolici Kočevske Reke imenovana tudi "prlarin", t.j. teta, mati)), botri so bili priče. Vodilja je ves čas pred poroko nevesti stala ob strani, ji svetovala pri nakupih in jo zadnji dve nedelji pred poroko spremljala k obhajilni mizi. Medtem ko sta se dve družici z venčki na glavi in šopki v rokah in dva druga ("Nochtratare") in seveda muzikant, kar je tudi bila stara šega, s kočijo odpeljali po ženina, so na nevestinem domu oblačili nevesto. Poročevalka pravi, da je nevesta imela dolgo belo obleko okrašeno z bordurami in čipkami, na glavi pa venček iz mirte in dolg bel šlajer. Posebnost pa je še drugi venček, ki je pritrjen na glavnega in ga je nevesti spletla najboljša prijateljica iz drobnega zelenja (majaron, rožmarin), povezanega z rdečim trakom. Ta venček naj bi bil simbol čistosti in zvestobe, rdeč trak pa naj nevesti prinese srečo. Mati ji je še pred slovesom v čevelj vtaknila novc, da ji denarja ne bi nikoli manjkalo. "Virarin" je potem, ko se je v kamri objela in poljubila z nevesto, to odpeljala v hišo, kjer so že čakali vsi sorodniki in pričakovali ženina. Nevesta je morala paziti, da ga je prva zagledala. Kadar je ženin moral do nevestine hiše skozi več vasi, je moral tudi skozi več zaprek, kajti vaški fantje so mu čez pot potegnili vrv ali drog. "Vrschperrn" pa je bila tudi sicer stara šega, ki jo poznajo takorekoč po vsej Evropi in se je tudi pri nas ohranila vse do današnjih dni. Sicer je v navadi, da fantje zaprejo pot svatovskemu sprevodu in ne samo ženinu in morda se tu na poročevalko ni povsem zanesti. Pravijo, da se prav lahko in poceni do žene ne sme priti, zato so vaški fantje za nevesto postavili določeno ceno kot odkupnino, svatje pa so jo skušali znižati. Šele po dolgem šaljivem pregovarjanju in po nekaj kozarcih vina so šrangovci dobili dogovorjeno vsoto denarja in so odstranili oviro. Toda pot do neveste še ni bila prosta; tudi vrata nevestine hiše so bila zaklenjena. Po močnem trkanju in klicanju se je nekdo iz hiše oglasil in ko je ženinov starešina povedal, da so prišli po nevesto, so jim najprej ven vrgli slamnato lutko, nato so na prag poslali staro žensko in šele ko je ženin obljubil, da bo dober mož, so mu odprli. Obe družici sta ga spremili v hišo. Ženin, oblečen v črno obleko, na prsih šopek iz mirte, pod njim pa z rdečim trakom (za razliko od prejšnjih

poročevalcev in zapisovalcev) povezan venček, je najprej pozdravil nevesto potem pa še njene starše, brate in sestre. Prišel je čas slovesa in odhoda v cerkev. Nevesta je pokleknila in dobila materin blagoslov: mati jo je pokropila z blagoslovljeno vodo in jo pokrižala "Main Kint, Gött dr Herr gea mit dir! Dobro se razumita med seboj, imejta drug z drugim potrpljenje, pomagajta si in ne pozabita na Boga! Naj gre z vama moj blagoslov v imenu Boga, v imenu Jezusa." Svatje so se odpravili na pot proti cerkvi, pa tudi vse "mlado in staro" iz vasi, da so lahko bili pozorni na razna znamenja, ki naj bi bila usodna za mlada (npr. kako gorijo sveče). Gospa Pe tudi omenja posebnost pri izmenjavi prstanov: vsakdo je namreč moral pravočasno, preden mu je partner potisnil prstan do členka, prst skrčiti in si ga potem sam pomakniti do konca prsta, to pa zato, da bi bila oba v zakomu enakopravna. Potem so šli svatje okoli oltarja in darovali denar, ki pa ga je potem dobil mežnar.

Gostija je bila navadno na nevestinem domu, zato so otroci takoj po obredu pohiteli tja in se skrili pod mizo. To je bil predvsem privilegij revnejših otrok. Navada je bila, da so med gostijo drezali v svate, da so jim dali kaj jesti. Imenovali so jih "Züpfarlain" (iz Brautzupfer). Pri prvi "rihti" - juhi - so bili še tiho, pri drugi "Pratlain" pa si je kakšno dekletce že upalo rahlo pocukati nevesto za obleko, ki ji je potem skrivaj dala košček mesa, sčasoma pa cukanje svatov ni imelo ne konca ne kraja, posebno ko so na mizo prinesli "pobollitzn" (potice), dokler niso svatje otrokom dali pod mizo nekaj krajcarjev.

Ne le otroci, tudi večji fantje iz vasi, ki na gostijo niso bili povabljeni, so se lahko priplazili pod mizo, vlekli goste za hlačnice in krila in bili deležni nekaj dobrot.

Posebnost kočevarskih gostij pa je bila, da praviloma niso pripravljali svinjskega mesa. Navadno so zaklali teleta in perutnino. Prav tako ni bilo tort, zato pa več drugih sladic. Jedi so na mizo nosili postopoma; najprej govejo juho z rezanci in "mit gelben Schterndlain" (mastni "cinki"), kajti v juhi so se kuhale tudi mastne kokoši. Sledi pražen krompir, goveje meso in čebulna omaka. Brez te na Kočevskem ni minila nobena gostija, saj pravijo, da čebulna omaka sodi na gostijo tako kot "Amen k Očenašu". Ko so potolažili prvo lakoto, so začeli posegati po kozarcih in nazdravljali ženinu in nevesti in drug drugemu. Razpoloženje se je stopnjevalo, pesmi so si sledile druga za drugo.

Čez nekaj časa so prinesli na mizo telečjo pečenko z zeleno solato in rdečo peso, tretja rihta je bila pečena kokoš z rižem in krompirjevo solato, nato še ocvrta kokoš s kislim zeljem in prav na koncu češpljev kompot, kar je pomenilo konec svatbe. Seveda pa so ves čas bili na mizi zvrhani krožniki belega kruha ("Schartlproat"), visoko naložene "štraube" (Pfonzaitlain) debelo posute s sladkorjem, da so izgledale kakor snežna gora in krofi, vrhunec pa so bile "pobolitzen", ki so jih pekli v velikih železnih posodah, znotraj emajliranih ali v pekaču iz gline..

Prvi, častni ples je plesala nevesta mirno in dostojanstveno s pričo, šele potem z ženinom. Sicer pa so na gostijah plesali izmenično valček, polko in štajriš, ki mu pravijo "Figurentanz",

Častni gost na svatbi je bil tudi župnik, ki je imel kratek nagovor, vendar se je zgodaj poslovil.

Poročnih daril mladoporočenci nekoč niso dobivali pač pa so vsi svatje prispevali za gostijo v denarju. Priča je prinesel na mizo v sredini izdolben šartelj (po končani gostiji so ga menda dali živini) pokrit s krušnim pokrovom (pozneje so vzeli kar krožnik ali skledo namesto šarklja). S pesmijo so vsakega pozvali k darovanju (barfn):

Zuhar, lai zuhar, Praitigonsch Vutr... (ali Praut ihr Vutr...itd.
(Le sem, le sem ženinov oče.../nevestin oče)

Pesem so ponavljali toliko časa, dokler niso vsi "vrgli" (barfn) ali v šartelj, kolač zataknil (schtekn) svojega predpisanega prispevka. Marsikateri šaljivec je v začetku daroval le majhno vsoto denarja in jih tako prisilil, da so mu dalj časa peli. Tako so prišli na vrsto prav vsi in nekateri, posebno botri, strici in tete, so se posebno izkazali. Darovati pa ni bilo treba družici, drugu, župniku in mežnarju, ker so bili častni člani. Ko je pesem utihnila, pa se je na pragu pojavila ženska z veliko zajemalko in zaklicala, da je kuharici zgorel predpasnik in si mora kupiti novega. Svate je prosila, naj darujejo za kuharico.

Opolnoči je ena izmed družic nevesti ob pesmi slovesa (Le joči, moja hčerka, v mojo shrambo ne boš več stopila) snela venec z glave. Ženin jo je takoj za tem odpeljal na plesišče, da bi jo razvedril in plesali so vse do jutranjih ur, ko je prišel čas slovesa od domače hiše. Svatje so se začeli razhajati, vsak s polno ruto (Hüdr) dobrot, ki so jih z gostije nesli tistim, ki so ostali doma. Ljudje so si potem, ko so bili siti, znali dobro pomagati: vsak povabljeni par je s sabo prinesel velik bel prtič, kamor je spravil tisto, kar ni mogel pojesti. Ob odhodu so jim domači pridali še "pobolitzen", kajti tudi otroci doma morajo biti deležni svatovske gostije.

Nekaj svatov pa je, po stari šegi, bilo dolžnih nevesto spremiti na novi dom. Avtorica opisuje nevestino slovo od domače hiše in pri tem, verjetno namenoma, našteje vso notranjo opremo, od katere naj bi se nevesta poslavljala "z očmi" (velika miza s snežnobelo javorovo ploščo, v katero so vrezani križci, predalnik, nad njim podoba Marije, omara za obleko, kmečka peč v kotu in klop okoli nje, bogkov kot).

Nevesta se je odpeljala na novi dom v lepo okrašeni kočiji (Parütsch), ob kateri so jahali fantje, pred sprevedom pa so vozili njeno balo - vse, kar bo potrebovala v novem gospodinjstvu: dve omari (kredenc: in ena omara za obleko - kasten), dvojna postelja, na njej slamarica iz domačega grobega lanenega platna in napolnjena z ličkanjem, čez njo prevleka, napolnjena z ovsenico, blazine, napolnjene s perjem in pisana odeja. Ponos neveste so bili laneni prti in brisače (Birschhüdern), ki jih je sama stkala. K bali je sodila tudi obleka, predvsem krilo s prišitim telovnikom (Leiblrock ali kočevsko midrlatn Kittl), ki je veljalo kot vsakdanja obleka in noša (Trachtenkleid) za praznike - plisirano krilo, jopa, ovratnik s pisanimi trakovi in širok, ročno tkan rdeč pas. Na voz so naložili tudi razno orodje: trlico za lan, srp, koso, mernike, rešeta in sita, posode za mleko, pinjo in pripravo za posnemanje mleka, metrgo, različne kuhalnice, lesene žlice itn. Prav zgoraj so na voz naložili še kolovrat in zibelko, za voz pa privezali kravo, ki jo je bogata nevesta tudi dobila za balo. Fantje pa so pred ženinovo vasjo sprevedu zaprli pot in ženin je moral plačati, preden je lahko zapeljal na domače dvorišče. Vrata hiše pa so bila zaklenjena in nevesta si je morala po stari šegi izprositi vstop ("inpatn"). Končno ji je oče simbolično izročil hišni ključ, mati pa jo je povabila v hišo. Čez hišni

prag jo je prenesel ženin, pri tem pa se je morala z nogo dotakniti prašičjega korita, da bi imela pri svinjah srečo. Gostija se je nadaljevala na ženinovem domu, plesali so in peli, dokler ni prišel čas snemanja nevestinega venca ("ungékreanét"). Svatje so peli posebno pesem, ženin ali njegov oče (v različnih krajih različno) pa je nevesti vzel venec in šlajer z glave. S tem je bila svatba končana. Svoje poročne obleke nevesta ni smela sleči čez glavo, ampak jo je morala spustiti k nogam. Tako naj bi se ubranila težkih porodov. Prav tako ni smela sedem tednov domov, da je ne bi mučilo domotožje.

Johann S c h e m i t s c h, po rodu Kočevar, danes učitelj na Koroškem (v okolici Beljaka) je pri založbi Carinthia izdal svojo "dvojezično" (v kočevarskem dialektu in v knjižni nemščini) knjižico o kočevarskih šegah⁴¹ (v knjižni nemščini: *So ist es Brauch*), v kateri kratko povzema tudi védenje o ženitovanjskih šegah na Kočevskem (str. 31 - 35), opiše snubljenje, balo, slovo od samskega stanu, govori o mlajih, šrangih, pojedini in jedeh, ki so v navadi in seveda o šegi "werfen" t.j. zbiranju denarja za nevesto in o otrocih, ki pod mizo drezajo svate. Na koncu prida še pesem neznanega avtorja, ki v verzih opisuje takorekoč celoten potek ženitovanja.

Vse to, kar je bilo povedano do sedaj, smo o poročnih šegah na Kočevskem lahko spoznali iz starih virov, ki smo jih Slovenci doslej zanemarjali in našim bralcem še niso bili predstavljeni (razen morda Hauffna, ki ga je (deloma tudi kritično) uporabljal France Marolt.⁴² Kaj pa je še ostalo v spominu današnjih prebivalcev Kočevskega, bom, sicer kratko, dodala v naslednjih vrsticah. Za zbrane podatke dolgujem zahvalo gospodu Petru Š o b a r j u iz Kočevja in informatorjem, predvsem Mariji O ž b o l t, roj. 1896,⁴³ in Francu O ž b o l t u, roj. 1921.⁴⁴ Oba sta se spominjala šeg iz časa med obema vojnama in sta menila, da so se ohranile iz obdobja pred prvo svetovno vojno. Ker pa je ostalo na Kočevskem le 5% starega predvojnega prebivalstva, so to območje naselili ljudje iz drugih slovenskih in jugoslovanskih pokrajin. Prišli so Prekmurci, Štajerci, Dolenjci, Primorci, Gorenjci, Hrvatje in Bosanci, vsak pa je prinesel nekaj svojih navad. Prav tako je čutiti tudi vpliv meje: ob Kolpi in Čabranki se šege prepletajo s hrvaškimi (npr. poznajo "klapate", ki so pred ohcetjo vse, kar ni bilo zaklenjeno in jim je prišlo pod roke, odnesle ohcetim - prvina, ki sicer na Kočevskem ni poznana), v Poljanski dolini je na šege vplivala Bela krajina, v Strugah pa Suha krajina. Ker pa je bilo kočevsko prebivalstvo v preteklosti najbolj povezano z Ribniško dolino, so seveda šege tudi s temi zelo podobne.

Na vasi so peli Nemci in Slovenci, vendar so rekli, da so Slovenci boljši, "saj so peli bolj čustveno, medtem ko so Nemci preveč kričali".⁴⁵ Fant, ki je plačal fantovščino (pet štefanov vina), je lahko šel ponoči vasovat, če pa se je pregrešil, so ga natepli in

41 Johann S c h e m i t s c h, *Shö is Prach. Bräuche in Gottschee*. Klagenfurt, Verlag Carinthia, 1975. 84 str.

42 France M a r o l t, Slovenske prvine v kočevski ljudski pesmi. V: Kočevski zbornik, Ljubljana 1939, 179 - 318.

43 Marija O ž b o l t, roj. Benčina, ki je iz Šegove vasi v Loškem potoku prišla 1906 v Črni potok pri Kočevju in se je l. 1920 poročila s Francem O ž b o l t o m iz Gornjih Žagarjev (zaselek vasi Laknarji pri Čabru).

44 Franc O ž b o l t, sin Marije, roj. 1921 v Kočarjih pri Mozlju, je po materi podedoval izreden spomin in odlično pozna življenje na Kočevskem.

45 Peter Š o b a r. Odgovori na vprašalnico: Anketa o šegah in verovanju "življenjskega cikla".

nagnali. Včasih so v fantovščino (Nemci pa v "puršenreht") sprejeli tudi fanta, mlajšega kot 16 let, če je bil izredno dober pevec ali pa muzikant. Tudi fant iz druge vasi, ki je bil z domačimi v dobrih odnosih in je dal za pijačo, je imel dovoljenje za vasovanje. Če pa tega dovoljenja ni imel, je moral hoditi skrivaj in paziti, da ga domači niso dobili, sicer bi se mu lahko marsikaj dogodilo. Vasovali so navadno ob sobotah in nedeljah, ob petkih, v adventnem in postnem času pa je bil post "tako pri jedeh kot v ljubezni", kakor so rekli. Če se dekle fantu ni odzvalo, je moral oditi. Marsikdo tega ni mogel kar tako preboleti in je organiziral fante, da so dekletu pred hišna vrata postavili slamnatega moža ali pa mužler (krajnik), ki so ga pokrili s steljo. Ko so zjutraj odprli vrata, je "mož" padel v vežo (slamnatega moža omenja Hauffen v drugačni, verjetno napačno razumljeni zvezi). V Črnem potoku pa so se starejši ljudje še spominjali, da je fant dekle tudi "ukradel" - odnesel jo je v gmajno in potem se je morala z njim poročiti, ker ni dobila nobenega drugega več.

Na Kočevskem so sklepali zakone pred prvo vojno šele po poizvedovanju o premoženju, nacionalnosti in veri. Posebno razlika v nacionalnosti je bila lahko velika ovira. Preden so šli snubit, so poslali nekoga, da je skrivoma poizvedel, ali se sploh splača priti. Navadno je to bila kakšna klepetava ženska, beračica, ki je dobro poznala širšo okolico. Pri kočevskih Nemcih je v hišo prišla z rjuho in se pri peči nanjo vsedla - tako naj bi sedela na svojem. Začela je razgovor o snubitvi in če so se načelno strinjali, je gospodar ustrelil s puško (v starih časih z možnarjem). Tako so v vasi vedeli, da bo ohcet. Če strela ni bilo, je ženska vzela rjuho in odšla. Ponekod so poleg ženske za snubača najeli mešetarja, ki so mu za to plačali in rekli, da gre "kožuh služit". To šego poznajo Slovenci in Nemci. Šele pozneje, navadno na nedeljo, sta uradno prišla snubit oče in sin, praznično oblečena s šopki rožmarina za klobukom. Prišla naj bi po kupčiji, kupiti sta želela kobilu ali telico, govorila sta o vremenu, o letini. Dobrodošlim snubcem so dekletovi domači postregli s šunko, krofi, flancati in pijačo, če pa je bil sprejem hladen in zadržan, je bil to znak, naj raje odidejo. Dekle, ki je v kamri skrito prisluškovalo, so poklicali šele, ko so se dogovorili o doti, ki je bila v denarju in v zemlji, v bali in živini. Fanta je morala vzeti, četudi ji ni bil po volji. V navadi je tudi bilo, da je ženin dal aro glede na premoženje. Potem je šla nevesta s starši, brati in sestrami na ogled. "Pismo delat" so šli, preden so bili oklicani, preden so ju "s kanceljna vrgli". Po oklicih je ženin podaril nevesti "šmarno petico", da bi ji prinesla srečo, kar pri Nemcih ni bilo v navadi. Oklice je nevesta ponekod lahko slišala, drugod zopet ne. Imeti pa je morala ob vsakem oklicu drugo obleko in sploh se je po obleki morala razlikovati od drugih deklet. (Nemške neveste so lahko slišale le svoj prvi oklic). Niti ženin, niti nevesta (to so držali tako Slovenci, kot Nemci) pa v času oklicev nista smela ponoči iz hiše, ker so se bali, da bi jima kdo škodoval - da ju "ne bi vodile coprnice". Da ju ne bi coprnice zagovorile, so hodili tudi "na sito gledat in metat". Ljudje so vedeli za zgodbo, da se je nekoč zaročenec pozno ponoči vračal od neveste. Ta ga je svarila pred zlemi duhovi in mu dala na pot blagoslovljeno svečo. Sredi poti je nenadoma zaslišal čudne glasove, kakor da bi vsa narava oživila. Prestrašil se je, se pokrižal in prižgal blagoslovljeno svečo, nakar so glasovi utihnil.

Po oklicih sta bila mlada dva zaročena. Izmenjala sta si prstana "z bunkicami", ki ga je nevesta nosila na prstancu leve roke, po poroki pa ga je dala na desno roko, ker je na levi nosila poročnega.

Na poroko so pred tretjim oklicem dopoldne vabili ožje sorodstvo, pred poroko pa sta zaročenca hodila po vasi in vabila vsak svoje svate - šla sta "na ohcet vabit". Če so imeli posebnega vabovca, je to bil navadno le eden, ki je moral biti šaljivec, pri bogatih pa ga je spremljal harmonikar. Vabovec je s sabo nosil steklenico kisa, ki ga je ponujal kot vino. Po vasi je hodil peš, v oddaljene vasi pa se je peljal z vozom. Vabilo je bilo treba sprejeti, sicer bi bila sramota. Povabljeni so potem nosili darila in svoje prispevke za gostijo. Tistemu, kar so prinesli pred poroko, so rekli, da so "v jabolko dali", na sami gostiji pa so darovali "na krancelj". V Gotenici pa so rekli, da svatje ne bi prišli, če jih ne bi povabila ženin in nevesta osebno. Sicer pa je tudi to pri Nemcih kaj različno: v Grčaricah ravnah (Masereben) in Borovcu je vabil poseben vabovec, v Polomu dve družici in dva druga, v Kočevski Reki priča, v samih Grčaricah (Masern) pa celo starši neveste.

V soboto pred poroko sta se fant in dekle poslavljala od svojih prijateljev in prijateljic. Večer pri dekletu se je imenoval "krancelpint", "krancelšpintel", ker so na njem dekleta spletale venčke za nevesto in povabljene, pri fantu pa je to bil "bašid" (iz Abschied = slovo), ki ga je s prijatelji preživel v gostilni.

Podatki o tem, kdaj so vozili nevestino balo, so zelo različni: po Wolframovih podatkih so jo v Polomu in v Maverlah vozili dan pred, v Gotenici pa šele dan po poroki, na okrašenem lojtrnem vozu. V Gotenici so trdili, da so Slovenci balo vozili celo na sam dan poroke in sicer na okrašenem vozu v svatovskem sprevodu do cerkve. Medtem ko je bil v njej obred, so z balo nadaljevali pot proti novemu domu. Novejši podatki pa nam zatrjujejo, da so Slovenci vozili balo dva dni pred poroko, navadno popoldne, Nemci pa menda šele po poroki in to zvečer ali celo ponoči in še pokrili so jo, da se ni videlo, kaj vozijo.

Za novi stan je morala imeti nevesta 12 rjuh, vse ostalo pa na pare: obleko, perilo, čevlje. Z balo pa je v novi dom prinesla tudi skrinjo, posteljo, zibko, omare in kuhinjsko orodje (burklje, škafe). Med balo pa ni smelo biti dežnika, kar so različno razlagali: da ne bo toče, da bo dobra letina, da mož ne bo pijanec. Za vožnjo bale so naprosili balarje, ki so se zbrali na ženinovem domu, kjer so jim najprej postregli, nato so zaplesali in se dobre volje v diru odpravili na pot. Na nevestinem domu so začeli balo nakladati na voz. Ne le tisto, kar je bilo pripravljeno, ampak vse, kar jim je prišlo pod roke, najrajši pa so ukradli petelina. Pri bogatih nevestah je bilo seveda več voz: na prvega so naložili pohištvo, na drugega pa vse ostalo, od posteljnine, orodja in kuhinjske posode. Tudi skrinja polna žita ni smela manjkati, prav tako ne kolovrat in zibka. Na zadnji voz so na vrhu dali hlebec kruha - "peto kolo" - ki so ga fantje dolgo iskali po shrambi, v kašči in drugod. Končno so ga našli zakopanega v skrinji med žitom; za zadnji voz pa so privezali z rožami in venci okrašeno kravo. Nevestina mati ali teta je balo blagoslovila. Na novi dom pa bale ni spremila nevesta sama, ampak njena sestra ali prijateljica. Na poti domov so balarji zavili v gostilno, nekaj pa jih je vedno zunaj pazilo, da jim kdo pri vozech ne bi kakšne ušpičil, ker bi to bila za fante velika sramota.

Vaški fantje so balo šrangali: z žrdjo so zaprli pot in našemljeni pričakali sprevod. Iz debele knjige so brali šaljive pogoje za odkupnino in ženin je moral balo plačati. Za ceno so se sicer dolgo pogajali, fantje so končno popustili in plačati je moral od 5 do 20 tuplerjev vina, odvisno pač od vrednosti bale.

Poroke so bile v starih časih (to nam potrjujejo nemški in slovenski viri) navadno ob ponedeljkih, pozneje pa ob nedeljah ali sredah, izogibali pa so se torka in petka, ki naj bi bila nesrečna dneva. Prav torek kot nesrečni dan in sreda kot možni dan za poroko pa sta v nasprotju z verovanjem na nemškem ozemlju. Torej so se tu Nemci prilagodili slovenskim navadam. Poroke pa so "v starih dobrih časih" trajale več dni, najmanj pa tri (v Borovcu in Svetlem Potoku), ali celo osem (Dolga vas, Livold).

Poročno jutro se je nekoč začelo za nevesto zelo zgodaj - še preden je sonce vzšlo. Prav ta prehod med nočjo in dnevom je v ljudskem verovanju imel pomembno vlogo, ustvarjal je neko napetost, ki se je pogosto odražala v šegah po vsej Evropi. To je čas, ko nečesa "ni več" in drugega "še ni", čas negotovosti, odprt za vse možnosti, dokler ne posije prvi sončno žarek. Napetost tega vmesnega časa, prehoda iz enega stanja v drugega, povzroči, da si človek zastavlja različna vprašanja, ugiba o svoji usodi in prihodnosti, to je čas prerokovanj. Nevesta naj bi ga preživela sama, v tišini, zato je šla pred sončnim vzhodom v sadovnjak in pod enim izmed dreves molila - le tako se ji bo izpolnila skrita želja. Rekli so celo, da mora drevo objeti, da pride z njim v tesen stik. Drevo naj bo zeleno, zimzeleno, drugod zopet naj bo to jablana, da bo zakon rodoviten (tako so rekli v Črmošnjicah) ali da bodo otroci zdravi (Stari Log). Pozneje so se te starosvetne šege zabrisale in je nevesta hodila zjutraj molit v bližnjo kapelico.

Ko se je že povsem zdanilo, so se počasi začeli zbirati svatje: nevestini na njenem, ženinovi pa na njegovem domu.

Z nevestinega doma so po stari šegi poslali dve družici in dva druga po ženina. Takrat, ko so bile poti še zelo slabe, so jahali, pozneje pa so se vozili na okrašenem vozu. Ženina pa so na poti čakale zapreke, zapore, šrange (Vrschperrn). Na Kočevskem so nekoč poznali več šrang: govorili smo že o šranganju bale (to so poznali samo Slovenci), sedaj so tudi ženinu zaprli pot, in če je šel skozi več vasi, je bilo tudi šrang več. Tako so na nevestinem domu morali dolgo čakati. (Pozneje bomo govorili še o šranganju svatovskega sprevoda oz. neveste.

Ko je ženin končno prišel pred nevestino hišo, je bilo tam vse zaklenjeno in tiho. Po dolgotrajnem trkanju, klicanju in potem pregovarjanju z nevestinimi svati, so le-ti končno malo odprli vrata in vrgli ven slamnato lutko kot prvo "lažno nevesto". Potem so se na pragu pojavljale še druge "nadomestne postave" - stare ženske, kuharice, družice. Končno je starešina le pripeljal pravo nevesto. Po stari navadi je bila nekoč nevesta oblečena v kočevsko nošo, iz finega, belega platna, bogato izvezena. Bila je srajčnega kroja, z osmimi všitki, po dolgen in počez nagubana. Na glavi je nosila drobno izvezeno ruto (Brauttüchlein), zavezano nazaj. Med poročnim obredom so nekoč (po Hauffnu) neveste nosile še črno jopo, vendar so svojo imele le bogate neveste, revnejše so si jo morale izposoditi. Sprva je tudi ženin nosil kočevsko nošo, pozneje pa kar temno obleko, na levi strani prsi pa je imel pripet šopek iz mirte, pod njim pa še z rdečo (po drugih virih pa zeleno) nitjo prevezan mali zelen venček. Med pomembna obredna dejanja ob prihodu neveste na prag je sodilo tudi pitje šentjanževca, ki sta ga mlada dva pila tako, da sta bila z rokami ujeta (kakor pri pitju bratovščine). Potem je ženin vrgel nevestin kozarec v loku čez streho, in če se je razbil, je to pomenilo srečo. Te šege Slovenci ne poznajo, Nemcem pa je ta met pomenil blagoslovljen obrambni lok, ki se pojavlja tudi pri drugih šegah. Pri Nemcih je nekoč bila tudi navada, da je

stara ženska z metlo tekala okoli ženina in neveste in pometala, s čimer naj bi odganjala zle duhove. Stare ženske, ki je zavita v rjuho skakala pred svatovskim sprevodom, se je spomnila tudi Ožboltova mati. To naj bi se dogajalo v Mozlju, vendar je pripovedovalka to razlagala tako, da je ženska hotela škodovati nevesti, kajti na poti v cerkev niso smeli srečati stare ženske (tudi pogreba ne), in poštena starka se je sama umaknila, če je videla, da bo srečala svatovski sprevod.

Starši so potem oba blagoslovili: na tla so razgrnili belo rjuho, nanjo sta ženin in nevesta pokleknili, nevesta je prosila starše odpuščanja in se zahvalila za njuno ljubezen, mati pa je oba poškopila z blagoslovljeno vodo in ju pokrižala. Mnogo starosvetnih šeg je ostalo v spominu kočevskih Nemcev prav po blagoslovu staršev. Spominjajo se, da so se vsi svatje postavili v krog, mati pa je šla trikrat okoli njih in vse poškopila z blagoslovljeno vodo. Hodila pa je v nasprotni smeri urinega kazalca. Prav to pa je stara apotropijska prvina, ki naj bi odvrnila od mladih in od vseh svatov zle duhove.

V cerkev je nevesta morala vzeti različne blagoslovljene stvari: Ožboltova mati se je spomnila le "šmarne petice", ki jo je dobila od ženina. Veljala je starih 5 kron. Šmarni petici so ljudje pripisovali velik pomen in magično moč za srečo v zakonskem življenju. Če je ne bi imela s seboj, bi si zakon razdrla, zato so domači, če so opazili, da jo je pozabila, tekli za njo. Tudi Nemci so verovali, da mora nevesta imeti denar v čevlju (da ji ga ne bi nikoli manjkalo), za oltarjem ga mora nekaj spustiti na tla, pri sebi je morala imeti tudi žitno zrnje (da ji ne bi manjkalo kruha), ki ga je po poroki za srečo nesla živini v hlev, vsekakor pa je morala imeti pri sebi kaj blagoslovljenega, da se bo lahko ubranila coprnic. Čarno dejanje je tudi bilo, če je v cerkvi skrivaj spustila na tla jabolko tako, da se je skotalilo nazaj (za lahek porod).

Na čelu svatovskega sprevoda na poti v cerkev so nosili svatovsko zastavo. Omenili smo že dvojno, sestavljeno iz dveh visokih smrek, povezanih z lato z napisom, ki jo je Wolfram dokumentiral v več kočevskih krajih in je predstavljala nekakšen prenosljiv vhod. Take zastave Slovenci niso poznali, poznali pa so rdečo zastavo, ki jo je zastavnik nekoč nosil na čelu sprevoda. V Zapudju pa so nosili še smrečico. Med potjo so otrokom delili pecivo.

Svatovskemu sprevodu so oboji zaprli pot, Nemci in Slovenci. Vaški fantje, ki so se našemili, (eden je bil vedno oblečen v duhovnika) so čez pot potegnili šrango in dostojanstveno pričakali svatovski sprevod. Ženinu so prebrali pismo, v katerem je bila za nevesto postavljena visoka cena, ko pa so se končno zedinili za nižjo, so mladima napili za srečen zakon.

Pri samem poročnem obredu sta mlada morala stati tesno drug ob drugem, da ne bi kaj prišlo med njiju. Splošno je bilo znano, da je nevesta morala poklekniti na rob ženinevega plašča, ali mu pred oltarjem stopiti na prste, da bo imela glavno besedo v zakonu. Pri izmenjavi prstanov sta oba prst malo zvila, da prstan ni šel gladko nanj, da bi bila enakopravna. Tudi misel na potomstvo se je odražala v mnogih dejanjih prvega dne: že zjutraj pri molitvi ob drevesu, potem ob pogledu na vzhajajoče sonce, ko je zapuščala domačo hišo in je pogledala v nebo (otroci bodo imeli lepe oči), ni smela pogledati ženina ampak samo njegov šopek. Otroci bodo lepi tudi, če bo ob vstopu v cerkev gledala naravnost v oltar.

Po obredu je navadno bil ofer okoli oltarja, potem pa so zapustili cerkev in na pragu metali med otroke kruh, pozneje pa kar denar in sladkarije. Obranovič Anton, ki je do vojne živel v Štalcarjih, se je še spominjal, da so "v starih časih za nevesto nosili jerbasa s kruhom, ki ga je potem nevesta prijela, ko je šla iz cerkve, in kruh metala otrokom in odraslim".

Takoj ko je zapustila cerkev, pa je nevesta bila v nevarnosti. Ponekod so jo celo ukradli in ženinovi svatje so jo morali odkupiti (če so jo ukradli pred poroko, kar se je tudi zgodilo, so jo morali odkupiti njeni domači). Še pogosteje pa so nevesto ukradli šele po prvem plesu

Svatovska gostija je bila navadno na domu neveste, le če se je ženin priženil, je bila na njegovem domu.

Povabljeni so morali iti iskat z muziko, vsakega posebej, kar je trajalo uro ali dve. Če je bila gostija na nevestinem domu, so sedeli gostje ženina v hiši za mizo, njeni pa zunaj ali v drugi sobi, na ženinovem domu pa je bilo ravno obratno. Mrzle jedi so bile ves čas gostije na mizi, tople pa so nosile kuharice. Obvezna jed je bila govedina s praženim krompirjem in čebulno omako, telečja pečenka (svinjine Nemci niso jedli), pečena kokoš z rižem, zadnja jed pa je bila obara (ajmoht). Od sladice so poznali Nemci "pfnzaitlein" (flancati - štraube, posute s sladkorjem in so jim rekli tudi snežne kepe), kočevske "pobolitzen", Slovenci pa ribniške krofe (krofi z rožički), potice, povance (štrudel - pečen po kmečko). Posebnost na kočevarskih ohceti pa je včasih bilo celo, polnjeno pečeno jagnje, vanj so bile zataknjene palice, na njih pa krofi in flancati. Okoli vratu so mu zavezali rdečo pentljo. V sobo ga je prinesel na glavi na velikem pekaču maskiranec ob koncu gostije in ga ponujal v odkup. Starešina ga je po pogajanju odkupil in ga razrezal, kar pa ga je ostalo, so dobili povabljeni za domov.

Med posameznimi rihtami so svatje peli (Tam so pinka ponkali, na Mojzesovi ohceti, v Kani Galileji, Abraham ima sedem sinov, sedem sinov Abraham, Breze reže za metlé, Vleci, vleci dreto, tolci, tolci klin - to je bila šušarska pesem), šli so se tudi igre (npr. "na mesec gledat", Kapucirer je kapco zgubil, kdor jo je našel, naj jo da nazaj itd) in plesali. Ples pa ni bil le zabava, ampak je imel tudi drugačno vlogo; to velja predvsem za prvi ples neveste. (Včasih nevesta pred polnočjo ni smela plesati). Otvoritveni ples je imel dve obliki: mladoporočenca sta plesala skupaj najprej solo valček, ali pa so prvi ples neveste licitirali ("...sedaj bomo videli, če je nevesta krevljasta ali ima ravne noge") - prodali so ga najboljšemu ponudniku in s tem zbrali kar veliko denarja, ki so ga dobili godci. Pri tem plesu je plesal najprej "kupec plesa" z nevesto, družica z ženinom in šele potem mladoporočenca skupaj. Včasih so prodajali tudi ples z ženinom. Po prvem plesu pleše potem nevesta z vsemi svati. Navadno so plesali polke in valčke, pa tudi šaljive plese npr. "kovtre šivat" (tudi Nemci ga poznajo), ples z litrom na glavi, šli so se "Abrahama".

Darovanje nevesti (pri Nemcih Barfen, Werfen, Schtekn) spremlja pesem, s katero vsakega posebej pokličejo po imenu, da v pogačo daruje svoj dar. Slovenci pravijo temu "na krancelj darovat", "v jabolko dati" in pri tem pojejo: Dajte, dajte, darovajte, kdor kaj more iz dobre volje," pri Nemcih: Züa, lei züa = Herbei, herbei..). Starejša oblika darovanja pri enih in drugih je bila, da so denar polagali v kruh - v vdolbino na sredini. Potem so ga stresli v prt, kruh pa razdelili - vsakemu kos, ali pa so ga dali

živini. Pozneje so darovali kar na pokrit krožnik. Darovanje je vodil starešina in ga je uvedel z nagovorom, da bi mlada rada posadila drevo, si postavila dom itd. Darovanje pa je lahko bilo tudi zabavno, posebno če je kdo dal premajhno vsoto in so mu potem zapeli, da ima krive prste. Tudi za godca so naredili "šenkgno", ki je ni sam pobiral, ampak je to namesto njega delal šaljivec, ki so mu rekli "flosar". "Šenk za kuhavnco" pa je pobiral v kuharico preoblečen moški.

Opolnoči je ženin v kamri nevesti snel venček z glave in jo skušal pokriti s klobukom.

Po končani gostiji na nevestinem domu so svatje spremili nevesto na njen novi dom. Tam pa se je dogajalo še poslednje pomembno dejanje - sprejem neveste s strani ženinove matere, pri Nemcih so temu rekli "Inpatn" (=Hineinbitten), in sprejem v nov življenjski stan. Če se je nevesta pripeljala od daleč, je takoj, ko je voz ustavil pred vrati, vrgla pred hišo blazino in šele potem stopila z voza. Pri Nemcih so bila vrata ženinove hiše zaprta. Zopet se je ponovila šega, ki smo jo spoznali že na nevestinem domu. Ko je prišla na prag mati, jo je nevesta prosila: "Mati, sprejmite me kot svojega otroka. Tako kot ljubite svojega sina, ljubite tudi mene." Hišne ključke naj bi ji izročil oče, mati pa jo je objela in poljubila, nato pa ji je napila s kozarcem vina, v katerega je vrgla novc. Tudi nevesta je pila iz istega kozarca. S tem obrednim pitjem sta potrdili novo zvezo. Kot znak, da bo nova gospodinja, so ji izročili tudi kakšen gospodinjski predmet. Slovenska mati pa je nevesto pričakala s hlebcom kruha, soljo in vinom. Izročila pa ji je kuhalnico, ne pa ključev, ker bi to pomenilo, da ona ne bo več gospodinja. V svoj novi dom pa nevesta ni smela stopiti na navaden način. Hišni prag je že kot meja med notranjostjo in zunanostjo od nekdaj imel velik pomen, posebno globoka pa je njegova vloga v tem, da je po ljudskem verovanju, tako kot ognjišče, bil sedež duhov, kar izvira že iz prazgodovinskih šeg, ko so mrtve pokopavali pod hišni prag in se jih ni smelo motiti. Pri Nemcih govorijo podatki za to, da je v večini primerov nevesto čez prag prenesel drug (tu in tam tudi, ko zapušča domačo hišo), pri Slovencih jo je prenesel ženin (rek: Notri sem te prinesel, ven ne greš več), če pa je niso prenesli, je morala prag prestopiti z levo nogo. Slovenska nevesta je mater in vse v ženinovi hiši obdarila, potem pa je šla v kuhinjo molit. Nemška poročila tudi pravijo, da so nevesti sneli venček šele na novem domu opolnoči, potem pa se je gostija nadaljevala, vendar v manjšem obsegu.

Prvi teden na novem domu je bil za nevesto "zlati teden". Prvi dan ni smela pometati in tudi k ognjišču ni smela, sicer bi jo v hiši "imeli za dekho". Osem dni se tudi ni smela vrniti v domačo hišo, ker bi sicer ob vsaki priliki "domov bežala". Po osmih dneh, na nedeljo po poroki, pa so ji njeni starši doma pripravili "malo gostijo" ("Hintergescht"), kjer so pojedli še vse tisto, kar je ostalo od poroke.

Kaj lahko končno povemo o razlikah med slovensko in nemško svatbo na Kočevskem? Prav velikih razlik nismo mogli ugotoviti. Ko Anton Mailly⁴⁶ piše o Kočevski, navaja, da so šege kočevskih Nemcev podobne slovenskim in "tako na splošno tudi vraže in prazne vere". Temu mnenju se nekaj let pozneje pridružuje tudi Niko Županič⁴⁷ "Običaji /.../ kažejo, kako *malo* je v njih starega germ. elementa, koliko pa

46 Anton Mailly, Das Gottscheerlandl. Tagespost. Graz, 7. 6. 1930

47 Niko Županič, Okrog novega leta na Kočevskem. Jutro 3.1.1937.

so Kočevarji sprejeli od okoliških Slovencev /.../ Na Kočevskem je torej razmeroma malo svojstvenih kočevskih običajev, ker so /.../ Kočevarji sprejeli od okoliških Slovencev skoraj vse njihove šege običaje in verovanja /.../ Redki so običaji, ki bi jim med slovenskimi ne našli sličnih /.../” Če pa poznamo šege alpskih narodov, se temu ne moremo čuditi. Ne toliko državne meje in pripadnost določenemu narodu, ampak bolj pokrajinska celota in enaka veroizpoved so vzroki, ki tudi v šegah prebivalstvo ločujejo ali povezujejo.

Vidnejše razlike pa se kažejo le v noši, jeziku in morda pesmih.

Zusammenfassung

TRADITIONELLE HOCHZEITEN IN DER GOTTSCHEE

Die traditionellen Hochzeiten im sprachlich gemischten Gebiet Gottschee sind bis jetzt den slowenischen Lesern noch nicht zur Gänze vorgestellt worden. Die Absicht dieser Abhandlung ist, diese Lücke auszufüllen. Die Verf. hat womöglich alle bis jetzt veröffentlichten Quellen (sowohl slowenische als auch deutsche, teilweise im gottscheerischen Dialekt) gesammelt und kritisch dargestellt, als Vergleichsmaterial wurden jedoch noch die eigenen Forschungen inbegriffen um eventuelle Unterschiede zwischen den deutschen und slowenischen Hochzeitsbräuchen festzustellen. In diesem Sinn wurde *Valvasors Die Ehre des Herzogthums Krain* bearbeitet und einige weitere Autoren (*B. Hacquet, F. Sartori, A. Schmidl und F. Klun*) die sich fast gänzlich an Valvasor anlehnen. Etwas mehr als aus den erwähnten Quellen erfahren wir über Gottscheer und ihren Bräuche von dem ehemaligen evangelischen Pfarrer in Ljubljana, dem Historiker *Th. Elze*. Er spricht vom Kranzbinden, beschreibt den Kopfschmuck der Braut, den Hochzeitstag selbst, zitiert einige Hochzeitslieder, die beim Hochzeitsmahl gesungen werden, vor allem beim Geldsammeln für die Braut, und das Abschiedslied, und macht sogar einige Vergleiche mit den slowenischen Hochzeiten.

Durch die Gottschee ist auch *Peter v. Radics* gewandert und hat das Leben der dortigen Einwohnerschaft beobachtet. In den Gesprächen mit den Gastgebern erfuhr er auch manches über die Hochzeitsbräuche, die er dann sehr lebhaft in seinem Aufsatz (*Die altdeutsche Colonie in Krain*) in der Österreichischen Revue zum Besten gab.

Als Kaplan war *Leopold Gorenjec-Podgoričan* in der Gottschee tätig und auch er hat die dortigen Gebräuche beobachtet und niedergeschrieben. Erst nach seinem Tod (1886) wurde sein Beitrag *Kako Kočevarji snubijo in ženitujejo* (Wie die Gottscheer werben und Hochzeit feiern) im *Kres* gedruckt.

Kurz vor der Jahrhundertwende ist als drittes Heft der Serie *Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer in Graz* das Werk *Die deutsche Sprachinsel Gottschee* von *Adolf Hauffen* erschienen, eine umfangreiche Monographie mit dem Untertitel *Geschichte und Mundart, Lebensverhältnisse, Sitten und Gebräuche, Sagen, Märchen und Lieder*. Erst in den 30. Jahren des 20. Jh. erschien im Selbstverlag ein ähnliches monographisches Werk von *Wilhelm Tschinkel* *Gottscheer Volkstum in Sitte, Brauch, Märchen, Sagen, Legenden und anderen volkstümlichen Überlieferungen*. Es lehnt sich zwar an Hauffens Werk an, überträgt jedoch alles, was Hauffen im gottscheer Dialekt geschrieben hat, in die schriftliche Sprache. Die Hochzeitsbräuche sind genau beschrieben, besondere Aufmerksamkeit ist jedoch dem Aberglauben gewidmet.

Kurz vor der gottscheer Übersiedlung machte *R. Wolfram* seine volkskundliche Forschungen in der Gottschee. Er beabsichtigte herauszufinden, was von den Angaben Hauffens und Tschinkels in der Erinnerung noch lebte bzw. bekannt ist. Er wählte 7 Orte in verschiedenen Gebieten aus, forschte selbst und mit den Fragebogen und stellte mehrere Unterschiede zwischen den einzelnen gottscheer Landschaften fest. Der zweite Weltkrieg unterbrach seine Arbeit die

er später in den Flüchtlingslagern weiterführte. Seine Beiträge sind zweiteilig: der Kern ist die Vorstellung eines bestimmten Brauches in der ganzen Sprachinsel, es folgen dann die Vergleiche mit der Umgebung, wo er sich vor allem an Valvasor anlehnte.

In den 60.Jahren brachten einige Zeitungen (vor allen die Gottscheer Zeitung, Klagenfurt) einige Beschreibungen der Hochzeiten geschrieben von einer Frau *Pe*, bis J. *Schemitsch*, ein geborener Gottscheer, 1975 beim Verlag Carinthia (Klagenfurt) sein "zweisprachiges" Werk *Shö is Prach in Gottschee* (So ist es Brauch) herausbrachte. Wenn wir nur noch *F. Marolt* erwähnen, der sich in seiner Abhandlung *Slovenske prvine v kočevski ljudski pesmi* (Slowenische Elemente im gottscheer Volkslied) vor allem an Hauffen anlehnte, haben wir alle Quellen ausgewertet. Was aber noch in der Erinnerung der heutigen Einwohner dieses Gebietes geblieben ist, gibt die Verf. als Abschluß ihrer Abhandlung zum Besten. Sie lehnt sich an ihre eigenen Forschungen und an die Umfrage, die im Institut für slowenische Volkskunde durchgeführt wurde. Sie gibt auch einige Vergleiche mit der slowenischen Umgebung und betont, daß, wenn man die Bräuche der alpenländischen Völker kennt, sehr wohl feststellen kann, daß nicht so viel die Staatsgrenzen und die Angehörigkeit zu einer bestimmter Nation, sondern viel mehr die landschaftliche Einheiten und die gleiche Religion jene Ursachen sind, die auch, was die Bräuche betrifft, die Menschen trennen oder verbinden.

Stog (shramba za žito) - zgodnja razvojna oblika kozolca topjarja?

Med kmečkimi gospodarskimi stavbami na Slovenskem je kozolec gotovo ena najbolj vabljivih arhitektur, ne samo zaradi njegove večstranske uporabnosti in razgibane stavbne strukture, s katero slikovito dopolnjuje pokrajino, pač pa tudi zaradi geografske in zgodovinske vraščenosti v širši alpski kulturni prostor.

Kozolec na Slovenskem etnološko ni še dovolj raziskan, kar velja seveda tudi za osvetlitev njegovega izvira in razvoja. Če hočemo spoznati celostno podobo te značilne sušilne naprave, moramo odkriti tudi njegove zgodnje razvojne stopnje in vzroke sprememb. Vsaj na nekatera od teh vprašanj poskuša odgovoriti pričujoča študija.

Začetki raziskovanja kozolca na Slovenskem so povezani s prizadevanji geografa Antona M e l i k a, katerega študija "Kozolec na Slovenskem", napisana leta 1931, je dolga desetletja bogatila in spodbujala raziskovalce različnih znanstvenih smeri. To z gledno delo predvojne geografske znanosti je leta 1970 dopolnila monografija arhitekta Marjana M u š i č a z naslovom "Arhitektura slovenskega kozolca", ki je predstavila dediščino kozolca v sožitju s kulturno pokrajino. Več novih spoznanj o tej arhitekturi so prispevale etnološke študije, kot kažejo dela Franja B a š a (Baš, 1931; 1970), Jožeta S t a b e j a (J. Stabej, 1953-1954), Iva P i r k o v i č a (I. Pirkovič, 1963-1964), Vita H a z l e r j a (V. Hazler, 1987). Podobo o slovenskem kozolcu dopolnjujejo še študije arhitektov Jožeta M a r i n k a (J. Marinko, 1978-1980) in Boruta J u v a n c a (B. Juvanc, 1985). Nove poglede na odprta vprašanja, tudi o slovenskem kozolcu, nakazujejo Konrad H u b e r (K. Huber, 1944), Oskar M o s e r (O. Moser, 1974), Franz K o l l r e i d e r (F. Kollreider, 1959), Bruno S c h i e r (B. Schier, 1966), Eerik L a i d (E. Laid, 1952) in Karl R h a m m (K. Rhamm, 1908).

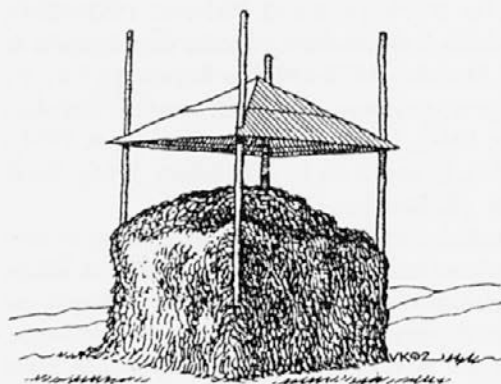
Sam sem se s problematiko geneze kozolca topjarja prvič srečal, ko sem se lotil raziskav predslovenskega substrata v arhitekturi nadstropnega pastirskega stanu. Takrat sem iskal genetsko povezavo med bohinjskim stanom, kaščo na koleh in kozolcem topjarjem (T.Cevc, 1969). Izkazalo se je, da med temi stavbami ni direktne zveze, ostalo pa je odprto vprašanje o sorodstveni povezanosti kozolca topjarja in žitne shrambe. Znova sem se vrnil k vprašanju geneze kozolca topjarja, ko sem se lotil kratke sinteze o slovenskem kozolcu (J. Čop - T. Cevc, 1993).



Slika 1: Shramba za seno, postavljena s štirimi koli, okolica Silliana, Tirolsko (foto: T. Cevc)
 Picture 1: A roofless hay barn, built on four poles, in the vicinity of Sillian, Tyrol (photo by T. Cevc)

Preden se napotimo k izvirov arhitekture vezanega kozolca toplarja, poskusimo odkriti, čemu je kozolec namenjen? Domače in tuje raziskave so pokazale, da so prvotno rabili kozolce za sušenje žitnih snopov po žetvi, kajti žito mora biti pred mlatvijo dobro osušeno. Šele pozneje so začeli v kozolcih sušiti tudi seno in poljščine.

Žito je mogoče sušiti na več načinov: v kopah ali na različnih sušilnih napravah. Najbolj preprosto je, če po več snopov žita zložijo na njivi v kope. Med sušilnimi napravami naj omenim ostrvi, kole s prisekanimi vejami, na katere obešajo snope; mogoče je zložiti žitne snope tudi okrog navpičnega, v tla zabitega kola ali pa med štiri stebre, ki dobro držijo vkup žitno kopo. Takšna žitna shramba je imela navadno tudi pomično, štirikapno streho (slike 1, 2, 3).



Slika 2: Shramba za seno, *parc* s pomično streho, okolica Belluna (risba: V. Kopač)

Picture 2: A hay barn *parc* with a moveable roof, in the vicinity of Bellun (drawing by V. Kopač)

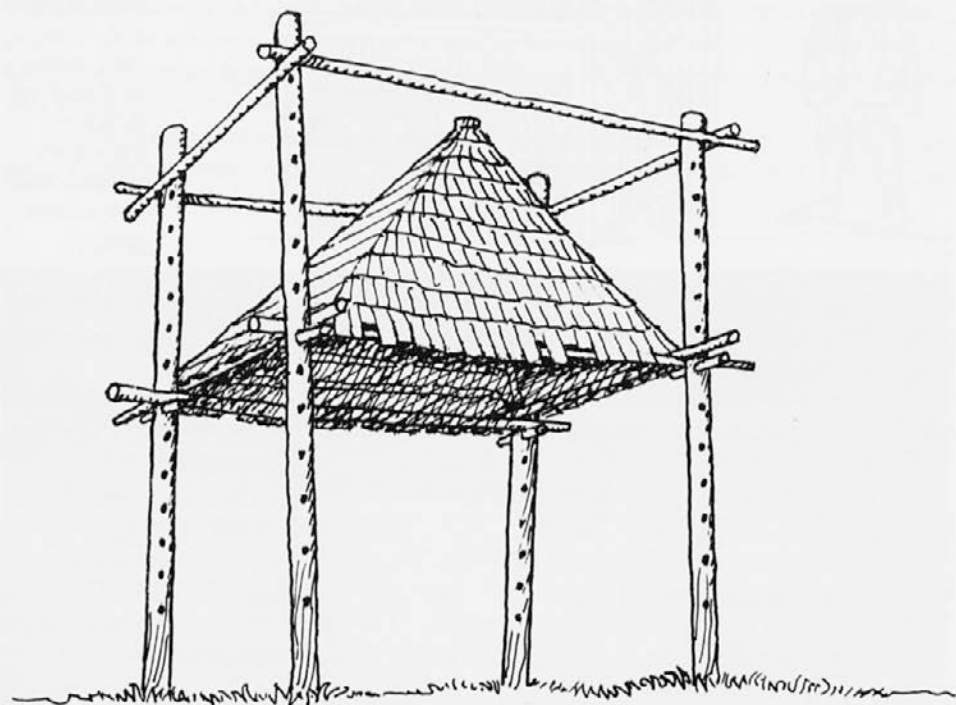
Na severu in vzhodu Evrope so zaradi vlažne klime morali sušiti žito v posebnih sušilnicah ali pa kar v hiši. Sprva so v tem delu Evrope rabili preproste kozolce, katerih prvobitno podobo je orisal v svoji študiji Eerik Laid. Na Finskem, na Baltiku in v delu Rusije so v prazgodovini rabili kozolec, podoben stožcu, ki so ga oblikovale ostrvi, postavljene v krog z zvezanimi konci na vrhu. V takšen kozolec, imenovan "rige", so postavili pozneje kamnito peč. Tako se je iz preproste sušilnice počasi razvila večja sušilnica in prav na koncu skedenj, v katerem so lahko tudi mlatili žito (E. Laid, 1952).

Na prehodnem ozemlju srednje in južne Evrope, v širokem pasu Alp, so sušili žitne snope navadno v stegnjenih kozolcih. Zraven kozolca so na prostem tudi mlatili, kot je dokaj natančno opisal K. Huber za ozemlje centralnih Alp. V Ticinu, Wallisu in Graubuendnu v Švici so začeli opuščati kozolce tedaj, ko so začeli graditi pokrite pode, na katerih so lahko tudi mlatili (K. Huber, 1944).

Slovenski kozolci so stavbna dediščina vzhodnoalpskega kulturnega prostora in pripadajo kulturi srednjeevropskega poljedelskega gospodarstva (J. Čop - T. Cevc, 1993). V luči teh spoznanj je mogoče obravnavati tudi genezo kozolca topolarja.

Raziskovalec kozolca na Slovenskem se prej ali slej ustavi tudi pri vprašanju o izviru in razvoju kozolca. Že prvi, Anton Melik, je nakazal genezo takole:

"Kozolec je nastal tako, da so v zemljo navpično zabili drog ali kol, ki se je imenoval stog, bodisi, da je imel ta pomen drog sam ali šele skupaj s snopjem, ki se je zložilo



Slika 3: Shramba za seno s štirikapno pomično streho. S klini je mogoče streho učvrstiti na poljubni višini, okolica Cesis, Letonija. (po L. Dumpe, Einrichtungen und Gebäude zur Heuaufbewahrung, risba V. Kopač)

Picture 3: A hay born with a hipped wooden roof, which can be clamped to the desired height with wooden tenons, in the vicinity of Cesis, drawing by V. Kopač)



Slika 4: Shramba za žito s pomično streho, upodobljena v Venceslavovi bibliji iz konca 14. stoletja (po B. Schier, Hauslandschaften und Kulturbewegungen)

Picture 4: Grain barn with a moveable roof, as pictured in Venceslav's Bible at the end of the 14th century (based on B. Schier: Hauslandschaften und Kulturbewegungen)

okrog kola. Na dva drogova (ostrvi), postavljena v vrsti, so pričeli pritrjevati vodoravno drogove in na njih sušili ali hranili snope in seno. Ta naprava se je začela imenovati: koza - kozel - kozlec - kozolec.

Pozneje je dobil kozolec streho, zatem klonico. Iz dveh vzporedno postavljenih kozolcev, ki so ju prekrili s skupno streho, je nastal vezani kozolec toplar" (A. Melik, 1931, 52-53).

Tej evolucijski razvojni shemi poznejši raziskovalci kozolca niso nasprotovali (M. Mušič, 1970; F. Baš, 1970, B. Juvanec, 1985), čeprav je že Melik podvomil o svoji hipotezi, kakor bi mogli sklepati iz stavkov: "Za genetično zvezo med ostrvmi in kozolcem je le malo opore". In na drugem mestu: "V poimenovanju sušilne naprave 'kozolec' in 'stog' se je ohranil spomin na dualizem nastajanja kozolca; iz ostrvi naj bi morda nastal kozolec stegnjene oblike, iz shrambe za sušenje žita pa bi lahko nastal kozolec toplar" (A. Melik, 1931, 95). Žal Melik ni poskušal slediti tej svoji misli, niti ni poskušal odkriti žitne shrambe, zato je ostal pri prvotni hipotezi, temelječi na kontinuiranem razvoju arhitekture kozolca.

Ta hipoteza pa lahko sproži nekaj nasprotnih misli: Ustno izročilo iz okolice Trebnjega govori, da so začeli dvojne kozolce postavljati šele v začetku tega stoletja, medtem ko zgodovinski viri omenjajo na Dolenjskem kozolce toplarje vsaj dvesto let prej (I. Pirkovič, 1963-1964; J. Stabej, 1953-1954). Na precejšnjo starost opozarjajo

ostrejša kozolcev topolarjev, ki kažejo navezanost na domačo, še poznosrednjeveško tesarsko tradicijo (J. Čop - T. Cevc, 1993). Zlasti rahljajo Melikovo hipotezo poimenovanja vezanega kozolca. Temu pravijo v Bohinju, v Zgornjesavski dolini, delu Primorske, zlasti pa na Koroškem v Ziljski dolini, Rožu in v Podjuni - stog. Razlaga tega imena pravi, da je to a) debel, močan rogovilast kol, okrog katerega se sklada žito, seno ali slama, b) kopica sena, c) "štirje koli, okrog stožja zabiti v tla, da kopo čvrsteje drži" (Razlago dolgujem prof. Marku Snoju, sodelavcu v Inštitutu za slovenski jezik ZRC SAZU). Za naša razmišljanja o razvoju kozolca topolarja odpira perspektive beseda stog v pomenu: "štirje koli, ki kopo čvrsto drže vkup". Pred seboj imamo namreč preprosto shrambo za žito, ki jo je že leta 1750 nadrobneje opisal Janez Žiga Valentin Popovič iz Arclina pri Vojniku v knjigi "Untersuchungen vom Meere" pri opisu besede 'berg'. Ker gre za pomemben odlomek, naj ga na tem mestu predstavim v prevodu Jožeta Stabeja, ki je zapis odkril in objavil v Slovenskem etnografu leta 1954: "'Berg' je po holštajnsko poljska klonica, vremenska uta, ogredje brez sten in ima samo streho, ki se lahko dviga ali spušča in pod katero se spravlja požeto žito. Spodnji Saksonci prevajajo čisto prav besedo 'berg' po latinsko horreum perstatile, trajen skedenj, stalna shramba. V tem pomenu je 'das Berg' glagolnik od 'bergen', to je varovati, ker se pod njim obvaruje žito pred mokroto. Avstrijski Slovenci so prinesli poleg več drugih navad ta izum iz severnih krajev s seboj na jug. Tudi oni suše žito na polju pod takimi klonicami, razen da le-te niso, kakor holštajnske, grajene na okroglo. Tu se spuste po celi dolžini drevesa na štirikotnik tesana hrastova debla pokončno v ravni črti v zemljo, poprek pa se v luknje, pripravljene v enakih razmikih, vtaknejo štirioglate late, na katere se obdevajo snopi z vrhovi drug na drugega. Na vrhu je narejena ozka s slamo ali s skodlami krita streha" (J. Stabej, 1953-1954).

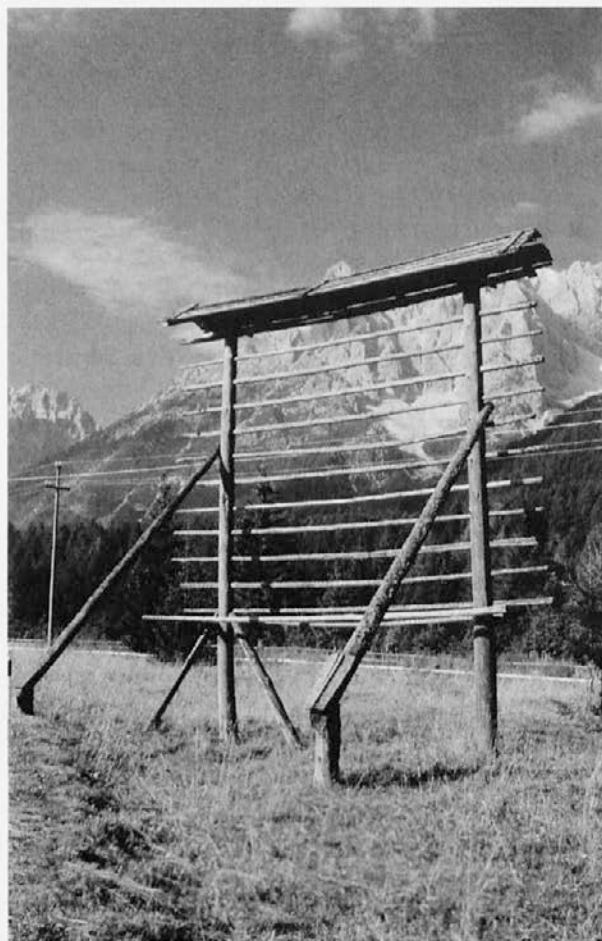
Popovičev zapis iz leta 1750 je pritegnil v njegovem času precej pozornosti, za nas pa je vabljen predvsem zato, ker je opisal prvotno shrambo za žito; lahko bi rekli, da



Slika 5: Stegnjeni kozolec, Gorenjsko (foto J. Kališnik)
Picture 5: A stegned hay rack, Upper Carniola (photo by J. Kališnik)

gre za opis, ki ga poznamo iz razlage besede "stog" M. Snoja. Kar zadeva genezo enojnega kozolca, je potrebno pritrčiti Jožetu Stabeju, ki ja zapisal, da Popovič svoje misli ni z ničimer podprl (J. Stabej, 1953-1954, 39).

Stopimo naprej po sledih shrambe za žito! Ena od miniatur v Venceslavovi bibliji iz konca 14. stoletja (Dunaj. Nat. Bibl.) kaže preprosto stavbo, zgrajeno iz štirih pokončnih stebrov s štirikapno streho. V shrambo zlagata dva moža žitne snope (slika 4). To je ena najstarejših upodobitev shrambe za žito na ozemlju Češke. Lubor



Slika 6: Stegnjeni kozolec, Kösen, Sexten, Tirolsko (foto: T. Cevc)

Picture 6: A streched hay rack, Sexten, Tyrol (photo by T. Cevc)

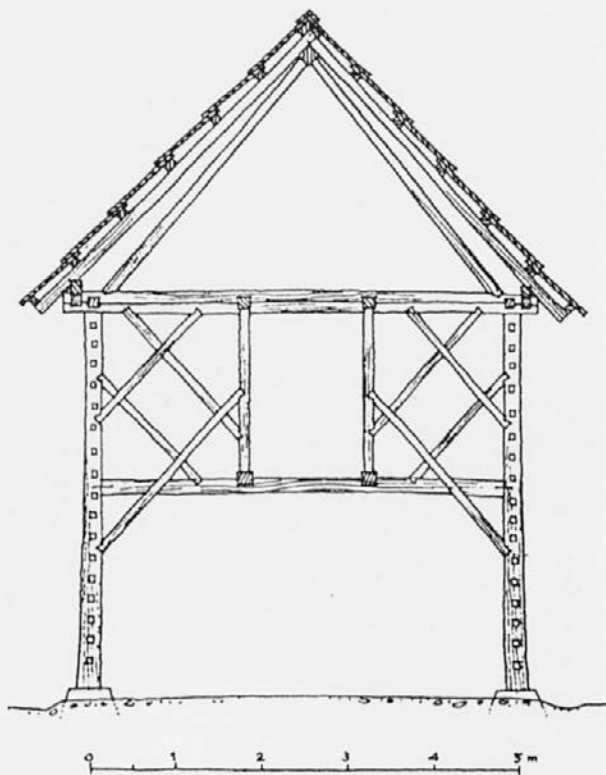
Niederle jo je opisal kot stavbo, iz katere je nastal skedenj - stodola (L. Niederle, 1913).

V naši soseščini so se ohranile iz 19. in 20. stoletja podobne shrambe: v Istri imenujejo 'tettóia' (B.Djaković, 1993), na Madžarskem 'abara', v Furlaniji 'parc' (Attila Paladi-Kovács, 1982).

Za zdaj nisem našel zanesljivo izpričanih podatkov, ki bi dokazovali, da so tudi na Slovenskem rabili podobne shrambe za žito ali seno, niti da bi jim rekli 'stog', dasi je takšno stavbo Popovič nadrobno opisal. Iz etimologije besede stog pa bi bilo vendar mogoče sklepati, da so tudi Slovenci rabili nekakšne shrambe, narejene iz štirih

pokončnih kolov in s premično štirikapno streho. Taka preprosta uta se je morda razvila v toplar s tem, da so po dva stebra povezali med seboj z latami. Pri tem jim je bilo v pomoč tudi to, da so koli že imeli luknje: z zatikanjem zatičev v luknje so uravnavali višino premične strehe. O verjetnem nastanku toplarja iz žitne shrambe je razmišljal pred časom že K. Huber, ko je zapisal:

"Doppelhisten sind nicht anders als die Anwendung des Histenprinzips auf den primitiven Pfahlspeicher, den Getreidekorb" (K. Huber, 1944, 121). Iz povedanega bi bilo mogoče skleniti, da je toplar lahko nastal samo na ozemlju, kjer so rabili ob shrambi za žito tudi enojni kozolec. Na Moravskem, v Istri, v Karpatih in tudi drugod, kjer enojnih kozolcev niso poznali, zlagajo še danes žito ali seno v velike pokrite shrambe, zgrajene s štirimi stebri in s premično streho, ne da bi snope tudi sušili na latah (A. Paladi-Kovács, 1982).



Slika 7: Kozolec toplar – stog z ostrešjem na osla in ogrodjem, na dve drevesi, Studor v Bohinju (risba: V. Kopač)

Picture 7: A double hay rack - the stog with a na osla roof truss and a na dve drevesi frame timber, Studor in Bohinj (drawing by V. Kopač)

Na Slovenskem je enojni kozolec že dolgo v rabi (slika 5). Tod je lahko dozorela misel o preureditvi shrambe za žito v toplar. Precejšnja starost enojnega kozolca na Slovenskem dokazuje etimologija besede kozolec. Besedo je raziskal France Bezlaj in o njej zapisal, da "imamo opraviti z imenom, ki zveni sicer slovensko, v resnici pa se v njem križata dve jezikovni skupini, slovenski 'kozol' - v pomenu ogredje - in neka romanska ali celo predromanska oblika" (F. Bezlaj, 1982). Iz etimologije besede kozolec je torej mogoče sklepati, da so Slovenci v zgodnjem srednjem veku poznali in rabili enojni kozolec. Podobno je razmišljal Milovan Gavazzi, da gre pri kozolcu za kulturno prvino, ki je bila v Vzhodnih Alpah znana (slika 6) verjetno že v prazgodovini ali v zgodnjem srednjem veku (M. Gavazzi, 1969).

Na genetsko zvezo kozolca toplarja s shrambo za žito opozarja jedro kozolca toplarja (slika 7), ki je v tlorisu kvadrat (B. Juvanc, 1985), takšen tloris pa kaže tudi preprosta shramba za žito s pomično streho.

Odrpito je ostalo vprašanje, kaj je odločalo, da so preoblikovali žitno shrambo v kozolec toplar, kjer so lahko v pokriti stavbi sušili žitne snope in na podstrešju shranjevali slamo po mlačvi. So vzroki za to samo gospodarski (povečan pridelek žitaric zaradi racionalizacije poljskih opravil in vpeljava novih vrst žita), s tem pa tudi potreba po večjem prostoru in kar najbližji poti od kozolca do skednja, kjer so mlatili? Ali pa moramo povezovati nastanek kozolca toplarja z gospodarskimi izboljšavami po zgledu drugih alpskih dežel, ker so začeli opuščati enojne kozolce, potem ko so postavili skednje, v katerih so hranili žitne snope in jih na podu tudi omlatili. Takšni skednji so znani, na primer, v retoromanski Švici kot 'bargia', v Wallisu kot 'stadel' in v Ticinu kot 'torba' (K. Huber, 1944). Naš stog - kozolec toplar - je tem stavbam soroden toliko,



Slika 8: Shramba za žito – *torba*, Fusio (Kt. Tessin), z letnico 1651 (foto: Zentralarchiv für Bauerenhausforschung)

Picture 8: *Torba* - a grain barn, Fusio (Kt. Tessin), dating from 1651 (photo: Zentralarchiv für Bauerenhausforschung)



Slika 9: Vezani kozolec – *bilge*, Winkler in Mölltal (foto: T. Cevc)

Picture 9: A double hay rack - "Hilge", Winkler in Mölltal (photo by T. Cevc)

ker v njih sušijo in nekaj časa hranijo žitne snope, medtem ko mlatijo v posebni, ločeni stavbi - podu (slika 8).

Odrpito je ostalo tudi vprašanje, zakaj na Slovenskem kozolec topolar različno imenujemo: ponekod mu pravijo stog (Gorenjsko, Primorsko, Koroško), drugod pa 'kozuc' (Dolenjsko, Štajersko, Notranjsko)? Ena sprejemljivih razlag bi lahko bila, da je bilo matično ozemlje kozolca topolarja tisto, kjer rabijo zanj ime stog (tod so topolarji tudi najbolj starosvetni), drugotno pa ono, kjer rabijo zanj ime 'kozuc'. S sprejetjem gospodarske stavbe, ki je podobna enojnemu kozolcu, ni bilo nujno, da bi bili prevzeli hkrati tudi ime. V etnologiji odkrivamo primere, ko je dobila nova priprava ime po stari, ki ji je podobna.

Kozolec topolar sta prevzeli poljedelska Dolenjska in Štajerska verjetno šele v 18. stoletju - sredi tega stoletja že omenja kozolec topolar Janez Žiga Valentin Popovič, nanj opozarjajo pa tudi drugi viri (J. Stabej, 1953-1954; I. Pirkovič, 1963-1964). Kozolec topolar so na Dolenjskem in Štajerskem najbolj izpopolnili, tako da upravičeno govorimo o njegovem razvojnem in estetskem vrhu (M. Mušič, 1942; 1970).

Oris hipotetičnega razvoja kozolca topolarja lahko sklenem z mislijo, da je potrebno obravnavati genezo enojnega in vezanega kozolca ločeno. Genotipna (začetna) oblika kozolca topolarja je bila verjetno preprosta žitna shramba ('berg'), podobna kašči na koles s pomično streho, medtem ko je bil genotip stegnjenega kozolca lahko edinole ogredje, postavljeno iz dveh stebrov, med seboj povezanih z latami. Klonico tipa 'berg' je poznala Zahodna in Srednja Evropa, morda pa tudi drugi deli Evrope, že v 8. stoletju. Kozolec topolar ja najbrž nastal na ozemlju, kjer sta se srečavala dva načina sušenja in shranjevanja žitnih snopov: a) v pokriti stavbi (berg), b) na prostem v ostrveh, kozolcu ali stogu. S posrečeno simbiozo obeh načinov spravljanja žitnih snopov je nastala verjetno že v srednjem veku stavba brez sten, v kateri so na letah v pokritem prostoru sušili in shranjevali snope žita (sliki 9, 10).



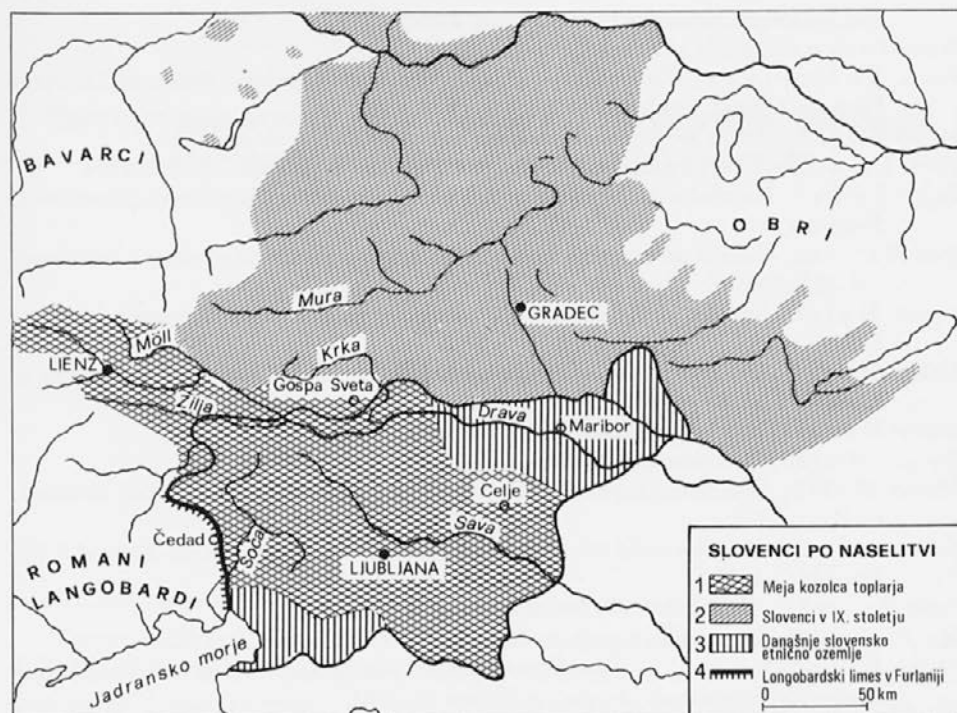
Slika 10: Kozolec toplar, *stog*, z zidanimi stebri in letnico 1764, Čajna (Nötsch) v Ziljski dolini (foto: T. Cevc)

Picture 10: A double hay rack, *stog* with stone columns, dating from 1764, Čajna (Nötsch) in the Zilja Valley (photo by T. Cevc)

Mogoče stičišče dveh različnih po:jedelskih kultur je bilo na Koroškem, v starem karantanskem kulturnem prostoru, ki se delno pokriva z najstarejšo severozahodno naselitvijo Slovencev (M. Kos, 1955). Polagoma se je od tod razširil kozolec toplar tudi proti jugu na osrednjeslovensko ozemlje, pa tudi na Štajersko, Notranjsko in Primorsko (slika 11).

Terenska poizvedovanja, ki sem jih opravil poleti 1993, so potrdila moja pričakovanja: na kozolce toplarje naletimo še danes v Avstriji na Koroškem in Tirolskem: v srednji in spodnji Ziljski dolini, v Rožu, Podjuni, v dolini reke Möll, v dolini zgornjega (Sillian) iz srednjega toka reke Drave (Oberdrauburg), v dolini reke Isel, v Lesachtalu in celo v okolici Innsbrucka. V Italiji pa v sosedstvu Slovenije pod Matajurjem, v Kanalski dolini (nekdanja Koroška!) ter v Dolomitih v stranski dolini Pustertala v Sextnu (A. Baragiola, 1915; E. Pascolo, 1993).

Nova spoznanja o kozolcu, zlasti o toplarju, ne zmanjšujejo pomena Melikovega prispevka, ki ga je ta temeljiti raziskovalec slovenske dežele vložil v zakladnico znanja o naši stavbni dediščini. Brez njegovih temeljnih spoznanj bi ne bilo mogoče osvetliti niti geneze kozolca toplarja, niti primerjalno obdelati gospodarske in kulturne vloge slovenskega kozolca. Ta ostaja z zadnjimi etnološkimi raziskavami še vedno eden najbolj zgovornih etnoloških spomenikov na Slovenskem in vzhodnoalpskem ozemlju, zlasti



Slika 11: Ozemlje s kozolci toplarji: 1 - meja kozolca toplarja, 2 - Slovenci v 9. stoletju, 3 - današnje slovensko etnično ozemlje, 4 - langobardski limes v Furlaniji (po M. Kos, Zgodovina Slovencev in predlogi T. Cevca, risala M. Rupert)

Picture 11: The territory of the double hay rack: 1: The boundaries of the double hay rack; 2: Slovenians in the 9th century; 3: The present Slovenian ethnical territory; 4: The Lombardic limes in Friuli (drawing by M. Rupert, based on M. Kos: The History of the Slovenians, and an outline by T. Cevc)

kozolec toplar, ki je tod dosegel s temeljito izrabo notranjega prostora - "najvišjo in najmogočnejšo razvojno stopnjo", kot je zapisal že Anton Melik.

Literatura

- Aristide B a r a g i o l a , La casa villereccia, Sappada, Sauris e Timau, Chiasso, 1915
- Franjo B a š , Stavbe in gospodarstvo na slovenskem podeželju, Ljubljana, 1984
- France B e z l a j , Etimološki slovar slovenskega jezika 2, K-O, Ljubljana 1982
- Janez B o g a t a j , Sto srečanj z dediščino na Slovenskem, Ljubljana 1992
- Tone C e v c , Pastirski stanovi v Julijskih in Kamniških Alpah in njihov predсловanski substrat v arhitekturni dediščini. Prispevek k raziskavi pastirskih koč, kašč, kozolcev in kmečke hiše na Slovenskem. Doktorska disertacija, v rokopisu, 1969
- Jaka Č o p - Tone C e v c , Slovenski kozolec , The Slovene Hay-Rack, Žirovnica 1993
- Branko D j a k o v i č , Istrski sjenik - tettoia, Etnološka tribina, št. 16/1993
- Milovan G a v a z z i , Vor- und frühgeschichtliches in der Volksüberlieferung im Ostalpenraum, Alpes Orientales 5, Ljubljana 1969
- Edoardo G e l l n e r , Architettura anonima Ampezzana, Padova, 1981
- Max G s c h w e n d , Die Bauernhäuser des Kantons Tessin, Bd 2, Basel 1982
- Vito H a z l e r , Kozolci ob Savi, Traditiones 16, 1987
- Konrad H u b e r , Über die Histern und Speichertypen des Zentralalpen-Gebietes. Eine Sach-

- und Sprachgeschichtliche Untersuchung, Zürich 1944
- Borut Juvanec, Kaj je kozolec?, Les 1-2, 1985
- Franz Kollreider, Die Osttiroler Härpfe, Festschrift Landesrat Professor Dr. Hans Gamper, 2. Band, Innsbruck 1959
- Milko Kos, Zgodovina Slovencev od naselitve do reformacije, Ljubljana 1955
- Eerik Laid, Über den Ursprung des nordosteuropäischen Rige, Folk-Liv 1953-1954
- Rajko Ložar, Pospravljanje in sušenje pridelkov, mlatev, metev, Narodopisje Slovencev 1, Ljubljana 1944
- Jože Marinko, Poizkus ovrednotenja kompozicije stogov pri Studorju v Bohinju, Traditiones 7-9, 1978-1980
- Anton Melik, Kozolec na Slovenskem, Le kozolec en pays slovènes (Résumé), Ljubljana 1931
- Oskar Moser, Das Bauernhaus und seine landschaftliche und historische Entwicklung in Kärnten, Klagenfurt 1974
- Vaclav Mencl, Lidová architektura v Československu, Praga 1980
- Marjan Mušič, O slovenskem kozolcu, Koledar družbe sv. Mohorja, 1942
- Marjan Mušič, Arhitektura slovenskega kozolca. The architecture of the slovene "kozolec", Ljubljana 1970
- Lubor Niederele, Slovanské starožitnosti, Oddil kulturni, Život starych Slovanu, I-III, Praga 1911-1925
- Enzo Pascolo, Case della Slavia friulana, Fiume Veneto, 1993
- Ivo Pirkovič, O nastanku žitnega kozolca, SE 16-17, 1963-1964
- Attilo Paladì-Kovács, Ein Wirtschaftsgebäude in Karpaten, Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 31, 1982
- Bruno Schier, Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa, Göttingen 1966
- Conrad Simonet, Die Bauernhäuser des Kantons Graubünden, Bd. 2, Basel 1968
- Jože Stabej, Gradivo za obravnavo kozolca na Slovenskem, Matériaux pour le traité sur le "kozolec" en Slovénie (Résumé), SE 6-7, 1953-1954
- Sergij Vilfan, Kmečka hiša, Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev, I. zvezek, Ljubljana 1970
- Johann Weichard Valvasor, Die Ehre des Hertzogthums Crain, Laybach 1689, B. II
- Richard Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach-Zürich-Stuttgart, 1959

Summary

The Grain Rack - The First Step in the Development of the Double Hay-Rack?

In this paper the author deals with the genesis of the double hay rack, which has, according to previous research (A. Melik, M. Mušič, B. Juvanec and others), evolved from two parallel stretched grain racks, covered with a common roof. The author gives some arguments to the contrary and identifies the grain rack (such as the one on the miniature in Venceslav's Bible from the end of the 14th century) as the forerunner of the double hay rack. The double rack has developed in the Middle Ages in Carinthia, where there were two methods of drying and storing grain: in a covered barn (Berg type), and in the open on a pole, long rack or rick. A construction without walls and with a hipped roof, the result of the ingenious symbiosis of the two methods of drying and storing grain, probably dates from the Middle Ages. On the bars which linked both pairs of supports they used to dry and store grain till threshing and dry hay later on. Double racks can in Austria be found in Carinthia and eastern Tyrol (more rarely in southern and northern Tyrol), in Italy under Matajur in the Canale Valley (formerly part of Carinthia) and in the Dolomites in Pustertal. From Carinthia the double rack spread south to central Slovenia and from there to other parts of Slovenia, where it reached "the highest and most impressive stage in its development" (A. Melik).

Tone Cevc

Posvetovanje avstrijskih in slovenskih raziskovalcev ljudskega stavbarstva na gradu Krastowitz pri Celovcu

V organizaciji dr. Oskarja Moserja (Graz), Koroškega muzeja na prostem pri Gospe Sveti (Freilichtmuseum Maria Saal) in njegovega direktorja dr. Johanna Schwertnerja, kranjskega Zavoda za varstvo naravne in kulturne dediščine (Silvester Gabršček) in Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU (dr. Tone Cevc) je 24. in 25. maja 1993 potekalo na gradu Krastowitz pri Celovcu posvetovanje avstrijskih in slovenskih raziskovalcev ljudskega stavbarstva z eno samo temo: *muzeji na prostem*. Več kot dvajset udeležencev tega srečanja je v izjemno delovnem vzdušju obravnavalo kriterije, po katerih naj bi se ravnali pri postavitvi muzejev na prostem, opredelili so tehnične zahteve, ki jih je potrebno obvladovati pri vzdrževanju objektov v muzeju, začrtali so prednostne cilje (znanstvene, turistične itd.) muzeja na prostem ter se posvetili nekaterim skupnim raziskovalnim nalogam v vzhodnoalpskem prostoru.

Na srečanju so sodelovali: Alois Angerer (Kotmara vas), dr. Cene Avguštin (Kranj), dr. Michael Becker (Salzburg), dr. Günther Biermann (Celovec), dr. Tone Cevc (Ljubljana), dr. Curt Conrad (Salzburg), dr. Hans Gschnitzer (Innsbruck), Božena Hostnik (Celje), dr. Valentin Inzko (Sveče v Rožu), Vladimir Knific (Kranj), Irena Keršič (Ljubljana), Zvezdana Koželj (Ljubljana), dr. Herta Maurer-Lausegger (Celovec), dr. Oskar Moser (Gradec), mag. Egbert Poettler (Gradec), dr. Heino Schinnerl (Ehrental), dr. Johan Schwertner (Celovec), dr. Ivan Sedej (Ljubljana), Jelka Skalicky (Maribor), dr. Pavle Zablatnik (Celovec), Olga Zupan (Kranj).

Srečanje je odprl dr. O. Moser z referatom "Temeljna vprašanja o raziskovanju in položaju muzejev", pri čemer je posebej opozoril na intenzivne raziskave v Sloveniji. Dr. I. Sedej je posvetil svoja razmišljanja aktualnim odprtim vprašanjem o postavitvi muzeja na prostem in dilemam, s katerimi se srečuje muzealec pri svojem delu. Dr. C. Conrad iz Salzburga je ob diapozitivih zelo nazorno ilustriral zahteve po načrtovanju in nameščanju muzejev na prostem tako, da naj bi upoštevali tudi naselbinski in kulturnozgodovinski vidik. Vito Hazler je z orisom obstoječega muzeja na prostem v Rogatcu pri Celju razgrnil etnološka načela, ki naj vodijo muzejske delavce pri postavitvi muzeja na prostem. Z orisom predvidenih stavb za postavitve muzeja na prostem na Brdu pri Kranju je opozoril Silvester Gabršček na težave, s katerimi se srečuje ustvarjalec



Udeleženci avstrijsko-slovenskega srečanja na ekskurziji v Selah (Zell-Pfarre) 25. 5. 1993. V ospredju peti z leve dr. Pavle Zablatnik (Foto: V. Knific).

Die Teilnehmer des österreichisch-slowenischen Treffens bei einem Ausflug nach Sele/Zell-Pfarre am 25. Mai 1993. Vorne von links nach rechts der fünfte Dr. Paul Zablatnik. (Photo: V. Knific).

muzeja na prostem. V sklepnem predavanju je T. Cevc orisal zgodovino raziskovanja stavbarstva pri Slovencih in nakazal nekaj pobud za medsebojno sodelovanje slovenskih in avstrijskih raziskovalcev stavbarstva. Živahna diskusija po končanih predavanjih je potrdila koristnost srečanja. Soglasno je bil sprejet predlog, naj bo prihodnje srečanje spet v Sloveniji, posvečeno pa naj bi bilo vprašanju tipologije planšarskih stavb in njihovemu varovanju.*

Organizator srečanja je popeljal udeležence srečanja v Koroški muzej na prostem pri Gospe Sveti, strokovno vodstvo po muzeju je imel dr. Oskar Moser. Drugi obisk je bil namenjen Kmetijskemu muzeju dežele Koroške v Ehrentalu; tem je prevzel vodstvo direktor dr. Heino Schinnerl. Ekskurzija naslednjega dne v Sele pod Karavankami (vodstvo T. Cevc) je v živo predstavila stavbno dediščino slovenske vasi in opozorila udeležence na propadajoče arhitekturne spomenike, ki kličejo po prenovi in ohranitvi.

Uredništvo Traditiones se je odločilo objaviti tri prispevke s tega odmevnega posvetovanja in jih posveča spominu dr. Pavla Zablatnika, katerega izjemno uspešna življenjska pot (glej nekrolog v tej številki zbornika) se je končala le dva dni zatem, ko smo se udeleženci razšli vsak na svoj dom.

* Prim. Oskar Moser, Freilichtmuseum und Hausforschung. Eine österreichisch - slowenische Fachtagung in Klagenfurt, ÖZV XLVII/96-3, str. 319-320.



Na ekskurziji v Selah pod Karavankami je vzbujala notranjščina Krištanove hiše splošno pozornost. (Foto: V. Knific).

Beim Ausflug nach Sele am Fuß der Karawanken rief das Innere des Kristan-Hauses allgemeine Aufmerksamkeit hervor. (Photo: V. Knific.)



Udeleženci srečanja v Koroškem muzeju na prostem pri Gospe Sveti (foto V. Knific)

Die Teilnehmer des Treffens im Freilichtmuseum Maria Saal (Foto: V. Knific)

*Zusammenfassung***Österreichischer und slowenischer Forscher des volkstümlichen Bauwesens auf Schloß Krastowitz bei Klagenfurt.**

Die österreichischen Volkskundler veranstalteten unter Mitwirkung slowenischer Kollegen am 24. - 25. Mai 1993 auf Schloß Krastowitz bei Klagenfurt eine zweitägige Tagung über Freilichtmuseen. Die Teilnehmer des Treffens erörterten die Maßstäbe, denen man bei der Schaffung eines Freilichtmuseums folgen sollte, bestimmten die technischen Efordernisse, die bei der Instandhaltung der Objekte in Museum zu beobachten sind, stellten die wissenschaftlichen, touristischen, musealen und andere Prioritäten eines Freilichtmuseums fest und widmeten sich einigen gemeinsamen Forschungsaufgaben im ostalpinen Raum.

Mit der Veröffentlichung dreier Beiträge dieser Tagung gedenkt die Schriftleitung von "Traditiones" des Kärntner Landsmannes Dr. Paul Zablatnik, dessen Lebensweg zwei Tage später, als die Teilnehmer der Tagung heimgekehrt waren, ein Ende erfuhr.

Oskar Moser
Grundsätzliche Fragen zur Forschungs- und Museumssituation

Freilichtmuseum und Hausforschung stehen zu einander in einer unmittelbaren Relation und Abhängigkeit. Das erstere ist quasi das Resultat praktischer Auswertung und Umsetzung von Erkenntnissen des zweiten und zwar der Umsetzung in eine wissenschaftlich geleitete, denkmalpflegerisch und edukativandragogisch orientierte Museumseinrichtung unter freiem Himmel. Der geistige Ort für alles das war seit jeher und liegt allemal im Bereich ethnologischvolkskundlicher Grunderkenntnisse und Zielsetzungen.

Beide Bereiche, Museum und Grundlagenforschung, operieren zwar selbstständig und scheinbar unabhängig, müssen aber zugleich in ihrem Kontext gesehen werden, denn sie stellen uns vor ganz besondere Aufgaben und vor umfassende Problemkomplexe, denen ja auch unsere heutigen Gespräche gelten sollten.

Das Museum und insbesondere die relativ junge Sonderform des sogenannten *Freilichtmuseums* hat eine variantenreiche Entwicklung seit über 100 Jahren hinter sich und ist namentlich in den letzten Jahren nicht zuletzt durch gewisse inflatorische Tendenzen *aktionistischer Art* zunehmend diskutiert, aber auch kritisiert worden. Die Ansätze dazu begannen schon in Skansen vor 50 Jahren. Dabei geht es nicht nur um die Fragen der unmittelbaren museumstechnischen und konservatorischen, organisatorischen und verwaltungsmäßigen Führung derselben, sondern mehr noch um deren wissenschaftlichen, darstellerischen und andragogischen Stellenwert, um deren kulturelle Orientierung, kulturpolitische Erfordernisse und Möglichkeiten und nicht zuletzt um deren direkte und indirekte Aussagen in einer sich radikal umschichtenden Gesellschaft von heute und natürlich auch um deren tatsächliche Akzeptanz beim Besucherpublikum. Das aber sind schwierige und z. T. sehr heikle Fragen.

Die Anstöße zu all dem gingen von der gründerzeitlichen Erkenntnis eines radikalen Schwundes überlieferter Formen der Volksarchitektur aus, der sich infolge der Industrialisierung zeitlich zwar ungleich, aber letztlich überall in Europa durchgesetzt hat. Daraus entwickelte sich zunächst die volkskundliche Hausforschung besonders in Nord- und Mitteleuropa, die dann in mehreren, methodisch-inhaltlich deutlich unterschiedenen Etappen entwickelt wurde. Zunächst ging man von der Beschreibung

bestimmter auffälliger Einzelobjekte aus, erkannt aber bald deren Auftreten in breitgestreuten typologischen Gruppen und bemühte sich daher um eine formale, anlagemäßige Erfassung und Erklärung im Sinne globaler Stammesvorstellungen oder evolutionistischer Sachreihen, doch ging man zugleich über zu einer intensiveren Auffächerung in Detailfragen (Grundrißtypen, Bauweisen, Raumtypen Feuerstätten u. dgl.). All das führte noch vor dem ersten Weltkrieg zu ersten großflächigen Bestandsdarstellungen und ersten kartografischen Entwürfen, aus denen in einer weiteren Phase um etwa 1930 neue Interpretationen im Sinne der Kulturkreislehre und der Theorie von Kulturströmungen in neuer bauanalytischer Betrachtungsweise folgten (B. Schier) und die schließlich zur funktionsanalytischen Methode in der Hausforschung erweitert wurde (R. Weiss). Aus ihr resultierte schließlich eine zwar kleinräumiger angelegte, aber flächendeckende Gesamterfassung der Baubestände (K. Bedal, O. Moser, V. H. Pöttler u.a.m.). Gemeinsam ist all diesen neueren Bemühungen der Hausforschung die ganz entscheidende *Wende zur Historisierung* der Bestandsbeurteilung, während man vorher die traditionellen Hausformen eher ahistorisch, nur grobstammeskundlich oder evolutionistisch zuzuordnen verstand. Erst jetzt wurde die Beziehung auch der Kunstgeschichte, Archäologie und verfeinerter Methoden der Altersbestimmung (Dendrochronologie) möglich.

Der neue Forschungsstand ermöglichte, ja provozierte eigentlich erst die Schaffung von Architektur-Freilichtmuseen, obwohl die Forschung seit Anbeginn von derartigen Ideen in den Ländern Europas begleitet worden ist.

Waren aber diese schon bei Georg Karlin in Lund und A. Hazelius in Stockholm ein mutiger Versuch der Aktualisierung und Modernisierung des alten Museumsgedankens seit dem Späthumanismus und Manierismus, so ist man dabei trotz dessen massenhafter Realisierung seither in Europa nicht stehen geblieben. Ihre Weiterführung zeigte sich zunächst bei George-Henri Riviere in Frankreich mit den besonders anspruchsvollen, aber völlig anders orientierten Öko-Museen. Und sie erfährt, wie es scheint, eine neue Version in den schwedischen Bemühungen unter dem Schlüsselwort SAMDOK. Dieses neueste Konzept verfolgt seit etwa 20 Jahren in Schweden eine Art *Museumsverbund* mit gleichzeitig intensivierter und soziologisch ausgeweiteter Aufgabenteilung in der Grundlagenforschung mit etwa 10 großen Arbeitsgruppen verschiedener Fachrichtungen.

Die Umrisse einer solchen europaweiten Entwicklung hier äußerst flüchtig und sehr vereinfacht anzudeuten, erscheint mir notwendig, wenn wir unsere eigenen und kleinräumigen Probleme richtig ansetzen und einordnen wollen. Wir sind ja vielmehr gewohnt, diese allein und vordergründig, dafür aber viel großstabmäßiger zu sehen, bis hin zu allen aktuellen Fragen der statuarischen, materiellen und existenziellen Weiterführung unserer eigenen Unternehmungen.

Indessen wird es gut sein, sich angesichts unserer heutigen Situation auf die von außen an uns herangetragene Frage einzustellen, die da lautet: *Sind unsere Museen Anlaß zur Verunsicherung oder zur Identitätsstiftung unserer Menschen?* In dem eben erschienenen "Handbuch der schweizerischen Volkskultur" (I, S. 35) stellt Paul Hugger diese Frage an den Anfang seiner generellen Perspektiven volkskundlichen Museumswesens. Darin geht er von einem tief verankerten Hang der modernen Gesellschaft aus, heute alle individuelle und kollektive Welt zu *musealisieren*. Er erklärt dies im Sinne von Odo Marquand als eine Art Kompensation der *Verlustrealität* "durch eine verstärkte *Bewahrungsrealität*". Alles oder viel spricht dafür, daß dies in der postindustriellen Gesellschaft gilt oder zu großen Teilen zutrifft, d. h. die Bestrebungen

einer wissenschaftlichen Kulturanalyse und Volkskunde werden mit unseren musealen Bestrebungen höchst aktuell für die Zukunft. Sie erfüllen ganz offenbar eine Funktion, die weit über eine bloß wissenschaftliche Neugierde und den Erkenntnisdrang Einzelner hinausführt. Die Aufgabe wird also zunehmen, neben allen aufklärerischen und bildungstheoretischen Zielen diese wachsenden Bedürfnisse der Menschen wahrzunehmen und mit beizutragen zur inneren *Sicherung und Solidisierung* derselben. Allerdings werden dazu auch unsere eigene Einsicht und das Bewußtsein kommen müssen, daß alle unsere wissenschaftlichen Bilder, die wir auch museal entwerfen, *zeitbedingt* sind. Unser Erfolg wird immer nur relativ gelingen, wird immer nur Annäherungen an eine Wirklichkeit darstellen, weil diese selbst eben nur eine theoretisch stimulierte Objektivität und ein Kind ihrer Zeit ist.

Als wir im März 1991 in Kranj erstmals zusammengekommen sind, habe ich versucht, auf entscheidende Probleme bei der Realisierung und beim Betrieb unserer Museen hinzuweisen. Das bitte ich, nicht falsch zu verstehen, als warnendes Gegenargument gar, wie man meinte. Das Gegenteil ist der Fall: Unter Fachleuten können wir da nicht in *romantischen Verzückungen* stecken bleiben, sondern müssen uns energisch der Diskussion stellen. Wir glauben uns angesichts der sich neuerdings häufenden Mißgriffe vielmehr verantwortlich für alles, was solche Institutionen *gefährdet oder behindert*.

Inzwischen hat mir die Zeit Recht gegeben. Unsere Museen stellen uns vor gewichtige Probleme, nicht nur materiell und wirtschaftlich, sondern, was viel entscheidender ist, ideell und in ihrem Stellenwert. Es gab dazu immer schon kritische Stellungnahmen: vor allem in den skandinavischen Ländern begannen schon vor dem zweiten Weltkrieg lebhaftere Diskussionen um die ideologischen Voraussetzungen solcher "Volksmuseen". War deren Grundfunktion je in der Rettung und Bewahrung des "kulturellen Erbes" zunächst gewiß eher in malerischen als wissenschaftlich fundierten Aspekten gesehen worden (G. Karlin, A. Hazelius), so zeigten sich deren postromantischen Wurzeln nach einem anfänglichen Enthusiasmus und manchen sentimental Folgewirkungen nur um so deutlicher in den Unzulänglichkeiten eines falsch verstandenen, rückgreifenden und anaklitischen "Artivismus" nach Auffassung und Ausführung. Dies aber drängt auf die Frage hin, ob unsere Institution grundsätzlich ein wissenschaftlich geführtes und verantwortetes, gewiß auch anspruchsvolles und kostspieliges "Kulturreisat" sein sollte oder - wie man auch manchmal schon hört - ob dieses geradewegs Lindrftet auf ein mehr oder weniger kommerzielles Establishment mit entsprechend eingefärbter, unterhaltender Tendenz nach Art von Disneyland und Freizeitpark.

Wir aber brauchen eine hausbaukundliche Dokumentation des Lebens und Wohnens der Menschen, die vor uns gelebt haben, allein aus unserem europäischen historischen Selbstverständnis heraus. Nur in einer *zweiten Realität*, eben unserer Museumsrealität, können wir mithelfen, die Zusammenhänge und die Lebensformen der Vergangenheit mit unserer Gegenwart und Zukunft verständlich, den ständigen Kulturprozess um uns herum begreiflich und damit die notwendige kulturelle Kontinuität auch für die herstellbar zu machen, die nach uns kommen. Dies aber setzt voraus, daß einzig und allein wissenschaftlich fundierte, ernste *Grundlagenforschung* für Schaffung und Betrieb der Freilichtmuseen maßgebend sein können und daß jede, vor allem kommerzialisierte, verfälschende Einmischung hier zur Gefahr des kulturelen Trödelmarktes und damit eben zur Verfälschung unseren historischen Grundauftrages, will sagen zum Ende einer solchen Institution führen muß.

Temeljna vprašanja o položaju muzejev in raziskovalne dejavnosti

Učinkovitost muzeja na prostem je kar najbolj povezana z raziskovalno dejavnostjo. Muzej na prostem naj bi bil praktični rezultat spoznanj, ki jih prinašajo znanstvene raziskave načina življenja ljudi različnih družbenih skupin in z njimi povezanih oblik ljudskega stavbarstva.

Muzej na prostem je komaj sto let stara posebna oblika muzeja, ki je v zadnjih desetletjih podvržena ostri kritiki. Kljub temu je mogoče ugotoviti, da potrebujemo dokumentacijo o načinih bivanja človeka v stavbah, prav to pa ponujajo muzeji na prostem. Seveda pa predstavitev v muzejih na prostem ne smejo izzvenevati v duhu romantike in idealiziranja, pač pa se morajo naslanjati na spoznanja o stalnih kulturnih procesih in kulturni kontinuiteti. Kvarni vplivi komercializacije muzejev na prostem vodijo te institucije na napačno pot in k opuščanju njihove dejavnosti.

Ivan Sedej
Osnove ohranjanja kmečkega stavbarstva

Ideje o nacionalnem in o regionalnih muzejih na prostem, ki naj bi ohranjali (predvsem) značilne in najstarejše kmečke hiše, so v Sloveniji že precej stare. Prvi resen projekt za "muzej kmečkega stavbarstva" je leta 1946 predložil dr. Boris Orel, takratni ravnatelj Slovenskega etnografskega muzeja. Muzej naj bi postavili na območju Rožnika v Ljubljani, ki sodi kot park v osrednji mestni prostor. Tu naj bi stala tudi stavba novega etnografskega muzeja, ki je po petinštiridesetih letih še vedno nimamo. Dr. Boris Orel je predvidel postavitev sedmerih značilnih domačij, ki bi predstavljale slovensko regionalno hišno tipiko. Pozneje so se ideje o "republiškem" muzeju na prostem pojavile še nekajkrat. Do uresničitve, ki kljub vsemu ostajajo v zelo skromnih okvirih, je pozneje prišlo le na lokalni ravni, brez širšega koncepta, pogosto prav zaradi ogroženosti kakšne zanimive hiše. Vzemimo Škoparjevo hišo na muzejskem vrtu v Škofji Loki, ki jo označujemo kot prvi slovenski "Skansen", čeprav so že pred tem datumom (1962) prenesli z avtentičnih lokacij v muzejsko okolje nekaj kašč v Ravnah na Koroškem. V Kranju so pozneje postavili sitarsko hišo, ob gradu Zaprice v Kamniku so postavili "naselje" znamenitih tuhinjskih kašč, v Rogatcu so pred nekaj leti na novo lokacijo prenesli Šmitovo domačijo (18./19. stoletje), med drugim pa je Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine v Kranju že zbiral natančno dokumentacijo in skladiščil leseno arhitekturo, ki so jo nekdanji lastniki iz različnih vzrokov podrli ali pa nameravali podreti. V teh letih je nastala obširna bibliografija, bilo pa je tudi precej resnih posvetovanj in lahko se pohvalimo z ugotovitvijo, da so na voljo celo denarna sredstva za izdelavo izhodišč in (morda) idejnega projekta za muzej ali za več muzejev na prostem na Slovenskem.

Vseskozi pa so ideje o muzeju na prostem spremljali polemični toni in zelo resni pomisleki. Razmišljanja o centralnem muzeju in o mreži regionalnih muzejev na prostem so potekala predvsem v organizacijsko - finančnih okvirih. Kot osnova vseh razprav pa se je uveljavljal pomislek o enostranski sliki, ki jo lahko nudi muzej na prostem predvsem zato, ker praviloma favorizira leseno stavbarstvo. Za Slovenijo, pa tudi za druge alpske dežele, namreč velja, da so to območja z zelo kvalitetno in tudi tipično zidano kmečko (ljudsko) arhitekturo. Prenašanje tovrstnih spomenikov pa je

zelo zahtevno in silno drago. Hkrati so se pojavljala vprašanja o "dobesednih" prenosih ali zgolj o prenosu glavnih in atraktivnejših sestavin neke hiše (ali domačije) ali celo o anastilozah in "kopijah". Precej pomislekov je bilo tudi ob vprašanju rekonstrukcij, luščenja prvotnih jeder in zasnov itd. Polemični toni so se oglašali tudi ob dilemi, ali je muzej na prostem sredstvo za ohranjanje ogroženih spomenikov in s tem *spomeniškovarstveno vprašanje*, ali gre prvenstveno za *muzeološko vprašanje*. Čeprav je vprašanje zastavljeno precej pikolovsko, moramo upoštevati, da gre za pomembno razliko pri izbiri objektov! Mnenja so se delila v konservatorskih vrstah prav tako kot med muzealci. Znani slovenski konservator dr. Marijan Zadnikar je po srečanju s Skansenom v Stockholmu postal odločen nasprotnik tovrstnih inštitucij, saj je domneval, da se vsaka prej ali slej spremeni v narodnozabavni cirkus. Drugi so bili bolj spravljeni in so opozarjali na korektnost (recimo) avstrijske prakse. Še najmanj se je govorilo o relevantnih strokovnih vprašanjih, tudi o izbiri in pokrivanju obdobj, regij in socialnih ravni pa o nujnih omejitvah restavracijskih in rekonstrukcijskih posegov itd. Hkrati pa moramo pripomniti, da smo začeli polemizirati še v času, ko bi lahko izbirali med nekaj tisoči kvalitetnih etnoloških spomenikov, razprave pa nadaljujemo v času, ko bije zadnja ura tudi skoraj neuničljivi kamniti arhitekturi na Krasu in v Istri, lesene objekte in situ pa že lahko preštevamo na prste.

Malce dolgovezno historiziranje je bilo potrebno zaradi umestitve problema v kontekst relevantnih raziskav ljudskega (kmečkega) stavbarstva in preskušanja muzeoloških načel. V tem pogledu se podpisani odloča za "zmerno konservativno" reševanje in v precejšnji meri tudi za pragmatične pristope, predvsem pa za očiščenje strokovnih debat tako, da se ne bi kot etnologi, umetnostni zgodovinarji ali arhitekti spuščali na spolzka tla amaterske ekonomije. Kar zadeva ekonomijo, se moramo zavedati le tega, da gre za izredno drag projekt - pa naj se odvija na lokalni ali državni ravni, pa tudi tega, da ga *bomo morali (ne le v Sloveniji) prej ali slej realizirati*. Ne glede na zelo nasprotujoče si poglede v muzeološki vedi, ki se razpenjajo med t.i. show muzejem in z razstavljenimi kolekcijami, je *bistvo muzeja - zbirka*, pa naj gre za zbirko slik na steklo ali pa celih arhitektur z opremo vred. V načelu gre za enako obravnavo in hkrati za sintezo kar lepega števila raziskovalnih in strokovnih dejavnosti. Bistveni razloček je najbrž v tem, da se na muzej na prostem z domovi in objekti - eksponati, vežejo tudi spektakelske in gledališke prvine, zahteve turizma in ne nazadnje celo prikriti ali odkriti politični interesi. Ne bi sicer hotel brcati mrtvega psa, vendar lahko s precejšnjo gotovostjo trdim, da na Slovenskem nimamo resnejšega muzeja na prostem predvsem zaradi *ideoloških pomislekov*, ki jih je imela nekdanja oblast do kmečke kulture, kmečkega stanu in do izražanja nacionalne identitete. To seveda ne pomeni, da se mislimo lotevati izključno kmečkega stavbarstva! Zato morajo biti muzeji na prostem, ki imajo prav gotovo še veliko prihodnost, v vseh pogledih odprte strukture. Najprej zaradi možnosti za preprosto fizično širjenje, nato pa še zaradi sprememb, ki jih zahtevajo novi (velikokrat tudi modni) pogledi na vsebino in funkcijo muzeja ljudske (regionalne, kmečke) arhitekture in stavbarstva.

Čas nas je prisilil h gledanju, ki bi ga lahko opredelili kot *kombinacijo konservatorskih in muzejskih pristopov* pa tudi k vrednotenju tovrstnih (v bistvu zelo dragih) akcij v širšem kontekstu muzejske predstavitve tistega dela kulturne dediščine, ki ga je nekoč pokrivala le etnologija. Če je muzej stavbarstva odprta struktura, nismo daleč od ugotovitve, da je razprava o "pristojnosti" te ali one vede čisto odveč. Slej ko prej je potrebno imeti eksponate in seveda vsaj okvirno zamisel o kriterijih za zbiranje (kjer bo pomemben korektiv ogroženost posameznih spomeniških ved) Navsezadnje je

vse gradivo v muzejih, zbrano v preteklosti, dragocenost, ki ostaja ne glede na spremenjene poglede, interpretacije in vrednotenje in ne glede na "polaščanje" istega gradiva s strani najrazličnejših strok, ki v tistih časih niso imele posluha za raziskovanje življenja depriviligiranih družbenih plasti.

Kriterija ogroženosti in reprezentativnosti se prav gotovo ne izključujeta. Vzemimo kot primer zahtevo, da hiše v muzejih na prostem pričujejo tudi o *socialni razslojenosti*. Skromno Škoparjevo hišo v škofjeloškem muzeju, ki je v današnji (preneseni) obliki spomenik skromnega bivališča malega kmeta in obrtnika na robu mesta, hkrati pa nekaj starejših ambicioznejših (poznogotskih) kamnoseških detajlov priča, da je v času nastanka sodila v kategorijo bogatejših kmečkih domov. To pomeni, da priča o dobrem socialnem povprečju v 16. stoletju, o nižji gmotni moči v 19. stoletju ter hkrati o socialnih spremembah. Sicer pa lahko nekaj podobnega rečemo tudi za muzej na prostem v Rogatcu (Šmitova hiša). Objekti imajo torej v bistvu zelo široko izpovedno moč in širino. Zato rahla prevlada konservatorskih (spomeniških) meril nikakor ne more škodovati interpretativnim razsežnostim takega muzeja. Kot priča dokumentacija (recimo) spomeniškovarstvenega zavoda v Kranju, pa kljub vsemu še vedno lahko izbiramo. V vseh okoljih, pa naj gre za navidez dokaj homogeno Koroško ali za Slovenijo, kjer se srečujemo s kar velikim številom zelo različnih geografskih tipov ljudskega stavbarstva (tipi pa se seveda v času spreminjajo), se vnovič postavlja vprašanje o optimalnem in minimalnem številu objektov, o novih tipologijah in o pravih sorazmerjih med stanovanjskimi in gospodarskimi objekti, o prezentaciji (recimo) planšarskega stavbarstva pa še solinarstva, obrti itd. Zato se nam dozdeva, da gremo včasih, tudi v teoretičnih razpravah kar malce predaleč, čeprav vsi vemo, da je dolžnost stroke odpiranje vprašanj in ne iskanje "končnih rešitev"!

Zusammenfassung

Grundlagen zur Erhaltung bäuerlicher Bausubstanz

Die Idee von Freilichtmuseen begleiteten immer schon polemische Töne und ernsthafte Bedenken. Die Diskussion über ein zentrales oder mehrere regionale Freilandmuseen verliefen vor allem auf organisatorisch-finanzieller Ebene.

Als Grundlage aller Überlegungen behauptet sich die Warnung, daß ein Freilichtmuseum ein einseitiges Bild böte, da es die Holzbauten bevorzugt. Slowenien, aber auch andere Alpenländer sind Gebiete mit wertvollen und auch typischen gemauerten Bauten. Die Übertragung solcher Bauten ist aber sehr aufwendig. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob "buchstäbliche" Übertragung oder nur die Überstellung der wichtigsten Teile eines Hauses bzw. Anwesens oder ob sogar nur Analysen oder Kopien gemacht werden sollen.

Ziemliche Bedenken gibt es auch um das Problem der Rekonstruktion, dem Auflösen ursprünglicher Baukerne und Standorte. Polemische Töne mischen sich in die Frage, ob das Freilichtmuseum ein Mittel zur Erhaltung gefährdeter Objekte und damit eine Frage der Denkmalpflege oder in erster Linie ein museales Problem ist.

Die Zeit zwingt uns zu einer Kombination pflegerischer und musealer Betrachtungsweise. Wir müssen derartige, sehr kostspielige Aktionen im Lichte einer musealen Präsentation jenen Teiles der überlieferten Volkskultur sehen, den einst ausschließlich die Volkskunde umfaßte. Schließlich sind alle in den vergangenen Zeiten gesammelten Objekte in den Museen ein bleibender Wert, ohne Rücksicht auf veränderte Ansichten, Auslegungen und Bewertungen und ohne Rücksicht auf die Vereinnahmung derselber Objekte von verschiedenen Fachrichtungen, die zur damaligen Zeit für die Erforschung der Lebensumstände niederer gesellschaftlicher Schichten kein Verständnis hatten.

Die Kriterien der Gefährdung und der idealen Auswahl schließen sich sicher nicht gegenseitig aus. Das bedeutet, daß die Objekte im wesentlichen eine sehr breite Aussagekraft und Weitsicht vermitteln., daher ein leichtes Übergewicht denkmalpflegerischer Grundsätze über die darstellerischen Dimensionen eines Museums in keiner Weise schaden kann. In jedem Falle stellt sich die Frage über die optimale und minimale Anzahl der Objekte, über neue Typologien und das richtige Verhältnis zwischen Wohn- und Wirtschaftsbauten, wenn es um die Darstellung, sagen wir, von Almbauten, eines Salzbergwerkes oder eines Handwerkes geht. Deshalb scheint es mir, daß wir manchmal auch in theoretischen Diskussionen zu weit gehen, besonders da wir alle wissen, daß wir fachliche Probleme aufreißen und nicht endgültige Lösungen suchen.

Vito Hazler
Muzeji na prostem v Sloveniji

V zadnjih desetih letih je na Slovenskem ponovno prisotna ideja o muzejih na prostem. Oživila jo je skupina mlajših etnologov konservatorjev, zaposlenih na zavodih za varstvo naravne in kulturne dediščine, ki se dnevno soočajo z stvarnostjo, kako ohraniti t.i. etnološko dediščino, oziroma ljudsko stavbarstvo.

Prisotnost etnologije v spomeniški službi in razlogi za ponovno oživitev ideje o muzeju na prostem

V zadnjih desetih letih so spomeniške službe zaposlovale več etnologov. Ti so v marsičem dopolnili tradicionalne spomeniškovarstvene kriterije. Reševali so predvsem naloge s področja varstva in ohranjanja t.i. etnološke dediščine ter pri tem uveljavljali sodoben strokovni profil etnologa konservatorja. Toda za enakovredno poseganje v vsa področja stavbarstva jim je zmanjkalo moči, saj so se morali najprej soočiti s pionirskim delom na področju evidentiranja dediščine. Sezname dediščine, če so sploh obstajali, so bili navadno zastareli in neuporabni za nadaljnje strokovno delo.

Delovno področje dela etnologa v spomeniški službi, evidentiranje in valorizacija, sodi med najzahtevnejše varstvene naloge. Uspehi se pokažejo šele po temeljitih raziskavah stavbarstva in načina življenja, ko so kriteriji vrednotenja izoblikovani. Zato se mora etnolog redno izobraževati in prenašati pridobljeno znanje v svoje delo. Najlažje uveljavi svoje poglede v interdisciplinarno zasnovanih delovnih skupinah na zavodih, kjer se ob arhitektih, umetnostnih zgodovinarjih, geografih, biologih in krajinarjih, sooča tudi s spoznanji drugih strok. Pri tem pa etnolog obravnavano snov raziskuje z vidika svoje matične vede etnologije in s pomočjo specialnih znanj konservatorske stroke.

Etnologovo delo na zavodu za spomeniško varstvo zahteva že oblikovanega strokovnjaka, z jasno začrtano delovno in strokovno usmeritvijo. Iz različnih vzrokov pa se etnolog lahko oddalji od svojih metodoloških in delovnih usmeritev. Delovno področje etnologa v spomeniški službi še ni razjasnjeno (eno je, kako si etnolog predstavlja

svoje delo v spomeniškem varstvu, drugo pa mesto, ki mu ga dodeli institucija), pa tudi zaradi "ljubega miru" se žal etnolog podredi ustaljeni delitvi dela v spomeniški službi. Gre za spomenike visoke vrednosti, ki sodijo na področje umetnostne zgodovine, in spomenike nižje vrednosti, ki imajo ljudski značaj, ti naj bi bili predmet obravnave etnologov. Če ob tem etnolog prevzame še umetnostnozgodovinsko metodo vrednotenja, se lahko iz etnologa razvije v tretjerazrednega umetnostnega zgodovinarja, ki vrednoti dediščino predvsem likovno. Pri tem pozablja na druge pomembne kriterije vrednotenja: socialnega ali etnološkega, zgodovinskega, geografskega in tudi arhitekturnega. Navadno kar "pozabi", da ga morajo pri delu zanimati vse plasti prebivalstva in arhitekture, če naj tudi ljudsko stavbarstvo, ki je najpogosteje predmet njegove obravnave, pravilno vrednoti.

Iz svojih izkušenj vem, da se mora etnolog v spomeniški službi neprestano strokovno izpopolnjevati in dokazovati. Tudi tu je prostor za etnološko raziskovalno delo s poudarkom na raziskovanju načina življenja v varovanih območjih. Le na tak način lahko etnolog uspešno predstavlja svojo stroko in se uveljavi tudi ob drugih strokah, kot so na primer inženirji urejanja krajine, ki so že v času rednega študija pridobili znanje o vrednotenju in modelnem pristopu k urejanju krajine.

Toda kljub izdelanim strokovnim in metodološkim izhodiščem se etnolog pri svojem delu dnevno srečuje s trdo realnostjo ohranjanja ljudske stavbne dediščine. Dejstvo je namreč, da je ta dediščina med najbolj ogroženimi. Tega se etnologi sicer dobro zavedajo, a so pogosto v podrejenem položaju pred drugimi konservatorji, ki se po tradicionalni delitvi dediščine po zvrsteh ukvarjajo z eksistenčno manj občutljivim gradivom. Pogosto se etnologi prav zato počutijo manj uspešni, saj dnevne vesti o rušitvi te ali one hiše, gospodarskega poslopja ali pastirskega stanu vzbujajo pri njih občutek nemoči.

Zato morda vseslovenski projekt izgradnje mreže muzejev na prostem nudi marsikateremu etnologu priložnost, da uveljavi "zapostavljeno etnologijo" in sebe samega. Etnologi lahko prav na primeru skansnov dokažejo, da je moč ohraniti tudi najbolj ogroženo dediščino, ki je že zdavnaj izgubila svoj primarni funkcionalni pomen.

Nekaj misli in pogledov na izgradnjo muzejev na prostem

Po nekaterih ocenah so muzeji na prostem ena od oblik reševanja stavbne dediščine. Vednar pa dosedanje praktične izkušnje kažejo, da je pri načrtovanju potrebno veliko načrtnega strokovnega dela. Če pri teh nalogah sodelujejo tudi etnologi, morajo svoje delo načrtovati na teoretičnih izhodiščih matične stroke, torej etnologije:

1. Predhodno je potrebno sondažno raziskati način življenja na območju, ki se vključuje v predvideno zasnovo muzeja na prostem. To je mnogo lažje storiti za manjša geografska območja.

2. Podrobno naj se razišče način življenja (vse od gospodarstva do znanja) značilnih socialnih in poklicnih skupin ter posameznikov, ki po sodbi načrtovalcev oblikujejo podobo obravnavanega območja.

3. Šele iz teh izhodišč in po temeljiti etnološki raziskavi lahko etnolog postavi trdnejše temelje zasnove *izmišljenega* muzeja na prostem, ki bo *približen* posnetek planiranega prostorskega modela.

Vendar se pri izgradnji muzejev na prostem skrivajo pasti, ki lahko povzročijo

sprejem nestrokovnih rešitev. Pri tem niso vprašljive razne prostorske in tehnične organizacijske naloge.

Pomembni so predvsem kriteriji za izbiro stavbne dediščine in tudi celotne muzejske predstavitve. To je po mojem mnenju najtežja naloga, saj idealnih pogojev za izbiro "na trgu" ni več, verjetno pa jih tudi nikoli ni bilo. Del dediščine je namreč vedno izginjal in v vsakokratni sedanjosti smo imeli na voljo le izbor stavb, ki jim prisojamo vrednost dediščine.

Če bi se hipotetično ohranilo vse, kar so v zgodovini človeštva postavili naši predniki, bi bila v našem prostoru silna gneča. Zato čas počisti iz vsakdanje rabe vse, kar je izgubilo svojo prvotno namembnost. Zavestno delo varstvenikov ohrani pred propadom le del te dediščine in še pri tem imajo prednost najprezentativnejši primeri iz vseh družbenih plasti (fevdalcev, meščanov ali kmetov). Prizadevanja po ohranjanju najširše palete dokumentov, predmetov in stavb, ki bi najbolje ilustrirala izbrano dobo, socialno in poklicno skupino, so žal šele na začetku. To potrjujejo t.i. kulturnozgodovinske in etnološke zbirke v naših muzejih.

Manevrskega prostora za kvalitetno izbiro je med stavbno dediščino še bistveno manj. Ovira za predstavitev te ali one stavbe je veliko, zato se načrtovalci muzejev odločijo za sestavljanje. Gre za nekakšen kompromis, za zavestno odločitev, da vsega v muzeju na prostem ni mogoče predstaviti. Zato se zdijo muzeji na prostem podobni živalskemu vrtu, kjer so na enem mestu zbrane živali z vseh svetov, pogojev za tematske predstavitve ene živalske vrste pa ni.

Zgodba se ponavlja tudi v muzejih na prostem. V lokalnih in regionalnih muzejih na prostem ni mogoče predstaviti vseh stavb izbranega zgodovinskega preseka, niti vseh stavb ene socialne in poklicne skupine.

Za ilustracijo si oglejmo delavske kolonije v Trbovljah. Vse so imele skupni predznak kolonije, toda v enih so prebivali različno premožni uradniki, v drugih različno premožni predelavci, v tretjih različno premožni rudarji in v četrtih različno premožni rudarski upokojenci. Morda so bile te kolonije na prvi pogled enake, uniformirane, toda različen način življenja njihovih prebivalcev je iz precej podobnega izhodišča uveljavil razlike v posameznih skupinah in tudi razlike v izgledu kolonij. Iz svojih izkušenj vem, koliko truda je treba, da se vsaj navzven ohrani značilna identiteta na primer kolonije Njiva ali kolonije Terezija.

Stanovalci so te svoje domove prilagajali svojim potrebam in če model spreminjanja prenesemo na neko drugo okolje, na primer na vas, vidimo, iz koliko različnih pojavov je sestavljena neka naselbinska enota. In prav teh pojavov v muzejih na prostem ne moremo dokumentirati. Izbrane primere lahko v najboljšem primeru dopolnimo s kolikor toliko kakovostno strokovno literaturo oziroma s t.i. arhivskim varovanjem.

Iz zapisanega naj povzamem naslednje:

- muzej na prostem je izbor že izbranega;
- muzej na prostem je rekonstrukcija prostorske zasnove naselja, stavb in eksponatov na nekem novem, izbranem mestu;
- muzej na prostem je izmišljena tvorba, ki se približuje verjetni podobi v nekem obdobju, vendar pa te avtentične podobe nikoli ne predstavi v celoti.

Zato je potrebno:

- da se odgovorni strokovnjaki zavedajo pomena in dokumentarične možnosti teh muzejev;
- da se zavedajo, da je izdelava koncepta nekega muzeja na prostem stvar dogovora in kompromisov;

- da pa lahko muzeje na prostem izkoristimo predvsem za uveljavitev kulturne dediščine v celoti in kot ambient, kjer lahko rekonstruiramo, demonstriramo in po pedagoških kriterijih posredujemo pa tudi ohranjamo določena znanja.

Primer muzeja na prostem Rogatec

S takšnim načelnim modelom smo gradili tudi Muzej na prostem Rogatec. V ospredju ni samo varstvo naše stavbne dediščine, temveč uveljavitvene možnosti, ki jih ponuja ta muzej. To je zapisano tudi v Temeljnih programske usmeritve muzeja na prostem Rogatec. Skrb za uresničitev tega programa pa so prevzeli neposredni in posredni nosilci od inštitucij do posameznikov.

Neposredni nosilci te programske usmeritve so:

- prebivalci Rogatca in okolice, ki se združujejo v Društvu za ureditev Muzeja na prostem Rogatec;

- Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine Celje;

- "Mlaj", Inštitut za raziskavo in promocijo kulturne dediščine Slovenije;

- Muzej novejšje zgodovine Celje.

Posredni nosilci pa so:

- kulturna in turistična društva ožje regije;

- obrtniki (izvajalci), ki so se uveljavili pri predstavitvah kulturne in naravne dediščine;

- posamezniki, ki še ohranjajo izročilo domače obrti;

- Osnovna šola Rogatec;

- Občina Šmarje pri Jelšah;

- gospodarske (npr. Belinka) in turistične (npr. Kompas, Turistična zveza Celje) organizacije;

- obiskovalci, ki prispevajo denar (!).

Model izgradnje Muzeja na prostem Rogatec je gotovo specifičen. Njegov pomen ni v sami fizični postavitvi, temveč v vlogi, ki jo je odigral pri uveljavljanju kulturne dediščine na območju Zgornje Sotle. Danes se v teh krajih skorajda ne lotijo več prenove kulturne ali naravne dediščine brez sodelovanja pristojne spomeniške službe. Muzej se je vrasel v zavest tamkajšnjih prebivalcev in postaja del njihovega bogastva. Ne sramuje se ga več niti "gosposko" Zdravilišče Rogaška Slatina, ki v muzej redno vodi svoje goste. Obiskovalce pa ne prevzame prostorska zasnova muzeja ali starost posameznih objektov. Poseben vtis nanje napravi gostoljubje domačinov in posredovanje znanj o sami izgradnji muzeja, o posameznih obrtniških tehnikah, o kulinariki, o vinogradništvu in o načinu življenja v teh krajih v celoti, ki jih skrbniki muzeja vedno radi posredujejo obiskovalcem.

Ta vsebinski program muzejske ponudbe je šele v začetni fazi. Za obogatitev bomo organizirali raziskovalne delavnice, s pomočjo katerih bomo zbrali nova spoznanja o načinu življenja v teh krajih. Izdelali bomo tudi celovite modele, ki bodo uveljavljali dediščinsko izročilo in ga vključevali v sodobni način življenja. S takšnimi dejavnostmi bo Muzej na prostem Rogatec postal tudi nosilec nekaterih oblik gospodarskega življenja in po gospodarsko opravičil svoj obstoj.



Muzej na prostem v Rogatecu (Foto P. Fister)
Freilichtmuseum in Rogatec (Photo P. Fister)

Zusammenfassung

Gedanken und Ansichten zur Erstellung eines Freilichtmuseums

Manche meinen, Freilichtmuseen seien eine mögliche Form, Bausubstanz zu retten. Die Erfahrungen aus der gegenwärtigen Praxis zeigen, daß beim Planen viel Facharbeit notwendig ist. Soweit auch Volkskundler mitarbeiten, müssen sie bei ihren Plänen von den theoretischen Grundlagen ihres Faches, der Ethnologie, ausgehen. Dabei ist folgendes zu beachten:

1. Als Vorarbeit muß die Lebensweise des Gebietes erkundet werden, das in das vorhergesehene Konzept des Museums eingebunden wird. Das ist leichter zu verwirklichen bei Museen, die kleinere geographische Gebiete umfassen.

2. Die Lebensweise (von der Wirtschaft bis zur Wissenschaft) typischer sozialer und beruflicher Gruppen sowie von Einzelpersonen soll erforscht werden, die nach den vorhergesehenen Plänen das Bild der Umgebung prägen.

3. Erst auf Grund dieser fachlichen Vorarbeiten und ethnologischen Untersuchungen erstellt der Volkskundler die Grundzüge eines *erdachten* Freilichtmuseums, die eine ungefähre Kopie des geplanten Modells an Ort und Stelle darstellen. Trotz gründlicher Vorbereitung und Berücksichtigung moderner Volkskunde geht es nicht so sehr um organisatorische, technische oder ortsgebundene Aufgaben, wichtig ist vor allem die Auswahl des baulichen Erbes und die gesamte museale Darstellung.

Ein Freilichtmuseum ist eine Auswahl von schon Ausgewähltem. Es ist eine Rekonstruktion der örtlichen Grundzüge einer Siedlung, von Gebäuden oder Exponaten an einem neuen, ausgewählten Ort. Im Grunde ist ein Freilichtmuseum ein *erdachtes* Gebilde, das sich einem wahrscheinlichen Bild eines Zeitabschnittes nähert, aber nie das authentische Bild darstellt.

Deshalb ist es notwendig, daß sich die verantwortlichen Fachleute der Bedeutung und der dokumentarischen Möglichkeiten dieser Museen bewußt sind. Die Erstellung eines Konzeptes für ein Freilichtmuseum ist immer eine Sache von Absprachen und Kompromissen. Freilichtmuseen dienen vor allem zur Darstellung der kulturellen Überlieferung im Ganzen,

aber auch als Ort, an dem man bestimmte Kenntnisse rekonstruieren und demonstrieren sowie nach pädagogischen Kriterien vermitteln und so erhalten kann.

Nach diesen Grundsätzen haben wir das Freilichtmuseum Rogatec erstellt. Im Vordergrund stand nicht nur die Bewahrung der überlieferten Bausubstanz, sondern auch die Darstellung aller Möglichkeiten, die ein Museum bietet. Die Sorge für die Verwirklichung dieses Programmes haben die direkten und indirekten Träger, von Institutionen bis zu Einzelpersonen, übernommen.

Das Museum ist den dortigen Bewohnern ans Herz gewachsen und ein Teil ihres Reichtums geworden. Die Besucher sind nicht nur angetan vom Grundriß des Museums oder vom Alter der Objekte. Einen besonderen Eindruck macht die Gastfreundschaft der Bevölkerung und die Wissensvermittlung über den Aufbau des Museums, über einzelne handwerkliche Techniken, über die Gastronomie, über den Weinbau und die Lebensart in dieser Gegend.

Zur Bereicherung der Museumsangebote möchten wir noch Forschungsstätten errichten, mit deren Hilfe wir neue Erkenntnisse über die Lebensweise in dieser Gegend erlangen und möchten ganzheitliche Modelle ausarbeiten, die das überlieferte Erbe erforschen und es in das heutige Leben einbauen. Mit diesen und ähnlichen Tätigkeiten wird das Freilichtmuseum Rogatec auch Träger bestimmter Wirtschaftszweige und zeigt so auch seine wirtschaftliche Berechtigung.

Angelos Baš
Popravki

1. Sergej Vrišer vpeljuje v Enciklopediji Slovenije 5, Ljubljana 1991, str. 329, pri nas novo znanstveno disciplino kostumologijo. Nemara je vpeljeval ime nove vede tudi še drugod, vendar mi ti primeri niso znani. Vsekakor Vrišer s tem, ko je v Enciklopediji Slovenije obdelal geslo Kostumologija, meritorno vpeljuje ta pojem in ime zanj v našo znanstveno rabo.

Dotlej tega pojma in imena zanj nisem poznal. Angloamerikanci raziskujejo history of costume, Francozi histoire du costume, na nemškem jezikovnem ozemlju Kostümgeschichte ali Kostümkunde. V Brockhaus Enzyklopädie 10, Wiesbaden 1970, ni najti kostumologije, prav tako je ni v Grand Larousse de la langue française 2, Paris 1972. Za zgodovino kostuma ali vedo o kostumu ni pretirana trditev, da nikoli ni bila tesneje povezana s posameznimi znanstvenimi šolami (gl. o tem G. Wiegelmann-M. Zender - G. Heilfurth, Volkskunde, Berlin 1977, str.103).

Vrišerjeva definicija kostumologije se glasi: to je "veda o razvoju oblačil kot sestavini življenjske kulture" (vsi navedki so na nav. mestu). Toda ta definicija ne more obveljati. V njenem drugem delu je "življenjska kultura" neznan, predvsem pa nerazumljiv pojem, ki ničesar ne pove. Tudi "razvoj oblačil" je premalo poveden, saj terja ta sintagma v definiciji dodatno razlago.

Med pisnimi viri oziroma arhivsko dokumentacijo za kostumologijo navaja Vrišer "mdr. oblačilne predpise, t.i. oblačilne rede". Z drugimi besedami: od arhivskih virov za kostumologijo omenja Vrišer neposredno samo oblačilne rede. Toda ti niso ne najštevilnejši ne najpomembnejši arhivski viri za kostumologijo. Oblačilni redi govorijo o tem, kakšen je moral biti oblačilni videz določenih skupin prebivalstva, vse manj pa o tem, kakšen je bil ta oblačilni videz v resnici. O tem se poučimo iz oblačilnih redov samo takrat, kadar le-ti opisujejo prekrške zoper njihove predpise, sicer pa ne. Najštevilnejši in najpoučnejši arhivski viri za kostumologijo so zapuščinski inventarji. V njih je z različno doslednostjo popisano in določeno v dediščino to, kar je po smrti gospodarja ali njegove vdove ostalo pri hiši oziroma na posestvu. Še bolj kakor oblačilni

* Po Zakonu o tisku smo dolžni objavljati tudi polemične odgovore na objavljene prispevke v zborniku Traditiones, četudi bi jih sicer morda ne uvrstili med svoje prispevke.

videz podložnikov se dá z zapuščinskimi inventarji obnoviti oblačilni videz fevdalcev in premožnejših meščanov.

Temeljno napako je Vrišer zagrešil s stavkom: "Na Slovenskem se s kostumologijo ukvarjata etnologija in kulturna zgodovina". Če se s predmetom prve vede ukvarjata druga in tretja veda, ne prva, potem predmet prve vede ni njen predmet, temveč je predmet druge in tretje vede (ne da bi bilo ob tem jasno, koliko se ukvarjata s predmetom prve vede druga in tretja veda). Skratka: po Vrišerju kostumologija na Slovenskem nima svojega predmeta. S tem pa ni upravičena obstajati. Kajti humanistične in družbene vede se razločujejo "med seboj edinole po svojem predmetu" (J.Goričar, Sociologija, Ljubljana 1959, str.46).

Veda, imenovana kulturna zgodovina, se je včasih pojmovala v Srednji Evropi kot izrazit *mixtum compositum* in je štela ponekod v muzejih (v slovenskih muzejih šteje še danes) kot soznačnica za vedo, ki raziskuje kulturo, kolikor ni ta predmet že ustaljenih ved o posameznih kulturnih prvinah (slovstvena zgodovina, umetnostna zgodovina itn.). Švedski etnolog Sigurd Erixon je poudaril, da (celotna) kulturna zgodovina kot samostojna veda ne obstoji (navedeno po: K.Vilkuna, *Das Kerngebiet der ethnologischen Forschung*, v: *Ethnologia Europaea* 4, Arnhem 1970, str.169).

Vrišer sodi: "V okviru kulturne zgodovine so se s kostumologijo ukvarjali B.Rudolf, S.Vrišer in Andreja Vrišer. "Toda v resnici kaže njihova zadevna dela praviloma uvrstiti v zgodovino kostuma ali vedo o kostumu, se pravi v disciplino, ki pogosto zlasti opisno obravnava oblikovni razvoj oblačil pri višjih družbenih plasteh.

"V okviru etnologije" ni raziskoval t.i. ljudske noše Walter Schmid, temveč Walter Šmid (W. Šmid, *Krainische Spinnrocken*, v: *Carniola I*, Laibach 1908, str.44-46; W. Šmid, *Über den Ursprung der krainischen Volkstracht*, v: *Carniola II*, Laibach 1909, str.39-45).

Slovenski etnologi so doslej povečini raziskovali t.i. ljudsko nošo, ki so jo največkrat pojmovali kot kmečki oblačilni videz iz dobe pred industrializacijo in njegove poznejše prežitke. Zame ne drži, kakor pravi Vrišer, da obravnavam "oblačilne navade vseh družbenih skupin v povezavi z gospodarstvom, politiko in kulturo". Pojma "oblačilne navade" sploh ne razumem. In nikoli in nikjer nisem zapisal, da bi bile "oblačilne navade" predmet mojih raziskav. V zadnjem obdobju raziskujem oblačilno kulturo, ki jo pojmujem kot povezavo oblačilnega videza vseh skupin prebivalstva pri nekem narodu z gospodarstvom, *družbo*, politiko in kulturo (A.Baš, *Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času /1.polovica 19.stoletja/*, Ljubljana 1987, str.7; A.Baš, *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18.stoletju*, Ljubljana 1992, str.7 d). Opisani predmet sodi v etnologijo. Predmet te vede sem pred časom določil takole: to je zgodovina načina življenja pri posameznih narodih. Pri tej definiciji pomeni "način življenja" razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo kak narod, do danih kulturnih prvin, kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin (A.Baš, *O predmetu etnologije*, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* n.s. IV, Maribor 1968, str.274).

Po vsem povedanem se zastavlja vprašanje, ali je mogoče sprejeti novo vedo kostumologijo, kakor jo je Sergej Vrišer predstavil v Enciklopediji Slovenije.

2. Za Enciklopedijo Slovenije 6, Ljubljana 1992, sem obdelal geslo *Lukarija* v tipkopisu: "Lukarija, slovstveno ime za ozemlje med Ptujem, Ormožem, Dravo in obronki Slovenskih goric; tam so od časa pred 1.svetovno vojno do časa po 2.svetovni vojni obsežno pridelovali kot vrtnarsko panogo čebulo (narečno lük); pridelovalci so se v narečju imenovali lükarji. Poglavitna naselja, v katerih so pridelovali čebulo, so bila Dornava, Stojnci, Moškanjci, Bukovci in Gorišnica. Pred 1.svetovno vojno so na vozovih vozili prodajat čebulo (na trge in po domovih) na sever vse do Gradca, pozneje v Sloveniji zlasti na Ptuj, v Maribor, Pragersko, Slovensko Bistrico, Konjice, Celje in okolico, na Hrvaškem pa v Varaždin in Čakovec in okolico. Lükarji so bili kmetje (razen velikih), ki so imeli dovolj zemlje, da so gojili čebulo za prodajo, zanj so potrebovali še svojega konja. Prodaja te čebule je bila zavoljo njene kakovosti donosna, pa tudi njeno pridelovanje je bilo ceneno, ker je bilo zanj potrebno samo delo z motiko. Po 2.svetovni vojni so tamkajšnje pridelovanje čebule opustili zavoljo konkurence cenejše, vendar slabše makedonske čebule in zavoljo preusmeritve lükarjev k pridelovanju mesa in njihovega uvajanja drugih kultur".

Moje besedilo je natisnjeno, str.336 d (podčrtal A.B.): "Lukarija, ime za pokrajino med Ptujem, Ormožem, Dravo in obronki Slovenskih goric. Na tem območju so pred 1.sv.v. začeli na *velikih površinah* kot vrtnarsko panogo pridelovati čebulo (lük); pridelovalce so poimenovali *lukarji*. Pomembnejša naselja, v katerih so pridelovali čebulo, so bila Dornava, Stojnci, Moškanjci, Bukovci in Gorišnica. Pred 1.sv.v. so vozili prodajat čebulo (na trge in po domovih) vse do Gradca, pozneje v Sloveniji zlasti na Ptuj, Pragersko, v Maribor, Slovensko Bistrico, Slovenske Konjice, Celje in okolico, na Hrvaškem pa v Varaždin, Čakovec in okolico. Lukarji so bili *mali* in *srednji kmetje*, ki so imeli toliko zemlje, da so gojili čebulo za prodajo; pri tem *so potrebovali tudi svojega konja*". (Naprej je lektor sprejemljivo obdelal moje besedilo.)

Lukarija je slovstveno ime, ne ime, ki bi ga poznalo in uporabljalo tamkajšnje prebivalstvo. Ime Lukarija je vpeljal Anton Ingolič s svojim romanom Lukarji, za njim so ga začeli uporabljati nekateri slovenski izobraženci. Na to me je tudi izrecno opozoril Anton Ingolič, od katerega sem dobil še vrsto drugih podatkov za obdelavo zadevnega gesla. Lektor je torej nedopustno odpravil sintagmo "slovstveno ime".

Lukarija je slovstveno ime za določeno ozemlje, ne pokrajino. Ozemlje in pokrajina vendar nista en pojem, razen za lektorja, ki je svojevoljno nadomestil izraz *ozemlje* z izrazom *pokrajina*.

V Lukariji so obsežno pridelovali čebulo, ne na velikih površinah, kakor je lektor skazil vsebino stavka. "Obsežno" pridelovanje in pridelovanje "na velikih površinah" ni eno in isto, temveč sta to dva različna pojma.

Pridelovalce čebule so v Lukariji imenovali lükarji, ne lukarji. Takšna je narečna raba, ki jo je lektor samovoljno popačil.

Lükarji so bili srednji, izjemoma mali kmetje, saj ti praviloma niso premogli svojega konja, potrebnega za razvažanje čebule. Da bi bili mali kmetje lükarji, preprosto ni res, temveč je to lektorjeva izmišljaja.

Lektor je potemtakem daljnosežno in neodpustno skvaril vsebino gesla Lukarija, kakor je natisnjeno v Enciklopediji Slovenije. Svojo obdelavo tega gesla skušam obvarovati z objavo izvirnega besedila in s temi popravki. Ostaja pa vprašanje, kako so lahko uredniki Enciklopedije Slovenije sprejeli tolikanj skvarjeno besedilo o Lukariji.

Marija Stanonik
Vsak berač svojo malho hvali

S polemiko *Folkloristična terminologija, njena zgodovina in strokovna produktivnost* (Traditiones 21, Ljubljana, 1992, str.259-268) želi Marko Terseglav diskreditirati moje prizadevanje za ureditev terminologije v /slovstveni/ folkloristiki.

1. Upam, da je tiste, ki se z njim strinjajo, študija *Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje* (v isti številki Traditiones, str.25-72), sad mojega dolgoletnega truda, vsaj od daleč navedla k misli, da je vprašanje zahtevnejše, kot se zdi na prvi pogled.

Na kratko: tudi v strokovni, da ne rečem znanstveni terminologiji gre meni za *koncept*, iz katerega izhaja določena metodika predstavitve, medtem ko M.Terseglavu zadošča že ustni *konsenz*.

Toda že zdavnaj so minili zlati časi agrafične kulture. Z iznajdbo pisave in še posebej tiska so modreci, žal, izginili in njihovo mesto so zavzeli, žal?, znanstveniki. Tem pa kaj velja le pisan dokaz, ker vedno znova preverjajo poti, kako je prišlo do posameznih rezultatov. Zato M.S. "ne zaupa ustnim dogovorom", kakor ji očita M.Terseglav, s katerim tako ostajava vsak na svojem bregu.

2. Z njegove strani priporočeno študijo o slovstveni folklori sem že napisala. Izšla je l.1990 in l. 1993 je doživela ponatis. Ali se spodobi, da citiram še njen naslov? Kovačeva kobila je pač zmeraj bosa, se zdi!

3. Tudi za izdajo gradiva - iz sodobnosti - skrbim. V zbirki Glasovi pri Kmečkem glasu je doslej izšlo že sedem knjig, pokrajinsko zasnovanih zbirk prozne folklore in je doslej v njej objavljenih čez 1600 pripovedi.

V nadorbnosti se tukajšnji odgovor ne spušča: da bi ne zašel v besedičenje; in tudi žaljivim formulacijam ne naseda.

Božidar Jezernik Saj ni res, pa je!

Kremenšek, kot avtor, ni bil prav veliko prisoten na straneh *Traditiones*.¹ Zato se bo nemara komu kar nekoliko čudno zdelo, da je to pot za svoj nastop izbral polemiko s člankom, o katerem zatrjuje bralcem, da je vreden le malo oziroma premalo. Toliko bolj, ker s tem mene, Božidarja Jezernika, avtorja inkriminiranega članka, posredno uvršča v izbrano družbo skupaj z akademikom profesorjem dr. Bogom Grafenauerjem in profesorjem dr. Vilkom Novakom. Pa razumi, kdor moreš!

Pri pisanju tistih nekaj vrstic so Kremenška, tako piše, zanimala "le dejstva". In to zgolj tista dejstva, "ki jih pri strokovnem pisanju v znanstvenem glasilu ne glede na takšna ali drugačna izhodišča ni mogoče spregledati". In ko je tako v 199 vrsticah spisal vsa ta dejstva, je prišel do zaključka, da moj prispevek O predmetu etnologije, s katerim polemizira, pravzaprav ni vreden besed: kakor da bi hotel prepričati bralce, da se otepa nadležnega komarčka in da je za naporno opravilo najbolj ustrezná naprava top!

Ker si Kremenšek ne dela iluzij, da bi lahko Božidarja Jezernika prepričal, kako se v svojem izvajanju v tem ali onem moti, pa je vse skupaj še bolj neobičajno.

Glede na to, da se Kremenškova stališča razlikujejo od stališč, ki jih zastopajo avtorji najbolj referenčnih učbenikov,² se bojim, da je to njegovo početje (razen komičnega efekta) res popolna zguba časa in energije³: v publikaciji, ki jo v primerjavi z navedenimi učbeniki bere le malo ljudi, prepričuje nekoga, za katerega vnaprej ve, da ga ne bo mogel prepričati!

Sam menim, da bi storil bolje, če bi svoja stališča predstavil svetovni ali vsaj evropski strokovni javnosti, na primer z objavo knjige v svetovnem jeziku pri kaki ugledni

1 Slavko K r e m e n š e k, Za kakšne in čigave "neprijetne občutke" gre?; *Traditiones* 13 (1984), pp. 159-162. Isti, Ob jubileju univerzitetnega profesorja dr. Vilka Novaka; *Traditiones* 18 (1989), pp 55-59.

2 Cf. npr. Victor B a r n o u w, *An Introduction to Anthropology*, Homewood 1971; Roger M. K e e s i n g, *Cultural Anthropology*, New York 1981; Thomas R h y s Williams, *Cultural Anthropology*, Englewood Cliffs 1990; Richard A. B a r r e t t, *Culture & Conduct*, Belmont 1991.

3 Torej: jalovo.

založbi ali vsaj razprave v visokoreferenčni strokovni reviji; in mednarodno strokovno javnost s trdnimi argumenti prepričal v svoj prav. Če to ne gre, bi lahko poskusil uveljaviti svoja (nekoliko neobičajna) stališča tudi z nastopom na svetovnem oziroma na evropskem strokovnem kongresu. Saj če bo še naprej trošil energijo s kreganjem nad hudobci, ki da ga onemogočajo pri uveljavljanju njegovih stališč, utegne še kdo posumiti, da je morda v stiski z argumenti.

Damjan J.Ovsec
Slovanska mitologija in verovanje (odgovor dr.V.Belaju)

"Odgovarjati takim ljudem, ki so nezaupljivi in ogroženi, ne spada med prijetnosti življenja" (Margaret Bloomfield).

Kdor ne razume nemško, angleško, italijansko, francosko, rusko, poljsko... in hoče nekaj *osnovnega* zvedeti o slovanski mitologiji, naj bere dr.Belaja prevod dr.Katičiča, poslušaj naj dr.Belajeva predavanja za študente etnologije v Ljubljani, pogleda naj njegove članke, samo Ovseceve knjige Slovanska mitologija in verovanje (SMV) naj ne vzame v roke! Bognedaj!

Tako nekako se glasi svarilo in ukazujoči napotek zagrebškega univerzitetnega profesorja dr.Vitomira Belaja v njegovi oceni moje knjige.

Ko sem prvič prebral dr.Belajev pamflet o svoji knjigi SMV, sem komaj verjel besedam, ki jih je napisal; še težje pa sem doumel tisto, kar stoji za njimi. Natančno pa sem vedel, takoj razumel, da bo odgovor Siziŕovo delo. Če bi bil med nama dialog mogoč, ne bi univerzitetni profesor nikoli napisal takih besed.

Besedo pamflet sem izbral zato, ker sem pričakoval recenzijo, bolj kritično kot sramotilno oceno. Morda nisem izbral dovolj dobro, kajti nekaj odstavkov dr.Belaja je tako močnih, da zvenijo kot pravo, slovesno prekletstvo. Skratka anatema. Od kod dr.Belaju to hotnje, ta netolerantnost in seveda nerazumevanje? Je taka njegova narava ali stoji za vsem še kaj drugega? (Pred mnogimi leti sem v istem zborniku doživel nekaj podobnega, ampak takrat mi je bilo povsem jasno, za kaj je šlo.)

Ali je morebiti to polemično hudo uro sprožil stavek, ki je v uvodu moje knjige (str.7) in se glasi takole "Knjigo sem skušal napisati čimbolj poljudno, vendar pa se nisem hotel odreči znanstvenim zahtevam"? Stavek bi se moral glasiti: "Knjigo sem skušal napisati čimbolj poljudno, vendar pa se nisem hotel odreči *nekaterim* znanstvenim zahtevam". Je ta izpadla beseda iztirila dr.Belaja? V knjigi je na (mojo) žalost še veliko hujših napak, ki so jih povzročili po moji zadnji korekturi razlogi znotraj založbe in tiskarne, jaz pa se distanciram od njih, ker nanje nisem vplival. V zadnjem času je to ena redkih knjig, ki je tehnično tako slaba, da sem zahteval ponoven natis. Vendar založba ni bila pripravljena narediti novih 4000 izvodov. SMV je edina knjiga v zbirki Sopotja, ki ima premaknjeno naslovnico, kjer na ovitku manjka predvidena četrta barva,

da o črkah, tisku in oblikovanju ne govorim. Kljub tej žalostni resnici dr. Belaj pohvali v knjigi pravzaprav samo dvoje: "lično opremo" in "zelo izčrpen pregled slovstva o obravnavani temi, eden najpomembnejših, ki je do zdaj objavljen". Res pa je, da v tistem času še nisem preštudiral objave dr. Katičiča, takorekoč Belajevega guruja, medtem ko je zadnje delo dr. Belaja (Hoditi-goniti, *Studia Ethnologica* Vol.2, str.49-76, Zagreb 1990), ki ga ponuja "radovednim bralcem", izšlo, ko je bila moja knjiga že zdavnaj v tiskarni. Ker sem skušal pregledati čimveč slovstva, bi seveda vanj in v knjigo vključil z veseljem tudi njega.

Prav nenavadno je, da dr. Belaj nikakor noče razumeti, zakaj je ta knjiga nastala in komu je namenjena, torej zakaj je taka, kakršna je, čeprav sem to dovolj jasno zapisal v uvodu (... 'imel sem željo, da bi za *Slovence* napisal priročnik o slovanski mitologiji in verovanju in s tem zapolnil vrzel na tem področju ...), 3. aprila lani pa sem dr. Belaju o tem eno uro tudi osebno govoril. Kdo naj zdaj komu napiše sapienti sat? A naj bo, Zanj in za morebitne bralce te 'polemike' naj še enkrat ponovim: S slovansko mitologijo in drugimi mitologijami se ukvarjam že mnogo let. Pred leti naj bi pri CZ z več avtorji izdali svetovni mitološki leksikon v dveh delih, pri čemer sem jaz prevzel Evropo (brez Grkov in Rimljanov). Projekt, ki se je pripravljala dobra štiri leta, je potem iz raznih razlogov propadel. Zato so me pri založbi Domus prosili, naj izdam pri njih knjigo o slovanski mitologiji in verovanjih, ker so vedeli, koliko truda je bilo v to vložena, koliko slovstva preštudirana. Sam pa sem intuitivno slutil, da bo knjiga aktualna. Čas je prej kot slej to potrdil.

Nujno je bilo, da sem se odločil, da bom napisal nekakšno začetnico, priročnik, kajti o Slovanih ali njihovi mitologiji ne vemo Slovenci skoraj ničesar, pa tudi knjige ali vsaj obsežnejšega dela o tej problematiki v svojem jeziku nismo imeli. Ciljna publika moje knjige so Slovenci, ne pa specializanti ali specialisti za slovansko verovanje ali za slovansko (hrvaško) sakralno poezijo (kot je npr. dr. Katičič na Dunaju) ali reflektanti za predavatelje slovanske mitologije na ljubljanski univerzi (kot je npr. dr. Belaj iz Zagreba) ali vsi znani in neznani strukturalistični raziskovalci "Vzhodne Evrope" (kot sta npr. Rusa Ivanov in Toporov) ali pa še kdo iz teh vrst.

Kot človek, ki se že leta ukvarja tudi s poljudno znanostjo (deset let sem bil urednik poljudno znanstvene revije za mladino), sem seveda že zdavnaj razvil občutek za to, pri nas skoraj povsem zanemarjeno področje in za problematiko poljudnoznanstvenega pisanja; poznam jo z vsemi zankami in ugankami vred. Prav dobro namreč vem, da se znanstvenikom zvečine ne ljubi pisati poljudne znanosti, da jo imajo za manj vredno, da jim je skratka odveč. Poleg tega pa, po svojih uredniških izkušnjah sodeč, poljudnoznanstvenega pisanja (zanj imajo npr. v ZDA fakultete) tako po jezikovni in izrazni kot vsebinski plati ne obvladajo. Razlogov za to je najbrž veliko, a naj namenoma enega omenim. Pri nas je znanost, kot je splošno znano, premalo cenjena, ker ji družba oziroma politika nista dajali mesta, ki ji gre. Zato je frustrirana, kar se kaže tudi v odnosu do poljudne znanosti, ki jo vrednoti za stopnjo nižje. Upam si reči, da je znanost dodatno frustrirana tudi zaradi počasi uveljavljajoče se poljudne znanosti in od nje celo ogrožena. Argumentov za to mi ne manjka. V tujini, zlasti v anglosaškem svetu, pa je to precej drugače; tam bi bila "polemika" med dr. Belajem in menoj naravnost smešna.

Preden bomo na Slovenskem začeli preučevati slovensko in slovansko mitologijo (ali bajeslovje, če hočete) na strukturalističen, lingvističen, psihološki, ezoteričen in še kakšen način, moramo imeti v rokah neko osnovno, če že ne temeljno delo (priročnik, leksikon, popis), ki govori o problemih slovanske mitologije oziroma verovanja,

zgodovini raziskovanja, slovstvu, predvsem pa o stotinah bogov in bajnih bitij, resničnih in izmišljenih. Napisal sem knjigo s čim več podatki, ki lahko služijo vsakemu, ki jih potrebuje ali si hoče vzeti svoj kos. Etnologija je vendar tudi veda, ki pomaga ljudem živeti in ne le stroka sama po sebi. Hišo gradimo pri temeljih in ne pri strehi. Ljudje morajo torej imeti najprej nekaj v rokah, da sploh vedo zakaj gre, šele potem lahko začnemo komplicirati. Vedno me je namreč zanimala bolj aplikacija znanosti kot sama znanost, kar se mi zdi pravično. Treba je vedeti, kdo je zaradi koga in kdo komu služi. Zato pišem za ljudi, ne za znanost zaradi znanosti (kar je vedno osebno "ego trip") in še manj zase.

Kako naj si torej v okviru svoje in Domusove namere pomagam npr. z lingvistično metodo proučevanja sakralne poezije, ki ji tako zavestno sledi tudi dr. Belaj, če hočem napisati in s podatki napolniti knjigo o mitologiji in verovanju vseh Slovanov in še posebej vedno zapostavljenih in iz vseh del izpuščenih Slovencev. To kar si, kot izgleda, dr. Belaj želi, je lahko kvečjemu naslednja dolgoročna naloga, ki bi zahtevala cele skupine sodelavcev, veliko denarja in vsaj 10 let temeljitega dela. Ko smo že pri terminih, naj dodam še to: Če se SMV ne bi bil lotil sam, ob vzpodbujanju založbe, z gotovostjo trdim, da ne bi imeli na Slovenskem knjige o tej temi še najmanj 10 let, najverjetneje pa še več. Prej bi dobili mitologijo Venetov kot kaj drugega. Seveda govorim o knjigi, ki bi jo napisal Slovenec in ne o prevedenem delu.

Kako naj si slovenski bralec pomaga, ('bralec', ki je sociološko zanimiv, ni povprečen človek niti ni specializiran strokovnjak), z vsemi, postavim, lingvističnimi in strukturalnimi rebusi? Etimologiziranja je morda preveč celo v moji knjigi. Zato je Mircea Eliade uporabil kot urednik v gigantskem delu *The Encyclopedia of Religion* (New York 1987), čeprav ne vedno z najbolj srečno roko v 13. knjigi, povsem druge avtorje in ne Ivanov-Toporova (ki ju dr. Belaj tako časti); oba počneta povsem druge stvari in zato ne gresta ne v Eliadov ne v moj kontekst. Ker ju dovolj ne upoštevam, dr. Belaj nekako namiguje, da enega od njunih del celo nisem prebral, čeprav jih v SMV naštevam pet! Hkrati seveda upam, da si zna dr. Belaj na vprašanje, zakaj je Eliade tako postopal, odgovoriti sam.

Dr. Belaj ne doume, da velika, izvirna dela izhajajo vedno iz kulturne klime, ki jo neko okolje ustvari. SMV je začetek in ko bo prišlo do ustrezne atmosfere, ki je plod velikega števila različnih raziskovalcev, bo slovansko mitologijo na ljubljanski univerzi pradalavo šest predavateljev: najmanj dva Slovenca, dva Slovana, Nemeč in Amerikanec. Upam, da je metafora jasna. Sam sem nekaj podobnega kot zdaj, že doživel, ko sem oral ledino s proučevanjem življenja ljubljanskega meščanstva v določenem obdobju.

Zato se v SMV ne zgledujem po metodah, težah, hipotezah, teorijah in špekulacijah, pač pa vse to samo omenjam in vsak bralec, ki hoče in more, bo opazil, da puščam vse odprto, da ničesar ne pribijam, razen tistega za kar natančno vem, da drži. Zato tudi ne postavljam nobenih sklepov. Ker namenoma ne postavljam o slovanski mitologiji in verovanju nobene svoje teorije tudi izgleda, da nimam metode (o tem več kasneje). Seveda pa ponujam nekaj povsem svojih misli in opazovanj, ki dr. Belaja tudi najbolj iritirajo.

Razvidno je, da priručnik SMV skoraj ne more (ali noče) biti kaj drugega kot kompilacija. Zato sem na koncu uvoda (str.8) tudi zapisal: "Veliko znanih raziskovalcev SMV je napravilo v zvezi s tem (tudi) veliko netočnosti in napak, zato se zavedam, da s pričujočo knjigo precej tvegam. Pri takem oranju ledine pride prav marsikakšna prizanesljivost."

Razvidno je, da moja knjiga ni plod osebnega etnološkega terenskega raziskovanja, niti ni študija sakralnih pesmi različnih slovanskih narodov. Bi mar morala biti?

Ker smo, ko sem pisal svojo knjigo, živeli še vsi skupaj v rajni Jugoslaviji, sem se zavestno naslonil na dobrega poznavalca balkanske ljudske kulture dr. Špira Kulišiča in na njegovo knjigo *Stara slovenska religija u svetlu novijih iztraživanja posebno balkanoloških* (Sarajevo 1979). Vse to sem v SMV tudi razvidno zapisal, razložil in citiral. Nanj sem se naslonil, ker je dober poznavalec balkanskega verovanja, torej obvladuje področje nekdanje južne Jugoslavije. Nanj sem se nalonil iz istega razloga, ki ga omenja tudi dr. Belaj: "Kulišičeva knjiga je zares najboljša (jaz bi le raje povedal najpopolnejša) študija, ki je izšla na naših tleh". Pri tem je prav malo važno, da je dr. Kulišič, kot pravi dr. Belaj "deklarirani marksist, avtor, ki vse preveč sledi klasikom evolucionizma..." Važno je, da je ta knjiga najpopolnejša in da je ni napisal Rus ali Amerikanec, ki za Balkan nima avtohtonega občutka. Vprašanje, ki se tu še posebej zastavlja, pa je naslednje: mar dr. Belaj pričakuje, da bi se moral nasloniti na Łowimi-anskega, Váňo ... Ivanova-Toporova ali na Katičičev ali Belajev torzo? Povsem nekaj drugega pa je, ko dr. Belaj brez najmanjše zadrege neokusno trdi, da je moja knjiga v bistvu predelana tuja knjiga. Kulišičevo delo ima namreč 243 strani, moje pa v rokopisu okrog 700, kar je v knjigi s pomanjšanimi in zato žal težko berljivimi črkami, zneslo 538 strani! Torej tu nekaj ne "štima". Seveda pa marsikaj ne "štima" pri dr. Belaju.

Iz tega, kar sem in kar še bom zapisal, se mi zdi skoraj nesmiselno odgovarjati na Belajeve očitke, vendar bom to storil, ker čutim v zvezi z rečjo posebno dolžnost.

Dr. Belaj, ki jemlje škarje in platno v svoje roke, se arbitrsko spotakne celo ob naslov moje knjige. Kdor bo pogledal v knjigi navedeno literaturo, bo videl, da povsod po svetu avtorji uporabljajo sintagmo Slovanska mitologija. Pod takim geslom jo najdemo v leksikonih, enciklopedijah, slovarjih. Edino tako lahko zainteresirani ljudje geslo najdejo oziroma sploh vedo, za kaj gre.

Dr. Belaju lahko zaupam (in ga pomirim), da imam izdelano svojo mitološko in še posebej simboleško teorijo. Razgledan bralec to zlahka zasluti, tako iz nekaj prebranih strani kot iz bibliografije. Ne pustim pa se s tem provocirati, ker nisem v njegovi "oslovski klopi". K temu se bom še vrnil; dr. Belaju, ki tako po šolsko na začetku svojega pamfleta razklada, kaj je kaj v (slovanski) mitologiji, pa svetujem, da preštudira, ker ne verjame indijskim mislecem in mojstrom, vsaj C.G. Junga, na koncu pa naj napravi izjemo in si vzame v roke še knjigo Sri Yukteswarja *The Holy Science* (Los Angeles, 1949). Upam, da tega ne bo razumel kot nesramnost, ker iskreno mislim, da je širina in vednost potrebna slehernemu človeku, ki se ukvarja z mitologijo. Pri tem gre seveda za svobodne odločitve, vendar bi si s poznavanjem in razumevanjem določenih problemov prihranili čas za polemike. Sam seveda še vedno trdim, da miti izhajajo iz enega vira. O tem, kakšen je ta vir, iz raznih razlogov nisem pisal v SMV in mi tudi na tem mestu ni treba. To je pač prepričanje mojega petindvajsetletnega ukvarjanja s temi zadevami. Delen odgovor sem dal v delih, ki sem jih do sedaj napisal, lahko dam besedo, da za tem stojim, vse skupaj pa lahko zabelim s C.G. Jungom, ki pravi: "Končno ni samo racionalnih resnic, ampak so tudi iracionalne resnice".

Skupaj z Jungom in indijskimi filozofi in psihologi trdim, da je mit funkcija človekove duše. Ker ni ohranjen niti en sam praslovanski mit, kot pravi dr. Belaj, to pomeni, da Praslovanom odrekamo tisto, kar vsak imanentno ima, pa naj bo za to na razpolago na pretek dokazov ali pa nobenega. Ker je mit funkcija človeške duše (dokazov za to je dovolj), hkrati pa po Belajevu ni dokazov za slovanski mit, pomeni da ni slovanske (kolektivne) duše. Jaz pač smelo trdim, da so Praslovani imeli dušo,

torej je moral eksistirati tudi mit. Tu so dokazi o faktih za mit enaki dokazom ali življenje je ali ni, čeprav ga nihče od ortodoksnih znanstvenikov ne zna razvozlati in kjer z golo empirijo ne pridem niti do sosednje ulice.

Jung pravi, da mitologija ni samo preučevanje in interpretiranje! Krščanski mit npr. danes pri kristjanih odмира. Med krščanskimi ljudstvi je krščanstvo zaspalo, ker v stoletjih krščanskega mita niso razvijali. Naš mit je onemel in ne daje nobenih odgovorov. Napaka ni v njem; takšnem kakršen je zapisan v bibliji, temveč, in edino, v nas, ki ga nismo razvili dalje, naprej, ampak smo celo vse take poizkuse zavrgli. V prvotni različici mita najdemo zadovoljive nastavke, ki nosijo v sebi razvojne možnosti. Vprašanje gnostikov "odkod prihaja zlo?" ni v krščanskem svetu našlo nobenega odgovora; Origenova tiha misel o odrešitvi "hudiča" pa je veljala za herezijo. Ampak danes se moramo z zlom soočiti. Ko bi morali znati odgovoriti, stojimo praznih rok, začudeni in zbegani in si nikakor ne moremo pojasniti, zakaj nam ne pride na pomoč noben mit, čeprav bi ga tako nujno potrebovali. Zaradi političnega položaja in grozljivega, kar demonskega uspeha znanosti, nas obhaja skrivna zona, pa tudi temne slutnje imamo, vendar si ne znamo pomagati. Le redki vedo, da gre tokrat za dolgo pozabljeno človeško dušo.

Raziskovalci še danes, ko so stvari po psihološki plati že zdavnaj dokaj odkrite in razvozlane, ne razumejo ali pa ne upoštevajo, da so miti predvsem psihične manifestacije, ki predočujejo bit duše. Jasno je, kako to poteka pri t.i. "primitivnem" človeku (jaz uporabljam oznako "naravni človek"). Če sem v svojih pogledih povsem lapidaren, naj zapišem, da je bila projekcija tako temeljita (gre za psihološki pojem nezavedno-zavedno), da je bilo potrebnih nekaj tisočletij kulture, da bi se vsaj v določeni meri oddvojila od zunanjega objekta. Pri astrologiji npr. je prišlo celo do tega, da je ta prastara "scientia intuitiva" obtožena in odvržena kot herezija, ker nikakor ni uspelo, da bi se psihološka karakterologija oddvojila od zvezd. Tisti, ki danes še vedno ali že spet verujejo v moč astrologije (ki je bila v vseh časih in na skoraj vseh kontinentih praznanost ali bolje, za današnje uho namreč-prafilozofija), skoraj praviloma ponovno podležejo staremu vraževernemu pojmovanju o zvezdnih vplivih, čeprav bi vsak, ki zna postaviti horoskop, moral vedeti, da je od časov Hiparha Aleksandrijskega pomla-dišče postavljeno na 0° Ovna. Zaradi tega vsak horoskop temelji na arbitrarnem žival-skem krogu, ki zaradi zemeljske precesije pomladišče postopoma premika na začetne stopinje Rib (in zatem Vodnarja).

"Primitivni" človek se odlikuje s tako izrazito subjektivnostjo, da bi morali najprej pomisliti, kako mite povezati z duševnim. Njegovo spoznanje narave je pravzaprav v jeziku in v zunanji preobleki nezavednega duševnega procesa. In ker je bil njegov duševni proces nezaveden, se je pri razlaganju mitov razmišljalo in razlagalo vse mogoče, samo na dušo ni nihče pomislil. Enostavno se ni vedelo, da duša vsebuje vse tiste slike, iz katerih so miti nekoč nastali in da je naše nezavedno aktiven in pasiven subjekt, čigar "dramo" analogno najdemo v vseh naravoslovnih pojavih. "V naših prsih so zvezde naše usode". S tem bi bila zadovoljna vsaka astrologija, samo če bi se kaj vedelo o skrivnostih srca. Ampak do sedaj je bilo za skrivnost srca zelo malo razumevanja.

Racionalistična slika sveta je neveljavna, ker je nepopolna (nekompletna). Možnost drugačne resničnosti, ki leži za "pojavi", je problem, ki se mu ne moremo izogniti, čeprav bi se mu mogoče radi. To je tako kot pot k sebi.

Mit o smrti lahko pripelje pred človekovo tesnobo podobe življenja v deželi mrtvih, "um" pa nam danes ne kaže nič drugega, kot temno jamo, v katero se bomo spustili.

Podobe, ki jih vzbudi mit, pa dajejo upanje in bogatijo. Iti z instinktom ali proti njemu pa je velika razlika.

Da bi realizirali resničnost svoje psihične eksistence, potrebujemo pomoč. Če dam nekaj, kar bi kot leksikon lahko pripomoglo k nadaljnjemu duhovnemu razvoju Slovencev, pa slovenski etnološki znanosti nisem dal "ničesar", potem sem dosti bolj pomirjen, kot pa če bi svoje skromne doneske ravno obratno razporedil.

C.G.Jung pravi, "da obstajajo matematične enačbe, za katere se ne ve, kateri fizični resničnosti ustrezajo; ravno tako obstajajo mitične resničnosti, za katere najprej ne vemo, na katere psihične resničnosti se nanašajo. Na primer, enačbe, ki razvrščajo turbulenco segrelih plinov, so bile postavljene mnogo prej, preden je bilo to natančno raziskano; še veliko dalj časa obstajajo mitologemi, ki izražajo potek določenih sublimacijskih procesov, ki jih kot take lahko spoznamo še danes." Enaki postopki pa še zlasti veljajo npr. v astronomiji, kjer so stvari dokazane mnogo prej, kot to kasneje odkrije in potrdi "empirija" oziroma preučevanje raziskovalcev.

Dr.Belaj nadalje pravi, da SMV ni prinesla novega gradiva in da je zastarela po metodološki plati. Kar se prvega tiče, upam, da mu je stvar končno jasna, kar se pa drugega tiče, si zastavimo naslednje vprašanje: Kako naj bo delo zastarelo po metodološki plati, če pa dr.Belaj sam trdi, da nimam nobene metode? Vendar tudi to ne drži. Ko npr. omenjam animizem, omenjam tudi spiritualnost z njenimi svetovi vred. Zato bi lahko govoril o eklekticistični metodi, navajanju čim večjega števila podatkov in različnih gledanj, kar človek od nekega osnovnega priročnika tudi pričakuje. Dr.Belaja zanima, kot večino naših znanstvenikov, predvsem metoda. To ga zanese tako daleč, da mi grozi, da bi lahko z ostro kritiko posvaril pred napačno metodo, kar je v vsem pamfletu najbolj smešna in za nekega znanstvenika na pragu XXI.stoletja dokaj problematična trditev. Od kod dr.Belaju pravica, da mi vsiljuje svojo metodo, ki naj bi bila edina pravilna in najboljša na svetu? Na eni strani mi vsiljuje svojo znanstveno dogmo, medtem ko se krčevito oklepa duhovne dogme naučene pri verouku.

C.G.Jung je že davno napisal, da se tisti, ki nimajo svetovnega nazora, vedno preveč oklenejo metode. Vsako stvar kot kožo napnejo na svojo metodo, ki jo zagovarjajo. Kot je znano pa pripadnost kakršnikoli religiji še ni svetovni nazor. Če se metoda osamosvoji, libido upade in nastane kastrirana, sterilna znanost. Tudi to je psihološko dejstvo. Zato je moja maksima v zvezi z metodo naslednja: znanje in lasten pristop. Nič drugega.

Moja SMV zato ni zbirka končnih odgovorov ali mojih spoznanj, ampak poizkus "alkimistične kompilacije" izčrpnega pregleda slovstva (kar je dr.Belaj celo opazil) in nekaterih (ne pa vseh!) teorij, šol ipd. o obravnavani temi. Ker gre za knjigo podatkov, je z njimi pač tako, kot z vsem na tem svetu. Nič ni absolutnega, dokončnega, pa če se še tako trudiš. Saj že desetletja govorimo, da knjiga zastari, čim izide. Zato nekateri znanstveniki pišejo samo v revije. Pa še dosti lažje je. To ve tudi dr.Belaj, saj bi sicer že zdavnaj napisal kakšno knjigo o slovanskem verovanju. Take knjige pa ni napisal; če pa jo nekoč bo, bo le-ta spet torzo. In potem bodo prišli čez deset, dvajset, trideset let spet drugi. Naj bodo pota knjig in njihovih usod že enkrat jasna!

Ker pa dr. Belaja metoda tako muči, naj zapišem še nekaj, kar mu seveda spet ne bo všeč. Sam bi si želel razviti sintetizirajočo metodo, ki bi združevala nasprotja. Naj se sliši še tako alkimistično, če preidem spet na svojo "metodo", dejstvo je, da fragmentarno znanost ne bo rešila temeljnega človeškega vprašanja: kako obnoviti opustošeni duhovni dom.

Ker se dr.Belaj ni ovedel namena moje knjige, mi tudi očita, da potenciram lunarni

značaj slovanske mitologije, češ da to že dolgo ni več sporno. Ali res? Naj si prelista mitološke enciklopedije in leksikone, naj bere članke slovenskih in tujih etnologov, pa bo videl, kako še vedno mnogi pišejo o solarnem značaju slovanske mitologije. To pa od njih seveda prevzemajo novinarji in publicisti. To sem tako poudarjal zato, da bi si ljudje to zapomnili, kajti natančno vem, kako funkcionira ljudska psiha. Dr. Belaj seveda ne more, da mi ne bi podtaknil, "da to ni moje odkritje". Ne samo, da tega nikjer ne trdim, ampak ves čas navajam razne avtorje, ki tudi dokazujejo lunarni značaj slovanske mitologije.

Dalje; o Perunu na Slovenskem pišem na strani 165 in ne 161. Gre za citat iz dela, ki ga je napisal dr. Milko Matičetov O bajnih bitjih pri Slovencih s pristavkom o Kurentu. Za Peruna in "Prillwitzerja" velja isto. V obeh primerih lahko to razumem samo kot neduhovito Belajevo "zezanje", kot pravijo na jugu in boljše besede za to ne poznam. Ker dr. Belaj nima prav nič pametnega povedati, skuša pač kritizirati za vsako ceno, zato se pač mora spuščati na raven popravljanja vejic in pik. Tudi to je njegova metoda. Ne verjamete? Zapiše, da izenačujem južno Srbijo z Makedonijo; če ne pozna rabe veznika "oziroma" si jo lahko ogleda v SSKJ III na strani 495. Tam bo našel tudi nekaj primerov. Resnično se sprašujem, zakaj na vse to sploh odgovarjam. Spoštovani profesor dr. Belaj, je pa res škoda časa in življenja, ki ju nimamo na pretek.

Eden od viškov "kritičnosti" dr. Belaja pa je naslednja izjava: "Če kdo meni, da je moja sodba o knjigi preostra, naj si prebere 'srbsko obredno pesem', zapisano in objavljeno 1869". Dr. Belaj pravi, da ne ve, kje sem vzel ta ponaredek. Ponaredek sem navedel kot ilustracijo, od kod sem ga prevzel, pa naj pogleda opombo 37 pod črto. Poleg tega se v knjigi na strani 175 sprašujem: "Mar ni Triglav (ob nekaterih ostalih) izmišljeno božanstvo romantičnega slovstva itd., itd." Kdo tukaj kaj trdi? Žal moram zapisati, da je dr. Belaj vseč podtikanj, čeprav daje vtis iskrenega pedanta. Ker ne razume, kam s svojo knjigo merim, seveda ne ve, kaj sem mislil z Grzetičevimi špekulacijami. Zelo poenostavljeno rečem: če nečesa ne morem vedeti, moram to kot intelektualni problem opustiti. Ampak če se mi ponudijo kakšni podatki in misli, jih zberem in si jih skušam zapomniti. Včasih sam zase tvegam kakšno mnenje, ki ga ne morem dokazati, ampak to pomeni, da si ga ne smem prepovedati. Če bi um precenil in mu dal vso pravico in svobodo, da mi določa pretesne meje, to pomeni, da bi se počutil kot državljani absolutistične države: posamezno, enkratno, bi obubožalo. Takšne reduktivne metode si za svoj blagor ne dovolim in je tudi svojim bralcem ne vsiljujem. To velja tudi za nekatere spiritualne, ali če hočete, ezoterične misli, ki so dr. Belaja sploh najbolj iztirile (tolerantnost pa taka!) in k čemer se bom še vrnil. Cenim vse ideje in zamisli, ki nas potiskajo stran od dogmatičnih in pozitivističnih tirnic, ki jih v naših družboslovnih vedah kar mrgoli. Znanstvenik ali raziskovalec morata biti brez predsodkov. Ko je svetovno znani fizik Fritjof Capra izdal svojo super uspešnico *The Tao of Physics, An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Fontana/Collins, 1976) in v srbskem prevodu *Tao fizike*, Beograd 1989, so ga pozdravili po vsem svetu, raztrgali pa, le kje drugje - kot v Sloveniji!

Kar se badnjaka (čoka) tiče, sem ga sam srečal v Franciji. Prav dvomim, da so ga Francozi sprejeli z Balkana. Sicer pa bodi dovolj, ker tak besedni tenis z očitki in odgovori ne pelje prav nikamor. Pomudil pa se bom še pri dveh stvareh, ker je o njih treba razpravljati.

Ker po nekaterih pričevanjih izgleda, da so badnjak ponekod imeli za živo bitje, a ga v indeksu imen ni, je to le tehnična napaka. V indeksu ni, žal, niti boginje Žive, česar niste opazili in še marsičesa.

Od vseh stvari, ki sem jih v SMV zapisal, je dr. Belaja pravzaprav najbolj razkačil tisti del mojega pisanja, ki povsem nehotе dreza v njegovo nezavedno. V SMV sem namreč (str. 102-103) ponudil nekaj za naše družboslovne razmere res "novega" in to potem nekako nezaključeno nakazal na strani 171: "naj ... zaradi določenih razlogov ostajajo nekatere reči zgolj nakazane, kajti stvari so v resnici bolj razjasnjene kot jih more in hoče pojasniti takoimenovana empirija". To je seveda res. Vzel sem si pač pravico, ki mi jo zdaj dr. Belaj z veliko ironijo krati. Ta stavek in naslednji so namreč namenjeni tistim bralcem, ki vedo, kakšen je ralativni zemeljski (fizični) vrednostni red, poznajo pa tudi drugačen vrednostni red nezemeljskih "krajev". Namenjeno je tudi tistim bralcem, ki morejo vedeti, s čim vsem se avtor spopada v svoji zavesti, da ne bi pred njimi nastopal kot dogmatik ali linearni pragmatik ene od šol, ki jih trenutno forsirata svetovni trend ali stanje kolektivne zavesti. Vendar je ta stavek namenjen tudi dr. Belaju in njemu podobnim, kajti če bi začel pojasnjevati vse tisto, kar sem se naučil in kar povsem jasno čutim, tega on "verjetno", kot sam pravi, "ne bi več prenesel". V znanosti mu je treba vse dokazati na že "ukročen" način. Za njegov duhovni (ali notranji) razvoj pa mu za vse življenje zadostuje to, kar se je naučil pri šolskem verouku, dogmatično, brez dokazov, brez dvomov, čeprav tudi na duhovnem področju *dokazov ne manjka* in to je *bistveno*. Tisti, ki je varno spravljen v svoji verski ali znanstveni dogmatični zibelki, jih seveda ne bo iskal, ker jih ne potrebuje. A to ne pomeni, da jih ni. Seveda o tem nisem hotel v knjigi SMV, razen tistega, za kar se mi je zdelo, da sodi v kontekst, podrobneje pisati; tudi zdaj pravzaprav ne vem, kaj bi, saj nočem nikogar pohujšati. Zavedam se, za kako občutljive stvari gre. Prepričati ne moreš nikogar, ki tega noče sam. To je stvar osebnega razvoja in razvoja zavesti. Indijci pravijo: Ko je učenec pripravljen, pride učitelj.

K razširjanju zavesti pomaga tudi znanost, osebne nesreče in druge stvari; po definiciji pa to mukotrno delo opravlja religija. Na Zahodu o tem pišejo dela C.G. Junga in drugih, na Vzhodu pa (spet med množico drugih) spada v vrhove tega, kar je dala Indija v filozofiji, religiji in zlasti jogi, delo dveh velikih mojstrov Sri Yukteswarja Girija in Paramahanse Yoganande. Oba, kot zdaj npr. Satya Sai Baba, sta govorila o religiji kot znanosti (Kaivalya Darsanam, *The Holy Science of Religion*). Vsi ti veliki ljudje govorijo o tem, da religija ni nič drugega kot postopek za širjenje zavesti. Vsi tudi trdijo, da so vse velike religije povsem enake, zato govorijo tudi o Cerkvi vseh Cerkev, ki so jo tudi ustanovili. Kakšen izziv za premagovanje dogem in predsodkov!

Kar se vibracije, čaker, inkarnacij in podobnih spiritualnih pojmov tiče in kjer imamo v slovenščini toliko jezikovnih in pomenskih sorodnosti s sanskrtom ali pa s pojmovanjem iz hinduizma oziroma joge, se mi je na to zdelo vredno opozoriti (do tega najbrž pride vsak, ki o tem kaj ve, vendar se je najprej treba otresti predsodkov). Dr. Belaj bi vsekakor moral vedeti, da krščanska Cerkev prvih stoletij ni bila niti približno tako dogmatična, kot je bila pred stoletji in je pravzaprav tudi dandanašnji.

Zgodnja krščanska Cerkev je učila nauk o inkarnacijah! Brez tega spoznanja, ki spet izvira iz Indije (govorimo o inkarnacijah kot jih uči Bhagavadgita in joga, ne kot jih uči zdogmatizirani hinduizem), so po mnenju vzhodnjaških učiteljev brez smisla tako religija kot življenje samo. Nauk o inkarnacijah so širili gnostiki in veliko število cerkvenih očetov med njimi Klemen Aleksandrijski in Slavni Origen (oba v 3. st.) ter Sv. Hieronim (5. st.). Povsem jasno je že, o čemer ves čas govorijo indijski mojstri, da je bil Jezus Kristus v "manjkajočih letih" po apokrifih v Indiji. Doktrino o inkarnacijah so prvič proglasili za herezijo šele leta 553 na drugem koncilu v Carigradu.

"Tretje oko", ki je ena od sedmih čaker, ni nobena domena bioenergetikov, ampak

ga najdemo omenjenega celo v bibliji (vsega spornega v stoletjih tudi dogmatikom ni uspelo vreči ven) Tam Jezus pravi: "Svetilka (ali) luč tvojega telesa je oko. Če je torej tvoje oko zdravo - (pravilno: edino, enojno) - bo vse tvoje telo polno svetlobe" (Lk 11, 34-35). V indijskih spisih se pojavlja z različnimi imeni, v Bhagavadgiti, npr. kot nasikagram. Kaj čakre v resnici so, na tem mestu nima smisla razlagati, lahko pa zapišem, da je biblijska Božja Beseda v resnici kozmična vibracija - indijski Om/Aum, (Janezovi glasovi trobent in mnogih vodá, Raz 1, 10, 16) iz katerega v resnici izvirata krščanski amen in muslimanski amin, ne pa iz kasnejših lingvističnih potvorb kot razlagajo teologi. Prav ta Om pa je tudi isto, kar je krščanski sv.Duh. O tem je toliko napisanega in razjasnjeneja, da nam ne bi več smelo povzročati težav. Pa nam seveda jih. Jezus tudi pravi: "V hiši mojega očeta je mnogo domovanj" (Jn 14, 2). To se nanaša na astralne in kavzalne planjave, pa če to že hočemo sprejeti ali še ne.

Indijci že osem tisoč let razlagajo, da je Božji sin vsak, ki je dosegel takoimenovano Kristusovo zavest (sanskrtško: *kutashta chaitanya*). Zato so zanje Kristusi takoimenovani avatarji: Babaji, Buda, velika verska reformatorja Patanjali in Shankara, Krišna, čigar življenje na moč spominja na Kristusa, le da je ta za tisoč let "starejši", guru Nanak, Nagandra Nath Bhaduri, Swami Pranabananda, Ananda Moyi Ma, Paramahansa Yogananda, Lahiri Mahasaya, Panchanon Bhattacharya, Swami Kebalanda, Giri Bala, Sri Yukteswarji, Ramakrišna, Vivekananda, Ramana Maharshi Sri Aurobindo, Satya Sai Baba itd., na zahodu na primer med drugimi Jezus Kristus, Janez Krstnik, Frančišek Asiški, Terezija Avilska, mojster Eckhart, Tereza Neumann, Daya Mata itd.

Vse to ne navajam iz kakšne vzvišenosti, provokantnosti in še manj nesramnosti. To je le začetek odgovora, da so "stvari bolj razjasnjene kot se zdi". Menim, da bi moral dr.Belaj kot univerzitetni profesor in *mitolog* to vsaj poznati, če se že ne strinja in tega ne razume. Potem bi tudi vedel, da "tretje oko" srečamo skupaj s kačo (kundalini!) pri Egipčanih, Perzijcih, Babiloncih, Keltih, Indijancih ... Neki kamniti kip Indijancev Maja ima na čelu izklesan lotosov cvet. Ne samo, da je to "inkriminirano" "tretje oko", ampak aludira tudi na indijsko sedmo čakro (Sahasrara), na takoimenovani "tisočlistnati lotus". Simbolika lotusa pa je seveda jasna. Podobno spet je znana tudi biblijska relacija Elije Tesbana in Elizeja ter Kristusa in Janeza Krstnika. Mislim, da so biblijski namigi zelo jasni. Precej bolj, kot nekateri Belajevi sklepi zapisani v strahu in gnevu. Dr.Belaju pa bi v zvezi s tem rad povedal še nekaj. Te stvari poznajo in razumejo mnogi katoliški duhovniki vseh rangov, tja gor do škofov in kardinalov. Podatke za to imam tudi sam. Tudi v Ljubljani najdemo med duhovniki ljudi, ki so se osebno dvignili nad krščansko dogmo. Osebno jih poznam. Seveda pa so vse te stvari nad uradnimi konfesijami, zato se reči v življenju komaj kam premikajo. Vendar se, in stavim, da se bodo še bolj. Tukaj je naš pregovor "kdor išče, ta najde" zelo na mestu.

Tudi to, kar za dr.Belaja tako "predrzno" nakazujem, ni nič novega in nič mojega. O tem poleg Gite piše Kabala, Tibetanska in Egipčanska knjiga mrtvih, med vrsticami in direktno Koran, in kot rečeno, Biblija. Zato menim, da je Belajeva ironija plod osebne konzervativnosti, nepoučenosti, odpora do novega in *last but not least* - njegove znanstvene pretencioznosti. Ko so akademiki zafrkavali Isaaca Newtona, češ da se posvečeno ukvarja z astrologijo, jim je zabrusil: "Jaz sem to proučeval, vi niste!" Podobno, a malo drugače se je Tycho Brache izjasnil o astrologiji takole: "Pro astrologi, contra astrologes".

Druga stvar, ki sem jo nakazal in zapisal, da je o njej vredno povedati nekaj besed, pa je znanost. Znanost razumem, kar sem že zapisal, kot nekaj, kar širi zavest. Metoda, ki organizirani tekst blagoslovi kot znanstvenega, ni edino zveličavna. Je to mogoče "objektivno"? Kot da je objekt nekaj, kar je za vse subjekte enako vidno? Mogoče

dejstva? Tudi dejstva opazuje subjektivni subjekt. Kaj torej? Znanost naj bi bila izdelek znanstvenika, znanstvenik pa človek brez predsodkov! "Wisdom is not assimilated with the eyes but with the atoms" (Swami Sri Yukteswar). "When your conviction of a truth is not merely in your brain but in your being, you may diffidently vouch for its meaning" (P:Yogananda).

Pri nas je znanstvenik, ki ne postavi teorije, slab znanstvenik. Jasno, da se potem teorije postavljajo zato, da so ovržene. Ali kot pravi C.G.Jung: "Tudi tisti, ki rečejo hipoteza, mislijo teorija. To je razvidno iz njihovega nastopa, glasu in izdajalskih pridevnikov v referatu!"

Ker je moje osebno razmišljanje in iskanje tako blizu Jungovemu (čeprav sem ga na žalost sorazmerno pozno "odkril") naj si še naprej pomagam, vsaj delno, z njegovimi besedami. "Ljudje (tudi akademiki z zavestjo jamskega človeka), lahko nič ne vedo, da rituali služijo kot okopi pred nevarnostjo nezavednega, kot braniki za "perils of the soul". In ko simboli zbolijo zaradi starčevskih slabosti, se začno okopi podirati, vode nezavednega naraščajo in (človek) človeštvo se vse bolj bliža katastrofi. Da bi vsaj opazili, ko govorijo, kako vedno stojimo na meji tistega, kar delamo in obvladujemo. Ali niso pametni ljudje že davno razumeli, da zunanji zgodovinski pogoji predstavljajo povode ultrastvarnim življenjskim nevarnostim. Tako politično-socialne neumnosti niso naravne posledice naravnih pogojev, ampak odločitev nezavednega. Za korekture je večinoma prepozno, kajti ko to pride do našega vrta, smo že drastično preplavljeni."

To kar nekateri imenujejo "čisto" ali objektivno znanost, so navadno samo hipoteze, teorije, zablode in najmanj trideset let stari predsodki, pravi Tin Ujević! "Tu deluje neki učiteljski duh, ki vedno zamuja ... Najnaprednejša znanost je vedno najmanj dovršena, ker je pač odprta na vse strani. Le-ta prodira, izjeda in se ruje. Nemogoče je, da bi umetnike izključili iz znanosti. To pa ne pomeni diletante." In za konec, v originalu: "Nego, na vrhu nauke, kao i na vrhu filozofije, učenjak i mislilac bivaju umjetnici. Do te etape bivaju umjetnici. Do te etape i do te duhovne zrelosti, učenjak je samo strahovito temeljit specialista". In ko dr.Belaj meni, da je pred časom, je v resnici za njim.

Zakaj nezavedno ni že zdavnaj odkrito in zakaj ni "izkopano njegovo blago večnih slik?" Iz preprostega razloga, ker smo za vse stvari duše imeli določeno religiozno formulo, ki je precej lepša in bolj obsežna od neposredne izkušnje.

Jung pravi, "da obstajajo namigi, da vsaj en del človeške psihe ni podvržen zakonom časa in prostora. "Za znanstveni dokaz so poskrbeli znani Rhinovi poizkusi (J.B.Rhine, Duke University, Durham, ZDA) in seveda še drugi, bolj ali manj znani. Iz tega sledi, da so naše predstave vzročnosti nepopolne. Popolne podobe ni nikoli mogoče dobiti samo z racionalističnimi izkušnjami. Če znanstveniki trdijo, da ni nikakršnih "parapsiholoških" izkušenj, to delajo le zato, da ne pade njihov ugled (z evfemizmom: njihov pogled na svet).

Vse to, kar sem navrgel izven meja "polemike", se mi je zdelo potrebno storiti, saj sicer ne bi ostalo med dr.Belajem in menoj ničesar, razen larpurlartističnega žongliranja. Moj značaj je takšen, da sem že od otroštva slutil nekaj, kar me je gnalo k prisluškovanju stvarim tega sveta na tak način, ki se je sprevrgel v vero, da so reči med seboj povezane; kasneje sem hkrati videl, da nobena stvar ni le od "tega" sveta, marveč tudi od "onega"; ali skromneje, tisto, kar je spodaj, je tudi zgoraj. Če bi bil naravoslovec, bi ne "negiral" metode tako, lažje jo kot družboslovec. Moja metoda je moj svetovni nazor in če danes to še ni "znanstveno", bo pač jutri. Navsezadnje so še včeraj skoraj vsi, ki so pri

nas javno nastopali ali publicirali svoje stvari, iskali marksizem od Platona do Marxa. Naj nas danes ne plaši vse tisto, kar ni samo racionalistični materializem.

Kdor ima "prilagodljiv" svetovni nazor, rabi močno oporo v metodi. Kakorkoli že razumemo pojem "metoda", vedno ostane način, pot, postopek - da bi dosegli "cilj", da bi prišli do spoznanja. Najprej smo se trudili, da bi v humanistiki študij približali strogosti naravoslovnih ved. Zdaj pa so mnogi naravoslovci že bolj humanistični od humanistov. V literarni teoriji so se začeli pojavljati matematični postopki in termini, ampak, resnici na ljubo, smo zamenjali samo metafore in nič drugega.

Mitologija, duhovne šole, antropološke fenomenološke mavrice ... skratka vedenja o duhovni kulturi človeštva so me zanimala in tako me je zanimala tudi slovska mitologija. Ker nisem megaloman in ker sem človek, ki živim na robu nesrečnega Balkana, mi je bilo takoj jasno, da ne bom napisal knjige razodetij o SMV. Pregledoval bom literaturo, dal besedo avtorjem, odprt bom za poglede mnogih časov, ne bom si zastavljal takih vprašanj, na katere bom moral najti dokončen odgovor; seveda pa bom pustil do besede tudi drugi literaturi, ki je osvetljevala vso to širšo in obširno problematiko od Junga, Yoganarade, V.J.Evansa Venca, S.Freuda, E.Bergsona, P.D.Ouspenskega, G.I.Gurdjieffa, S.Radakrišnana in vseh, ki jih ne omenjam v bibliografiji. In to je, spoštovani dr.Belaj, v tem mojem klasičnem priročniku *povsem novo*, tako v tekstu kot v kontekstu.

Na koncu svojega mukotrpnega opravila sem. Psihološka komponenta dr.Belaja je jasna: moje delo podcenjuje zato, ker ne najde v njem nobenega od njegovih znanstvenih konceptov oziroma, ker ima, kot se zdi, še nekaj drugega za bregom. Kakšni argumenti so to! Resnično si ne morem kaj, da ne bi zapisal, da se mi Belajev pamflet (no, saj je to že ad definitionem) zdi prav politikantski. Kako se ima nekdo za znanstvenika, če je tako poln strahov in predsodkov? In žal tudi nepoštenosti. Ko mi že prizna zelo popolen pregled slovstva, si ne more kaj, da ne bi zmanjšal vrednost tega dejstva. To stori tako, da se v mojem zelo obširnem odlomku o starih ruskih, čeških, poljskih, nemških in italijanskih kronikah (vse te dr.Belaj zamolči) "ne more znati". Prav neverjetno! Ostalo pa je, kar se naslednjega poglavja tiče, po njegovem enostavno Kulišić. Kulišić mi je hvalabogu omogočil (zato sem mu hvaležen), da sem po njegovem "spisku" začel iskati literaturo in jo brati. Do sem je vse v redu. Ni pa v redu to, da potem, ko Kulišića leta 1979 "zmanjka", sam dopolnujem vso bibliografijo, ki je nastala do leta 1989. To seveda dr.Belaj zamolči, čeprav mi še vedno ni jasno zakaj? Pravzaprav moram priznati, da se mi vse to sploh ne zdi bistveno, čeprav dr.Belaja kaže v zelo čudini luči. Ampak kaj zato. To je vendar njegov problem.

Ob vsem povedanem sem prišel do zadnjega, resnično najpomembnejšega vprašanja. Dr.Belajevo oceno sem, kot rečeno, označil za pamflet. Po vsem jasno pa je, da bi si kot vsak avtor želel konstruktivne kritike. Te pri dr. Belaju ni ne v tej ne v oni obliki. Ne samo, da nič ne zvemo o tem, kakšna je "najboljša metoda", kaj so "nekritično prevzete trditve" in kaj so "dvojni podatki". Nič ne zvemo tudi o tem, kaj moja knjiga sploh predstavlja. Dr.Belaj ni niti toliko srčen, če že objektivni ne more biti, da sploh noče precizneje naštetih vseh poglavij in tém, ki so naštetih v SMV na straneh 525-526. Prav tako dr.Belaj ne zapiše, da omenjam v SMV skoraj vse, kar je bilo do sedaj po svetu objavljenega v zvezi s slovsko mitologijo in verovanjem; ne zapiše, da v knjigi omenjam okrog 1000 bogov, demonov in bajnih bitij, ki jih druge podobne knjige ne omenjajo; ne zapiše, da vključujem v svojo knjigo množico južnoslovskih podatkov, ki jih drugi, tuji avtorji v svojih delih o omenjeni problematiki ne upoštevajo ali pa jih upoštevajo le fragmentarno. Kot gostujoči profesor, ki mu je dala gostoljublje ljub-

ljanska katedra za etnologijo, pa sploh ne omenja, da sem "pod streho" svoje knjige spraval tudi vse, kar je bilo do sedaj relevantnega napisanega o slovanskem bajeslovju s tezami, "bitji" in slovstvom vred. O Slovencih, kot rečeno, ni v kakršnikoli knjigi o slovanski mitologiji in verovanju po svetu pisal prav nihče. Tudi to je za dr.Belaja nepomembno. Prav tako ga ne zanima moje "oranje ledine". On bo "ledino" vedno zamenjal za metodo. In to je še zadnje dejstvo, zadnji argument, da zapis dr.Belaja ni ne ocena, ne kritika ne spodbuda, ne pomoč za nadaljne delo, pa če bi si osebno in objektivno kritiko sam še tako želel. Je pač pamflet, anatema. Kjer ni objektivnosti in dobronamernosti, seveda ne more biti tudi nikakršnega priznanja. Od dr.Belaja si ga seveda niti ne želim imeti. Bilo bi že sumljivo. Saj dr.Belaj ne zna ničesar napisati o podobnih knjigah po svetu in pri nas, kaj šele, da bi jih primerjal z mojo. Na neki kontroverzen način je med stotinami del, ki jih citiram ali kako drugače omenjam, izbral za svojega "bojnega konja" prav "nesrečnega marksista in evolucionista" Kulišiča in ga celo proglasil za *Ovsecev vademekum*.

Je pač tako - v znanosti ali kjerkoli drugje: Določen organizem lahko sprejema vase hranljivo gradivo in ga ob minimalnem ostanku prebave asimilira v dobro lastne narave, medtem ko ga drug, prav do zadnjega sprejme in zavrže z izrazom pretresljive odvratnosti.

Naj nazadnje še enkrat zapišem, da "polemika" z dr.Belajem zame ne bi imela nobenega smisla, če ne bi zapisal teh nekaj misli, ki sem jih pač zapisal. Priznanje in spoštovanje subjektivne pogojenosti spoznanja je zame osnovni pogoj za "znanstveno" in pravično oceno. Kakorkoli bi si že to želel, se to, žal ni zgodilo. Zato (bodoče) bralce svoje knjige Slovenska mitologija in verovanje prisrčno vabim, da preberejo moje delo odprtih oči in duha, brez predsodkov, in si ustvarijo svoje mnenje. Menim, da moj vloženi trud nikakor ni bil zaman, kot ne bo zaman kakšna druga, objektivna kritika. Zelo je bom vesel.

Pavletu Zablatniku v spomin



Dr. Pavle Zablatnik (1912-1993)

Spet nas je zapustil eden izmed velikih mož, ki jih je rodila Slovenska Koroška, Pavle Zablatnik, duhovnik, šolnik, narodopisec. Boleča praznina ostaja za njim. Zdaj, ko ga ni več, šele čutimo, kako ga pogrešamo in kako bo manjkal.

Lani sem se smel spomniti njegove 80-letnice. Obhajal jo je čvrst in zdrav, sredi dela. In takega je pustil ljubi Bog do zadnjega. Nenadoma pa ga je poklical k Sebi.

Počasi, zmeraj bolj bomo spoznavali, se zavedali, čutili, kóga smo izgubili. Zdelo se nam je sámo po sebi umevno, da živi in dela v svojem celovškem domu na Jerebičji póti, da mu pisarimo, da nam odgovarja, da prihaja na seje, sestanke, prireditve, da se s svojim avtom pripelje na obisk v Ljubljano. Zdaj pa se je umaknil v svoj rodni Bilčovs. Brez slovesa. Mar ga res ni več?

Res ga ni. Toda zapustil nam je s pisano, tiskano in govorno besedo zakladnico koroškega ljudskega življenja kakor nihče pred njim. Ko je stopil na življenjsko pot, je gotovo že vedel, kako se bo usmeril: duhovnik na slovenskih farah, pedagog med gimnazijsko mladino - in še nekaj: raziskovalec ljudskega življenja, kjer je hotel nadaljevati delo zaslužnih predhodnikov. Pri graškem prof. J. Matlu, velikem prijatelju Slovencev, je ubranil disertacijo o duhovni kulturi koroških Slovencev ("Die geistige Kultur der Kärntner Slowenen", 1951). Ta obširna razprava je postala izhodišče njegovega nadaljnega dela. Dobro je vedel, kje so še vrzeli, ki čakajo na raziskovalce, in lotil se jih je kar od kraja. Zablatnik je bil eden izmed najvztrajnejših in najuspešnejših koroških terenskih raziskovalcev. Ni se več zadovoljeval s starim svinčnikom in beležnico - ob hvalevredni pripravljenosti celovškega radia je snemal na trak. Njegovi posnetki niso bili samo bogatitev gradiva, ampak tudi vir narodopisnih oddaj, ki so vzbujale pozornost tudi tostran Karavank. Podjuno, Rož, Ziljo je prevozil po dolgem in počez, se oglašal po domačijah, spraševal, zapisoval, snemal. Uspeh ni izostal: po letih naporega dela je lahko izdal dve deli temeljnega pomena: "Od zibelke do groba" (1982) in "Čar letnih časov" (1984). Ob tem je pisal članke in predaval o bogastvu, ki ga je spoznal in zbral. Čakamo bibliografa, ki bo zbral in pokazal vse, s čimer se je razdajal v časopisih, na sestankih, radiu. In nedavno je opravil še eno veliko nalogo - nemškimi rojakom je

predstavil svoje, slovensko gledanje na ljudsko kulturo koroških Slovencev: "Jahresbrauchtum der Kärntner Slowenen" (1992).

Ne vem, kakšne načrte je še imel. Previdnost je velevala konec. Ob njegovem grobu smo mu vsi Slovenci hvaležni za vse, kar nam je dal in ohranil. Želimo si, da bi njegovo delo ne ostalo brez nadaljevanja.

Niko Kuret

Francetu Bezlaju v opombo



Akademik dr. France Bezlaj (1910-1993)

“...pri gradnji naše nacionalne kulture (je) poznavanje našega izročila tako nujno, kakor so geološka raziskovanja potrebna pri zidavi velikih poslopij.”

(F.Bezlaj, Stiska narodopisja, 1967)

O možu, ki je bil po smrti Ivana Grafenauerja prvi predstojnik Inštituta za slovensko narodopisje, ne morem pisati hladno in neprizadeto, ker še zmerom podoživljam vrsto prijateljskih srečanj in nevezanih pogovorov v Kržičevi ulici 6 (pri njem doma), na Bleiweisovi - zdaj Prešernovi - 20 (Etnografski muzej), na Novem trgu 4/I (SAZU) ali pri Mraku. Ob svojem drugem obisku Ljubljane (spomladi 1942 s priporočilom padovanske univerze, brez česar bi takrat ne bil dobil dovoljenja za pot iz Italije v novo “provincio”) sem mimo čisto zasebnega opravka in zraven študija v knjižnici slovanskega seminarja želel spoznati osebno štiri Slovence: F.Bezlaja, I.Grafenauerja, B.Orla in F.Ramovša. Bezlaj ni na prvem mestu morda po naključju, zaradi abecedne razvrstitve. Zanj sem se ogrel, ko sem 1939. videl njegovo ime v Ljubljanskem Zvonu ob prevodih iz Kalevale in iz mojega ljubljenca Ševčenka. Še bolj pa mi ga je približal Stanko Vuk: poleti 1939 mi je navdušeno pripovedoval o srečanju z ljubljanskim slavistom, ko se je le-ta vračal iz Rezije in Benečije, kamor smo takrat zahajali le primorski študentje. Bezlaj je najbrž zelo živo bral Vuku odlomke iz šaljivih prigodnic nekega narečnega pesnika iz Tera, če jih je Vuk čez čas lahko na pamet povedal še meni. Na primer tisto o modi, ki je taka, da se dekleta zaradi “kótule kratke ne morejo sprenfti (pripogniti) brez ne pokazati razorja od riti”. Pač pa si žal ni zapomnil poglavitnega: kje živi tisti Terjan; za njegov naslov sem kasneje (1942) sicer zvedel od Bezlaja, osebno pa sem ga mogel spoznati šele leta 1963, kot starčka na domu Zavárhan. Jeseni 1945 sem po pristanku v Ljubljani (služba v Etnografskem muzeju) z Bezlajem brž obnovil med vojsko začeto in pretrgano zvezo in ga med drugim pridobil, da je za zbornik Etnolog 18, posvečen obmejnim vprašanjem, že 1946 napisal in oddal svoj prispevek “Ljudski pevec iz Tera” (ime mu je bilo Peter Negro, po domače Pjeri Dacjár). Po izidu članka (v Slov. etnografu I/1948) mi je Bezlaj prepustil v nadaljnjo skrb celotni

“dosje Negro”. Tudi poslej je živahni možiček včasih še zložil kakšno pesmico, ki mu jo je v “Matajurju” natisnil njegov terski rojak, urednik G./V. Tedoldi. (Pred leti sva se s prijateljem Merkušem menila o skupni izdaji vseh dosegljivih Negrovih besedil in korespondence in še zmerom mislim, da bi ta stari načrt kazalo uresničiti, ne le v spomin na Negra in njegovega “odkritelja” Bezlaja, ki ju ni več, ampak zaradi pomena stvari same.)

Od narave dana odprtost je Bezlaju narekovala, da ni skrival svojih misli in sodb; če ga je kje kaj motilo, je spontano in hitro reagiral, ne da bi se bal zamere. V zgodnjih povojnih letih, ko je še kot srednješolski profesor slovenščine obiskoval razna predavanja pri SD in drugod, se je v diskusiji oglašal z duhovitimi, včasih pikrimi pripombami, tako da so se ga nekateri predavatelji skorajda bali. Neposredni način sporočanja kritičnih misli daje posebno noto tudi Bezlajevim knjižnim ocenam, poročilom, člankom, razpravam. Celotne teme, ki bi bile same na sebi suhoparne, je pisec tako zasukal, da so gladko berljive, kdajpakdaj naravnost privlačne.

Nas tu zanima v prvi vrsti Bezlajev prispevek narodopisju, ki ga seveda pojmuje široko, tako da pritegnemo zraven še marsikaj, kar njegovi bibliografi uvrščajo v druge rubrike. Le kateri narodopisec bi npr. smel spregledati resnice, ki jih je Bezlaj povedal ob Simonovičevi knjigi “Botanički rečnik” (Beograd 1959 - SR 12)? Nasprotno pa je taisti Bezlaj znal pokazati tudi svoje navdušenje ob posebno temeljitih spisih, ki jih je brez zadržkov priporočal vsem, posebno narodopiscem. Takega sprejema so bile deležne med drugim študije švicarskega romanista J. Hubschmida o predromanski leksiki v Alpah, o pirenejskih, alpskih, kavkaških substratnih besedah. V poročilu o delu istega avtorja “Schläuche und Fässer” (1955) pa med drugim berem: “/.../ il est à regretter que, chez nous, jusqu'ici personne ne se soit occupé de cette intéressante catégorie de mots, et nous sommes encore bien loin d'avoir rassemblé tous les mots populaires désignant les récipients de toutes les espèces” (Linguistica 2, 1956, 61). Ta citat, čeprav se nanaša le na ozek terminološki izrez, lepo potrjuje nujnost vsestranskega načrtnega nabiranja besedi med ljudstvom (moj ceterum censeo!), česar pa avtor navedene izjave - vsaj v praksi - ni zmerom dosledno podpiral.

Drug zglede Bezlajevnega pozitivnega ocenjevanja je v zvezi z Matijem Murkom: njegove v Pragi 1947. izdane “Rozprawy z oboru slovanského národopisu” je ocenil v SE 2/1949, v Zagrebu 1951. natisnjeno, iz češkega rokopisa prevedeno dvotomno delo “Tragom srpsko-hrvatske narodne epike” pa v SR 5-7/1954; ta zadnja ocena je v bibliografiji SR 1990 pristala v rubriki “literarna veda”. Za rubriciranje spisov kajpada ne more biti merilo publikacija, kjer so izšli, zato pa bi tu zaslužila omembo vsaj še ocena študije W. Haversa “Neuere Literatur zum Sprachtabu” (SE 3-4/1951) in morda poročilce o knjigi L. Sadnikove “Südosteuropäische Rätselstudien” (SR 5-7/1954).

Bezlaj bi kajpada ne bil Bezlaj, če si ne bi bil upal reči črno nečemu, kar so njegove oči tako videle, čeprav so tisto vsi šteli za belo. V mislih imam t.i. “slovansko svetišče” na Ptujskem gradu. Prof. J. Korošču, ki je tam vodil arheološka izkopavanja, se je leta 1947 preblisnilo, da v neki čudni oblikovanosti tal tiči sled staroslovanskega svetišča iz začetka 7. stoletja. Ker je znal svoje “odkritje” prepričljivo predstaviti in ker je pri tem komu najbrž zabrnala še domoljubna struna (njen glas Slovence zmerom privleče!), je bila znanstvena senzacija tu! Imeti slovansko predkrščansko svetišče na naših tleh ni kar tako! Nad tem so se navduševali mdr. prosvetno ministrstvo, predsedstvo SAZU in še kdo, arhitekti in slikarji pa so z risbami in akvareli poskušali pričarati javnosti zunanjo podobo tistega iz domišljije zraslega kulturnega objekta. In v takem evforičnem ozračju se ti najde nekdo - ne arheolog in ne zgodovinar, ampak ubog slavist - France

Bezlaj, ki si upa nastopiti proti hipotezi o slovanskem svetišču! Napiše članek, katerega objavo pa mu zvito preprečijo. Kako in kdo, do danes še ni pojasnjeno. Moj nedavni poskus spodbuditi k besedi koga, ki bi morda kaj več vedel (gl. France Bezlaj in "slovansko svetišče" na Ptujskem gradu. Delo, 28. 10. 1993), je žal ostal brez želenega odmeva. Dolžni pa smo omeniti, da je Bezlaj s svojo sodbo - čeprav napisano "na pamet" 1948. - skoraj za dve leti prehitel v bistvu enako odklonilne sodbe, ki so jih dali profesorji Balduin Saria (Gradec), Djurdje Bošković (Beograd) in Franjo Baš. Ko za sklepe teh treh Bezlaj najbrž niti ni še vedel, pa je umirjeno sam povzel svoje prepričanje takole:

"Lahko si predstavimo, kakšnega velikega pomena bi bila najdba ptujskega svetišča za celotni kompleks vprašanj slovanske višje religije, ako bi se posrečilo nedvomno ugotoviti, da je to res svetišče in da pripada slovanski kulturi. Zaenkrat pa je tudi to samo hipoteza, ki sama po sebi še ne more odločati, dokler je druge arheološke najdbe ne potrdijo" (SE 3-4/1951, 350).

To je navedba iz menda najdaljšega Bezlajevega čisto narodopisnega spisa - Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih. Gre za desetletje 1940-1950, vendar pregled tuintam v primerjavah seže tudi pod ta rob (npr. Keleminove Bajke 1930, Schneeweissov Grundriss 1935 in še kaj). Pod kritično povečevalo je avtor vzel: razne variacije Malovega pisanja o mitologiji, ki se je začelo v GMDS 1940 in končalo v Tovarišu 1950; Grafenauerjeve spise Bog daritelj 1941, Prakulturne bajke 1942 in Kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah 1944; Kretzenbacherjeve Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen 1941; Gasparinijeva skripta z beneške univerze 1949 (odlomek iz dolgoletnih priprav na knjigo Il matriarcato slavo 1973). S podobnim pregledom, kot ga je Bezlaj stresel malone iz rokava in morda kaj tudi obarval subjektivno, nam takrat ne bi bil mogel postreči nihče drug na Slovenskem; vidi se, da je prišel izpod peresa nekoga, ki je sproti spremljal tudi mednarodno literaturo o teh vprašanih (Wienecke, Machek, Urbańczyk, Filipović, Pettazzoni idr.), ne po naročilu, ampak iz lastnega nagnjenja.

Kdor bo tehtal Bezlajev narodopisni delež, bo moral vzeti v roke vrsto njegovih spisov, ki jih deklarirajo za jezikoslovne, vendar bi brez avtorjevega dobrega poznavanja in upoštevanja narodopisja ne bili taki kot so, interdisciplinarni v vsem žlahtnem pomenu te besede. Nevernim Tomažem iz vrst narodopiscev (folkloristov, etnografov, etnologov, kulturnih antropologov - kot se kdo rajši sliši imenovati, da ne bo zamere!) bi priporočil v branje vsaj nekaj Bezlajevih izbranih spisov, in sicer ne poljubno - kakor nanese - ampak v temle zapovrstju: Krčevine (SR 8/1955), Pomenska kategorija "gozd" v slovenščini (SR 12/1959-60), Sinonima za pojem "locus fluminis profundior" (SR 5-7/1954) in najmanj enega od spisov o imenu *ir̥bjb, *vyr̥bjb ipd. (v OJ 6, v zborniku s I. jugosl. onomastične konference v Tivtu 1975 in v reviji Sovetskoe slavjanovedenie 5 - vse izšlo 1976). Prav na razrešitev tega zadnjega pomenskega kroga, ki je povezan z verovanji o drugem svetu, o prezimovanju ptic pod vodo ipd., je bil Bezlaj morda najbolj ponosen.

Koliko takih "drobnih" - zdaj manjših zdaj večjih - posameznih odkritij pa je moralo skozi možganske celice raziskovavca do kartotečnih listkov, dokler ni pristalo v zbornikih, kot so Slovenska vodna imena I - II, Etimološki slovar slovenskega jezika, bodi prepuščeno vsakogaršnji domišljiji, saj tega res ni mogoče prešteti.

Ko je bilo Bezlaju februarja 1965. zaupano upravljanje ISN, je to sprejel, po lastni izjavi, da bi kolikor mogoče koristil naši stroki, našo ustanovo pa zagovarjal ali branil (saj smo bili z redkimi presledki skoraj zmerom tarča raznih napadov), vendar nam je na samem začetku povedal naravnost: "Več ko toliko se tukaj ne mislim angažirati, ker

nočem, da bi kakorkoli trpelo ne moje pedagoško delo na fakulteti ne moje raziskovanje." Takrat je namreč mimo številnih drugih zadolžitev že krepko tičal pri etimologiji (1963: poskusni snopič slovarja). Nama z N. Kuretom, ki sva vodila vsak svojo inštitutsko sekcijo, je izrekel popolno zaupnico, češ: Le delajta samostojno naprej kakor do zdaj! Zmenili pa smo se takole: da bomo po potrebi kadarkoli, obvezno pa vsaj enkrat na mesec sedli skupaj na pogovor o tekočih inštitutskih vprašanjih. Srečanja so res stekla - pri Mraku - in se pokazala koristna, ampak vsaj toliko kot o našem inštitutu se je beseda sukala npr. tudi o novo eruiranih baltsko-slovenskih jezikovnih paralelah in v marsičem mikavnem iz zasebne upravnikove delavnice. Če bi bil naše pogovore kdo snehal bi imeli lep kronološki pregled takratnih Bezlajevih jezikoslovnih preokupacij. Vendar, ne g'ede na to, da se je krivil pod težo dela na jezikoslovni njivi, nikakor ne gre prezreti, da je narodopisje postavljal na eno in isto raven z jezikom. "Razvoj zadnjih let je pokazal, kako široko osveščena je slovenska javnost v vprašanih slovenskega jezika. Do nič manj važnega narodopisja (podčrtal MM) pa pravzaprav nima razčiščenih odnosov. Iz posameznih folklornih značilnosti smo naredili turistični cirkus in mnogim se dozdeva, da je s tem ves odnos javnosti do slovenskega narodopisja opravljen..." (Naši razgledi, 25.3.1967). Te besede, vzete iz bolj poljudno-informativnega kot programskega članka Stiska narodopisja, pričajo, kako je vrednotil narodopisje avtor živahnih Esejev o slovenskem jeziku, tiskanih istega leta 1967. Članek, objavljen v vplivnem štirinajstdnevniku, je del tiste pomoči, ki jo je Bezlaj obljubil kolektivu ISN ob nastopu svojega upravljanja. Tempiran pa je bil tako, da je izšel le nekaj dni pred začetkom 5. posvetovanja mednarodne narodopisne skupnosti "Alpes Orientales", katerega organizacija je slonela na naših ramah. France Bezlaj je posvetovanje (Slovenj Građev, 29.3. - 1.4. 1967) - se s 1.0.00 prl - z uradnim nagovorom v imenu ustanove gostiteljice - ampak tudi nastopil s predavanjem Das vor-slawische Substrat im Slowenischen (gl. zbornik AO 5, 1969; tudi v slovenščini), ki se lepo vključuje v splošno temo srečanja: o najstarejših sledovih v vzhodnoalpskem ljudskem izročilu in kontinuitetnih vprašanjih. (Drug udeleženec slovenjgraškega posvetovanja, Bezlajev poklicni kolega prof. G. B. Pellegrini iz Padove, je v svojem predavanju - Popoli preromani nelle Alpi Orientali - spregovoril med drugim o Veletih; takrat še niso bili "slovenska" posebnost, ki se ji je Bezlaj uprl: gl. Arheo 10, 1990, 110.)

Po tistem ali nemara že poprej smo tudi omenjena srečanja - v troje - pri Mraku počasi opustili, ker je Bezlaj svoj delavni vsakdan bolj in bolj omejeval le na etimologijo in se otresal vsega, kar bi ga moglo od nje odtegovati. Zato je nazadnje tudi zaprosil predsedstvo SAZU, da ga razreši vodstva v Inštitutu za slovensko narodopisje, do česar je prišlo ob izteku pomladi 1972.

Slovensko narodopisje, ki naj bi ga po Bezlajevih besedah (JiS 10/1965, 2) "povzdignil iz amaterstva v solidno stroko na sodobni višini" Ivan Grafenauer, vseeno pa ima starejšo in bolj kompleksno zgodovino - načrtno jo je začel obdelovati F. Kotnik (NS I 1943) in še bolj poglobljeno nadaljeval V. Novak prav v naše dni - tudi za Franceta Bezlaja, to je za slavista, ki je od nekdanje trovejne slavistike - jezikoslovje/literarna zgodovina/narodopisje - še gojil dve veji, prvo in tretjo, za človeka brez dlake na jeziku, za (v Litiji rojenega) Ljubljanačana, ki je nevede sledil modrosti neznanega kobariškega mlinarja, da "Po prabici se ni treba bati ne sludja inu ne boga" (Sužid 1787), hrani poseben prostor, kjer bojo zraven njegovega imena popisana njegova dela in pošteno ocenjen njegov prispevek. Nelahka, vendar mikavna in hvaležna naloga za koga izmed mladih.

Milko Matičetov

Ingeborg Weber-Kellermann (1918-1993)

V soparnih avgustovskih dneh smo iz Marburga z Inštituta za evropsko etnologijo in raziskave kulture dobili žalostno obvestilo, da je 12.junija 1993 v 75. letu umrla priznana etnologinja prof.dr.Ingeborg Weber-Kellermann.

Rodila se je leta 1918 v vzhodnem Berlinu, tam odraščala in študirala narodopisje pri Adolfu Spamerju. Promovirala je leta 1942 z monografijo Vasi v Slavoniji in s tem postavila osnovo za desetletja trajajoče delo v jugovzhodni Evropi. Najprej je delala na Inštitutu za narodopisje pri Akademiji v vzhodnem Berlinu. Od tam se je leta 1960 preselila v Marburg in pomagala pri ustanovitvi Inštituta za raziskave srednjeevropskih narodov, ki se je v 60. in 70. letih razvil v enega vodilnih nemških narodopisnih inštitutov. Leta 1963 je habilitirala s študijo o žetvenih navadah podeželskega prebivalstva v 19.stoletju. Leta 1968 je postala profesorica in leta 1983 se je upokojila. Ingeborg Weber-Kellermann je veliko prispevala k socialni usmeritvi raziskovalnega dela svoje stroke, nenazadnje s številnimi in odmevnimi razpravami in publikacijami o družini, običajih in medetničnih odnosih.

Znana je bila tudi kot raziskovalka žensk. Pokazala je, da sodobna razmišljanja o ženskah in današnji odpor proti tradicionalni delitvi vlog med spoloma zahtevajo pogled v zgodovino, k izvorom tradicionalnih vzorcev. V njenem prispevku k zgodovini življenja žensk se kot kolaži vrstijo različni socialno-zgodovinski pogledi. Viri za to pisano kulturno sliko so številni: memoarji - predvsem ženska pričevanja, romani kot filter za resničnost, slike in fotografije kot znamenje časa, arhivalije kot zgodovinski elementi in poleg vsega tega še številna pričevanja neposrednih prič vsakodnevnega vidnega, a često zamolčanega življenja žensk. Posebna odlika je bila tudi njeno posredovanje rezultatov raziskav v obliki etnoloških filmov in razstav. Za znanstveno delo je bila Ingeborg Weber-Kellermannova odlikovana z "Premio Internazionale di Folklore Giuseppe Pitrè" (1967), z medaljo Wilhelm-Leuschner-Medaille dežele Hessen (1985) in leta 1992 z madžarskim odlikovanjem "Pro Cultura Hungarica".

Ko prebiramo dela Ingeborg Weber-Kellermann, nas pri vseh po vrsti prevzame njen lasten subtilni odnos do ljudi, ki jih je v svojih raziskavah obravnavala z neverjetno energijo. Ta odnos pa temelji predvsem na izhodišču, da je sama bila ženska.

Irena Keršič

Sinja Zemljič Golob
Bibliografija Traditiones 1 – 20 (1972 – 1991)

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje »Traditiones« / *Acta instituti ethnographiae Slovenorum* / je začel izhajati leta 1972.

Izhaja enkrat letno, njegov založnik pa je Slovenska akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Do leta 1991 je izšlo 20 letnikov, od tega je bilo nekaj dvojnih števil, ena pa je bila celo trojna. Prva dvojna številka (Traditiones 5-6, 1976-1977 / 1979/) je bila jubilejna, imenovana »Kuretov zbornik« in je izšla ob sedemdesetletnici prvega urednika zbornika Inštituta za slovensko narodopisje, prof. dr. Nika Kureta. Omeniti je potrebno še eno posebno številko Traditiones: 19. zvezek (Traditiones 19, 1990) je bil posvečen samoniklosti ljudske kulture Slovencev.

V dvajsetih letih izhajanja so se kot uredniki zvrstili: Niko Kuret je uredil številke 1 in 2, Milko Matičetov številke 3, 4, 5-6, 7-9, 10-12, 13 in 14, Angelos Baš številke 15, 16 in 17, Tone Cevc številki 18 in 19, Mojca Ravnik pa številko 20.

Tako smo se ob dvajsetletnici izhajanja Traditiones odločili, da v obliki bibliografije vseh dvajsetih števil in abecednega seznama vseh sodelavcev pokažemo rezultate izhajanja zbornika.

Klasifikacija bibliografije je bila narejena (in delno prirejena) po Mednarodni etnološki bibliografiji (Internationale volkskundliche Bibliographie). Znotraj posameznih poglavij smo se držali abecednega vrstnega reda.

ČLANKI

I. SPLOŠNA ETNOLOGIJA

1. I. NOVAK Vilko: Anton Tomaž Linhart o kulturi starih Slovencev. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 35-62.
2. I. NOVAK Vilko: Balthasar Hacquet in slovenska ljudska kultura. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 17-68.

I.A. BIBLIOGRAFIJA

3. I.A. BIBLIOGRAFIJA v tujih jezikih objavljenih prispevkov slovenskih narodopiscev 1945-1972. - Tr. 1, 1972, 219-224.
4. I.A. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Bibliografija etnoloških objav Nika Kureta. - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 18-30.
5. I.A. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Bibliografija Nika Kureta 1977-1985. - Tr. 15, 1986, 271-274.
6. I.A. RAČIČ Mojca: Bibliografija Slavka Kremenška. - Tr. 20, 1991, 214-215.
7. I.A. RAČIČ Mojca: Izbor bibliografije Vilka Novaka. - Tr. 18, 1989, 59-64.

I.B. POROČILA O ETNOLOŠKIH RAZISKAVAH

1. Učne in raziskovalne institucije, znanstvene ustanove
2. Kongresi
3. Muzeji, zbirke, razstave
4. Personaliala
5. Poročila o deželah in ljudstvih

8. I.B. BIZJAK-LESKOVEC Ivana: Cerklje in Cerkljani (1910-1945). (Zus.). - Tr. 15, 1986, 51-76.
9. I.B. BOGATAJ Janez: Seminarium ethnologicum. /Ob koncu sedemletne akcije univerze Jana Komenskega iz Bratislave/. - Tr. 3, 1974, 192-194.
10. I.B. KREMENŠEK Slavko: Etnološka topografija slovenskega etničnega prostora. - Tr. 3, 1974, 189-191.
11. I.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Drobci iz pohorskih zapiskov. - Tr. 2, 1973, 217-220.
12. I.B. NOVAK Anka: Vaška skupnost v Ratečah. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 63-70.
13. I.B. STANONIK Marija: O razmerju do slovstvene folklorne med slovenskim narodnoosvobodilnim gibanjem 1941-1945. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 201-208.
14. I.B. Z(ABLATNIK) P(avle): Slovensko narodopisje na visoki šoli za izobraževalne vede v Celovcu. - Tr. 3, 1974, 192.
15. I.B.1. Iz Inštituta za slovensko narodopisje. - Tr. 1, 1972, 205.
16. I.B.1. (KURET Niko): Iz Inštituta za slovensko narodopisje. - Tr. 2, 1973, 257-258.
17. I.B.1. K(URET) N(iko): Iz Inštituta za slovensko narodopisje. - Tr. 3, 1974, 187-188.
18. I.B.1. K(URET) N(iko): Komisija (1947-1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). 1. Komisija za slovensko narodopisje. (Res.). - Tr. 1, 1972, 9-18.
19. I.B.1. K(URET) N(iko): Komisija (1947-1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU od (1951). 2. Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951). (Res.). - Tr. 2, 1973, 5-33.
20. I.B.1. K(URET) N(iko): Komisija (1947-1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). /Nadaljevanje in konec/. (Res.). - Tr. 3, 1974, 198-222.
21. I.B.1. MATIČETOV Milko: Po dvajsetih letih. - Tr. 13, 1984, 5-6.

22. I.B.1. MATIČETOV Milko: Sklepna beseda glavnega urednika. - Tr. 14, 1985, 227.
23. I.B.1. RAMOVŠ Mirko: Proslava 50-letnice ustanovitve Folklornega inštituta. - Tr. 14, 1985, 201-205.
24. I.B.1. STANONIK Marija: Nekaj delovnih vtisov z oddelka za (nemško) etnologijo v Göttingenu. - Tr. 4, 1975 (1977), 299-300.
25. I.B.1. STANONIK Marija: O pripravi za izdajo slovenskih povedk. - Tr. 13, 1984, 173-183.
26. I.B.1. STANONIK Marija: Ukrajinci o slovenski slovstveni folkloristiki. - Tr. 17, 1988, 377-381.
27. I.B.2. BOGATAJ Janez: Simpozij Etnološkega društva Jugoslavije od 27.-29. oktobra 1972 v Varaždinu. - Tr. 2, 1973, 261-262.
28. I.B.2. GOLEŽ Marjetka: 12. mednarodno srečanje Komisije za raziskovanje ljudskih pesmi (balad) v okviru SIEF (Société internationale d'ethnologie et folklore) - Rovinj: 19. - 24. avgust 1987. - Tr. 18, 1989, 207-210.
29. I.B.2. HROVATIN Radoslav: XIX. kongres Zveze društev jugoslovanskih folkloristov v Kruševu, 1972. - Tr. 2, 1973, 261.
30. I.B.2. KURET (Niko): 1. mednarodni kongres za evropsko etnologijo v Parizu 1971. - Tr. 1, 1972, 207-208.
31. I.B.2. KURET (Niko): »Alpes Orientales« VI (Thuis-Tusaun, 1970) in VII (Brixen-Bressanone, 1972). - Tr. 2, 1973, 263-264.
32. I.B.2. K(URET) N(iko): Festival dei popoli. /XIV Rassegna Internazionale del Film di Documentazione Sociale - IV Seminario sul Film di Documentazione Etnografica/. Firenze, 3.-9. decembra 1973. - Tr. 3, 1974, 194.
33. I.B.2. K(URET) N(iko): »Vpogled v stanje neke vede«. /Odmev na kongres nemških narodopiscev 1973/. - Tr. 3, 1974, 184-186.
34. I.B.2. KRIŽNAR Naško: Festival dei popoli spet s slovensko udeležbo. - Tr. 13, 1984, 185-186.
35. I.B.2. KRIŽNAR Naško: Vloga avdiovizualne dokumentacije pri etnološkem terenskem delu /Posvetovanje v Kranju 1. in 2. oktobra 1985/. - Tr. 15, 1986, 267-269.
36. I.B.2. KUMER Zmaga: Nekaj kritičnih misli o XX. kongresu Zveze društev jugoslovanskih folkloristov v Novem Sadu 27. sept. - 1. okt. 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 303-307.
37. I.B.2. MATIČETOV Milko: Alpes Orientales VIII (Rezija 1975). - Tr. 4, 1975 (1977), 309-310.
38. I.B.2. ZADNIKAR Miha: Etnologija in zgodovina /Posvetovanje v Mariboru 8. in 9. novembra 1984/. - Tr. 15, 1986, 255-266.
39. I.B.2. ZEČEVIĆ Slobodan: 18. kongres jugoslovanskih folklorista u Bovcu 1971. - Tr. 1, 1972, 206-207.
40. I.B.3. K(ure)t (Niko): Naše na tujem. - Tr. 4, 1975 (1977), 316.
41. I.B.4. BAŠ Angelos: Sergij Vilfan - sedemdesetletnik. - Tr. 18, 1989, 193-196.
42. I.B.4. BEZIĆ Jerko: Radoslav Hrovatin /1908-1978/. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 268-271.
43. I.B.4. FIKFAK Jurij: Pogovor z Nikom Kuretom. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 179-188.
44. I.B.4. GAVAZZI Milovan: Branimir Bratanić (1911-1986). - Tr. 16, 1987, 347-348.
45. I.B.4. GAVAZZI Milovan: Petr Grigor'evič Bogatyrev. - Tr. 1, 1972, 216-217.
46. I.B.4. GAVAZZI Milovan: Robert Wildhaber /1902-1982/. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 277-278.
47. I.B.4. KRAMOLC Luka: France Czigán. - Tr. 1, 1972, 209-211.
48. I.B.4. KREMENŠEK Slavko: Ob jubileju univerzitetnega profesorja dr. Vilka Novaka. (Zus.). Tr. 18, 1989, 55-64.
49. I.B.4. KUMER Zmaga: Ob stoletnici Zdravka Švikaršiča. - Tr. 14, 1985, 205-207.

50. I.B.4. KUMER Zmaga: France Marolt (1891-1951) /Ob stoletnici rojstva slovenskega etnomuzikologa/. (Zus.). - Tr. 20, 1991, 9-28.
51. I.B.4. KUMER Zmaga: Marija Šuštarjeva (1904-1988). - Tr. 18, 1989, 199-200.
52. I.B.4. KUMER Zmaga: Tončka Maroltova (1894-1988). - Tr. 18, 1989, 197-198.
53. I.B.4. Niko Kuret - petinosemdesetletnik. - Tr. 20, 1991, 209-210.
54. I.B.4. KURET Niko: Akademik dr. France Koblar. - Tr. 4, 1975 (1977), 311-312.
55. I.B.4. KURET Niko: Božo Račič /1887-1980/. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 271-272.
56. I.B.4. KURET Niko: Joža Bertoncelj (1901-1976). - Tr. 4, 1975 (1977), 314.
57. I.B.4. KURET Niko: Ludvik Zorzut /1892-1977/. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 273-274.
58. I.B.4. KURET Niko: Luka Kramolc (1892-1974). - Tr. 4, 1975 (1977), 312-313.
59. I.B.4. KURET Niko: Maksim Gaspari /1883-1980/. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 267-268.
60. I.B.4. KURET Niko: Metod Badjura. - Tr. 1, 1972, 211-213.
61. I.B.4. KURET Niko: Metod Turnšek /1909-1976/. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 274-275.
62. I.B.4. MATIČETOV Milko: Alojzij Bolhar (1899-1984). - Tr. 13, 1984, 191-194.
63. I.B.4. MATIČETOV Milko: Gaetano Perusini /1910-1977/. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 276-278.
64. I.B.4. MATIČETOV Milko: Tina Vajtova (1900-1984). - Tr. 13, 1984, 187-190.
65. I.B.4. NOVAK Vilko: Branislav Rusić. - Tr. 1, 1972, 213-215.
66. I.B.4. NOVAK Vilko: Etnološko delo Nika Kureta. - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 11-17.
67. I.B.4. NOVAK Vilko: Milovan Gavazzi osemdesetletnik. - Tr. 4, 1975 (1977), 301-303.
68. I.B.4. NOVAK Vilko: Ob sedemdesetletnici rojstva Borisa Orla. - Tr. 2, 1973, 253-256.
69. I.B.4. NOVAK Vilko: Rajko Ložar (1904-1985). - Tr. 14, 1985, 195-199.
70. I.B.4. RAMOVŠ Mirko: Dr. Valens Vodušek (1912-1989). - Tr. 18, 1989, 201-202.
71. I.B.4. RAMOVŠ Mirko: Osemdeset let etnokoreologinje Marije Šuštarjeve. - Tr. 14, 1985, 207-208.
72. I.B.4. RAVNIK Mojca: Slavko Kremenšek - šestdesetletnik. - Tr. 20, 1991, 211-214.
73. I.B.4. SUŠNIK Fr(ance): Blaž Mavrel - 75 let. - Tr. 1, 1972, 208-209.
74. I.B.4. TERSEGLAV Marko: Akademik prof. Boris Merhar (1907-1989). - Tr. 18, 1989, 203-206.
75. I.B.4. TERSEGLAV Marko: Ob osemdesetletnici prof. Borisa Merharja. - Tr. 17, 1988, 375-376.
76. I.B.5. BAŠ Angelos: Sacrum promptuarium Janeza Svetokriškega kot vir za etnologijo. (Res.). - Tr. 16, 1987, 271-278.
77. I.B.5. BENEDIK Francka (prevod ruskih povzetkov): Tri predavanja S.A. Tokareva iz Moskve. - Tr. 4, 1975 (1977), 307-309.

I.C. ZGODOVINA, NAČELA IN METODE ETNOLOGIJE

1. Zgodovina etnologije
 2. Teorija etnologije
 3. Metode, tehnike, pripomočki
 4. Etnologija in sorodne znanosti
78. I.C. BAŠ Angelos: K slovenskemu imenju za etnologijo /1843-1857/. (Res.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 153-164.

79. I.C. KREMENŠEK Slavko: Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov. - Tr. 2, 1973, 258-261.
80. I.C. KURET (Niko): Sodobnosti se ne odpovedujemo. - Tr. 1, 1972, 225.
81. I.C. KURET Niko: Arheološki vidiki v narodopisju. (Res.). - Tr. 2, 1973, 238-242.
82. I.C. KURET Niko: Matija Murko, Iz poročila o »Narodopisni razstavi češkoslovenski« v Pragi l. 1895 (Letopis Matice Slovenske 1896). /75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa/. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 19-26.
83. I.C. NIEDERER Arnold: Položaj in pomen narodopisja v sedanjosti (s švicarskega vidika). (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 5-18.
84. I.C. NOVAK Vilko: Emila Korytka nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 27-52.
85. I.C. SKUBIC Maja: Primerjava, začetna stopnja metafore. (Rias.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 323-328.
86. I.C.1. BAŠ Angelos: Od Maribora do Trsta leta 1798. (Zus.). - Tr. 18, 1989, 167-178.
87. I.C.1. FIKFAK Jurij: Elementi za branje noviških in etnoloških strokovnih besedil med 1848 in 1860. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 87-109.
88. I.C.1. JEZERNIK Božidar: O metodi in predsodkih v delu Alberta Fortisa / Prispevek za zgodovino antropologije/. (Sum.). - Tr. 17, 1988, 71-85.
89. I.C.1. KROPEJ Monika: Štrekljevi sodelavci - zbiralci narodopisnega gradiva. (Zus.) - Tr. 17, 1988, 225-257.
90. I.C.1. KR OPEJ Monika: K poznavanju Štrekljeve etnološke usmeritve. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 261-268.
91. I.C.1. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Anton Trstenjak o ljudskem življenju v Prekmurju. (Zus.). - Tr. 18, 1989, 147-166.
92. I.C.1. MATIČETOV Milko: »Te dve ste rozeanski« /Cafov zapis 1844/. (Rias.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 233-244.
93. I.C.1. STANONIK Marija: Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike / K zgodovini razmerja med etnologijo in folkloristiko/. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 41-70.
94. I.C.1. STANONIK Marija: Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike /Oris raziskovalnega dela dr. Milka Matičetovega/. (Zus.). - Tr. 18, 1989, 7-54.
95. I.C.1. STANONIK Marija: Terminološke vzporednice slovstveni folklori. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 79-94.
96. I.C.1. ŠMITEK Zmagor: Slovenski pogledi iz 18. in 19. stoletja na kulturni razvoj človeštva. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 5-18.
97. I.C.2. JEZERNIK Božidar: O predmetu etnologije. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 163-169.
98. I.C.2. LUTHAR Oto: Biografija, nov metodološki princip? - Tr. 19, 1990, 275-279.
99. I.C.2. SLAVEC Ingrid: »Historična etnologija« ali o etnologiji kot vedi o preteklosti. (Res.). - Tr. 16, 1987, 51-72.
100. I.C.2. TERSEGLAV Marko: Ustno slovstvo in folkloristika kot predmeta univerzitetnega študija. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 233-260.
101. I.C.3. CEVC Emilijan: Steletovo predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 123-134.
102. I.C.3. KRIŽNAR Naško: Izhodišča vizualnih raziskav v etnologiji. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 143-162.
103. I.C.3. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Računalnik v etnologiji. - Tr. 3, 1974, 183-184.
104. I.C.4. CIGLENEČKI Slavko: Poselitvena podoba ob zatonu antike. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 33-38.

105. I.C.4. GABROVEC Stane: Nekateri aktualni problemi situlske umetnosti. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 115-124.
106. I.C.4. GABROVEC Stane: Prazgodovinska podoba Slovenije /O kontinuiteti naseljevanja slovenskega prostora/. (Sum.). - Tr. 19, 1990, 17-32.
107. I.C.4. GAMS Ivan: Slovenija na stičišču srednje, južne in jugovzhodne Evrope. (Sum.). - Tr. 19, 1990, 9-16.
108. I.C.4. KASTELIC Jože: Zlata koklja s piščeti. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 177-184.
109. I.C.4. NOVAK Vilko: Prostorska in kulturno genetska povezanost slovenske ljudske kulture z Evropo. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 47-52.
110. I.C.4. PETRU Peter: Plastika petelinčka z vrha hišaste žare iz Kaplje vasi pri Tržišču. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 301-304.
111. I.C.4. PLETERSKI Andrej: Vprašanje kulture naših prednikov v zgodnjem srednjem veku /Arheološko razmišljanje/. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 39-46.
112. I.C.4. URBANČIČ Ivan: Vprašanje o etničnem. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 5-40.

I.D. POVZETKI IN MISCELANEA O GEOGRAFSKIH ALI ETNOGRAFSKIH ENOTAH

113. I.D. AUERSPERGER Alenka: Dnevi na gradu, kot jih je doživljala Gabriele Rechbach-Žegarar v prvih letih tega stoletja. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 135-145.
114. I.D. BAŠ Angelos: Poglavja iz etnološkega dela Stanka Vraza na Slovenskem. (Res.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 189-249.
115. I.D. BARJAKTAROVIČ R. Mirko: O Plavu četrnaestoga stoletja. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 41-46.
116. I.D. BRTAN Rudolf: Slovenci in drugi Južni Slovani v delu Jana Čaploviča. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 251-260.
117. I.D. DOLAR Jaro: Počitnice v Žetalah poleti 1929. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 272-273.
118. I.D. DRAŽUMERIČ Marinka - TERSEGLAV Marko: Prispevek k preučevanju Srbov v Beli Krajini. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 205-245.
119. I.D. FIKFAK Jurij: Zgodbe o meji. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 211-226.
120. I.D. FISTER Majda: Odprta vprašanja etnološke topografije na Koroškem, predvsem o stavbarstvu. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 99-110.
121. I.D. GAVAZZI Milovan: Davna diaspora Slovenaca u Tirolu. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 182-187.
122. I.D. KROPEJ Monika: Josip Šašel etnograf /Ob stoletnici rojstva/. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 191-200.
123. I.D. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Prispevki o Koroški v zadnjih letih. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 233-237.
124. I.D. MINNICH Robert G.: Govoriti slovensko - biti Slovenec /Jezikovni kodi in kolektivne samopodobe: nekaj primerjav med Kanalsko dolino in Ziljsko dolino/. (Sum.). - Tr. 18, 1989, 65-88.
125. I.D. MOSER Johannes - TÖSCHER Ernst: »Imajo nas že za Jugoslovane« /Premisleki o identiteti v obmejnem naselju/. (Zus.). - Tr. 18, 1989, 89-106.
126. I.D. NOVAK Vilko: Etnološki atlas v Evropi. - Tr. 3, 1974, 175-182.
127. I.D. NOVAK Vilko: Etnološko delo Stanka Vurnika. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 173-190.
128. I.D. NOVAK Vilko: Madžarski spisi o ljudskem življenju v Prekmurju. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 155-174.
129. I.D. NOVAK Vilko: Prezrti spis Vinka F. Kluna o Slovencih. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 165-172.
130. I.D. PRESL Igor: Na poti s cesarsko-kraljevo mornarico. (Rias.). - Tr. 20, 1991, 171-182.

131. I.D. SMERDEL Inja: Soseska vasi Selce. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 5-34.
132. I.D. ŠMITEK Zmago: Amerikanistična raziskovanja Ivana Benigarja - zasnove in teoretična izhodišča. (Sum.). - Tr. 16, 1987, 73-82.
133. I.D. TERČELJ Mojca: Tradicionalna kultura na območju občine Sevnica v 20. stoletju. (Res.). - Tr. 17, 1988, 259-299.

II.NASELJA

134. II. CEVC Tone: Občasna naselja na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 93-126.

III.STAVBE

135. III. CEVC Tone: Domneve o stavbnem izviru dveh tipov planšarskih koč na planinah v Sloveniji. (Sum.). - Tr. 18, 1989, 125-130.
136. III.B. CEVC Tone: H genezi kmečke hiše na Slovenskem. (Sum.). - Tr. 19, 1990, 53-76.
137. III. CEVC Tone: Votivna podoba iz začetka 19. stoletja in njena pričevalnost za stavbno zgodovino. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 87-98.
138. III. MOLEK Lenka: O posebni stavbni zasnovi nekaterih starejših kmečkih stavb v Gornjesavski dolini. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 136-138.
139. III. ŠARF Fanči: O raziskovanju stanovanjske kulture. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 203-210.

III.A.SPLOŠNO

140. III.A. FISTER Peter: Pogledi na arhitekturo dvojezične Koroške. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 29-52.
141. III.A. FISTER Peter: Spremembe v prostorski organizaciji kmečkega stanovanjskega poslopja na osrednjem Gorenjskem med srednjim vekom in barokom. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 113-132.
142. III.A. RAVNIK Mojca: Vprašanja o istrskem stavbarstvu. (Rias.). - Tr. 17, 1988, 121-134.

III.C.HIŠA IN NOTRANJA OPREMA

1. Stanovanjska hiša
2. Gospodarsko poslopje

143. III.C. CEVC Tone: Tri oblike lesenih ključavnic s stopicami na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 139-154.
144. III.C.1. BAŠ Angelos - VILFAN Sergij: O starejših dimnicah na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 111-120.
145. III.C.1. CEVC Tone: K rekonstrukciji kmečke hiše iz leta 1506 v Srednjem vrhu nad Martuljkom. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 83-96.
146. III.C.2. HAZLER Vito: Kozolci ob Savi. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 97-134.
147. III.C.2. LAUSEGGER Herta: Mlini na južnokoroškem dvojezičnem ozemlju v Avstriji. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 81-94.
148. III.C.2. MARINKO Jože: Poizkus ovrednotenja kompozicije stogov pri Studorju v Bohinju. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 67-92.

III.D.CERKVENE STAVBE

149. III.D. ZADNIKAR Marijan: Stiški Mihael in Lahovče. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 387-394.

IV. PREDMETI, OBJEKTI

150. IV. DULAR Jože: Svetila v Beli krajini. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 117-138.
 151. IV. KOPAČ Vlasto: Pastirska torila z Velike planine. - Tr. 3, 1974, 155-163.
 152. IV. ŽUPANČIČ Matej: Kamnita okrogla hiška pri Brezovici v Istri /Poročilo dr. L.K. Moserja iz l. 1898). (Rias.). - Tr. 19, 1990, 269-274.

V.ZNAMENJA, SIMBOLI

153. V. GUNDA Bela: Semiotische Probleme in der ungarischen Volkskultur. (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 171-176.

VI. ROKODELSTVO, POKLICI, LJUDSKA UMETNOST

VI.B. LJUDSKA UMETNOST, ROKODELSTVO

154. VI.B. BAŠ Angelos: Oblačilni materiali in sprejemanje oblačilne mode na Slovenskem v 1. polovici 19. stoletja. (Res.). - Tr. 14, 1985, 55-79.
 155. VI.B. CEVC Emilijan: Tri starejše glave Janeza Krstnika na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 31-47.
 156. VI.B. CEVC Tone: Otroške živalske igrčke - »buše«. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 69-78.
 157. VI.B. DEDENARO Roberto: Un manufatto popolare a Trieste. (Pov.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 263-266.
 158. VI.B. KURET (Niko): Indijanci na naši panjski končnici. - Tr. 3, 1974, 196-197.
 159. VI.B. OVSEC Damjan J.: Stare razglednice nekoč in danes. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 337-363.
 160. VI.B. VURNIK Stanko (obj. NOVAK Vilko): Predavanje o ljudski umetnosti. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 127-135.

VI.C. OBRT, DOMAČA DELAVNOST

161. VI.C. FISTER Majda: Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 99-114.
 162. VI.C. KOREN Marta: Pranje z govejim žolčem. - Tr. 13, 1984, 201.
 163. VI.C. ZEMLJIČ-GOLOB Sinja: Izdelovanje rumenih sveč v Solčavi. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 401-406.

VI.D. POLJEDELJSTVO IN ŽIVINOREJA, GOZDARSTVO, VRTNARSTVO, ČEBELARSTVO

164. VI.D. DULAR Andrej: Gradivo o belokranjskem vinogradništvu na prelomu stoletja. (Sum.). - Tr. 13, 1984, 152-155.
 165. VI.D. SENEGAČNIK Jurij: Novejši razvoj planinskega gospodarstva v slovenskih Alpah. (Sum.). - Tr. 18, 1989, 131-136.
 166. VI.D. SMERDEL Inja: Trije »ovčarji« /Transhumansa na Pivki v času kapitalizma/. (Sum.). - Tr. 18, 1989, 137-146.
 167. VI.D. ŠARF Fanči: Košnja na visokoležečih predplaninskih območjih. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 133-148.
 168. VI.D. ŠAŠEL Jaroslav: Aditus ad aquam. K študiju pastirstva in transhumanse na tleh Velebita in Julijskih Alp v antiki. (Arg.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 353-360.
 169. VI.D. ZEMLJIČ-GOLOB Sinja: Lan kot oljna rastlina. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 95-104.

VI.E. NABIRALNIŠTVO, LOV IN RIBOLOV

170. VI.E. BAŠ Angelos: Polšji lov na Slovenskem. (Res.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 35-60.

171. VI.E. BAŠ Angelos: Še o poljšem lovu na Slovenskem v 18. stoletju. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 221-224.

VI.G.PROMET, TRANSPORT

172. VI.G. STANONIK Marija: Vožnja kot gopodarska dejavnost v Žireh. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 135-168.

VI.K.IZSELJENSTVO, ZDOMCI, ETNIČNE SKUPINE

173. VI.K. RUSIĆ Branislav - NOVAK Vilko: Slovenci v Bistrenici v Makedoniji. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 177-202.

VIII.NOŠA, OBLEKA IN NAKIT

174. VIII. BAŠ Angelos: Šege in navade v oblačilnem videzu na Slovenskem v 17. in 18. stoletju. (Zus.). - Tr. 20, 1991, 53-65.
 175. VIII. BAŠ Angelos: Moda. (Res.). - Tr. 13, 1984, 71-85.
 176. VIII. LUDVIK Dušan: »Dvojna obleka« v Župančičevi Dumi. - Tr. 13, 1984, 199-200.
 177. VIII. MAKAROVIC Marija: Govorica noše na primeru Predgrada v Poljanski dolini ob Kolpi. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 265-276.

IX.PREHRANA

178. IX. NOVAK Anka: Hrana v Šenčurju. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 121-163.
 179. IX. SIRK Tatjana: Briška kuhinja. (Rias.). - Tr. 16, 1987, 289-320.

X.NAVADE, ŠEGE, PRAZNOVANJA, IGRE

X.A.MISCELANEA

180. X.A. DRAVEC Alojz: Národna vera i navade v vési. - Tr. 3, 1974, 166-174.
 181. X.A. GERNDT Helge: Gedanken zum Festwesen der Gegenwart. (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 153-161.
 182. X.A. GREGORIĆ Jože: Navade in razvade v Krški dolini leta 1770. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 163-170.
 183. X.A. KURET Niko: Navada in šega. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 69-80.
 184. X.A. KURET Niko: Obhodni velikani. - Tr. 4, 1975 (1977), 295-298.
 185. X.A. K(uret) N(iko): Problemi neposrednosti. - Tr. 4, 1975 (1977), 315-316.
 186. X.A. NOVAK Anka: Iz duhovne kulture Bohinjcev. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 279-287.
 187. X.A. SCHROUBEK Georg R.: Festwunsch im Festbrauch. Formelgut und Eigenschöpfung in den Briefen einer volkstümlichen Schreiberin. (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 313-321.

X.B.POSAMEZNO

188. X.B. BELAJ Vitomil: Pogreb s sanmi na Koroškem /Poskus razlage zapisa iz 18.stoletja/. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 113-116.
 189. X.B. BONIFAČIĆ Nikola Rožin: Tragom narodnih ručnih lutaka u Hrvatskoj, Bosni, Hercegovini i Srbiji. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 19-30.
 190. X.B. BRONZINI Giovanni Battista: I Kirghisi e Leopardi. (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 59-67.
 191. X.B. CEVC Anton: O pustnih šegah in šemah v vaseh in zaselkih pod Krvavcem v Kamniških alpah. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 173-180.
 192. X.B. CEVC Emilijan: Švicarska paralela konjeniški procesiji v Komendi. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 275-276.

193. X.B. DULAR Jože: Nekaj zapisov o pustovanju v Metliki. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 89-98.
194. X.B. GAVAZZI Milovan: Predsvadbeno »hoditi (iti) po pitanju«. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 139-152.
195. X.B. GOLJEVŠČEK Alenka: Kult mrtvih v slovenski ljudski pesmi. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 159-168.
196. X.B. GRAFENAUER Bogo: Novo (doslej najstarejše) sporočilo o »ubijanju sodca«. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 261-262.
197. X.B. HROVATIN Radoslav: Navade ob »žegnu« pri Zilji. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 49-65.
198. X.B. KOSTIČ Petar: Osvrt na prikaz kataloga »Poreklo i značenje godišnjih običaja«. - Tr. 4, 1975 (1977), 279-280.
199. X.B. KRIŽMAN Mirko: O pehtri babi idr. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 177-178.
200. X.B. KRIŽNAR Naško: Blumarji ali pustovi? (Rias.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 195-202.
201. X.B. KRIŽNAR Naško: Pustovanje na Vrhcu (S. Michele del Carso) in v Ponikvah. (Sum.). - Tr. 15, 1986, 105-119.
202. X.B. KURET Niko: Obredni obhodi pri Slovencih. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 93-112.
203. X.B. KURET Niko: Iz porabskih zapiskov. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 195-203.
204. X.B. KURET Niko: K fenomenologiji maske /Nekaj vidikov/. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 97-120.
205. X.B. K(ure)t (Niko): »Konja podkovati«. - Tr. 4, 1975 (1977), 315.
206. X.B. K(ure)t (Niko): Nastrižno kumstvo. - Tr. 4, 1975 (1977), 315.
207. X.B. KURET Niko: Liki »starcev« med maskami jugovzhodne in srednje Evrope. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 61-74.
208. X.B. KURET Niko: Pozabljen obhod. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 143-147.
209. X.B. KURET Niko: Domači in tuji deleži v obrednih obhodih Slovencev (Zus.). - Tr. 20, 1991, 67-78.
210. X.B. LIPUŠČEK Sonja: Sourenki. - Tr. 4, 1975 (1977), 236-237.
211. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Bohinjske šeme. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 65-92.
212. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Ženitovanjske šege v Prekmurju /s posebnim ozirom na Porabje/. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 121-146.
213. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Pust na Banjški planoti. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 237-250.
214. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Poročila o svatbi pri Ziljanah od konca 18. stoletja do danes. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 113-144.
215. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Svatbene šege v spominu Ziljanov. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 147-164.
216. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Šege in navade pred poroko v okolici Novega mesta. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 225-238.
217. X.B. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Tradicionalna svatba v okolici Novega mesta. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 301-326.
218. X.B. MAISTER Hrvoj: O umiti in v prt zaviti lobanji pri koroških Slovencih. (Res.). - Tr. 4, 1975 (1977), 238-247.
219. X.B. RYBÁŘ Miloš: Brucovanje po križevačkih statutih. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 91-103.
220. X.B. ŠARF Fanči: Porod in nega dojenčka v luči socialno higienskih razmer. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 345-352.
221. X.B. ZABLATNIK Pavle: Teritev na Koroškem. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 148-154.

XI.SOCIALNA IN PRAVNA ETNOLOGIJA

222. XI. BLAZNIK Pavle: Etnografski pobirki iz loških deželskosodnih protokolov 17. stoletja. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 55-58.
223. XI. STANONIK Marija: Etnološki oris žirovske družine (1914-1916) /po pismih slovenskega vojaka/. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 33-54.
224. XI. VALENCIČ Vlado: Posestne razmere na Veliki in Mali planini ob koncu fevdalne dobe. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 127-158.

XI.A.SOCIALNA

225. XI.A. BAŠ Angelos: O zemljiški lastnini in delu v Slovenskih goricah med svetovnjima vojskama. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 47-54.
226. XI.A. DRAŽUMERIČ Marinka: Izselsjevanje iz Bele Krajine od začetkov do druge svetovne vojne. (Sum.). - Tr. 16, 1987, 169-204.
227. XI.A. KRNEL-UMEK Duša: Krajevna skupnost Vitanje po drugi svetovni vojni /1945-1946/. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 135-141.
228. XI.A. KRNEL-UMEK Duša: Posameznik in skupnost /Vitanje od 70. let 19. stoletja do prve svetovne vojne/. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 77-89.
229. XI.A. RAVNIK Mojca: Vprašanja o socialni kulturi v Slovenski Istri. (Sum.). - Tr. 19, 1990, 211-232.
230. XI.A. TOMAŽIČ Tanja: Gospodinjski izdatki v meščanski družini /Dnevnik Pavle R. od 1916-1950/. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 111-126.
231. XI.A. VILFAN Sergij: Pravna etnologija Slovencev v luči in senci družbene zgodovine. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 77-88.
232. XI.A. ŽAGAR Janja: Služkinje v Ljubljani. (Sum.). - Tr. 15, 1986, 19-49.

XI.B.PRAVNA

233. XI.B. JEZERNIK Božidar: O kolektivnih karakterizacijah. (Sum.). - Tr. 16, 1987, 29-34.
234. XI.B. VILFAN Sergij: Komun v Črnotičah. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 155-172.
235. XI.B. VILFAN Sergij: Poročni običaji - viri pravne zgodovine? (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 361-368.

XII.VEROVANJE

236. XII. DOLENC Janez: Izročilo o strupenih kačah v Škofjeloškem pogorju. - Tr. 2, 1973, 221-222.
237. XII. DOLENC Janez: Izročilo o beli ali veliki kači v Škofjeloškem pogorju. - Tr. 3, 1974, 164-165.
238. XII. MATIČETOV Milko: Duhovin v Brkinih /Tristo let pričevanj o otroku, rojenem v kačji podobi/. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 63-78.

XII.B.SPLOŠNO O RELIGIJI, PRAZNOVERJU IN MITOLOGIJI

239. XII.B. GAVAZZI M. - MATIČETOV M. - NOVAK V.: Klicanje dežja z ognjem na vodi. - Tr. 14, 1985, 169-170.
240. XII.B. GREGORIČ Jože: Blagoslavljanje podzemeljskih jam. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 262-263.
241. XII.B. SIMONITI Primož: Kako so leta 1672 pogasili požar v Stični. - Tr. 3, 1974, 195-196.

XII.C.MISCELANEA

242. XII.C. KULIŠIČ Špiro: Dabog i nebeski bog u svjetlu novijih istraživanja. (Res.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 203-210.
243. XII.C. ŠMITEK Zmago: Kalmiška skupnost v Beogradu 1920-1944. (Sum.). - Tr. 17, 1988, 209-219.

XII.D.MITI IN KULTI

244. XII.D. CEVC Emilijan: Trubarjevo »Mrtvo dejte . . . v ti igiški fari«. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 264-266.
245. XII.D. GREGORIČ Jože: O jaslicah v Kostelu. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 273-275.
246. XII.D. LUDVIK Dušan: Rezijanska muja - grdina /Pojav in etimologija/. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 105-111.
247. XII.D. SMOLIK Marijan: Ljudske oblike vernosti pri Slovencih. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 125-132.

XII.F.ČARANJE

248. XII.F. GREGORIČ Jože: Fran Levstik o čarovnicah. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 271.
249. XII.F. MADOTTO Aldo - MATIČETOV Milko: Čudne navade za klicanje dežja. /S človeško lobanjo v Reziji; Z ognjem na vodi v Kotu/. - Tr. 13, 1984, 195-196.
250. XII.F. MATIČETOV Milko: Rezijanski zagovor proti kačjemu strupu. (Rias.). - Tr. 1, 1972, 186.

XIII.LJUDSKA MEDICINA

251. XIII. DOLENC Milan: O dozdam zbranih ljudskomedicinskih rokopisih. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 248-258.
252. XIII. GREGORIČ Jože: Sveta zdravnik Kozma in Damjan na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 259-278.
253. XIII. GREGORIČ Jože: Sveta zdravnik Kozma in Damjan na Slovenskem II. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 245-262.
254. XIII. PALETTI Silvana: Samoobrambne besede, navade in verovanja v Reziji. (Rias.). - Tr. 13, 1984, 139-143.
255. XIII. ZABLATNIK Pavle: Iz ljudske medicine pri koroških Slovencih. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 181-185.

XIV.LJUDSKO ZNANJE

XIV.A.SPLOŠNO

256. XIV.A. CEVC Tone: O imenu ziljske planšarske kočje »fača«. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 171-174.
257. XIV.A. LUDVIK Dušan: Še o »škopniku«. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 239-241.
258. XIV.A. LUDVIK Dušan: Ljudska imena zdravilnih rastlin. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 159-176.
259. XIV.A. MATIČETOV Milko: Koroško zvezdno ime »Škopnjekovo gnezdo«. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 53-64.
260. XIV.A. MATIČETOV Milko: Lün(j). (Zus.). - Tr. 18, 1989, 119-124.
261. XIV.A. ŠMITEK Zmago: Antična tradicija o Indiji v slovenskem ljudskem izročilu. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 95-106.

XIV.B.LJUDSKA BOTANIKA

262. XIV.B. MATIČETOV Milko: Bedenice. Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 277-300.
263. XIV.B. ZEČEVIČ Slobodan: Jasenak. (Res.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 395-400.

XIV.C.LJUDSKA ZOOLOGIJA

264. XIV.C. WILDHABER Robert: Tierparadies und Tierhimmel. (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 369-375.

XIV.D.ZNANJE O VREMENU IN O ZVEZDAH

265. XIV.D. LUDVIK Dušan: Ljudska imena za repatice. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 105-108.

XVI.LJUDSKO SLOVSTVO

266. XV. DOLENC Janez: Ob stoletnici izida prve vseslovenske zbirke ljudske proze. - Tr. 14, 1985, 174-176.
267. XV. DOLENC Janez: Pripovedno izročilo o severnem poljanskem narečju. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 175-196.
268. XV. GOLEŽ Marjetka: Vloga ljudske pesmi v romanu Jožeta Snoja Fuga v križu. (Sum.). Tr. 20, 1991, 115-126.
269. XV. MATIČETOV Milko: Juzda žausperska. - Tr. 13, 1984, 196-199.
270. XV. MATIČETOV Milko: Zakaj ruvati Matijo Korvina iz našega ustnega izročila? (Zus.). - Tr. 20, 1991, 199-207.
271. XV. STANONIK Marija - JEŽ Niko: Nekaj folklornih zapiskov iz zapuščine Emila Korytka v NUK. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 109-122.
272. XV. STANONIK Marija: Otroška slovstvena folklor. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 85-94.

XVI.LJUDSKO PESNIŠTVO

273. XVI. BIELAWSKI Ludwik: Rhythm systems in the Baltic area. (Povz.). - Tr. 19, 1990, 157-162.
274. XVI. BREDNICH Rolf-Wilh.: Pesem kot trgovsko blago. - Tr. 2, 1973, 243-251.
275. XVI. CEVC Emilijan: Motivna izhodišča ljudske pesmi »Sveta kri sejana«. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 95-104.
276. XVI. GOLEŽ Marjetka: Jenkova »Lenčica« in vprašanje ponarodlosti te pesmi. (Sum.). - Tr. 17, 1988, 169-186.
277. XVI. GRAFENAUER Ivan: Nekaj o značaju našega narodnega pesništva. /Spremnna beseda k objavi - Milko MATIČETOV/. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 5-16.
278. XVI. KUMER Zmaga: »So pesmi okrogle ...«. /Nekaj o slovenskih poskočnicah in njih razmerju do nemških/. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 117-128.
279. XVI. KUMER Zmaga: Mati ali ljubica. /Prispevek k razlagi balade o pastirju in čarovnicah/. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 5-14.
280. XVI. KUMER Zmaga: Pesem nočnega čuvaja na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 211-222.
281. XVI. KUMER Zmaga: Cafova zbirka slovenskih ljudskih pesmi. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 145-152.
282. XVI. KUMER Zmaga: Slovenska ljudska pesem in sodobnost. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 5-10.
283. XVI. KUMER Zmaga: Ljudske pesmi Živčkove Katre. (Res.). - Tr. 15, 1986, 165-189.
284. XVI. KUMER Zmaga: »Lepa voda Ljubljanačica«. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 247-254.
285. XVI. KUMER Zmaga: Jamski osmerek ali trohejski sedmerek? /Prispevek k vprašanju oblikovne zgradbe ljudskih pesmi/. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 149-167.
286. XVI. KUMER Zmaga: Ihanska balada o Marjetici. (Zus.). - Tr. 18, 1989, 113-118.
287. XVI. KURET N(iko): »Pegam pisow cesarju je ...«. - Tr. 3, 1974, 197.
288. XVI. LENCEK Rado L.: O dialektično mešanih besedilih ljudskih pesmi. (Sum.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 229-236.
289. XVI. LUDVIK Dušan: O preletu žerjavov. /Pozdravne pesmi in plesi/. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 251-264.
290. XVI. MATIČETOV Milko: Pesmi o Marku (knezu, kraljeviču ...) na Slovenskem. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 49-58.
291. XVI. MERKŮ Pavle: Rokopisne ljudske pesmi iz arhiva Marenzijeveh. (Rias.). - Tr. 4, 1975 (1977), 197-199.

292. XVI. MERKŪ Pavle: Rokopisne ljudske pesmi iz arhiva Marenzijeveh. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 263-264.
293. XVI. NOVAK Vilko: Stare prekmursko-kajkavske povezave v cerkveni pesmi / Milovanu Gavazziju ob devetdesetletnici/. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 165-169.
294. XVI. PETROVIĆ Radmila: Prilog proučavanju tradicije i inovacije u srpskim narodnim pesmama. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 13-18.
295. XVI. SMOLEJ Viktor: Nesrečna nočna pot zaradi stave. Slovenske variante k AT 1676 B. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 329-333.
296. XVI. STRAJNAR Julijan: Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi. (Res.). - Tr. 19, 1990, 169-176.
297. XVI. TERSEGLAV Marko: Jenkov Knezov zet in ljudska balada o graščakovem vrtnarju. (Res.). - Tr. 4, 1975 (1977), 15-26.
298. XVI. VAVPOTIČ Nežka: Pela bi, pela, pa sukati na ven . . . - Tr. 4, 1975 (1977), 230-235.

XVII. GLASBA IN PLES

299. XVII. RAVNIKAR Bruno: Analiza kurentovih zvoncev. (Sum.). - Tr. 1, 1972, 149-154.
300. XVII. ŠUŠTAR Marija: O petju, godcih in plesu pod Menino planino. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 191-200.

XVII.A. GLASBA

1. Splošno
2. Glasbila.

301. XVII.A. CVETKO Igor: Vprašanje »ljudskosti« v slovenski partizanski pesmi. (Sum.). - Tr. 15, 1986, 191-200.
302. XVII.A. PETROVIĆ Radmila: Narodna muzika Šumadije. (Povz.). - Tr. 19, 1990, 163-168.
303. XVII.A. ROJAC-ORFANO Nadja: Šavrinsko ljudsko izročilo. (Rias.). - Tr. 4, 1975 (1977), 200-211.
304. XVII.A.1. HROVATIN Radoslav: Metrične in arhitektonske dvojice v ljudski pesmi. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 27-46.
305. XVII.A.1. RAVNIKAR Bruno: Glasbeno narodopisje v luči teorije o informaciji. (Sum.). - Tr. 4, 1975 (1977), 79-88.
306. XVII.A.1. RIHTMAN Cvjetko: Narodna muzička tradicija u sadašnjosti. (Zus.) - Tr. 14, 1985, 11-12.
307. XVII.A.1. STRAJNAR Julijan: Slovenska ljudska glasba. (Rias.). - Tr. 19, 1990, 99-106.
308. XVII.A.1. SUPPAN Wolfgang: Biologische Voraussetzungen und Grenzen kultureller Traditionsbildung. (Povz.). - Tr. 19, 1990, 145-156.
309. XVII.A.1. VODUŠEK Valens: Pentatonika - Izhodišče razvoja slovenske ljudske glasbe. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 89-98.
310. XVII.A.1. VODUŠEK Valens: Tridelni osmerek v slovenskih in drugih slovanskih ljudskih pesmih. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 7-34.
311. XVII.A.1. VRČON Robert: Izrazi ljudske glasbene teorije na Slovenskem. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 107-114.
312. XVII.A.2. HASL Drago: Haloška žvegla. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 89-116.
313. XVII.A.2. OMERZEL-TERLEP Mira: Oprekelj na slovenskem etničnem ozemlju. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 177-210.
314. XVII.A.2. STRAJNAR Julijan: Rezijanska citira. (Res.). - Tr. 16, 1987, 255-270.

XVII.C. PLES

315. XVII.C. GASPARINI Evel: Il labirinto (igra kriva). (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 133-138.
316. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: »Sedem korakov«. (Zus.). - Tr. 15, 1986, 201-224.
317. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Mazurka kot slovenski ljudski ples. (Sum.). - Tr. 19, 1990, 107-124.
318. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 127-142.
319. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Ples na Anževo v Predgradu. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 305-312.
320. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Potrkan ples. (Zus.). - Tr. 1, 1972, 129-148.
321. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Romarski vrtec. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 47-78.
322. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Vloga ljudskega plesa v življenju slovenskih izseljencev. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 59-62.
323. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Visoki ali prvi rej? (Zus.). - Tr. 17, 1988, 187-208.
324. XVII.C. RAMOVŠ Mirko: Valvasorjevo etnokoreološko gradivo. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 147-158.

XVII.D. ETNOMUZIKOLOGIJA

325. XVII.D. GRI Gian Paolo: Furlanska diskografija, ljudska glasba, potrošniška družba. (Rias.). - Tr. 14, 1985, 19-22.

XVIII. PRAVLJICE, PRIPOVEDI, ŠALE, LEGENDE

XVIII.C. PRIPOVEDI IN POVEDKE

326. XVIII.C. CEVC Tone: Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških alp. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 79-96.
327. XVIII.D. CEVC Tone: Okamenela živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu. (Zus.). - Tr. 3, 1974, 81-112.
328. XVIII.C. DOLENC Janez: Tolminska pravljica o grbcu. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 149-151.
329. XVIII.D. GAMS Ivan: Bajeslovna izročila o jamah in vodah na Krasu. Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 125-132.
330. XVIII.D. LEGIŠA Lino: Svetokriškemu na rob. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 223-228.
331. XVIII.C. MERKŮ Pavle: Tarčmunske legende in povedke. (Rias.). - Tr. 2, 1973, 211-215.
332. XVIII.C. VAJTOVA Tina (obj. MATIČETOV Milko): Smrt (AT 332). (Rias.). - Tr. 13, 1984, 144-148.

XVIII.E. MITI IN LEGENDE

333. XVIII.E. KUMER Zmaga: Balada o rokovnjaču Matjonu. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 35-47.
334. XVIII.E. MATIČETOV Milko: O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu. (Zus.). - Tr. 14, 1985, 23-32.
335. XVIII.E. MERKŮ Pavle: Nekaj legend iz Karnajske in Nadiške doline. (Rias.). - Tr. 1, 1972, 187-193.

XIX. LJUDSKO GLEDALIŠČE

336. XIX. ANGELOVA-GEORGIJEVA Rosica: Otroške igre v bolgarski folklori. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 31-40.
337. XIX. FIKFAK Jurij: Drabosnjakov pasijon: primerjava med dvema oblikama postavitve /1982-1983 in ca. 1900-1933/. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 75-84.

338. XIX. KREFT Bratko: Dramatska struktura Drabosnjakove »Komedije od zgubljenega sina«. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 185-194.
339. XIX. KURET Niko: Igra »Hiems et Aestas« jezuitskih dijakov l. 1651 v Ljubljani. (Zus.). - Tr. 18, 1989, 107-112.
340. XIX. KURET Niko: Nadangel Mihael in hudič. - Tr. 4, 1975 (1977), 293-294.
341. XIX. MATIČETOV Milko in KURET Niko: »Kristusove« ali »božje igre« v Čedadu 1298 in 1304. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 267-268.
342. XIX. STANONIK Marija: Beneškoslovenska pastoralka »Naš božic«. (Rias.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 337-344.
343. XIX. STANONIK Marija: Portret vaškega gledališčnika. (Zus.). - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 169-181.

XX. OSTALA LJUDSKA LITERATURA

344. XX. SMOLE Vera: Poimenovanja za cvetnonedeljsko butaro. (Zus.). - Tr. 17, 1988, 327-335.
345. XX. SMOLEJ Viktor: Nesrečna nočna pot zaradi stave. - Tr. 13, 1984, 200-201.
346. XX. STABEJ Jože: Predhodnice Nove Crainske pratice na lejtu 1741. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 334-336.
347. XX. MATIČETOV Milko: »Ti dilaš po kalvinsken« /Sled iz časov reformacije v režijanski katehitični pesmi./ - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 269-271.
348. XX. ZABLATNIK Pavle: Nov slovenski rokopiš o Ahasveru. (Zus.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 377-386.

XXI. LJUDSKI JEZIK

XXI.A. SPLOŠNO

349. XXI.A. BAUSINGER Hermann: Jezik v etnologiji. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 35-49.
350. XXI.A. DOLAR Jaro: Starosvetna drobca iz Hotinje vasi pri Mariboru. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 269.

XXI.C. PREGOVORI IN REKI

351. XXI.C. CIRESE Alberto Mario: Note sui proverbi di preferenza. (Povz.). - Tr. 5-6, 1976-1977 (1979), 79-88.
352. XXI.C. KURET (Niko): »Sushiz ima rep savit . . .«. - Tr. 3, 1974, 196-197.

XXI.D. ŠALE IN ZBADLJIVKE

353. XXI.D. K(URET) N(iko): Neznani »slovenski« pesemski letak. (Zus.). - Tr. 2, 1973, 251-252.
354. XXI.D. MATIČETOV Milko: Folklorne drobtine iz Svetja (Svetine) - 9.XI.1947. (Zus.). - Tr. 13, 1984, 156-158.

XXII. POLEMKA, GLOSE

355. XXII. BAŠ Angelos: Addenda et corrigenda. - Tr. 16, 1987, 331-333.
356. XXII. BAŠ Angelos: Corrigenda. (Zus.). - Tr. 4, 1975 (1977), 281-292.
357. XXII. BAŠ Angelos: O terenskih ekipah zgodovinskega društva v Mariboru 1948. - Tr. 14, 1985, 191-192.
358. XXII. BAŠ Angelos: Postscriptum. - Tr. 18, 1989, 189-192.
359. XXII. CEVC Emilijan: Nekaj glos ob drugi knjigi »Slovenskih ljudskih pesmi«. (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 219-232.
360. XXII. GRAFENAUER Bogo: Ali so mogoči »pogledi« na katerokoli znanost brez obravnavanja njene svojske metodologije? (Zus.). - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 209-218.
361. XXII. JEZERNIK Božidar: Za sodelovanje med družboslovnimi vedami. - Tr. 17, 1988, 365-366.

362. XXII. KREMENŠEK Slavko: Za kakšne in za čigave »neprijetne občutke« gre? - Tr. 13, 1984, 159-162.
363. XXII. KUMER Zmaga: »Pusti peti mojga slavca . . .«. - Tr. 14, 1985, 189-190.
364. XXII. KURET Niko: Audiatur et altera pars. - Tr. 17, 1988, 367-369.
365. XXII. KURET Niko: Slovenski etnografski muzej in Inštitut za slovensko narodopisje. - Tr. 13, 1984, 166.
366. XXII. KURET Niko: Še enkrat o števhanju. - Tr. 2, 1973, 229-232.
367. XXII. LUDVIK Dušan - MATIČETOV Milko: O pripravah za izdajo slovenskih povedk. - Tr. 13, 1984, 173-183.
368. XXII. MATIČETOV Milko: Makedonski »Bolen Dojčin« 1986. - Tr. 16, 1987, 335-346.
369. XXII. MATIČETOV Milko: Nezaupnica novi beograjski izdaji »Luj Leže: Slovenska mitologija«. - Tr. 14, 1985, 193.
370. XXII. MATIČETOV Milko: Sint ut sunt. - Tr. 15, 1986, 249-254.
371. XXII. MILLER Elzbieta - SKRUKWA Agata: An die Redaktion Traditiones. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 281-283.
372. XXII. NANEVSKI Duško: Nauka i licentia poetica. - Tr. 15, 1986, 243-249.
373. XXII. NOVAK Vilko - KRNEL Duša: Površnost ali neznanje? (Petar Vlahović: Etnološki pregled Slovenije. Beograd, 1971). / = Etnologija naroda Jugoslavije/. - Tr. 2, 1973, 223-228.
374. XXII. NOVAK Vilko: »Znani in neznani Linhart«. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 279-280.
375. XXII. NOVAK Vilko: Pripombe k poljskemu pojasnilu. - Tr. 7-9, 1978-1980 (1982), 283-284.
376. XXII. SIMIKIČ Alenka: Pojasnila k začetkom dela terenskih ekip EM. - Tr. 13, 1984, 163-165.
377. XXII. STRAJNAR Julijan: Objavljanje ljudske glasbe v teoriji in praksi. - Tr. 13, 1984, 167-170.
378. XXII. ZEMLJIČ Vlasto: O prometu na Žirovskem. - Tr. 17, 1988, 371-374.

XXIII. RAZNO

379. XXIII. CEVC Tone: Urednikova beseda / Interdisciplinarne raziskave o nastanku in razvoju ljudske kulture na prehodnem ozemlju med evropskim vzhodom in zahodom/. - Tr. 19, 1990, 7-8.
380. XXIII. DAROVEC Jože - MILČINSKI Lev - ŠKERBINEK Ladi: Psihiatrični zavod in njegovi pacienti med vojno. (Sum.). - Tr. 20, 1991, 183-197.
381. XXIII. HORVAT Sonja: Terminologija vojvodinske hiše. / Razmišljanja jezikoslovca o knjigi/. - Tr. 18, 1989, 184-188.
382. XXIII. KURET Niko: Česa se letos spominjamo? - Tr. 20, 1991, 7.
383. XXIII. MATIČETOV Milko: Traditiones dvajsetič. - Tr. 20, 1991, 8.
384. XXIII. MATIČETOV Milko: Uvodne besede. (Sum.). - Tr. 1, 1972, 5-8.
385. XXIII. MILČINSKI Lev: Samomorilnost in slovenski narodni značaj. (Sum.). - Tr. 16, 1987, 15-27.
386. XXIII. NOVAK Vilko: Madžari v Prekmurju in Slovenci v Porabju. - Tr. 18, 1989, 179-183.
387. XXIII. STANONIK Marija: Pripovedovanje kot komunikacija / Z etnološkega vidika/. - Tr. 17, 1988, 383-384.
388. XXIII. TRSTENJAK Anton: Vplivi kulturnozgodovinskih razmer na oblikovanje značaja Slovencev. (Zus.). - Tr. 19, 1990, 133-144.
389. XXIII. TRSTENJAK Anton: Vprašanja skupne slovenske kulturne zavesti. (Zus.). - Tr. 16, 1987, 5-13.

OCENE

390. BAŠ Angelos: Čarolija niti. Vještina narodnog tkanja u Jugoslaviji. Ur. Jelka Radauš-Ribarić in Dunja Rihtman-Avğuštin. Zagreb, 1988. - Tr. 18, 1989, 234-235.
391. BAŠ Angelos: Das Recht der kleinen Leute. Ur. Konrad Köstlin in Kai Detlev Sievers. Berlin, 1976. - Tr. 14, 1985, 223.
392. BAŠ Angelos: Elke Schwedt, Volkskunst und Kunstgewerbe. (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 28. Band). Tübingen, 1970. - Tr. 3, 1974, 249-250.
393. BAŠ Angelos: Gotfried Korff, Heiligenverehrung in der Gegenwart. (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 29. Band). Tübingen, 1970. - Tr. 3, 1974, 246-247.
394. BAŠ Angelos: Gustav Schöck, Die Aussiedlung Landwirtschaftlicher Betriebe. (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 31. Band). Tübingen, 1972.- Tr. 3, 1974, 250.
395. BAŠ Angelos: Helge Gerndt, Kultur als Forschungsfeld. München, 1981. - Tr. 14, 1985, 224-225.
396. BAŠ Angelos: Helmut Müller, Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert (= Schriften zur Volksforschung, Bd. 3). Berlin, 1969. - Tr. 4, 1975 (1977), 350-353.
397. BAŠ Angelos: Karl-S. Kramer und Ulrich Wilkens, Volksleben in einem holsteinischen Gutsbezirk. Neumünster, 1979. - Tr. 14, 1985, 224.
398. BAŠ Angelos: Karl-S. Kramer, Fehmaraner Volksleben im 17. Jahrhundert. Neumünster, 1982. - Tr. 15, 1986, 309-310.
399. BAŠ Angelos: Karl-S. Kramer: Fränkisches Alltagsleben um 1500. Würzburg, 1985. - Tr. 15, 1986, 310.
400. BAŠ Angelos: Karl-Sigismund Kramer, Volksleben in Holstein (1550-1800). Kiel, 1987. Tr. 17, 1988, 416-417.
401. BAŠ Angelos: Kruh in politika. Ur. Duša Krnel-Umek in Zmago Šmitek. Ljubljana, 1987. - Tr. 17, 1988, 401-403.
402. BAŠ Angelos: Lída und Tomáš Míček, Entdeckung Balkan. Jugoslawien, Griechenland, Bulgarien. München, 1987. - Tr. 17, 1988, 417-418.
403. BAŠ Angelos: Manfred Nagl, Science Fiction in Deutschland. (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 30. Band). Tübingen, 1972. - Tr. 3, 1974, 247-248.
404. BAŠ Angelos: Martha Bringemeier, Ein Modejournalist erlebt die Französische Revolution. Münster, 1981. - Tr. 15, 1986, 307-308.
405. BAŠ Angelos: Torsten Gebhard - Helmut Sperber, Alte bäuerliche Geräte aus Süddeutschland. München-Bern-Wien, 1978. - Tr. 14, 1985, 223-224.
406. BEZIĆ Jerko: Josip Dravec, Glasbena folklorična prlekija. Pesmi. Ljubljana, 1981. - Tr. 13, 1984, 208-211.
407. BEZIĆ Jerko: Slovenske ljudske pesmi I. Ur. Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar, V. Vodušek. Ljubljana, 1970.- Tr. 2, 1973, 266-269.
408. BOŠKOVIĆ-STULLI Maja: Anton von Mailly, Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie pubblicate con la collaborazione di Johannes Bolte. Gorizia, 1986. - Tr. 17, 1988, 395-396.
409. BOŠKOVIĆ-STULLI Maja: Dona Ethnologica. Ur. H. Gerndt in G. Schroubek. München, 1973. - Tr. 3, 1974, 271-274.
410. BOGATAJ Janez: Časopisi - periodika. 1. Český lid. 60, 1973; 2. Narodopisné aktuality. 10, 1973; 3. Slovenský národopis. 21, 1973; 4. Ethnologia Slavica. 4, 1973; 5, 1974. - Tr. 3, 1974, 289-293.
411. BOGATAJ Janez: Land transport in Europe. Ur. A. Fenton, J. Podolák in H. Rasmussen. (= Folkelivs studier 4). Copenhagen, 1973. - Tr. 3, 1974, 267-269.
412. BOGATAJ Janez: Nord nytt (splošno poročilo o publikaciji). -Tr. 3, 1974, 296-297.

413. BOHINEC Valter: Leonhard Rückert, Die Donau. Regensburg, 1971. - Tr.2, 1973, 308-309.
414. C(evc) T(one): »Alpes Orientales« 6. Ur. R. Wildhaber. München, 1972. - Tr. 2, 1973, 313-314.
415. CEVC T(one): Komentar (za: Öst. Volkskundeatlas, 5. Lief.). Wien, 1975. - Tr. 4, 1975 (1977), 354-355.
416. CEVC T(one): Marija Makarovič, Slovenska kmečka noša od konca 19. stoletja do danes. Vodnik po razstavi. Ljubljana, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 378-379.
417. CEVC Tone: Angelos Baš, Savinjski splavarji. Ljubljana, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 324-325.
418. CEVC Tone: Anka Novak, Kmečko gospodarstvo v Dolini. Vodnik po razstavi. Kranj, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 378.
419. CEVC Tone: Glasnik Etnografskog instituta SANU 19-20, 1970-1971. Ur. Milislav V. Lutovac. Beograd, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 365-367.
420. CEVC Tone: Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija - n.s. 27/28. Ur. B.Čović, V.Palavestra, M.Petrović. Sarajevo, 1972/73. - Tr. 4, 1975 (1977), 367-368.
421. CEVC Tone: Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Izvezek: Agrarno gospodarstvo. Ljubljana, 1970. - Tr. 2, 1973, 274-276.
422. CEVC Tone: Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. I. zvezek: Agrarno gospodarstvo. Ljubljana, 1970. - Tr. 3, 1974, 227-229 (nadaljevanje iz Tr. 2, 1973, 274-276).
423. CEVC Tone: Haus und Hof in Österreichs Landschaft (= Notring-Jahrbuch 1973). Wien, 1973. - Tr. 2, 1973, 321-322.
424. CEVC Tone: I. Šprajc, O razmerju med arheologijo in etnologijo (=Knjižnica Glasnika SED). Ljubljana, 1982. - Tr. 13, 1984, 215.
425. CEVC Tone: Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju. (Vodnik po razstavi). Ljubljana, 1970. - Tr. 2, 1973, 327-328.
426. CEVC Tone: Kraška hiša. (Vodnik po razstavi). Ljubljana, 1969. - Tr. 2, 1973, 325-327.
427. CEVC Tone: M. Makarovič, Strojna in Strojanci. Ljubljana, 1982. - Tr. 13, 1984, 213-214.
428. CEVC Tone: M. Pahor s sodelovanjem I. Hajnal, Po jamborni cesti... v mesto na peklu. Ljubljana, 1981. - Tr. 13, 1984, 211-212.
429. CEVC Tone: Majda in Peter Fister, Kašče v Tuhinjski dolini. Razstavni katalog. Kamnik, 1973. - Tr. 3, 1974, 300-301.
430. CEVC Tone: Marjan Mušič, Arhitektura slovenskega kozolca. Ljubljana, 1970. - Tr.2, 1973, 284-285.
431. CEVC Tone: Oskar Moser, Handbuch für das Kärntner Freilichtmuseum. Klagenfurt/Maria Saal, 1985. - Tr. 17, 1988, 410-411.
432. CEVC Tone: Valant Vider, Zapiski o Solčavi in njeni okolici. Solčava, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 288.
433. CVETKO Igor: Aldo Madotto (opus 5 knjig), 1. La val Resia ed i suoi abitanti. Mariano del Friuli 1982; 2. Pagine di storia Resoconti di Vita Resiana, I. Volume 1951-1960, 1983; 3. II. Volume 1961-1970, 1984; 4. Resia paesi e località. Udine, 1985; 5. Vivere fra la Montagne. Udine, 1987. - Tr. 17, 1988, 385-387.
434. CVETKO Igor: Julijan Strajnar, Citira; La musica strumentale in Val di Resia - Instrumentalna glasba v Reziji. Videm - Trst, 1988. - Tr. 18, 1989, 228-229.
435. CVETKO Igor: Marko Terseglav, Klinček lesnikov. Ljubljana, 1981. - Tr. 14, 1985, 211-212.
436. DOBOVIŠEK Jelisava: Ethnologia Scandinavica. (3), 1973. - Tr. 3, 1974, 296.
437. DOLINAR Darko: Niko Kuret, Duhovna drama (= Literarni leksikon, 13). Ljubljana, 1981. - Tr. 15, 1986, 281-283.

438. DRAŽUMERIČ Marinka: Vera Horvat-Pintarič, Od kiča do vječnosti. Zagreb, 1979. - Tr. 15, 1986, 290-291.
439. DRAŽUMERIČ Marinka: Bernd Grützmacher, Reet- und Strohdächer. München, 1981. - Tr. 17, 1988, 412-413.
440. DRAŽUMERIČ Marinka: Dolenjski zbornik 1985. Ur. Jovo Grobovšek. Novo mesto, 1985. - Tr. 17, 1988, 390-391.
441. DRAŽUMERIČ Marinka: Ludvig Gis, Fenomenologija kiča. Beograd, 1979 (Naslov izvirnika: Ludwig Giesz: Phänomenologie des Kitsches. München, 1971). - Tr. 16, 1987, 379-380.
442. DRAŽUMERIČ Marinka: Mila Bosić, Božični običaji Srba u Vojvodini. Beograd, 1985. - Tr. 17, 1988, 406.
443. DULAR Andrej: Janez Bogataj, Domače obrti na Slovenskem. Ljubljana, 1989. - Tr. 19, 1990, 285-286.
444. FIKFAK Jurij: Andrej Šuster Drabosnjak, Zbrana bukoviška besedila. 1. Marijin pasijon 1811. Ur. Herta Lausegger. Celovec, 1990. - Tr. 20, 1991, 227-228.
445. FIKFAK Jurij: Beate Heidrich, Fest und Aufklärung. München, 1984. - Tr. 16, 1987, 384-385.
446. FIKFAK Jurij: Dagmar Burkhardt, Kulturraum Balkan (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg, zv. 5). Hamburg, 1989. - Tr. 19, 1990, 305-307.
447. FIKFAK Jurij: Edgar Harvolk, Eichenzweig und Hakenkreuz (= München Beiträge zur Volkskunde 11). München, 1990. - Tr. 19, 1990, 299-300.
448. FIKFAK Jurij: Frankfurter Feste, Von wem? Für wen?. Frankfurt/Main, 1979. Tr. 16, 1987, 381-382.
449. FIKFAK Jurij: Ingeborg Weber-Kellermann - Andreas C. Bimmer, Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. 2. razširjena in dop. izdaja. Stuttgart, 1985. - Tr. 16, 1987, 385-386.
450. FIKFAK Jurij: Janez Bogataj, Mlinarji in žagarji v dolini zgornje Krke. Novo mesto, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 286-287.
451. FIKFAK Jurij: Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie in Frankfurt (= Notizen, Bd. 20). Frankfurt am Main, 1984. - Tr. 19, 1990, 295.
452. FIKFAK Jurij: Na poti k etnologiji (= Knjižnica Glasnika SED, zv. 6). Ur. J. Bogataj. Ljubljana, 1982. - Tr. 13, 1984, 212-213.
453. FIKFAK Jurij: So ein Theater?! München, 1986. - Tr. 16, 1987, 387-388.
454. FIKFAK Jurij: Volkskunde an der Münchner Universität 1933-1945. Zwei Studien von Eva Gilch und Carmen Schramka (= Münchner Beiträge zur Volkskunde 6). München, 1986. - Tr. 19, 1990, 299-300.
455. FIKFAK Jurij: Volkskunde und Nationalsozialismus. Ur. Helge Gerndt (= Münchner Beiträge zur Volkskunde 7). München, 1987. - Tr. 19, 1990, 299-300.
456. FIKFAK Jurij: Wörterbuch der Symbolik. Ur. Manfred Lurker. Stuttgart, 1979. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 296-297.
457. FIKFAK Jurij: Susanne Preußler, Hinter verschlossenen Türen. München, 1985. - Tr. 16, 1987, 386-387.
458. FISTER Majda: Savinjski zbornik III. Žalec, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 355-356.
459. FTIČAR-KLOBČAR Marjanca: Ingrid Slavec, Slovenci v Mannheimu = (Knjižnica Glasnika SED, 7). Ljubljana, 1982. - Tr. 15, 1986, 285.
460. FTIČAR-KLOBČAR Marjanca: Nives Sulič, Thank God I'm Slovenian (= Knjižnica Glasnika SED, 9). Ljubljana, 1983. - Tr. 15, 1986, 285.
461. GAVAZZI M(ilovan): Ichiro Ito, Rain making ritual and ritual song in the Balcanic area: Dodola and Peperuda. (Iz: »Kikan Zhinruigaku« Anthropology Quarterly, vol. 12-2, 1981). - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 299.
462. GAVAZZI Milovan: Kalendarnye obyčaj i obrjady v stranah zarubežnoj Evropy. Moskva, 1973. - Tr. 3, 1974, 259-261.

463. GODINA Maja: Hans J. Teuteberg - Günter Wiegmann, Unsere tägliche Kost. (= Studien zur Geschichte des Alltags, Bd. 6). Münster, 1986. - Tr. 20, 1991, 236-237.
464. GOLEŽ Marjetka: Marko Terseglav, Ljudsko pesništvo (=Literarni leksikon, 32). Ljubljana, 1987. - Tr. 17, 1988, 397-401.
465. GOLEŽ Marjetka: Porabska pesmarica. Ur. Marko Terseglav in Julijan Strajnar. Budimpešta, 1989. - Tr. 19, 1990, 287.
466. GOLEŽ Marjetka: Zbornik radova XXXIV. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije. Tuzla, 1987. - Tr. 17, 1988, 408-410.
467. GOLJEVŠČEK Alenka: Špiro Kulišič, Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanološki. Sarajevo, 1979. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 293-295.
468. GOLJEVŠČEK Alenka: Alenka Puhar, Prvotno besedilo življenja. Zagreb, 1982. - Tr. 14, 1985, 212-215.
469. GRAFENAUER Bogo: Helge Gerndt, Vierbergelauf (=Aus Forschung und Kunst, Bd. 20). Klagenfurt, 1973. - Tr. 3, 1974, 232-241.
470. GREGORIČ Jože: Bohdan Georg Mykytiuk, Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum. München, 1979. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 306-307.
471. GREGORIČ Jože: Joža Vršnik, Preproste zgodbe s solčavskih planin. Celje, 1978. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 291-292.
472. GREGORIČ Jože: Jože Žagar-Jagrov, Kostel. Ljudje in zemlja ob Kolpi. Kočevje, 1983. - Tr. 13, 1984, 223-225.
473. GREGORIČ Jože: Leopold Kretzenbacher, Das verletzte Kultbild (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Heft 1). München, 1977. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 299-300.
474. GREGORIČ Jože: Niko Kuret, Jaslice na Slovenskem. Ljubljana, 1981. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 283-284.
475. GREGORIČ Jože: Zmaga Kumer, Od Dolan do Šmohora. Celje, 1981. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 282.
476. HAZLER Vito: Celjski zbornik 1985. Celje, 1985. - Tr. 17, 1988, 391-392.
477. HAZLER Vito: Celjski zbornik 1986. Celje, 1986. - Tr. 17, 1988, 392-393.
478. HAZLER Vito: Celjski zbornik 1987. Celje, 1987. - Tr. 17, 1988, 393-394.
479. HAZLER Vito: Ivan Sedej, Sto najlepših kmečkih hiš na Slovenskem. Ljubljana, 1989. - Tr. 20, 1991, 224-227.
480. HAZLER Vito: Tone Cevc in Ignac Primožič, Kmečke hiše v Karavankah. Ljubljana - Trst - Celovec, 1988. - Tr. 18, 1989, 221-224.
481. HAZLER Vito: Zbornik referatov in razprav s posvetovanja O razmerju med geografijo in etnologijo. Ur. Mirko Pak. Ljubljana, 1986. - Tr. 18, 1989, 215-218.
482. HROVATIN Radoslav: Volkslied. Volksmusik. Volkstanz. Klagenfurt, 1972. - Tr. 2, 1973, 314-316.
483. HROVATIN Radoslav: Zmaga Kumer, Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini. Maribor, 1968. - Tr. 2, 1973, 270-271.
484. HUDELJA Mihaela: Jasna Sok, Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje. Občina Šmarje pri Jelšah. Ljubljana, 1991. - Tr. 20, 1991, 231-233.
485. JECH Jaromir: Kroatische Volksmärchen. Ur. Maja Bošković-Stulli. Düsseldorf-Köln, 1975. - Tr. 4, 1975 (1977), 332-334.
486. JEZERNIK Božidar: Dušan Bandić, Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd, 1976. - Tr. 15, 1986, 288-290.
487. JURANČIČ Janko: Miodrag Popović, Vidovdan i časni krst. Beograd, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 295-297.
488. K(uret) N(iko): »Demos« 12. Berlin, 1972. - Tr. 2, 1973, 333-334.
489. KERŠIČ Irena: Hans Jürgen Teuteberg, Homo habitans (= Studien zur Geschichte des Alltags, Bd. 4). Münster, 1985. - Tr. 19, 1990, 296-297.
490. KERŠIČ Irena: Ingeborg Weber-Kellermann, Landleben im 19. Jahrhundert. München, 1987. - Tr. 17, 1988, 415-416.

491. KERŠIČ Irena: Kamnita hiša. Katalog k razstavi. Trento, 1984. - Tr. 16, 1987, 371-372.
492. KERŠIČ Irena: Leopold Schmidt - Armin Müller, Bauernmöbel im Alpenraum. Innsbruck, Frankfurt/Main, Salzburg, 1982. - Tr. 16, 1987, 375-376.
493. KERŠIČ Irena: Pozdrav iz Ljubljane. Ljubljana, 1985. - Tr. 16, 1987, 358-359.
494. KLOBČAR Marjanca: Mojca Ravnik, Galjevica. Ljubljana, 1982. - Tr. 17, 1988, 388.
495. KOPAČ V(lasto): Diogene Penzi, Traditioni artigianali comunitarie nel Pordenonese. Pordenone, 1972. - Tr. 3, 1974, 248-249.
496. KOS Janko: Dušan Nedeljković, Hegelova estetika. Beograd, 1970. - Tr. 2, 1973, 286-287.
497. KOZAR-MUKIČ Marija: Magyar Néprajzi Lexikon. Budapest I. A - E, 1977; II. F - Ka, 1979; III. K - Né; 1980; IV. N - Szé, 1981; Sz - Zs, 1982. - Tr. 17, 1988, 419.
498. KRAMOLC Luka: Stanko Prek, Pesmarica za višje razrede osnovnih šol. Ljubljana, 1968. - Tr. 2, 1973, 272-273.
499. KREMENŠEK Slavko: Boris Kuhar, Odmirajoči stari svet vasi. Ljubljana, 1972. - Tr. 2, 1973, 278-279.
500. KREMENŠEK Slavko: Folklor i etnografija. Leningrad, 1970. - Tr. 2, 1973, 319-321.
501. KREMENŠEK Slavko: Ju(lian) Bromlej, Etnos i etnografija. Moskva, 1973. - Tr. 3, 1974, 241-243.
502. KREMENŠEK Slavko: Kultureler Wandel im 19. Jahrhundert. (= Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Band 5). Ur. G. Wiegmann. - Tr. 3, 1974, 280-282.
503. KREMENŠEK Slavko: Sovjetskaja etnografija. 1973. - Tr. 3, 1974, 299-300.
504. KRIŽ Ivica: Josef M. Ritz - Gisliind M. Ritz, Alte bemalte Bauernmöbel. München, 1977. - Tr. 16, 1987, 380-381.
505. KRIŽNAR Naško: Antropologia e tecnica degli audiovisivi. Ur. A. Amirato Savarese. Palermo, 1984. - Tr. 14, 1985, 226-227.
506. KRIŽNAR Naško: Inja Smerdel, Ovčarstvo na Pivki. Koper, 1989. Tr. 20, 1991, 221-223.
507. KRIŽNAR Naško: Ivanka Počkar, Slivarji (= Vodič k razstavi, 9). Brežice, 1982. - Tr. 13, 1984, 214-215.
508. KRNEL Duša: Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu, 34; 35. Ur. S. Zečević. Beograd, 1971; 1972. - Tr. 2, 1973, 332.
509. KRNEL Duša: Anthropos. I-II, III-IV (1969); I, II, III-IV (1970); I-II, III-IV (1971). Ur. L. Čarni et al. Ljubljana, 1969; 1970; 1971. - Tr. 2, 1973, 329-330.
510. KRNEL Duša: Ethnologia Europaea 4 (1970). Ur. W.M. Plettenburg. Arnhem, 1971; 5 (1971). Ur. G. Wiegmann. Göttingen, 1972. - Tr. 2, 1973, 333.
511. KRNEL Duša: Ethnologia Slavica 1, 2, 3. Ur. Ján Podolák. Bratislava, 1970, 1971, 1972. - Tr. 2, 1973, 316-317.
512. KRNEL Duša: Etnološki pregled 8-9. Ur. M. Gavazzi. Beograd, 1969; Etnološki pregled 10. Cetinje, 1972. - Tr. 2, 1973, 330-331.
513. KRNEL Duša: Glasnik Etnografskog instituta SANU 16-18 (1967-1969). Ur. B. Kojić. Beograd, 1971. - Tr. 2, 1973, 332.
514. KRNEL Duša: Glasnik Muzeja Kosova 10 (1965-1970). Ur. H. Kaleshi. Priština, 1970. - Tr. 2, 1973, 332.
515. KRNEL Duša: Glasnik Slovenskega etnografskega društva, L. 12, 1-4; L. 13, 1-4. Ur. Zmaga Kumer. Ljubljana, 1971; 1972. - Tr. 2, 1973, 329.
516. KRNEL Duša: Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija. N.s. 24-25 (1969-1970); 26 (1971). Ur. V. Palavestra. Sarajevo 1970; 1971. - Tr. 2, 1973, 331.
517. KRNEL Duša: Makedonski folklor 3. Ur. B. Ristovski. Skopje, 1970. - Tr. 2, 1973, 331-332.
518. KRNEL Duša: Narodna umjetnost 7, 8. Ur. Maja Bošković-Stulli. Zagreb, 1969-70, 1971. - Tr. 2, 1973, 316.

519. KRNEL Duša: Narodno stvaralaštvo 9 (1970); 10 (1971). Beograd, 1970; 1971. - Tr. 2, 1973, 331.
520. KRNEL Duša: Slovenski etnograf, L. 23-24. Ur. Boris Kuhar. Ljubljana, 1972. - Tr. 2, 1973, 328-329.
521. KRNEL-UMEK Duša: Časopisi-periodika. Etnografia Polska. 17, 1973. - Tr. 3, 1974, 294-295.
522. KROPEJ Monika: Alenka Goljevšček, Mit in slovenska ljudska pesem. Ljubljana, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 287-288.
523. KROPEJ Monika: Angelos Baš, Ljutomerske konjske dirke. Maribor, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 290-291.
524. KROPEJ Monika: Der Zigeuner im Paradies. Ur. Wolfgang Eschker. Kassel, 1986. - Tr. 18, 1989, 240-241.
525. KROPEJ Monika: Elfriede Grabner, Grundzüge einer Ostalpinen Volksmedizin (= Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 457). Wien, 1985. - Tr. 16, 1987, 377-378.
526. KROPEJ Monika: Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature. Ur. Lauri Honko in Vilmos Voigt. Budapest, 1980. - Tr. 15, 1986, 310-311.
527. KROPEJ Monika: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, Bd. 18 (Erzählen - Sammeln - Deuten. Den Grimms zum Zweihundertsten). Marburg, 1985. - Tr. 17, 1988, 414-415.
528. KROPEJ Monika: Histoire et Civilisations des Alpes. I. Destin historique. II. Destin humain. Ur. Paul Guichonnet. Toulouse-Lausanne, 1980. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 304-305.
529. KROPEJ Monika: Ivica Šestan, Srce u narodnom likovnom izrazu. Katalog. Zagreb, 1980. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 291.
530. KROPEJ Monika: Katalog zur Volkerzählung 1-2. Ur. Hans-Jörg Uther. München-New York-London-Oxford-Paris, 1987. - Tr. 18, 1989, 245-246.
531. KROPEJ Monika: Katica Benc (in sodelavci), Izložba »Iz narodne baštine Jadrana«. Katalog. Zgreb, 1981. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 291.
532. KROPEJ Monika: Klaus Beitzl: Volksglaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst. Salzburg, 1978. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 294-295.
533. KROPEJ Monika: Lebzeiten. Ur. Rudolf Schenda. Zürich, 1982. - Tr. 17, 1988, 418-419.
534. KROPEJ Monika: Lutz Röhrich - Wolfgang Mieder, Sprichwort. Stuttgart, 1977. - Tr. 15, 1986, 295-296.
535. KROPEJ Monika: Lutz Röhrich, Der Witz. Stuttgart, 1977. - Tr. 15, 1986, 296-297.
536. KROPEJ Monika: Märchen in unserer Zeit. Ur. Hans-Jörg Uther. München, 1990. - Tr. 20, 1991, 240-243.
537. KROPEJ Monika: Margot Schindler, Die Künringer in Sage und Legende. Wien, 1981. - Tr. 16, 1987, 374-375.
538. KROPEJ Monika: Marija Makarovič, Kmečko gospodarstvo na Slovenskem. Ljubljana, 1978. - Tr. 13, 1984, 203-204.
539. KROPEJ Monika: U kralja od Norina. Ur. Maja Bošković-Stulli. Metković-Opuzen, 1987. - Tr. 19, 1990, 287-288.
540. KROPEJ Monika: Vladimir Propp, Morfologija bajke. Beograd, 1982. - Tr. 15, 1986, 312-313.
541. KROPEJ Monika: Walter Scherf, Lexikon der Zaubermärchen. Stuttgart, 1982. - Tr. 16, 1987, 383-384.
542. KUMER Zmaga: Tristo narodnih in drugih priljubljenih petih pesmi. Ur. Stanko Prek. Ljubljana, 1970. - Tr. 2, 1973, 273-274.
543. KUMER Zmaga: Anna Czekanowska, Ludowe melodie waskiego zakresu w krajach slowiańskich. Krakow, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 334-335.
544. KUMER Zmaga: Bohuslav Beneš, Světská kramářská píseň. (Spisy university J.E.Purkyně v Brně). Brno, 1970. - Tr. 2, 1973, 298-299.

545. KUMER Zmaga: Ehebruchschwänke in Liedform (= Motive. Freiburger folkloristische Forschungen, 9). München, 1977. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 310-311.
546. KUMER Zmaga: Handbuch des Volksliedes (= Motive. Freiburger folkloristische Forschungen, Bd. 1/I). Ur. R.W. Brednich, L.Röhrich, W.Suppan. München, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 356-360.
547. KUMER Zmaga: Helga Stein, Zur Herkunft und Alterbestimmung einer Novellenballade. Helsinki, 1979. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 312-313.
548. KUMER Zmaga: Hinrich Siuts, Die Ansinglieder zu den Kalender-festen. Göttingen, 1968. - Tr. 4, 1975 (1977), 337-338.
549. KUMER Zmaga: Johannes Künzig, Kleine volkskundliche Beiträge aus fünf Jahrzehnten. Freiburg i/Br., 1972. - Tr. 3, 1974, 270-271.
550. KUMER Zmaga: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Freiburg i/Br., 1972 (razmnožen tipkopi). - Tr. 2, 1973, 322-324.
551. KUMER Zmaga: Legendenlieder aus mündlicher Überlieferung. Authentische Tonaufnahmen 1953-1971 von Johannes Künzig und Waltraut Werner (= Quellen deutscher Volkskunde, Bd. 5). Freiburg i.Br., 1971. - Tr. 2, 1973, 302-303.
552. KUMER Zmaga: Leopold Kretzenbacher, Legendenbilder aus dem Feuerjenseits (= Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 370). Wien, 1980. - Tr. 15, 1986, 305-306.
553. KUMER Zmaga: Leopold Kretzenbacher, Mystische Einhornjagd (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, Jg.1978, Heft 6). München, 1978. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 301-302.
554. KUMER Zmaga: Lidová píseň a samočinny počítač I. Sbornik. Brno, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 362.
555. KUMER Zmaga: Ljuba Ivanova, Hrvatske starinske narodne pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji. Ur. in zap. Olinko Delorko. Split, 1969. - Tr. 2, 1973, 287-289.
556. KUMER Zmaga: Maud Karpeles, An Introduction to English Folk Song. London, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 340-341.
557. KUMER Zmaga: Muslimanske junačke pjesme. Zagreb, 1969. - Tr. 2, 1973, 289-290.
558. KUMER Zmaga: Narodni pesni ot Srednite Rodopi. Sofija, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 336-337.
559. KUMER Zmaga: Norske balladar i oppskrifter frå 1800-talet. Oslo, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 341.
560. KUMER Zmaga: Pavle Zablatic, Čar letnih časov v ljudskih šegah. Celovec, 1984. - Tr. 14, 1985, 218-220.
561. KUMER Zmaga: Roger Pinon, Contributions au folklore poetico-musical de la Ville de Charleroi. Bruxelles, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 340.
562. KUMER Zmaga: Rolf Wilh. Brednich - Wolfgang Suppan, Die Ebermannstädter Liederhandschrift (= Die Plassenburg. Schriften für Heimatforschung und Kulturpflege in Ostfranken, Bd. 31). Kulmbach, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 339.
563. KUMER Zmaga: Rudolf Vouk - Luka Kramole, Mladina poje. Wien, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 319-320.
564. KUMER Zmaga: Slavjanskij muzikalnyj fol'klor. Moskva, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 362.
565. KUMER Zmaga: Studia instrumentorum musicae popularis III (Festschrift to Ernst Emsheimer on the occasion of his 70th birthday), (= Musikhistoriska museets skripter, 5). Ur. Gustav Hillestrom. Stockholm, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 361.
566. KUMER Zmaga: Uwe Pörksen, Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos (=Philologische Studien und Quellen, Heft 58). Berlin, 1971. - Tr. 4, 1975 (1977), 338-339.
567. KURET (Niko): »Kaj« 5. Zagreb, 1972. - Tr. 2, 1973, 332-333.
568. KURET (Niko): Časopisi-periodika. 1. Revista de etnografie și folclor. 18, 1973; 2. Revue des études Sud-Est Européennes. 11, 1973. - Tr. 3, 1974, 295.

569. KURET (Niko): Časopisi-periodika. 1. Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 69, 1973 (L. 68 in 69 skupaj: Wildhaberjev zbornik); 2. Schweizer Volkskunde. 63, 1973; 3. Folklore suisse - Folklore svizzero. 63, 1973. - Tr. 3, 1974, 297-298.
570. KURET (Niko): Andre Leroi-Gourhan et Michel Brezillon, Fouilles de Pincevent. (= Gallia Préhistoire VII). Paris, 1972. - Tr. 3, 1974, 251-252.
571. KURET (Niko): Andreina Nicoloso Ciceri - Luigi Ciceri, Il Carnevale in Friuli. Udine, 1967. - Tr. 2, 1973, 299-301.
572. KURET (Niko): Andreina Nicoloso Ciceri, Tradizioni popolari in Friuli I-II. Udine, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 293.
573. KURET (Niko): Anuario de Eusko-Folklore, tomo 23. San Sebastian 1969-1970. Tr. 3, 1974, 287-288.
574. KURET (Niko): Archives et Documents. Paris, 1974. - Tr. 3, 1974, 303-304.
575. KURET (Niko): Begleitheft zur Ausstellung Volkskultur in Württemberg. Stuttgart, 1975. - Tr. 4, 1975 (1977), 379.
576. KURET (Niko): Branislava Susnik, Chamacocos, I. Asuncion, 1969; Chamacocos II, Asuncion, 1970. - Tr. 3, 1974, 252.
577. KURET (Niko): Branko Reisp, Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor. Ljubljana, 1983. - Tr. 13, 1984, 218-219.
578. KURET (Niko): Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode sozialer Gruppen. Marburg, 1973. - Tr. 3, 1974, 243-244.
579. KURET (Niko): Cirkovsko izročilo. Ur. Anton Brglez in Zdenko Kodrič. Cirkovce-Ptuj, 1981. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 281.
580. KURET (Niko): Dragoslav Antonijević, Obredi i običaji balkanskih stočara (= SANU - Balkanološki institut, posebna izdanja, knj. 16). Beograd, 1982. - Tr. 14, 1985, 221.
581. KURET (Niko): Elfriede Grabner, Medizin im Spiegel der Volkskunde. (brez kraja), 1982. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 297.
582. KURET (Niko): Encyclopaedia Cinematographica, 1954-1972. Ur. G. Wolf. Göttingen, 1972. - Tr. 3, 1974, 250-251.
583. KURET (Niko): Farszangi maszkok. Pokladne maske (Razstavni katalog). Mohacs-Zagreb, 1973. - Tr. 2, 1973, 309.
584. KURET (Niko): Festgabe für Oskar Moser. Beiträge zur Volkskunde Kärntens. (= Kärntner Museumsschriften 55). Klagenfurt, 1974. Tr. 3, 1974, 265-266.
585. KURET (Niko): Folclor a Tarcint. Tarcinto, 1972. - Tr. 3, 1974, 249.
586. KURET (Niko): Friderik Baraga, Zgodovina, značaj, nravi in šege severnoameriških Indijancev. Celje, 1970. - Tr. 2, 1973, 285-286.
587. KURET (Niko): Giovanni Battista Bronzini, Accettura - Il Contadino - L'Albero - Il Santo. Galattina, 1979. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 303.
588. KURET (Niko): Grete Klingenstein - Peter Cordes, Erzherzog Johann von Österreich. (Katalog). Stainz, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 298-299.
589. KURET (Niko): Grete Klingenstein - Peter Cordes, Erzherzog Johann von Österreich. (Zbornik). - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 298-299.
590. KURET (Niko): Ilse Koschier, Weihnachtskrippen in Kärnten (= Kärntner Museumsschriften 63). Klagenfurt, 1978. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 298-299.
591. KURET (Niko): Internationale volkskundliche Bibliographie. Ur. Robert Wildhaber. Bonn, 1972. - Tr. 2, 1973, 312-313.
592. KURET (Niko): Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, Bd. 15. Ur. E. Riemann. Marburg, 1972. - Tr. 3, 1974, 263-264.
593. KURET (Niko): Johann Weikhard Valvasor: Die Ehre des Hertzogthums Crain. Laibach-Nürnberg, 1689. Faksimile. Ljubljana-München, 1970-1973. - Tr. 2, 1973, 286.
594. KURET (Niko): Josef Lanz, Krippenkunst in Schlesien. Marburg a.L., 1981. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 297.
595. KURET (Niko): Karl Horak, Das deutsche Volksschauspiel in Mittelungarn. Marburg a.L., 1977. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 293-294.

596. KURET (Niko): Kontakte und Grenzen. (Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag). Göttingen, 1969. - Tr. 3, 1974, 275-277.
597. KURET (Niko): La médecine Populaire en Wallonie. Bruxelles, 1978. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 295-296.
598. KURET (Niko): Le folklore de l'enfance (= Contributions au Renouveau du folklore en Wallonie, vol. XII). Bruxelles, 1982. - Tr. 14, 1985, 225-226.
599. KURET (Niko): Le Livre Slovène, 8, no. 4: Littérature populaire slovène, Théâtre folklorique des Slovènes, pp. 117-156. Ljubljana, 1970. - Tr. 2, 1973, 330.
600. KURET (Niko): Masken und Narren. Katalog. Köln, 1973. - Tr. 3, 1974, 302.
601. KURET (Niko): Murrbe - Eusko-folklore. 23, 1973. - Tr. 3, 1974, 297.
602. KURET (Niko): O. Romuald - Lovrenc Marušič, Škofjeloški pasijon. Faksimile. Ljubljana, 1972. - Tr. 2, 1973, 269-270.
603. KURET (Niko): Othmar Pickl, Erzherzog Johann von Österreich. Sein Wirken in seiner Zeit. (= Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, Bd. XXXIII). Graz, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 299.
604. KURET (Niko): Oto Bihalji-Merin, Maske sveta. Beograd-Ljubljana, 1971. - Tr. 3, 1974, 245-246.
605. KURET (Niko): Paul Kaufmann, Brauchtum in Österreich. Wien-Hamburg, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 298.
606. KURET (Niko): Pavle Zablatnik, Od zibelke do groba. Celovec, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 289.
607. KURET (Niko): Petar Kostić, Poreklo i značenje godišnjih običaja. (Razstavni katalog). Beograd, 1972. - Tr. 2, 1973, 325.
608. KURET (Niko): Petar Vlahović, Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972. - Tr. 2, 1973, 290-292.
609. KURET (Niko): Richard Wolfram, Die Jahresfeuer (= Veröffentlichungen der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich, 3). Wien, 1972. - Tr. 3, 1973, 245.
610. KURET (Niko): Richard Wolfram, Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung (= Sitzungsberichte, Bd. 278). Wien, 1972. - Tr. 2, 1973, 303-304.
611. KURET (Niko): Tekla Dömötör, Ungarische Volksbräuche (= Ungarische Volkskunst, 6). Budapest, 1972. - Tr. 3, 1974, 244.
612. KURET (Niko): Traditionen der Fastnacht. (Referati simpozija v Kölnu, 1972). Ur. G. Albrecht in M. Schmidt. /Köln, 1973/, /cikl./ - Tr. 3, 1974, 262-263.
613. KURET (Niko): Werner Röllin - Alois Bruhin, »Die alti Rellete« von Wollerau. Wollerau, 1983. - Tr. 13, 1984, 239.
614. KURET (Niko): Wissenschaftlicher Film in Forschung und Lehre, 1962-1972. Wien, (1972). - Tr. 3, 1974, 285-286.
615. KURET (Niko): Zwerge, Hofzwerge, Gartenzwerge. Katalog. Greifath - Dorenburg, 1973. - Tr. 3, 1974, 302-303.
616. KURET (Niko): Joža Bertonec, Kroparske zgodbe. Kropa, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 320-321.
617. KURET (Niko): P. Odilo Hajnšek, Marijine božje poti. Celovec, 1971. - Tr. 4, 1975 (1977), 320.
618. KURET (Niko): Alberto M. Cirese, Cultura egemonica e culture subalterne. Palermo, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 346-347.
619. KURET (Niko): Ingeborg Weber - Kellermann und Walter Stolle, Volksleben in Hessen 1970. Göttingen, 1971. - Tr. 4, 1975 (1977), 353-354.
620. KURET (Niko): Leopold Kretzenbacher, Ethnologia Europea (= Beiträge zur Kenntnis Südeuropas und des Nahen Orients, Bd. XXXIX). München, 1986. - Tr. 16, 1987, 378-379.
621. KURET (Niko): Leopold Kretzenbacher, Mürtzaler Passion (= Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 501). Wien, 1988. - Tr. 18, 1989, 249-250.

622. KURET Niko: Luigi M.Lombardi Satriani, Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna (=Le Scienze dell'Uomo, 13). Firenze, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 347-348.
623. KURET Niko: Roman Gašperin, Enci benci na kamenci. Lesce, 1990. - Tr. 20, 1991, 227.
624. KURET Niko: Samuel Glotz, Les denominations du Carnaval. (v: »Tradition Wallonne«, 4. Bruxelles 1987; posebni odtis). - Tr. 18, 1989, 241-242.
625. KURET Niko: Wallfahrt-Tradition und Mode (= Untersuchungen des Tübingen Umland-Institutes der Universität Tübingen, 65). Tübingen, 1985. - Tr. 17, 1988, 413-414.
626. KURET (Niko): Švile prerokile. Koroška različica Sibilinih prerokb. Ur. dr. Herta Lausegger. Celovec, 1985. - Tr. 14, 1985, 220-221.
627. KURET Primož: Zrtaga Kumer, Slovenska ljudska glasbila in godci. Maribor, 1972. - Tr. 2, 1973, 272.
628. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Časopisi-periodika. 1. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Wien, 1974; 2. Volkskunde in Österreich (splošno poročilo o publikaciji); 3. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark, Graz, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 369.
629. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Časopisi-periodika. 1. Lares. 38, 1972; 2. Ce fastu?. 48-49, 1972-1973; 3. Der Schlern. 47, 1973. - Tr. 3, 1974, 293-294.
630. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Časopisi-periodika. 1. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. N.S. Bd. 23, 1973; 2. Volkskunde in Österreich (splošno poročilo o publikaciji); 3. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark. 64, 1973; 4. Blätter für Heimatkunde (splošno poročilo o publikaciji); 5. Unsere Heimat (splošno poročilo o publikaciji). - Tr. 3, 1974, 288-289.
631. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Časopisi-periodika. 1. Zeitschrift für Volkskunde. 69, 1973; 2. Mitteilungen der Südosteuropa-Gesellschaft. 13, 1973. - Tr. 3, 1974, 294.
632. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Der Schlern 48. Bozen, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 373.
633. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Die Slowakische Volkskultur. Ur. Emilia Horváthová in Viera Urbancová. Bratislava, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 364-365.
634. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Minderheiten- und Regionalkultur. Ur. Olaf Bockhorn, Károly Gaál, Irene Zucker. Wien, 1981. - Tr. 13, 1984, 237-238.
635. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Olaf Bockhorn, Gertraud Liesenfeld, Volkskunde in der Hanuschgasse. Forschung - Lehre - Praxis (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, zv. 13). Wien, 1989. - Tr. 19, 1990, 304-305.
636. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Richard Wolfram, Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee. Wien, 1980. - Tr. 15, 1986, 306-307.
637. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Richard Wolfram, Segenszeichen beim Ackerbestellen und Brotbacken (= Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 28). Wien, 1984. - Tr. 16, 1987, 376-377.
638. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Volkskunde als akademische Disziplin (Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 12). Ur. Wolfgang Brückner in Klaus Beitzl. Wien, 1983. - Tr. 13, 1984, 238-239.
639. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Dušan Rešek, Šege in verovanja ob Muri in Rabi. Murska Sobota, 1979. - Tr. 13, 1984, 204.
640. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Helmut Huber, Totenbrauchtum in Niederösterreich. Wien, 1981. - Tr. 16, 1987, 373-374.
641. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde. Bd. 16, Mahrburg, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 374-376.
642. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Karel Bačar, Iz dolenske preteklosti. Novo mesto, 1991. - Tr. 20, 1991, 230-231.
643. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Kommentar (za Öst. Volkskundeatlas, 5.Lieferung, 1.Teil). Wien, 1979; (6.Lieferung, 2. Teil). Wien, 1980. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 297-298.
644. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Kulturelles Erbe und Aneignung. Festschrift für Richard

- Wolfram zum 80. Geburtstag. Ur. Olaf Bockhorn in Helmut P. Fielhauer. Wien, 1982. - Tr. 15, 1986, 308-309.
645. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Marija Makarovič, Kostanjevica in okolica. Kostanjevica na Krki, 1975. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 285-286.
646. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Österreichischer Volkskundeatlas, 6. Lieferung, 1. Teil. Wien, 1977; 2. Teil, Wien, 1979. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 297-298.
647. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Basel, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 377.
648. LOŽAR-PODLOGAR Helena: Zeitschrift für Volkskunde, 70. 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 373-374.
649. MARKS Liljana: Zverinice iz Režije. Ujel in udomačil M. Matičetov. Ljubljana-Trst, 1973. - Tr. 3, 1974, 223-224.
650. MATIČETOV Milko: /Vilko Novak/, Slovenske ljudske molitve. Ljubljana, 1983. - Tr. 13, 1984, 219-223.
651. MATIČETOV Milko: Arturo Longhino, Tě rozajánske pravyce. Favole sonore resiane. (ni imena kraja), 1977. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 279-280.
652. MATIČETOV Milko: Arturo Longhino-Arketow, Rozajanske Induvynke - Indovinelli Resiani. (ni imena kraja), 1980. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 280-281.
653. MATIČETOV Milko: Duško Nanevski, Samovilskoto konjče. Makedonski bajki. Skopje, 1978. - Tr. 13, 1984, 233-235.
654. MATIČETOV Milko: Duško Nanevski, Vilinski konjič. Ljubljana, 1983. - Tr. 13, 1984, 233-235.
655. MATIČETOV Milko: Jožko Žiberna, Divaški prag. Ljubljana, 1981. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 284-286.
656. MATIČETOV Milko: Tine Logar, Slovenska narečja. Ljubljana, 1975. - Tr. 4, 1975 (1977), 326-328.
657. MERKŮ Pavle: Anima della Carnia. Udine, 1980. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 302-303.
658. MERKŮ Pavle: Cur furlan. Udine, 1980. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 302-303.
659. NARAT-ŠREKL Jožica: Karol Plicka, Zlatá brána. Slovenský deti vo tradičných hrách. Martin, 1979. - Tr. 16, 1987, 388-389.
660. NARAT-ŠREKL Jožica: Viera Nosál'ova, Slovenský L'udový odev. Bratislava, 1982. - Tr. 16, 1987, 389-390.
661. N(ovak V(ilko)): Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972. Ur. W. Escher, T. Gantner in H. Trümpy (= SAVk, Jg. 68/69). Basel, 1973. - Tr. 3, 1974, 274-275.
662. N(ovak V(ilko)): Acta ethnographica, Tomus XXII. Budapest, 1973. - Tr. 3, 1974, 285.
663. N(ovak V(ilko)): Néprajzi közlemények, XVIII. Budapest, 1973. - Tr. 3, 1974, 285.
664. N(ovak V(ilko)): Tanulmányok a Hortobágy néprajzához. Szerkeszti Gunda Bela. (= Műveltség és hagyomány, XV-XVI). Debrecen, 1972-1974. - Tr. 3, 1974, 285.
665. NOVAK (Vilko): Jenő Barabás - Sándor Gilyén, Vezérfonal népi építészetünk kutatásához. Budapest, 1979. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 314-315.
666. NOVAK V(ilko): Anton Linhart, Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije, 1 in 2. Ljubljana, 1981. - Tr. 14, 1985, 210.
667. NOVAK V(ilko): Dám László, Lakóházak a Nyírségben. Debrecen, 1982. - Tr. 13, 1984, 235.
668. NOVAK V(ilko): Dobrossy István - Fügedi Márta: Termelés és életmód. Debrecen, 1983. - Tr. 13, 1984, 235-236.
669. NOVAK V(ilko): Farkas József, Fejezetek az Ecsedi-láp gazdálkodásához. Debrecen, 1982. - Tr. 13, 1984, 235.
670. NOVAK V(ilko): Gráfik Imre: A magyarországi fahajozás (= Néprajzi Közlemények, XXVI). Budapest, 1983. - Tr. 13, 1984, 236.
671. NOVAK V(ilko): Ivan Grafenauer, Literarnozgodovinski spisi. Ljubljana, 1980. - Tr. 14, 1985, 209-210.

672. NOVAK V(ilko): La Gastronomie populaire en Wallonie (= Collection Contributions au Renouveau du Folklore en Wallonie, Vol. VII). Bruxelles, 1978. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 305-306.
673. NOVAK V(ilko): Lajos Takács, Irtásgazdálkodásunk emlékei. Budapest, 1980. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 315.
674. NOVAK V(ilko): Szalay Emőke - Ujváry Zoltan, Két fazekas falu Gömörben. Debrecen, 1982. - Tr. 13, 1984, 237.
675. NOVAK V(ilko): Tone Cevc, Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem. Ljubljana, 1984. - Tr. 14, 1985, 216-218.
676. NOVAK V(ilko): Ujváry Zoltán, Játék és maszk. Debrecen, 1983. - Tr. 13, 1984, 236-237.
677. NOVAK V(ilko): Zoltán Ujváry, A temetés paródiája. Debrecen, 1978. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 313-314.
678. NOVAK V(ilko): Österreichischer Volkskundatlas. 5. Lieferung. Wien, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 354-355.
679. NOVAK V(ilko): Emil Korytko, Korespondenca z rodzina (1836-1838). I-II. Ljubljana, 1983. - Tr. 14, 1985, 215-216.
680. NOVAK Vilko: Anton Cevc, Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev. Ljubljana, 1972. - Tr. 2, 1973, 282-284.
681. NOVAK Vilko: Bertl Petrei, Lebendiges Brauchtum im Burgenland. (brez navedbe kraja in letnice). - Tr. 3, 1974, 241.
682. NOVAK Vilko: Burgenländisches Jahrbuch 1973. Eisenstadt, 1973. - Tr. 3, 1974, 256.
683. NOVAK Vilko: Cserbák András, Kalendárium-típusok a Néprajzi Múzeum gyűjteményében (= Néprajzi közlemények, XXXIX). Budapest, 1987. - Tr. 17, 1988, 421.
684. NOVAK Vilko: Cvetana Romanska, Slavjanskite narodi. Sofija, 1969. - Tr. 2, 1973, 297-298.
685. NOVAK Vilko: Edit Fél und Tamás Hofer, Bauerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Göttingen, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 349.
686. NOVAK Vilko: Edit Kerecsényi, Povijest i materijalna kultura pomorskih Hrvata. Budimpešta, 1982. - Tr. 10-12, 1981-83 (1984), 291-293.
687. NOVAK Vilko: Etnographia Pannonica (= Burgenländische Forschungen, Heft 61). Ur. Károly Gáal. Eisenstadt, 1971. - Tr. 2, 1973, 318-319.
688. NOVAK Vilko: Fűzes Endre, A gabona tárolása a magyar parasztgazdaságokban. Budapest, 1984. - Tr. 17, 1988, 419-420.
689. NOVAK Vilko: Gyula Ortutay, Hungarian Folklore. Budapest, 1972. - Tr. 3, 1974, 264-265.
690. NOVAK Vilko: Istorija, kultura, etnografija i folklor slavjanskih narodov. Moskva, 1973. - Tr. 3, 1974, 258-259.
691. NOVAK Vilko: Ivan Grafenauer, Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva. Celje, 1973. - Tr. 3, 1974, 229-231.
692. NOVAK Vilko: Ján Hyčko, Žatevné a mlatobné náradie. Martin, 1973. - Tr. 3, 1974, 301-302.
693. NOVAK Vilko: János Tóth, Az Őrségek népi építésze. Budapest, 1971. - Tr. 2, 1973, 310-312.
694. NOVAK Vilko: Jean-Philippe Chassany, Dictionnaire de meteorologie populaire. Paris, 1970. - Tr. 2, 1973, 312.
695. NOVAK Vilko: József Szabadfalvy, Az extenzív állattenyésztés Magyarországon (=Műveltség es hagyomány, XII). Debrecen, 1970. - Tr. 2, 1973, 309-310.
696. NOVAK Vilko: Károly Gaál, Kire marad a kisködmön? - Wer erbt das Jankerl? Szombathely, 1985. - Tr. 17, 1988, 420-421.
697. NOVAK Vilko: Karpatskij Sbornik. Moskva, 1972. - Tr. 3, 1974, 270.

698. NOVAK Vilko: Korniss Péter, Elindultam világ utján. Budapest, 1975. - Tr. 4, 1975 (1977), 349.
699. NOVAK Vilko: Ludóva kultúra v Karpatoch. Ur. J. Mjartan. Bratislava, 1972. - Tr. 3, 1974, 269-270.
700. NOVAK Vilko: Milovan Gavazzi, Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978. - Tr. 10-12, 1981-1983 (1984), 289-291.
701. NOVAK Vilko: Narodni kalendar - Ljudski koledar. 1973. Budapest, (1972). - Tr. 3, 1974, 284-285.
702. NOVAK Vilko: Niko Kuret, Maske slovenskih pokrajin. Ljubljana, 1984. - Tr. 16, 1987, 351-352.
703. NOVAK Vilko: Niko Kuret, Praznično leto Slovencev I. Celje, 1965; II. Celje, 1967; III. Celje, 1970; IV. Celje, 1971. - Tr. 3, 1974, 225-227.
704. NOVAK Vilko: Niko Kuret, Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848. Prvi del. 1. snopič. Ljubljana, 1985 - Tr. 16, 1987, 357.
705. NOVAK Vilko: Oskar Kolberg, Dzieła wszystkie, Tom 63. Ur. E. Miller, A. Skrukwa. Wrocław-Poznań (1971). - Tr. 3, 1974, 282-284.
706. NOVAK Vilko: Rožice ziz Rezije. Nabral in presadil Milko Matičetov. Koper-Trst-Ljubljana, 1972. - Tr. 2, 1973, 265-266.
707. NOVAK Vilko: Studia ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda. Ur. J. Szabadfalvy, Z. Ujváry. Debrecen 1971. - Tr. 3, 1974, 266-267.
708. NOVAK Vilko: Viera Urbancová, Počiatky slovenskej etnografie. Bratislava, 1970. - Tr. 2, 1973, 296-297.
709. NOVAK Vilko: Volkskunde - Fakten und Analysen. (Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag). Ur. K. Beitzl. Wien, 1972. - Tr. 3, 1974, 279-280.
710. OTOREPEC Božo: Walter Egger, Bilder aus bayerischer Vergangenheit. Regensburg, 1971. - Tr. 2, 1973, 307-308.
711. OVSEC Damjan: Slovensko ljudsko izročilo. Ur. Angelos Baš. Ljubljana, 1980. - Tr. 15, 1986, 277-279.
712. POPVASILEVA Aleksandra: Laografija 29. Atene, (brez letnice). - Tr. 4, 1975 (1977), 373.
713. POPVASILEVA Aleksandra: Ovidiu Bîrlea, Mica enciclopedie a poveștilor romanesti. Bucuresti, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 316-317.
714. PUCONJA Miran: Madžari in Slovenci - sodelovanje in sožitje ob jugoslovansko-madžarski meji. Ur. mag. Silvo Devetak. Ljubljana, 1987. - Tr. 17, 1988, 403-404.
715. RADAUŠ Jelka: Angelos Baš, Opisi kmečkega oblačilnega videza na Slovenskem v 1. polovici 19. stoletja. Ljubljana, 1984. - Tr. 15, 1986, 287-288.
716. RADAUŠ-RIBARIČ Jelka: Angelos Baš, Noša na Slovenskem v poznem srednjem veku in 16. stoletju. Ljubljana, 1970. - Tr. 2, 1973, 281-282.
717. RADAUŠ-RIBARIČ Jelka: Angelos Baš, Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času (1. polovica 19. stoletja). Ljubljana, 1987. - Tr. 18, 1989, 211-215.
718. RADAUŠ-RIBARIČ Jelka: Angelos Baš, Opisi oblačilnega videza na Slovenskem v 17. in 18. stoletju (Gradivo za narodopisje Slovencev, 4). Ljubljana, 1989. - Tr. 19, 1990, 284-285.
719. RADAUŠ-RIBARIČ Jelka: Marija Makarovič, Slovenska ljudska noša. Ljubljana, 1971. - Tr. 2, 1973, 279-281.
720. RAJŠP Vinko: Hexen und Zauberer (katalog in knjiga). Graz-Wien, 1987. - Tr. 17, 1988, 411-412.
721. RAMOVŠ Mirko: Gančo Pajtondžiev, Makedonski narodni ora. Skopje, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 330-331.
722. RAMOVŠ Mirko: Olivera Mladenović, Kolo u Južnih Slavena (=SANU, Etnografski institut, Posebna izdanja, 14). Beograd, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 328-330.
723. RAMOVŠ Mirko: Ura je ena, medved še spi. Slovenske ljudske naštevanke, igre in

- poigranke, nagajivke in posmehulje. Ur. Marija Vogelnik. Ljubljana, 1990. - Tr. 20, 1991, 228-229.
724. RAMOVŠ Mirko: Vladimir Šoć, Starocrnogorske narodne igre. Zagreb, 1984. - Tr. 14, 1985, 221-222.
725. RAVNIK Mojca: Jean-Louis Flandrin, Družina. Sorodstvo, družina in spolnost v Franciji od 16. do 18. stoletja. Ljubljana, 1986. - Tr. 19, 1990, 297-298.
726. RAVNIK Mojca: Aleksandra Muraj, Živim znači stanujem. Etnološka studija o kulturi stanovanja u žumberačkim Sošicama. Zagreb, 1989. - Tr. 19, 1990, 293-294.
727. RAVNIK Mojca: Carlo Ginzburg, Sir i crvi. Zagreb, 1989. - Tr. 20, 1991, 233-234.
728. RAVNIK Mojca: Dunja Rihtman-Auguštin, Etnologija naše svakodnevnice. Zagreb, 1988. - Tr. 18, 1989, 232-234.
729. RAVNIK Mojca: Dunja Rihtman-Auguštin, Struktura tradicijskog mišljenja. Zagreb, 1984. - Tr. 15, 1986, 292-293.
730. RAVNIK Mojca: Marcin Piotrowski, Zespół folklorystyczny w zyciu kulturalnym wsi wspolczesnej. Warszawa, 1986. - Tr. 20, 1991, 234-235.
731. RAVNIK Mojca: Marija Stanonik, Promet na Žirovskem. Žiri, 1987. - Tr. 18, 1989, 218-221.
732. RAVNIK Mojca: Robert Gary Minnich, The Homemade World of Zagaj. Bergen, 1979. - Tr. 15, 1986, 275-277.
733. RAVNIKAR Bruno: Ljubica S. Janković, Problem i teorija pojedinačne aritmičnosti u ritmičnosti celine izvođenja orske igre i melodije (= Srpski etnografski zbornik). Beograd, 1968. - Tr. 2, 1973, 292-295.
734. RIHTMAN-AUGUŠTIN Dunja: Slavko Kremenšek, Obča etnologija. Ljubljana, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 317-319.
735. RUSIĆ Branimir: Christo Vakarelski, Bulgarische Volkskunde (=Grundriss der slawischen Philologie und Kulturgeschichte). Berlin, 1969. - Tr. 2, 1973, 296.
736. SAJKO-Č(EBULJ) Breda: Silva Mežnarić, »Bosanci«. A kuda idu Slovenci nedeljom (= Knjižnica revolucionarne teorije, 34). Ljubljana, 1986. - Tr. 18, 1989, 229-231.
737. SLAVEC Ingrid: George E. Marcus in Michael M. J. Fischer, Anthropology as a Cultural Critique. Chicago - London, 1986. - Tr. 18, 1989, 242-244.
738. SLAVEC Ingrid: Ina-Maria Greverus, Kultur und Alltagswelt (Beck'sche Schwarze Reiche, Bd. 182). München, 1978. - Tr. 15, 297-305.
739. SLAVEC Ingrid: Pavla Štrukelj, Romi na Slovenskem. Ljubljana, 1980. - Tr. 13, 1984, 204-206.
740. STANONIK M(arija): Alois Senti, Sagen aus dem Sarganserland. Basel, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 343-344.
741. STANONIK M(arija): Chinesische Märchen. Ur. Josef Guter. Frankfurt am Main, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 343.
742. STANONIK M(arija): Deutsche Volkssagen. Ur. Leander Petzoldt. München, 1970. - Tr. 4, 1975 (1977), 344.
743. STANONIK M(arija): Dialekt als Sprachbarriere? Tübingen Schloss, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 363-364.
744. STANONIK M(arija): Fabula. Bd.15, H. 1/2, Berlin-New York, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 376.
745. STANONIK M(arija): Helge Gerndt, Fliegender Holländer und Klabautermann. Göttingen, 1971. - Tr. 4, 1975 (1977), 345-346.
746. STANONIK M(arija): Henryka Czajka, Bohaterska epika ludowa Słowian południowich. Wrocław-Warszawa, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 335-336.
747. STANONIK M(arija): Iskra V. Čurkina, Matija Majar - Ziljski. Ljubljana, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 325.
748. STANONIK M(arija): Leopold Kretzenbacher, Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«. München, 1975. - Tr. 4, 1975 (1977), 341-342.

749. STANONIK M(arija): Literatura Ludowa. Wrocław, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 376-377.
750. STANONIK M(arija): Makedonski folklor. L. 7, št.13, Skopje, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 368-369.
751. STANONIK M(arija): Niedersächsische Sagen I - IV. Ur. Will.-Erich Peuckert. Göttingen, 1964-1968. - Tr. 4, 1975 (1977), 345.
752. STANONIK M(arija): Probleme der Sagenforschung. Ur. Lutz Röhrich. Freiburg im Breisgau, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 363.
753. STANONIK M(arija): Reinhardt J. Buss, The Klabaubermann of the Northern Seas (= Folklore studies 25). Berkeley - Los Angeles, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 345-346.
754. STANONIK M(arija): Rudolf Schenda, Das Elend der alten Leute. Düsseldorf, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 354.
755. STANONIK M(arija): Siebenbürgische Sagen. Ur. Friederich Müller. Neue, erweiterte Ausgabe von Misch Orend. Göttingen, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 345.
756. STANONIK M(arija): Südfranzösische Sagen (= Europäische Sagen, Bd. IX). Ur. Felix Karlinger in Inge Übleis. Berlin 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 344.
757. STANONIK M(arija): The Cinderella Cycle in China and Indo-China (= FF Communication No. 213). Helsinki, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 343.
758. STANONIK M(arija): Wege der Märchenforschung. Ur. Felix Karlinger. Darmstadt, 1973. - Tr. 4, 1975 (1977), 342.
759. STANONIK Marija, Makedonski narodni prikazni. Skopje, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 331-332.
760. STANONIK Marija: Bernd Jürgen Warneken, Populäre Autobiographie. Tübingen, 1985. - Tr. 18, 1989, 239-240.
761. STANONIK Marija: David Meakin, Man & Work. London, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 317.
762. STANONIK Marija: Glasnik muzeja Kosova, XI. Priština, 1972. - Tr. 3, 1974, 257-258.
763. STANONIK Marija: Gross Partwitz. Budyšin, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 307-308.
764. STANONIK Marija: Izvješća. Zagreb, 1972. - Tr. 3, 1974, 287.
765. STANONIK Marija: Koroški kulturni dnevi. Ur. E. Prunč in G. Malle. Maribor, 1973. - Tr. 3, 1974, 252-256.
766. STANONIK Marija: M. Bošković-Stulli, Šingala-Mingala. Usmene pripovijetke. Zagreb, 1983. - Tr. 13, 1984, 225-226.
767. STANONIK Marija: Makedonski folklor, 6/12. Skopje, 1973. - Tr. 3, 1974, 256-257.
768. STANONIK Marija: Narodna umjetnost, 10. Zagreb, 1973. - Tr. 3, 1974, 261-262.
769. STANONIK Marija: Rudolf Schenda, Die Lesestoffe der Kleinen Leute. München, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 309-310.
770. STANONIK Marija: Volksschauspiel, Volksstück, Mundarttheater. Eisenstadt, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 308-309.
771. STANONIK Marija: Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, knjiga 45. Ur. L. Babić, F. Čulinović. Zagreb, 1971. - Tr. 3, 1974, 286-287.
772. STRAJNAR Julijan: Alenka Bogovič - Borut Cajnko, Slovenci v Franciji (= Knjižnica Glasnika SED, 12). Ljubljana, 1983. - Tr. 15, 1986, 286.
773. STRAJNAR Julijan: Engelbert Logar, Vsaka vas ima svoj glas. Slovenske ljudske pesmi iz Podjune. 1.del (Pripovedne in ljubezenske pesmi). Celovec, 1988; 2.del (Ljubezenske poskočne, Svatovske pesmi, O samskem in zakonskem stanu, Otroške pesmi). Celovec, 1990. - Tr. 20, 1991, 229-230.
774. STRAJNAR Julijan: Milko Matičetov, Resia. Bibliografia ragionata 1927-1979. Udine, 1981. - Tr. 15, 1986, 283.
775. STRAJNAR Julijan: Mirko Ramovš, Plesat me pelji. Ljubljana, 1980. - Tr. 13, 1984, 206-208.
776. STUDEN Andrej: Jacques Le Goff, Za drugačen srednji vek (= Studia Humanitatis). Ljubljana, 1985. - Tr. 17, 1988, 425-427.

777. SULIČ Nives: Damjan Ovsec, Oris družabnega življenja v Ljubljani od začetka dvajsetega stoletja do druge svetovne vojne. Ljubljana, 1979. - Tr. 15, 1986, 275.
778. SULIČ Nives: Slavko Kremenšek, Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejšje dobe. Ljubljana, 1980. - Tr. 15, 1986, 279.
779. SULIČ-DULAR Nives: Fanči Šarf, Občina Murska Sobota (= Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20.stoletje). Ljubljana, 1985. - Tr. 16, 1987, 357-358.
780. ŠPRAJC Ivan: Blaž Telban, Grupos etnicos de Colombia: Etnografía y bibliografía. Quito - Roma, 1988. - Tr. 19, 1990, 300-302.
781. TERČELJ Mojca: Zmago Šmitek, Klic daljnih svetov. Ljubljana, 1986. - Tr. 16, 1987, 361-364.
782. TERSEGLAV Marko: Tvrtko Čubelić, Povijest i historija narodne književnosti. Zagreb, 1988. - Tr. 18, 1989, 236-237.
783. TERSEGLAV Marko: Baladi rodinno-pobutovi stosunki. Kijev, 1988. - Tr. 18, 1989, 248-249.
784. TERSEGLAV Marko: Boris Merhar, Mlada Breda. Ljubljana, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 322-323.
785. TERSEGLAV Marko: Denana Buturović, Morići od stvarnosti do usmene predaje. Sarajevo, 1983. - Tr. 13, 1984, 232-233.
786. TERSEGLAV Marko: Etbin Bojc, Pregovori in reki na Slovenskem. Ljubljana, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 323-324.
787. TERSEGLAV Marko: Folklor u Vojvodini. Ur. Magdalena Veselinović-Šulc. Novi Sad, Sv. 1, 1987; Sv. 2, 1988; Sv. 3, 1989. - Tr. 19, 1990, 289-290.
788. TERSEGLAV Marko: Franček Bohanec, Ljudske pesmi. Ljubljana, 1972. - Tr. 4, 1975 (1977), 321-322.
789. TERSEGLAV Marko: Maja Bošković-Stulli, Usmena književnost nekad i danas. Beograd, 1983. - Tr. 13, 1984, 226-231.
790. TERSEGLAV Marko: Maja Bošković-Stulli, Usmeno pjesništvo u obzoru književnosti. Zagreb, 1984. - Tr. 15, 1986, 291-292.
791. TERSEGLAV Marko: Marija Kleut, Ivan Senjanin u srpskohrvatskim usmenim pesmama. Novi Sad, 1987. - Tr. 17, 1988, 407-408.
792. TERSEGLAV Marko: Mikola Mušinka, Folklor Rusnacoš Vojvodini. Perša čas, narodni obrjadi i špivanki. Novi Sad, 1988. - Tr. 19, 1990, 291-292.
793. TERSEGLAV Marko: Milan Leščák - Oldřich Sirovátka, Folklor a folkloristika. Bratislava, 1982. - Tr. 15, 1986, 311-312.
794. TERSEGLAV Marko: Motivi narodne književnosti u modernoj i savremenoj jugoslovanskoj drami. Novi Sad, 1988. Tr. 18, 1989, 235-236.
795. TERSEGLAV Marko: Munib Maglajlić, Muslimanska usmena balada. Sarajevo, 1985. - Tr. 15, 1986, 294-295.
796. TERSEGLAV Marko: Munib Maglajlić, Usmeno pjesništvo od stvaralaca do sakupljača. Tuzla, 1989. - Tr. 19, 1990, 292-293.
797. TERSEGLAV Marko: O. I. Dej, Ukrains'ka narodna balada. Kiiv (Kijev), 1986. - Tr. 18, 1989, 244-245.
798. TERSEGLAV Marko: Pesmi in šege moje dežele. (Zamisel in osnutek Dušica Kunaver; strokovni uvodi Zmaga Kumer; prikaz šeg Helena Ložar-Podlogar). Ljubljana, 1987. - Tr. 17, 1988, 397.
799. TERSEGLAV Marko: Radmila Pešić - Nada Milošević-Džordžević, Narodna književnost. Beograd, 1984. - Tr. 15, 1986, 293-294.
800. TERSEGLAV Marko: Slovenačko narodno pesništvo. Prir. dr. Zmaga Kumer, prev. dr. Milorad Živančević. Novi Sad, 1987. - Tr. 18, 1989, 231-232.
801. TERSEGLAV Marko: Slovenske ljudske pesmi Koroške, 1. knjiga. Kanalska dolina. Ur. Zmaga Kumer. Ljubljana - Trst - Celovec, 1986. - Tr. 16, 1987, 359-361.
802. TERSEGLAV Marko: Slovenske ljudske pesmi Koroške, 2. knjiga. Ziljska dolina. Ur. Zmaga Kumer. Ljubljana - Trst - Celovec, 1986. - Tr. 16, 1987, 359-361.

803. TERSEGLAV Marko: Slovenský národopis. L. 22, št. 1-4. Bratislava, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 369-371.
804. TERSEGLAV Marko: Stanko Prek, Ljudska modrost trden je most. Ljubljana, 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 323-324.
805. TERSEGLAV Marko: Tomislav Bekič, Sava Damjanov, Zoja Karanović, Marija Kleut, Jelka Redžep, Mirjana D. Stefanović, Srpsko gradžansko pesništvo. Ogledi i studije. Novi Sad, 1988. - Tr. 18, 1989, 238-239.
806. TERSEGLAV Marko: Zbornik Slovenského národného múzea. Etnografia 14. L. 67, 1973; L. 68, 1974. Martin, 1973; 1974. - Tr. 4, 1975 (1977), 371-373.
807. TERSEGLAV Marko: Jakob Volčič in njegovo delo: zbornik prispevkov in gradiva. Jakov Volčič i njegovo delo: zbornik priloga i gradže. Ur. Jurij Fikfak. Pazin - Ljubljana, 1988. - Tr. 18, 1989, 225-226.
808. TOMAŽIČ Tanja: Berta Golob, Skrinja iz babičine bale. Ljubljana, 1983. - Tr. 15, 1986, 286-287.
809. TOMAŽIČ Tanja: Franc Merkač - Marija Jurič, O vaškem vsakdanu. Celovec, 1984. - Tr. 16, 1987, 353-354.
810. TOMAŽIČ Tanja: Maja Godina, Maribor 1919-1941. Oris družabnega življenja (= Dialogi, l.XXII, 1986, št. 10). - Tr. 16, 1987, 364-365.
811. TOMAŽIČ Tanja: Slavka Ložar, Novomeške gostilne in gostilničarji od konca 18. stoletja do druge svetovne vojne. Novo mesto, 1981. - Tr. 15, 1986, 283-284.
812. VILFAN S(ergij): Angelos Baš, Gozdni in žagarski delavci na južnem Pohorju v dobi kapitalistične izrabe gozdov. Maribor, 1967. - Tr. 2, 1973, 277-278.
813. VILFAN Sergij: Franjo Baš, Stavbe in gospodarstvo na slovenskem podeželju. Izbral, uredil in opombe napisal Angelos Baš. Ljubljana, 1984. - Tr. 16, 1987, 349-351.
814. VILFAN Sergij: Leopold Kretzenbacher, Geheiligttes Recht, Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa. Ur. Berthold Sutter (= Forschungen zur europäischen und vergleichenden Rechtsgeschichte, Bd. III). Wien-Köln-Graz, 1988. - Tr. 19, 1990, 303-304.
815. VILFAN Sergij: Leopold Kretzenbacher, Rechtslegenden abendländicher Volksüberlieferung (= Kleine Arbeitsreife des Instituts für Rechtsgeschichte an der Rechts- und Staatwissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz, H. 1). Graz, 1970. - Tr. 2, 1973, 304.
816. VILFAN Sergij: Slavko Kremenšek, Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem. Ljubljana, 1970. - Tr. 2, 1973, 276-277.
817. VODUŠEK Valens: Pavle Merku, Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji - Le tradizioni popolari degli Sloveni in Italia. Trst, 1976. - Tr. 7-9, 1978-80 (1982), 286-290.
818. VRČON Robert: Igor Cvetko, Jest sem Vodovnik Juri. O slovenskem ljudskem pevcu 1791-1858. Ljubljana, 1988. - Tr. 19, 1990, 283-284.
819. VREČER Natalija: John E. Williams - Deborah L. Best, Sex Stereotypes. London, 1990. & Sex and Psyche. London, 1990. - Tr. 20, 1991, 237-240.
820. WEISS Peter: Aleksander Videčnik, Kmečko delavstvo v Gornji Savinjski dolini med prvo in drugo svetovno vojno. Mozirje, 1986. - Tr. 17, 1988, 394-395.
821. WEISS Peter: Jan Baudouin de Courtenay, Materiali per la dialettologia e l'etnografia slava meridionale - Materiali za južnoslovansko dialektologijo in etnografijo IV. Testi popolari in prosa e in versi raccolti in Val Natisone nel 1873 - Ljudska besedila v prozi in verzih, zbrana v Nadiških dolinah leta 1873. Trst - Špeter Slovenov, 1988. - Tr. 18, 1989, 246-248.
822. ZABLATNIK Pavle: Vilko Novak, Über den Charakter der slowenischen Volkskultur in Kärnten. (= Litterae Slovenicae IX). München, 1973. - Tr. 2, 1973, 231-232.
823. ZADNIKAR Miha: Dimitrij Rupel, Sociologija kulture in umetnosti. Ljubljana, 1986. - Tr. 16, 1987, 368-371.
824. ZADNIKAR Miha: Fred Bahovec, Ljubljančan na Aljaski (= Knjižnica Glasnika SED, 16). Ljubljana, 1987. - Tr. 17, 1988, 405-406.

825. ZADNIKAR Miha: Gorazd Makarovič, Slovenska ljudska umetnost. Ljubljana, 1981. - Tr. 15, 1986, 279-281.
826. ZADNIKAR Miha: Ivan Sedej, Ljudska umetnost na Slovenskem. Ljubljana, 1985. - Tr. 16, 1987, 354-356.
827. ZADNIKAR Miha: Margaret Mead, Some Personal Views. Ur. Rhoda Metraux. London, 1979. - Tr. 16, 1987, 391-393.
828. ZADNIKAR Miha: Mirjam Moravcová, Národní oděv roku 1848. Praga, 1986. - Tr. 17, 1988, 423-425.
829. ZADNIKAR Miha: Peter Fister, Umetnost stavbarstva na Slovenskem. Ljubljana, 1986. - Tr. 16, 1987, 365-368.
830. ZADNIKAR Miha: Slavko Kremenšek, Etnološki razgledi in dileme I (= Knjižnica Glasnika SED, 11). Ljubljana, 1983. - Tr. 17, 1988, 388-390.
831. ZADNIKAR Miha: Socializace vesnice a proměny lidové kultury (tretji zvezek). Ur. Václav Frolec. Kroměříž, 1984. - Tr. 17, 1988, 421-423.
832. Z(emljič) G(olob) S(inja): Current Anthropology. Chicago, 1974. - Tr. 4, 1975, (1977), 377.
833. ZEMLJIČ-GOLOB (Sinja): Ivan Trinko, Beneška Slovenija - Hajdimo v Rezijo! (»Naši kraji«, 3). Celje, 1980. - Tr. 13, 1984, 216-217.
834. ZEMLJIČ-GOLOB S(inja): Francek Mukič - Marija Kozar, Slovensko Porabje (»Naši kraji«, 5). Celje, 1982. - Tr. 13, 1984, 217.
835. ZEMLJIČ-GOLOB S(inja): Prežihov Voranc, Gosposvetsko polje (= »Naši kraji«, 2). Celje, 1979. - Tr. 13, 1984, 216.
836. ZEMLJIČ GOLOB S(inja): Slovenci ob Soči, med Brdi in Jadranom (= »Naši kraji«, 6). (Izbor besedil, zapis o Goriški in bibliografija Marijan Breclj). Celje, 1983. - Tr. 13, 1984, 217-218.
837. ZEMLJIČ-GOLOB Sinja: Časopisi-periodika. 1. Western Folklore. 32, 1973; 2. Current Anthropology. 14, 1973, 298-299.
838. ZEMLJIČ-GOLOB Sinja: Dušan Jakomin, Škedenjska krušarica - Servola: La portatrice di pane. Trst-Trieste, 1989 (2.izdaja). - Tr. 20, 1991, 223-224.
839. ZEMLJIČ-GOLOB Sinja: L'uomo e la vite - Človek in trta. Trst - Trieste, 1987. - Tr. 19, 1990, 281-282.
840. ZORN Tone: Teodor Veiter, Das Recht der Volksgruppen und Sprachminderheiten in Österreich. Wien-Stuttgart, 1970. - Tr. 2, 1973, 304-307.
841. ŽAGAR Janja: Marija Makarovič, Narodna nošnja Gorenjske - Rateče. Zagreb, 1988. - Tr. 18, 1989, 226-227.
842. ŽAGAR Janja: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Neue Folge 25/1989, Marburg. - Tr. 19, 1990, 307-309.

ABECEDNI SEZNAM SODELAVCEV

- ANGELOVA-GEORGIJEVA Rosica: 336.
 AUERSPERGER Alenka: 113.
 BARJAKTAROVIČ R. Mirko: 115.
 BAŠ Angelos: 41, 76, 78, 86, 114, 144, 154,
 170, 171, 174, 175, 225, 355, 356, 357,
 358, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396,
 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404,
 405.
 BAUSINGER Herman: 349.
 BELAJ Vitomil: 188.
 BENEDIK Francka: 77.
 BEZIČ Jerko: 42, 406, 407.
 BIELAWSKI Ludwik: 273.
 BIZJAK-LESKOVEC Ivana: 8.
 BLAZNIK Pavle: 222.
 BOGATAJ Janez: 9, 27, 410, 411, 412.
 BOHINEC Valter: 413.
 BONIFAČIĆ Nikola Rožin: 189.
 BOŠKOVIĆ-STULLI Maja: 408, 409.
 BREDNICH Rolf-Wilh.: 274.
 BRONZINI Giovanni Battista: 190.
 BRTAŃ Rudolf: 116.
 CEVC Emilijan: 101, 155, 192, 244, 275, 359.
 CEVC Tone: 134, 135, 136, 137, 143, 145, 156,
 191, 256, 326, 327, 379, 414, 415, 416,
 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424,
 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432.
 CIGLENEČKI Slavko: 104.
 CIRESE Alberto Mario: 351.
 CVETKO Igor: 302, 433, 434, 435.
 DAROVEC Jože: 380.
 DEDENARO Roberto: 157.
 DOBOVIŠEK Jelisava: 436.
 DOLAR Jaro: 117, 350.
 DOLENC Janez: 236, 237, 266, 267, 328.
 DOLENC Milan: 251.
 DOLINAR Darko: 437.
 DRAVEC Alojz: 180.
 DRAŽUMERIČ Marinka: 118, 226, 438, 439,
 440, 441, 442.
 DULAR Andrej: 164, 443.
 DULAR Jože: 150, 193.
 FIKFAK Jurij: 43, 87, 119, 337, 444, 445, 446,
 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454,
 455, 456, 457.
 FISTER Majda: 120, 161, 458.
 FISTER Peter: 140, 141.
 FTIČAR-KLOBČAR Marjanca: 459, 460.
 GABROVEC Stane: 105, 106.
 GAMS Ivan: 107, 329.
 GASPARINI Evel: 315.
 GAVAZZI Milovan: 44, 45, 46, 121, 194, 239,
 461, 462.
 GERNDT Helge: 181.
 GODINA Maja: 463.
 GOLEŽ Marjetka: 28, 268, 276, 464, 465, 466.
 GOLJEVŠČEK Alenka: 195, 467, 468.
 GRAFENAUER Bogo: 196, 277, 360, 469.
 GREGORIČ Jože: 182, 240, 245, 248, 252,
 253, 470, 471, 472, 473, 474, 475.
 GRI Gian Paolo: 325.
 GUNDA Bela: 153.
 HASL Drago: 312.
 HAZLER Vito: 146, 476, 477, 478, 479, 480,
 481.
 HORVAT Sonja: 381.
 HROVATIN Radoslav: 29, 197, 304, 482, 483.
 HUDELJA Mihaela: 484.
 JECH Jaromir: 485.
 JEZERNIK Božidar: 88, 97, 233, 361, 486.
 JEŽ Niko: 271.
 JURANČIČ Janko: 487.
 KASTELIČ Jože: 108.
 KERŠIČ Irena: 489, 490, 491, 492, 493.
 KLOBČAR Marjanca: 494.
 KOPAČ Vlasto: 151, 495.
 KOREN Marta: 162.
 KOS Janko: 496.
 KOSTIČ Petar: 198.
 KOZAR-MUKIČ Marija: 497.
 KRAMOLC Luka: 47, 498.
 KREFT Bratko: 338.
 KREMENŠEK Slavko: 10, 48, 79, 362, 499,
 500, 501, 502, 503.
 KRIŽ Ivica: 504.
 KRIŽMAN Mirko: 199.
 KRIŽNAR Naško: 34, 35, 102, 200, 201, 505,
 506, 507.
 KRNEL-UMEK Duša: 227, 228, 373, 508,
 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516,
 517, 518, 519, 520, 521.
 KROPEJ Monika: 89, 90, 122, 522, 523, 524,
 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532,
 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540,
 541.
 KULIŠIČ Špiro: 242.
 KUMER Zmaga: 36, 49, 50, 51, 52, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 333,
 363, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548,
 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556,

- 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566.
- KURET Niko: 16, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 32, 33, 40, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 80, 81, 82, 158, 183, 184, 185, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 287, 339, 340, 341, 352, 353, 364, 365, 366, 382, 488, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626.
- KURET Primož: 627.
- LAUSEGGER Herta: 147.
- LEGIŠA Lino: 330.
- LENCEK Rado: 288.
- LIPUŠČEK Sonja: 210.
- LOŽAR-PODLOGAR Helena: 4, 5, 11, 91, 103, 123, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648.
- LUDVIK Dušan: 176, 246, 257, 258, 265, 289, 367.
- LUTHAR Oto: 98.
- MADOTTO Aldo: 249.
- MAISTER Hrvoj: 218.
- MAKAROVIĆ Marija: 177.
- MARINKO Jože: 148.
- MARKS Liljana: 649.
- MATIČETOV Milko: 21, 22, 37, 62, 63, 64, 92, 238, 239, 249, 250, 259, 260, 262, 269, 270, 277, 290, 332, 334, 341, 347, 354, 367, 368, 369, 370, 383, 384, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656.
- MERKŮ Pavle: 291, 292, 331, 335, 657, 658.
- MILČINSKI Lev: 380, 385.
- MILLER Elzbieta: 371.
- MINNICH Robert G.: 124.
- MOLEK Lenka: 138.
- MOSER Johannes: 125.
- NANEVSKI Duško: 372.
- NARAT-ŠREKL Jožica: 659, 660.
- NIEDERER Arnold: 83.
- NOVAK Anka: 12, 178, 186.
- NOVAK Vilko: 1, 2, 65, 66, 67, 68, 69, 84, 109, 126, 127, 128, 129, 160, 173, 239, 293, 373, 374, 375, 386, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709.
- OMERZEL-TERLEP Mira: 313.
- OTOREPEC Božo: 710.
- OVSEC Damjan: 159, 711.
- PALETTI Silvana: 254.
- PETROVIĆ Radmila: 294, 302.
- PETRU Peter: 110.
- PLETERSKI Andrej: 111.
- POPVASILEVA Aleksandra: 712, 713.
- PRESL Igor: 130.
- PUCONJA Miran: 714.
- RAČIČ Mojca: 6, 7.
- RADAUŠ-RIBARIĆ Jelka: 715, 716, 717, 718, 719.
- RAJŠP Vinko: 720.
- RAMOVŠ Mirko: 23, 70, 71, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 721, 722, 723, 724.
- RAVNIK Mojca: 72, 142, 229, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732.
- RAVNIKAR Bruno: 299, 305, 733.
- RIHTMAN Cvjetko: 306.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN Dunja: 734.
- ROJAC-ORFANO Nadja: 303.
- RUSIĆ Branislav (Branimir): 173, 735.
- RYBÁŘ Miloš: 219.
- SAJKO ČEBULJ Breda: 736.
- SCHROUBEK Georg R.: 187.
- SENEGAČNIK Jurij: 165.
- SIMIKIČ Alenka: 376.
- SIMONITI Primož: 241.
- SIRK Tatjana: 179.
- SKRUKWA Agata: 371.
- SKUBIC Mitja: 85.
- SLAVEC Ingrid: 99, 737, 738, 739.
- SMERDEL Inja: 131, 166.
- SMOLE Vera: 344.
- SMOLEJ Viktor: 295, 345.
- SMOLIK Marijan: 247.
- STABEJ Jože: 346.
- STANONIK Marija: 13, 24, 25, 26, 93, 94, 95, 172, 223, 271, 272, 342, 343, 387, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771.
- STRAJNAR Julijan: 296, 307, 314, 377, 772, 773, 774, 775.
- STUDEN Andrej: 776.
- SULIČ (-DULAR) Nives: 777, 778, 779.

- SUPPAN Wolfgang: 308.
SUŠNIK France: 73.
ŠARF Fanči: 139, 167, 220.
ŠAŠEL Jaroslav: 168.
ŠKERBINEK Ladi: 380.
ŠMITEK Zmago: 96, 132, 243, 261.
ŠPRAJC Ivan: 780.
ŠUŠTAR Marija: 300.
TERČELJ Mojca: 133, 781.
TERSEGLAV Marko: 74, 75, 100, 118, 297,
782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789,
790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797,
798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805,
806, 807.
TÖSCHER Ernst: 125.
TOMAŽIČ Tanja: 230, 808, 809, 810, 811.
TRSTENJAK Anton: 388, 389.
URBANČIČ Ivan: 112.
VAJTOVA Tina: 332.
VALENČIČ Vlado: 224.
VAVPOTIČ Nežka: 298.
VILFAN Sergij: 144, 231, 234, 235, 812, 813,
814, 815, 816.
VODUŠEK Valens: 309, 310, 817.
VRČON Robert: 311, 818.
VREČER Natalija: 819.
VURNIK Stanko: 160.
WEISS Peter: 820, 821.
WILDHABER Robert: 264.
ZABLATNIK Pavle: 14, 221, 255, 348, 822.
ZADNIKAR Marijan: 149.
ZADNIKAR Miha: 38, 823, 824, 825, 826,
827, 828, 829, 830, 831.
ZEČEVIČ Slobodan: 39, 263.
ZEMLJIČ Vlasto: 378.
ZEMLJIČ-GOLOB Sinja: 163, 169, 832, 833,
834, 835, 836, 837, 838, 839.
ZORN Tone: 840.
ŽAGAR Janja: 232, 841, 842.
ŽUPANČIČ Matej: 152.

Slovenski etnograf 33/34 (1988-1990), Ljubljana 1991; *Etnolog* 1 (LII), Ljubljana 1991; *Etnolog* 2 (LIII), Ljubljana 1992.

Potem ko Slovenski etnograf že dolgo ni več redno poživljal slovenske kulturne panorame in ko se je že skoraj zdelo, da bo muzejska revija zamrla, je leta 1991 presenetil z izjemno kvalitetno številko. Poleg revije *Traditiones* je ta edina strokovna etnološka revija v Sloveniji - ponovno utrdila sloves glasilu Slovenskega etnografskega muzeja in zelo dostojno sklenila serijo, ki jo označuje po politični odločitvi spremenjeno ime "Slovenski etnograf". Odslej se namreč revija spet imenuje "Etnolog", kot se je imenovala do leta 1945, ko je izšel letnik 17 (1944). V novi seriji sta že izšla dva letnika.

Pred seboj imamo torej kar tri letnike muzejske revije. Naj predstavim najprej zadnjo številko Slovenskega etnografa s podnaslovom "*O življenju in kulturi večinskega prebivalstva na Slovenskem v 19. stoletju*". Uredil jo je Ivan Sedej, oblikoval pa - dobro in pregledno - Marjan Loboda. Vsebuje študije in raziskave sodelavcev Slovenskega etnografskega muzeja, ki so se odločili, da bodo obdobje, za katerega hrani muzej največ gradiva, predstavili v knjižni obliki vsaj z bogato slikovno dokumentacijo, če ga že ne morejo prikazati na razstavi, ker premajhni razstavniki tega ne dopuščajo. Prav zato je tudi slikovna oprema tega letnika bogata. Vsebuje risbe, načrte in fotografije, med katerimi je nekaj zelo kvalitetnih barvnih posnetkov predvsem s področja ljudske likovne umetnosti. Gradivo je zelo zanimivo. V precejšnji meri ohranja tradicionalne prvine, kot neke vrste priča starejših obdobij, hkrati pa je že zaznamovano z vsemi novostmi svojega časa, t. j. 19. stoletja.

V uvodnem članku urednik Ivan Sedej kratko povzema in predstavlja vsebino te številke ter govori o različnih pojavih v družbi in času, katerega začetek označujejo napoleonske vojne, francoska okupacija in nastanek Ilirskih provinc, konec pa izzveneva v narodnem prebujanju in v razkroju idiličnih razmer na vasi.

Članek Inje Smerdel je posvečen kmetijskim gospodarskim panogam. Govori o tem, kako so različne gospodarske spremembe in prelomna dogajanja, kot so predvsem agrarno-tehnična revolucija in zemljiška odveza, v 19. stoletju vplivale na razvoj agrarnih panog pri nas. Določale so ne le delovne oblike, pač pa tudi bistveno spreminjale socialno strukturo in delovne šege ter nazor ljudi. So torej odločilno vplivale na ves način življenja kmečkega prebivalstva.

O slovenskem vinogradništvu v 19. stoletju piše Andrej Dular. Obravnava vsa bistvena

vprašanja in glavne dejavnike, ki so v tem času vplivali na vinogradništvo - od fiziokratizma prek viničarstva na Štajerskem in v Prekmurju pa do trtnih bolezní. Zanimiv - še posebej zato, ker je bilo to vprašanje doslej malo obdelano - je odstavek "Človek in vino", saj je bil v vseh vinorodnih pokrajinah alkohol pogosto vzrok propada posameznikov kot tudi domačij.

France Golob na primeru hišnega arhiva iz Spodnje Šiške, ki obsega 31 dokumentov, 4 posestne liste in 10 fotografij, predstavi podobo četrtinske kmetije v 19. stoletju - točneje Ceglarjevo domačijo. Gradivo dopolnjuje tudi z drugimi arhivskimi podatki.

Prehrani na Slovenskem v 19. stoletju je posvečen članek Gorazda Makaroviča. Izčrpno razpravlja o prehranjevanju kmečkega prebivalstva kot tudi proletariata in premožnih ljudi; govori o jedilih, njihovi razporeditvi po obrokih, dalje o jedeh za praznične in posebne priložnosti ter o prehranjevalnih navadah višjih družbenih plasti; o normah in hranilni vrednosti ter o pomanjkanju in nadomestni hrani. V odstavku o družbeni funkciji prehrane spregovori o vrednotenju hrane, o pomenu vsakdanjih navad, o obnašanju pri jedi in o vlogi jedi kot o sestavnem delu šeg. Dodaja seznam jedil (po abecednem redu so razvrščena domača imena zanje) z osnovno razlago, ki bo marsikomu prišla zelo prav.

Rokodelstvo in obrt - ne le v 19. pač pa tudi v 18. stoletju - predstavlja Ljudmila Bras ter pri tem razvojno obdela večino pomembnejših obrtnih panog v tistem času.

Marija Makarovič je prispevala tri članke: o oblačilni kulturi kmečkega prebivalstva v 19. stoletju, o kmečkih poslih ter o zdravstveni kulturi kmečkega prebivalstva v 19. stoletju. V prvem v zgoščeni obliki tipološko in pokrajinsko opredeljuje noše. Avtorica razpravlja o oblačilnih spremembah in o vzrokih zanje, obravnava pa tudi družbene in gospodarske dejavnike, ki so sooblikovali pomen in vlogo oblačil. Prav tako zanimiva sta prispevka o kmečkih poslih in o zdravilstvu, ki obravnavata to problematiko posebej s socialnega vidika.

Sledita prispevka s področja stanovanjske kulture: I. Sedej piše o stavbarstvu: "Stavbarstvo depriviligriranih družbenih slojev na Slovenskem v devetnajstem stoletju", Irena Keršič pa o notranji opremitvi: "Oris stanovanjske kulture slovenskega kmečkega prebivalstva v 19. stoletju". Oba podajata snov pregledno in sistematično. Študiji sta dokumentirani s številnimi fotografijami in risbami, žal pa Sedejeva nima povzetka v tujem jeziku (kot tudi ne njegov uvodni članek).

S področja družbene kulture je poleg že omenjenega članka Marije Makarovič o kmečkih poslih Tanja Tomažič prispevala pregled bistvenih pojavov na področju družbene kulture v 19. stoletju na Slovenskem. Pri tem je segla tako na področje šeg kot društvenega življenja, božjepotništva, romanja in drugih cerkvenih shodov pa tudi na področje šolanja in pridobivanja znanja.

O vlogi in pomenu ljudske umetnosti v življenju agrarnega prebivalstva je v sicer kratkem toda zelo zgoščenem članku spregovoril Gorazd Makarovič.

Res je sicer, da tematska številka Slovenskega etnografa ne pokriva vseh področij aktivnosti in vseh družbenih dejavnikov, ki so v različnih regijah sooblikovali življenje kmečkega prebivalstva v 19. stoletju, vendar pa kljub temu pregledno prikazuje življenje in ljudi slovenskega podeželja v izrazito prelomnem času. Prav zaradi te prelomnosti mu je namreč sledila gospodarska in osebna kriza. Obžalujemo lahko le to, da se je muzej moral omejiti samo na pisno predstavitev svojih bogatih zbirk. Res je sicer, da smo zaradi tega načina predstavitve bogatega muzejskega materiala dobili izčrpne študije, vendar pa bi bil s stalno razstavo tudi širši javnosti predstavljen del tega, kar za zdaj hrani muzej le v svojih depojih in arhivih.

Oglejmo si končno še prvi dve številki nove serije muzejskega glasila. Z urednikovanjem Etnologa so se zdaj prav uspešno spoprijeli mladi muzejski sodelavci.

Na uvodnih straneh prve številke Etnologa (s podnaslovom "Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja") oz. dvainpetdesete številke muzejskega časopisa, ki je začel izhajati l. 1926 pod naslovom "Etnolog" (17 letnikov), pa se je moral leta 1948 preimenoovati v "Slovenskega etnografa" (34 letnikov), podaja glavna urednica Inja Smerdel obširen in dokumentiran historiat glasila. (Mimogrede: dvojno štetje bo zaradi vnesene serije trd oreh tudi za izkušene bibliotekarje.) Pri tem želi, da bi bil novi Etnolog revija Slovenskega etnografskega muzeja, in revija znanosti,

ki v njem domuje, etnologije, politika pa le možen predmet kake razprave in ne diktator vsebinske zasnovе.

Najprej lahko ugotovimo, da se je glasilo že po obliki močno spremenilo. Naslovnica ni več ilustrirana, pač pa je enotno oblikovana v namerno "ljudsko preprostem" in nekoliko "robustnem" slogu. Tehnični urednici Mojci Turk je sicer uspelo moderno oblikovati celotno številko, vendar je preglednost, ki smo je bili vajeni doslej, zaradi - nekoliko pretirane razgibanosti - zmanjšana.

Vsebinsko se številka deli na več rubrik. V prvi - Razprave - objavlja Gorazd Makarovič študijo o gradu Vodriž, spomeniku zgodnje gotske viteške stanovanjske kulture ter v njem obdela vse pomembnejše vidike raziskovanja grajske arhitekture, opiše pa tudi življenje v gradu in način bivanja, ki sta ga v precejšnji meri določala prav arhitektura in grajsko okolje.

Sledi "Janusov razdelek" - "dvoobrazni", dvojezični razdelek, ki naj bi po besedah urednice pomenil vrata (ianua) iz sveta in v svet. Ta ali oni se bo ob tem izrazu in ob uredniščinu razlagi vprašal, ali je bila izbira naslova posrečena. Latinščina in vse mogoče reminiscence na antiko so zdaj silno v modi, kar samo na sebi ni slabo, toda večkrat (včasih tudi zaradi pomanjkljivega poznavanja tega področja) ne ravno najbolj primerno. Vidik, ki ga je izbrala za naslov rubrike, je le eden od mnogih pri tem bogu in je celo vprašljiv, ne glede na to, da je Ianus (beseda sama pomeni pokrit hodnik) znan predvsem kot bog začetka. Morda bi bilo dobro razmisliti o drugem naslovu. Tokrat v tej rubriki Maria Kundegraber piše o Kočevju - nemškem jezikovnem otoku v 19. stoletju, Angelos Baš pa ob stotrideseti obletnici smrti škofa Antona Martina Slomška, čigar dela so pomembna tudi za slovensko etnologijo, govori o njegovem odnosu do oblačilne kulture.

Rubrika Gradivo ima tri prispevke: O zgodovini lendavskega lončarstva v 18. in 19. stoletju izčrpno poroča Edit Kerecsenyi; Pavla Štrukelj s člankom "Slovenski zbiralci in raziskovalci neevropskih kultur v 19. stoletju" osvetljuje zbiranje neevropskih predmetov pri nas od začetkov pa do konca 19. stoletja, torej v času, ko imajo na tem področju največ zaslug slovenski misionarji, pomorščaki, diplomati in popotniki; Andrej Dular pa s prispevkom "Vasna knjiga Sodevci" natančno analizira ta zanimivi vir za proučevanje življenja na vasi.

Sledijo "Etnomuzejske strani", kjer so predstavljena tekoča muzejska dogajanja in problemi. Tako npr. piše Imre Grafik o muzejih narodnostnih manjšin in ohranjanju narodnostnih kultur. Tukaj izvemo marsikaj o delu v muzeju, o razstavah, novih pridobitvah in o muzejsko-pedagoškem delu. V ta razdelek so uvrščene tudi vrstice, posvečene sedemdeseti obletnici ustanovitve Etnografskega inštituta in čestitke ob nagradah, imenovanjih in jubilejih. Slavljenici so Milko Matičetov, Niko Kuret, Pavla Štrukelj in Slavko Kremenšek. Razdelek se konča s prevodom deklaracije o muzejih na prostem, ki jo je l. 1956 na četrti generalni konferenci ICOM-a v Ženevi sestavila posebna komisija.

Zadnji razdelek ima obetajoč naslov: "Kritična in informativna bibliografija". Malce razočarani najdemo v rubriki Knjižna poročila in ocene en sam knjižni prikaz, napisala ga je Daša Hribar in ta skupaj z zelo dobrodošlim seznamom "Novosti v knjižnici Slovenskega etnografskega muzeja v letu 1990/91" Bojane Rogelj - zaokroža, če vzamemo v celoti, prav kvalitetno številko revije, ki bo utrdila ugled slovenskega muzejskega in etnološkega dela doma in v svetu. Povezave s svetom nakazuje že dejstvo, da prinaša ta številka prispevke nekaterih tujih sodelavcev. Zaželeno bi bilo le, da bi bili tujejezični povzetki daljši in izčrpnější, kar velja tudi za prikazano zadnjo številko v seriji Slovenski etnograf. Časopisu bi bila tudi gotovo v korist večja preglednost.

Druga številka Etnologa (oz. trinpetdeseta stare serije) je zaradi izredne obsežnosti dvojna. Posvečena je Brdom in se tudi imenuje "*Briški letnik Etnologa*". Poleti 1990 je namreč nekaj kustosov Slovenskega etnografskega muzeja preživelo deset dni terenskega raziskovanja v "hiši slikarjev" v Šmartnem. Devet avtorjev je torej iz različnih vidikov obdelalo Brda in Brice. Katja Kogej predstavlja danes že izginulo dejavnost v Brdih - namreč izdelovanje prunel - predelovanje sliv, ki so jih namenili zgolj za izvoz, ob tem pa avtorica spregovori tudi o mestu in vlogi slivarstva v življenju Bricev.

O ptičjem lovu v Brdih piše Inja Smerdel. Bralec nekoliko osupne ob naslovu in se sprašuje, kakšna je "*smrt na krožniku*" in kako naj si ustrezno razloži "*ječarsko ljubezen*". Vsi dvomi se

seveda razblinijo ob branju razprave, ki je temeljito in tehtno napisana. Izhaja iz dvojne namembnosti te dejavnosti: ptičjega lova zaradi prehranjevanja in zaradi prodaje ptic pevč. Ta dva vidika nekoliko nerodno vzporeja s sintagmo "Eros - Tanatos". V članku, ki je bogato slikovno ilustriran, predstavi različne načine lovljenja ptičev. Priloženi sta celo dve preglednici; poleg tega pa raziskuje stil življenja, ki je to dejavnost vključeval v svojo vsakdanjost. Dodaja obsežen seznam tiskanih virov in slovstva o ptičjem lovu ter seznam rokopisnih virov, kar je zelo dobrodošlo, kajti to je prva razprava o ptičjem lovu na Slovenskem in je zatorej njena vrednost toliko večja.

Ivan Sedej predstavlja vas Šmartno v Brdih, razvoj naselja in gradnje ter se ob tem loteva vprašanja, ali gre za taborsko vas ali za mesto; hkrati tudi odkriva razmerje med sočasno stilno arhitekturo 16. stoletja in sestavinami ljudske umetnosti, ki se z njo v tem naselju lepo združujejo. Izvajanja skrbno dokumentira s fotografijami, risbami in načrti.

Kolonat - družbeni pojav, razširjen samo ob slovenskem zahodnem obrobju - civilno-pravno razmerje, v katerem sta se združevala zakup in družbena pogodba (odpravljen l. 1945 oz. 1947), predstavlja Irena Keršič v luči stanovanjske kulture kolona in gospodarja. V izčrpnem članku, opremljenem s številnimi fotografijami, načrti in risbami slika dva načina življenja. Razvojno (v času med prvo in drugo svetovno vojno, v času od druge svetovne vojne do leta 1947, ko je bil kolonat odpravljen, ter nato do sedemdesetih let) oriše življenje družine kolonov in družine gospodarjev v Gornjem Drnovku v Brdih.

Ustno izročilo o kolonatu, ki je bilo leta 1953 nabrano med terenskim delom ljubljanskega Etnografskega muzeja (zdaj Slovenskega etnografskega muzeja) v Goriških Brdih, podaja Sergij Vilfan. Iz članka izvemo številne podrobnosti o tem, kako so ljudje doživljali to razmerje in kakšne predstave so sami imeli o tem. Vse to navadno zaman iščemo v drugih virih.

"Osvatino" oz. poganski ogenj, šego kurjenja pomladanskega panja, ki je bila razširjena v nekaterih predelih zahodne Goriške, na kratko predstavi oz. poda zbrana pričevanja o njej Pavel Medvešček.

"Goriška Brda in umetnost besed" je poimenovala svoj članek Marija Stanonik. Govori o štirih avtorjih in njihovem ustvarjanju v teh krajih. Članek se osredotoča na prikaz ljudske pesnice Dore Obljubek. Ostalim trem - Alojzu Gradniku, Ludviku Zorzutu ter Edvardu Erzetiču - je namenjeno mnogo manj prostora; dodatno omenja še Karla in Alberta Širok.

O cimbalih ali opreklu, imenovanih na Goriškem in Tolminskem *opsase* ali *orphica*, katerih najlepša podoba se nam je ohranila prav v Brdih na freski v cerkvi v Gluhem Vrhovlju nad Kožbano, piše Mira Omerzel-Terlep.

Prvi del te številke Etnologa se konča s člankom Petra Stresa "Izseljevanje prebivalcev iz Brd v letih pred priključitvijo k FLRJ 15. septembra 1947". Avtor ugotavlja posledice priključitve k Jugoslaviji, ko so se iz Brd umaknili predvsem tujci ter bolj izobraženi in premožni Slovenci, kar je povzročilo propadanje njihovih domačij in slabšanje gospodarskega položaja.

Drugi del tega letnika (v posebni knjigi) se začne s t. i. "Janusovim razdelkom", v katerem je prvi članek prispeval Herman Bausinger, zaslužni profesor Tübingenske univerze, pred kratkim izvoljen v izdajateljski svet FF Communications. Članek je bil sicer že objavljen v "Folklore Processed. In honour of Lauri Honko", Studia Fennica Folkloristica I. Helsinki 1992, obravnava pa aktualno problematiko krize etničnosti, ki prihaja spričo vedno večjega števila pripadnikov različnih etničnih skupin v eni državi, bolj in bolj do izraza. Opozarja na prepad med kulturno in politično identiteto. V drugem prispevku, "Nacionalni, domoznanski in aktivni muzeji", govori Frederick Baker in Gottfried Korff o razvoju nemških muzejev v devetdesetih letih, o njihovi izredni številčnosti in popularnosti. Zmago Šmitek in Božidar Jezernik pa v članku "Antropološka tradicija na Slovenskem" predstavita antropološko dejavnost nekaterih posameznikov, ki so se bodisi pri nas na Slovenskem bodisi v tujini, kamor jih je zaneslo življenje, že od 16. stoletja dalje posvečali antropologiji. V pregled vključujeta tudi tujce, ki so proučevali antropologijo na Slovenskem. Kritično povzemata stališča slovenskih avtorjev o razmerju med etnologijo in antropologijo. Temeljno razliko med obema vedama vidita v tem, da je predmet proučevanja antropologije človek kot posameznik, predmet etnologije pa človek kot del kolektiva.

Ob stoletnici rojstva se spominja Branko Marušič Ludvika Zorzuta, briškega narodopisca, Barbara Sosič pa Borisa Orla ob trideseti obletnici njegove smrti.

Sledijo "Etnomuzejske" strani, kjer Inga Miklavčič-Brezigar v rubriki "Zapiski" razmišlja ob primeru Brd, ki se raztezajo na obe strani meje, kakšna bi lahko bila vloga etnologije pri načrtovanju prihodnosti. Vilko Novak ob oživitvi Etnologa pojasnjuje nekatera vprašanja v zvezi z dogajanjem, ki so zaznamovala usodo muzeja in njegovega glasila. Zelo zanimivo dopolnjuje uredničin uvodni članek v prvem novem letniku, kot avtentična priča že ob samem začetku pa plastično in živo oriše našo tedanjo etnološko stvarnost, snovanje in usodo glasila.

Rubrike, ki sledijo, se ožje povezujejo z muzejsko dejavnostjo. Prinašajo poročila o muzejskem delu, med drugim podaja Sonja Kogej-Rus tudi vso "odisejajo" sodelavcev Slovenskega etnografskega muzeja ob prizadevanjih za pridobitev lastne stavbe, v kateri bi lahko ustrezno shranili svoje bogate zbirke ter končno postavili stalno razstavo. Dalje beremo o razstavah in o muzejski pedagogiki, kjer Jorgen Skastrup (direktor Grindsted muzeja na Danskem) govori o pouku v muzeju s pomočjo fiktivnih svetov. Članek je v celoti objavljen v slovenščini in angleščini. Sprašujemo se, zakaj ni uvrščen v "Janusov razdelek", ker tokrat ne gre za sekundarno objavo in ker avtor povrh obravnava še aktualno muzejsko metodološko problematiko. Mar je samevanje v posebni rubriki res potrebno? Sledijo še poročila o novih pridobitvah muzejskih zbirk ter o muzejski dokumentaciji. Darinki Jankovič, ki ji je usoda preprečila, da bi še naprej tako uspešno opravljala muzejsko pedagoško delo, kot ga je v kratkem letu svojega službovanja v Slovenskem etnografskem muzeju, je lepo in osebno doživeto napisala nekrolog Tanja Tomažič.

Vsebinsko bogata in pestra številka se tudi tokrat konča s kritično in informativno bibliografijo, ki prinaša številne ocene, seznam novih monografij in periodike, ter bibliografijo Brda, ki sta jo sestavili Katja Kogej in Nidžara Žnidarčič.

Monika Kroepej

Gorazd Makarovič, *Votivi*. Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja, Ljubljana 1991. 72 str., 122 fotografij.

Kot druga knjiga v seriji "Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja", ki jo ureja Andrej Dular, je izšel katalog muzejske zbirke votivov. To je prvi od katalogov, ki naj bi občasno izhajali v tej seriji. Avtor Gorazd Makarovič, ki za zbirko v muzeju tudi skrbi, nas v delu seznanja z oblikovno platjo, predvsem pa tudi s pomenom in vlogo tega kulturnega pojava, ter z njegovo vsebinsko pestrostjo. Temo postavlja v širok evropski okvir. Govori namreč o votivih kot izrazu življenjskih razmer in pojmovanja sveta. Pri tem nas že v uvodu opozori, da je bil razvoj votivov in votivnega darovanja značilen izraz "dolgega srednjega veka". Votivno darovanje namreč ohranja osnovne sestavine življenjskih okoliščin in miselnosti, ki je prevladovala v srednjem veku. Srednjeveško darovanje votivov pa je nadaljevanje antičnega poganskega izročila. Žrtvovanje in votivno darovanje je namreč bilo v navadi v kulturah različnih družb in različnih obdobjih. Krščanska cerkev je spočetka nasprotovala votivom kot poganskemu izrazu prošnje ali zahvale, kmalu pa je običaj darovanja votivov sprejela in mu dala krščanski značaj.

Kot izvemo iz knjige, izhaja najstarejše znano posredno pričevanje o plastičnih votivih na Slovenskem iz časa okoli preloma 14. v 15. stoletje. Iz tega časa namreč izvirajo železni votivi, podobe živali in oči, ki so bili zakopani pri cerkvi sv. Lenarta nad Sobotami. Na železne živalske votive naj bi spominjal tudi izraz "železna krava" za posebno obliko zakupa živali, pri katerem je moral podložnik, ki je kravo dobil v zakup in jo je imel v reji, priskrbeti novo, ko je ta poginila. Še do danes pa se je ohranilo npr. votivno darovanje "Štefanovih konjičkov".

V nadaljevanju tega osrednjega poglavja - eseja, naslovljenega "Votivi in votivna darovanja na Slovenskem", s katerim knjiga močno prerašča ožjo tematiko, najdemo množico podatkov o romanjih pri nas, o boleznih, tako človeških kot živalskih, o otroški umrljivosti in vrednotenju otrok, o vrednotenju in ogroženosti konj ter raznih nadlogah, ki so jih ljudje skušali premagovati tudi s tem načinom darovanja ali žrtvovanja.

Eseju sledi predstavitev zbirke in katalog v ožjem pomenu besede. Predstavljeni so vsi plastični votivi, kar jih premore zbirka votivov Slovenskega etnografskega muzeja. Šteje 115 votivov in 7 modelov. Časovno izvirajo pretežno iz 19. stoletja. Čeprav je skromna, gre za največjo zbirko votivov pri nas in zajema vso pomembno motiviko in tehniko, zastopani pa so tudi vsi materiali, iz katerih so jih na Slovenskem izdelovali. Na stodvaindvajsetih fotografijah so prikazani vsi predmeti iz zbirke. Avtorja kvalitetnih fotografij sta Matija Pavlovec in Gorazd Makarovič. Material, iz katerega so bili predmeti izdelani, je različen. Železni votivi so bili v navadi le na Koroškem in Štajerskem. Iz gline so skoraj izključno izdelovali le posodice z obrazno podobo. Figuralnih lesenih votivov je bilo največ na Gorenjskem, glavno območje srebrnih votivov pa so bili mediteranski predeli. Splošno razširjeno gradivo za izdelovanje votivov je bil vosek. Ker pa je ulivanje votivov sodilo v obrt s trojno dejavnostjo - lectarstvom, medicinarstvom in svečarstvom - ki se je pri nas organizirano pojavilo šele v 17. stoletju, je upravičen avtorjev sklep, da pred 17. stoletjem pri nas v modelu uliti voščeni votivi niso bili razširjeni.

K vsaki sliki plastičnega votiva je dodan komentar z ustreznimi podatki o predmetu - od motiva, najdišča, gradiva in načina izdelave, pa vse do časa izdelave; vendar glede na to, da je knjiga namenjena tudi tujcem in ima povzetek spremnega besedila v angleščini, pogrešamo prevod vsaj nekaterih najosnovnejših podatkov o predmetih samih.

Delo je ne le vsebinsko ampak tudi slikovno in oblikovno zelo kvalitetno, tako da smo prvega kataloga, ki nas seznanja z zbirkami Slovenskega etnografskega muzeja, lahko upravičeno veseli. Predvsem pa se ob njem lahko vsakdo, ki se za to zanima, seznanja z votivi, ki bi sicer ostali skriti očem javnosti, saj muzej svojih zbirk zaradi pomanjkanja prostora ne more razstaviti.

Monika Kropelj

Janez Bogataj, *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana, Prešernova družba, 1992, 395 str., ilustr.

Knjigo Janeza Bogataja "Sto srečanj z dediščino na Slovenskem" je slovenska etnologija pričakovala že dalj časa. Od avtorja je namreč strokovna in ostala javnost, po rednih predavanjih na fakulteti, številnih javnih nastopih in predavaj njih na terenu, vse bolj pričakovala zaokrožen pogled na področje, s katerim se že dalj časa znanstveno ukvarja.

Knjiga je izšla leta 1992 pri Prešernovi družbi v ciklusu "sto naj". Pri tem je avtor model tega založniškega projekta spretno uporabil za ogrodje svojega priročnika in učbenika o sodobnih etnoloških pogledih na področje naše dediščine.

Janez Bogataj nas v začetku popelje v zanimivi svet naše dediščine. Pri tem predstavi stališča etnološke vede ter lastna strokovna izhodišča, ki so se mu pogosto tudi "sproti" oblikovala ob njegovih javnih nastopih in stikih z ljudmi na terenu. Prav iz tega zornega kota je avtor izoblikoval osebno metodo obravnavanja in vrednotenja dosedanjih strokovnih prizadevanj slovenske etnologije. Na neki način je "predelal" suhoparne etnološke raziskave in tej snovi nadel pečat dediščine. S takšnim pristopom pa je postala snov bolj zanimiva in atraktivna ne le za strokovno, temveč tudi za širšo javnost.

V knjigi avtor predstavlja vrsto novosti, ki jih doslej še nismo zasledili v slovenski etnološki literaturi. Njegovo temeljno sporočilo je, da je dediščina del nas samih in da naše življenje bogati. Oblikuje temeljno podobo naše nacionalne razpoznavnosti. "Njene razsežnosti in pomen za danes in jutri" so v razumevanju treh temeljnih pojmov: kontinuiteta - spomin, identiteta - opomin, alternativa - izziv.

Te tri pojme avtor vgrajuje v vsa svoja razmišljanja o dediščini. Prav z njimi skuša razložiti genozo določenega kulturnega pojava, njegovo vpetost v naš sedanji zgodovinski spomin in poiskati možnost aplikacij tega kulturnega pojava v sedanjosti in prihodnosti.

Janez Bogataj je nedvomno eden tistih slovenskih etnologov, ki je strokovna prizadevanja etnologije približal potrebam sedanjega časa. Kaže izjemen smisel za raziskovanje vsakdanje kulturne podobe in načina življenja današnjega Slovenca.

V značilnem slogu opisuje navidezno interpretiranje dediščine v današnjem času na različnih javnih prireditvah. Pri tem ni prav nič žaljiv, temveč predvsem prepričljiv. Tako je Bogataj na eni strani samozavesten strokovnjak, na drugi pa prizanesljiv učitelj, ki ošvrkne navidezno strokovnost in z ilustrativnimi primeri pokaže ustrezno pot ter pravilno sodobno dojemanje dediščine.

Tekoč in prepričljiv slog Bogatajevega pisanja in zanj značilna "etnološka fotografija" so v slogovno tehničnem smislu temeljne značilnosti knjige. V vsebinskem pogledu pa je v klasično etnološko sistematizacijo uvedel in pri tem razložil vrsto novih pojmov, kot na primer "dediščina gostoljubnosti" s sestavinami dobrodošlice, pozdrava in gostilne kot inštitucije. Njegov značilen strokovni pristop lahko opazujemo pri predstavitvi "dediščine transportne in prometne kulture", kjer je med drugim predstavil kolo (bicikel) kot pomembno sestavino naše materialne, družbene in duhovne kulture. Loti se tudi pojavov, ki v dobrem in slabem spremljajo naš vsakdanjik, kot so na primer "spomeniki ob prometnih nezgodah". Tudi "dediščina trgovanja" je avtorjevo priljubljeno strokovno področje.

Poglavje "dediščina šeg in navad", v katerem v obliki letnega ciklusa predstavlja najbolj značilne kulturne sestavine, avtor dopolnjuje z nekaterimi izvirnimi oznakami in vsebinskimi opredelitvami pojmov, kot so: veselica, kmečka ohcet, kmečki praznik, parada ter mesto in njegove šege.

Prav te kulturne sestavine so morda prvokrat obravnavane strokovno, brez nepotrebne vzvišenosti, ki sicer v praksi tako redko zbližuje prizadevanja strokovnjakov in pričakovanja uporabnikov pri njihovih iskrenih prizadevanjih za popularizacijo in ustrezno uporabo kulturne dediščine. Prav zaradi takšnega strokovnega interpretiranja kulturnih pojavov je Bogataj razumljiv in dostopen širšim množicam. Ob tem ne moremo spregledati, da že vrsto let poskuša s svojim javnim delom in s pomočjo organizatorjev turističnih prireditev ter obrtne gospodarske zbornice uveljaviti strokovna pravila tudi pri organiziranju sejmskih prireditev, ki se dotikajo dediščine.

Vrednotenje dediščine in iskanje modelov za njeno integriranje v sedanost in prihodnost so ena od temeljnih značilnosti Bogatajevega strokovnega prizadevanja. Kot interpretator posameznih kulturnih sestavin in pojasnjevalec teh pojavov z zornega kota načina življenja je v obravnavani knjigi gotovo zelo uspešen. Morda ga včasih to interpretiranje celo zanese v pretirano prepričevanje, vendar vselej ostaja na meji korektnega ocenjevanja in znanstvene distance.

Bogatajeva knjiga sodi med boljše v že omenjenem ciklusu. Morda bi moral avtor pri opisovanju stotih podob dediščine bolj dosledno uveljaviti svoj "trodomni" model: kontinuiteta, identiteta in alternativa, zlasti v zasnovi strukturiranosti besedila, ker bi bila s tem še bolj razvidna geneza posameznega kulturnega pojava.

Knjiga Janeza Bogataja bo veliko prispevala k razumevanju naše kulturne dediščine. Je odličen priročnik in učbenik, hkrati pa tudi pomemben prispevek k razvoju etnološke znanosti, saj uvaja in pojasnjuje vrsto strokovnih terminov, predvsem pa opredeljuje prenekatero področje, ki se ga vsaj doslej etnologija še ni lotevala.

Vito Hazler

Angelos Baš, *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1992, 299 str., ilustr.

Sadržaj je svrstan u 10 poglavja, svako je popraćeno obilnim bilješkama.

Nova knjiga Angelosa Baša, poznatog istraživača kulture odijevanja na tlu Slovenije, popunjava prazninu u do sada objavljenim njegovim radovima s tog područja. (Noša na Slovenskem v poznem srednjem veku in 16. stoletju, Ljubljana 1970; Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času [1. pol.19. st], Ljubljana 1987. O navedenom razdoblju autor je objavio čistu građu u izdanjima SAZU "Gradivo za narodopisje Slovenec" 4, pod naslovom "Opisi oblačilnega videza na Slovenskem v 17. in 18. stoletju", Ljubljana 1989).

I u ovoj knjizi autor se pridržava svoga obrasca u metodološkom pristupu problemu o kulturi odijevanja na tlu Slovenije određenog vremenskog razdoblja.

1. *poglavlje* "Predmet rasprave, izvori i literatura" (str. 7-17, bilježaka 9) iznosi autorovo gledanje na kulturu odijevanja, zahvatajući odjevnu sliku svih društvenih slojeva - feudalnog, gradanskog i seljačkog. Navode se izvori iz brojnih arhiva i ogromna literatura odakle je autor crpio podatke za svoj rad.

2. *poglavlje* "Odjevni materijali" (str. 18-82, bilježaka 159) najopsežnije je, jer su podaci u izvorima najodređeniji. Iznose se redom za 17. pa za 18. st. U feudalnom te gradanskom društvu u muškom pa u ženskom inventaru uvelike su se koristili uvezeni materijali, a bogatiji građani nisu mnogo zaostajali za feudalcima. Oba društvena sloja slijedila su tadašnji europski stil odijevanja.

U seoskim sredinama izdvajaju se specifičnosti za svaki pojedini kraj pa i u korištenju određenih materijala. Kupovni se materijali u odijevanju seoskog svijeta pojavljuju tek u 18. st. Dragocjeni su podaci o domaćoj proizvodnji platna i sukna, koji se i izvoze. Prerađuje se koža, a javlja se i domaća svila, sve prisutnija u seoskom odjevnom inventaru. U to se vrijeme u Ljubljani i Idriji počinje proizvoditi čipka na batiće. Spominju se odjevni predmeti kao proizvodi celovski organizirani obrtnika. Navode se zabrane uvoza određenih materijala i gotovih proizvoda da bi se zaštitila domaća proizvodnja.

3. *poglavlje* "Odjevni obrtnici" (str. 83-90, bilježaka 39) donosi podatke o obrtnicima za pojedine odjevne predmete. Najbrojniji su cipelari i krojači, zatim klobučari i dr., a svi djeluju u gradovima, dok se u seoskim sredinama ne spominju. Žene su izrađivale "avbe", vezene ženske kape, a bile su i švelje, ali nisu mogle biti celovski udružene. Na selu su neke odjevne predmete izrađivali priučeni pojedinci. U Tržiču su se masovno plele vunene čarape, u čemu su sudjelovala i djeca od najranije dobi.

4. *poglavlje* "Konfekcija" (str. 91-94, bilježaka 19). Konfekcijski se izrađuju samo pusteni šeširi, koji se šalju i izvan domaćeg tržišta, a slamnati se u većem broju izrađuju na selu. Konfekcijske su i svilene čarape za više društvene slojeve i vunene za široku potrošnju.

Izrada nekih konfekcijskih odjevnih predmeta u 15. st. i njihova pojava u 1. pol.19. st. ukazuje na to, da je takva roba morala biti prisutna i tokom promatranog razdoblja.

5. *poglavlje* "Cijene" (str. 95-123, bilježaka 94). U dokumentima su cijene navedene u onovremenom platežnom sredstvu, što danas ne omogućava predodžbu o stvarnoj vrijednosti. Zato autor poznate cijene pretvara u količinu pšenice prema tadašnjim cijenama, odnosno u broj onodobne dnevne zarade radnika u obrtu. Na taj se način usporedbom može stvoriti približna slika o ekonomskoj moći tadašnjeg slovenskog društva kao i o odnosima među pojedinim društvenim slojevima. Vrijednost odjeće u nekim slovenskim seoskim sredinama neusporedivo je niska u odnosu na luksuzne predmete feudalaca. No, slovenski feudali po vrijednosti odjeće daleko zaostaju za tadašnjom svjetskom feudalnom elitom.

6. *poglavlje* "Osnovni izgled odijevanja i modni tisak" (str. 124-190, bilježaka 447). Pažnja se najprije obraća na način odijevanja seoskog življa, jer su kod seljaka pojedinih slovenskih krajeva prisutne razlike u odijevanju. Za 17. st. glavni je izvor Valvasor za kranjske pokrajine, dok za goričko područje postoje neizravni podaci. Za 18. st. podataka ima više i to za sve krajeve Slovenije, koji se redom prikazuju. Na istoku zemlje ističu se uglavnom platneni oblici panonskog tipa, kao i sukna bijela "čoha", dok na zapadu prevladavaju određeni alpski utjecaji. Kod ženskog svijeta opremanje glave još ima funkciju da na vanjski način obilježi društveni položaj određene osobe. Navode se vrijedni podaci o kožusima, pojasima, travnatim plaštevima i plahtama za zaštitu protiv kiše, šeširima, obući i dr. Ove stranice pružaju nezaobilaznu uporednu građu za svakog proučavatelja pučkog odijevanja na susjednim područjima.

Nekoliko stranica autor posvećuje raspravi o pojavi i podrijetlu specifičnog načina odijevanja seoskog svijeta, navodeći o tome razna mišljenja. Smatram, da pojave koje se javljaju u odijevanju seljačkog svijeta Srednje i Zapadne Europe nisu odlučujuće na našim prostorima pa ih i sam autor navodi s rezervom. Osim odjeće donose se i podaci o ustroju tijela seoskog svijeta u Sloveniji onog vremena.

Slijedi osvrt na odijevanje feudalaca i građana, koji u Sloveniji 17. st. s određenim zakašnjenjem prate europsku modu s njena tri modna razdoblja: španjolskom modom, modom tridesetogodišnjeg rata i modom Ljudevita XIV. Predodžba o načinu odijevanja tih društvenih slojeva u

Sloveniji dobiva se više slikovnim dokumentima nego li pismenim podacima. Izraz "moda" prvi se puta spominje 1637. g., a navode se predmeti po španjolskoj, mletačkoj, milanskoj, engleskoj, češkoj, turskoj pa i po hrvatskoj modi. Spominje se i odjeća za određeno godišnje doba kao i za neke posebne namjene.

Najobilnija dokumentacija za 18. st. postoji o načinu odijevanja viših društvenih slojeva i autor je iscrpno koristi. U to vrijeme Slovenija, zbog bolje prometne povezanosti i u mirnijim općim prilikama, ne zaostaje za tadašnjim europskim modnim pojavama. I u tom se stoljeću izdvajaju tri specifična modna razdoblja: do 1751., do 1780. i do 1800. g.

Kod nekih seljačkih poslova golotinja je bila nužna i od ranije poznata, ali duboki dekolte u tadašnjoj odjeći feudalki svećenstvo smatra nečednim i žigoše ga.

Važna pojava tog vremena je francuski, engleski pa zatim i njemački modni tisak, koji je odigrao značajnu ulogu u općenitom prihvatanju modnih novosti i utjecao na brže izjednačavanje odjevne slike gradskog i feudalnog društva.

7. poglavlje "Običaji i navike u načinu odijevanja" (str. 191-220, bilježaka 174) osvrt se na blagdansko ruho, na pokladne maske, na opremu u procesijama, ophodima, hodočašćima. Spominju se dani i prilike, kad se odijevalo novo ruho. Opisuje se način pozdravljanja i iskazivanja počasti.

Više podataka govori o opremi svatova, o svadbenim vijencima, kiticama, obući i drugim nužnim predmetima u svatbenoj odjeći. Uloga rubaca kao svatovskih darova u slovenskim je običajima tog vremena već znatno reducirana.

Za žalost dokumenti spominju samo "žalobno ruho", ali ne navode neke bliže oznake. Carica Marija Terezija objavila je dva puta Pravila o koroti, kojima se određuje dužina žalovanja i neka odjevna ograničenja, čime se nastojalo ograničiti nepotrebne izdatke.

Od navika spominje se darivanje odjernih predmeta.

8. poglavlje "Još neke osobitosti u odjevnoj slici" (str. 221-224, bilježaka 18). Podaci govore o izgledu čovjeka u određenom zvanju, stanju ili djelatnosti, kao što je zimski plašt stražara, studentski plašt, pastirska odjeća, službena rudarska odjeća, slobodnozidarska pregača, planinarska oprema, bijela odjeća za one, koji su preboljeli kugu.

9. poglavlje "Gospodarski, društveni i politički vid odjevne slike" (str. 225-238, bilježaka 71). Iz arhivske oporučne građe ne može se dobiti uvid u količinu odjernih predmeta pojedinca pa tako ni predodžbe o njegovom materijalnom stanju. Odjeća seoskog stanovništva bila je funkcionalna i uglavnom skromna, a nikad zapuštena. Prosjaci i odrpanci bili su rijetki. U građanskom sloju službenici su istu odjeću nosili godinama.

Propisima su se određivala pravila o odijevanju, a podržavala ih je Crkva preko svećenstva. Preporučivala se skromnost i štedljivost.

Zasade prosvjetiteljstva, da se odjeća prilagodi razumnim prirodnim načelima, prihvatila je engleska moda, nasuprot francuskoj. Feudalci u Sloveniji, kao i u drugim austrijskim zemljama, do kraja 18. st. još se odijevaju po francuskoj modi.

Putopisci posvećuju pažnju seoskom načinu odijevanja pa nastaju brojni opisi tzv. "narodne nošnje". Taj je naziv za seoski način odijevanja prvi puta upotrebljen 1789. g. U 19. st. takvo seosko ruho vezat će se uz slovensko narodno buđenje pa će time dobiti i određeno političko značenje.

Francuska revolucija uvodi nove oblike u način odijevanja svih društvenih slojeva, od čega su najznačajnije duge muške hlače. U austrijskim zemljama prihvaćene su tek početkom 19. st.

10. poglavlje "Čistoća, sredstva za uljepšavanje i pušenje u odjevnoj slici" (str. 242-257, bilježaka 40). Na izgledu odjeće najočitije se odražuje smisao za čistoću. U seoskoj sredini, na koju utječe svećenstvo i škola, a donekle i među obrtnicima bila je čistoća prisutnija, nego u tadanjem feudalnom društvu. Ipak, dokumenti ne bilježe značajnije trošenje sapuna (rublje se lužilo!) ali zato obilnije količine mirisa pa i sredstava za dotjerivanje, što je štetilo i zdravlju.

Duhan, koji je u 16. st. dospio u Europu, slovenski seljaci u 18. st. koriste više kao sredstvo za njušanje nego li za pušenje. Najprije se uobičajio u jugozapadnim dijelovima zemlje. Krajem 18. st. veoma se proširilo pušenje lula.

Slikovni prilozii uz tekst nižu se kronološkim redom. Većina (38) uglavnom su portreti

slovenskih feudalaca, 12 priloga prikazuje gradanski stalež, dok se 32 odnose na odječu seljačkog svijeta iz raznih krajeva Slovenije. Doista, i u tome autor je dokazao svoj vemo širok i strpljiv sakupljački trud. Onome, kome je ta tema bliza, priloži mnogo govore, a moći će mu poslužiti kao dragocjena uporedna grada.

Ovim djelom A. Baša dobiva se cjelovit uvid u način odijevanja u Sloveniji u 17. i 18. st., a s ranijim djelima ispunjava razdoblje od četiri i po stoljeća. Minucioznom slaganjem nebrojeno mnogih podataka i njihovim osvjetljavanjem s nekoliko strana, dobivena je velebna opća slika s mnogo detalja i zaokruženih cjelina, od kojih svaka za sebe predstavlja studiju u okviru povijesti odijevanja tog područja, a bogatstvom podataka bit će dragocjeni izvor za svakoga, ko prilazi tom problemu i izvan današnje države Slovenije.

Jelka Radauš Ribarić

Marija Cvetek, *Naš oča so včas zapodval*. Bohinjske pravljorce. Ilustracije in vinjete Slavica Cvetek. Kmečki glas - Glasovi 5, Ljubljana 1993, 334 str.

“Vsak po soje, Bohinjce pa s svedram” ni le naslov zadnjega razdelka povedk iz Bohinja, ampak se zdi, da gre za temeljno držo oz. “filozofijo” Bohinjcev. Del njihove duhovne kulture predstavlja pričujoča knjiga. Določena svojskost se pokaže že ob bežnem pregledu objavljenega gradiva, saj je v njem najmanj klasičnih pravljic, prav te pa bi bile - ob povedkah - najbolj pričakovane. Zapisovalka in uvodničarka Marija Cvetek povzema mnenje Janeza Mencingerja, češ da so Bohinjci v izredno trdem boju za vsakdanje življenje pozabili na pravljice. Marija Cvetek pa dodaja še vzgojo, saj naj bi bila ta vzrok, da so se “pravljice v svoji črno-beli tehniki in s čudovitimi zapletmi zdele preveč fantastične, da bi lahko s njimi otroku privzgojili pravi čut za presojanje trdega vsakdana”. To, vsekakor točno ugotovitev pa sam razpredam še naprej in se sprašujem, kakšen značaj je oblikovalo to trdo življenje? Mnogo slovenskih krajev je poznalo trdo življenje, a je pravljicarstvo kljub temu cvetelo. Najbrž gre za specifični duševni profil Bohinjcev, katerih pragmatična in nekoliko nejeverna narava težko prenese poetiko neresničnega, ki je osnova pravljic. Bohinjci “usekajo kar na gliho”, k bistvu in h končnemu sporočilu, s čimer preseka poetične pravljicne strukture. Njihov jezik je daleč od epske širine Prekmurja in od tamkajšnjega besednega in čustvenega “okraševanja” ljudi in dogodkov. Zato so bohinjske pripovedi drugačne, so specifične in samó bohinjske. Kljub pripovedni pragmatičnosti in “realizmu” pa bohinjske štorije nikakor niso brez poezije, saj je je v knjigi vse polno. Odseva v bajeslovnih povedkah kot tudi v šaljivih zgodbicah iz današnjega časa. Mogoče bodo prav te sodobne zgodbe (vici) za bralce najmikavnejši del knjige, saj najlepše kažejo bohinjsko čud in njihovo, nekoliko ambivalentno osebnost. Ta se kaže po eni strani v veliki zaprtosti in v odklanjanju vsega nebohinskega in že v prislovični trmi (gre za potencirano gorenjsko trmo), kar vse pa dobi simpatične in vesele poteze, ko se pokažeta še drugi stalnici bohinskega značaja: humor in odkrita samoironija. Prav izjemna duhovitost, ki omehča tudi bolj grob ali celo črn humor, bralcu zastavlja vprašanje, ali gre zgolj za naključen izbor veselih zgodbic, ki so bile po duši tudi veselemu značaju zbiralke, ali pa gre res za vesele “gorenjske Ribničane”, ki znajo z dvojno mero pikrosti in humorja odgovoriti morebitnim zabavljajem zunaj Bohinja. Zdi se, da so znali Bohinjci potegniti dobiček celo iz svojih “napak”, ki so jih s samoironijo nevtralizirali ali pa kapitalizirali s tem, da so “zasmehovalcem” odvzeli “avtorske pravice”. Včasih se namreč spet zazdi, da Bohinjci zavestno igrajo vlogo posebnežev, kot je vseč drugim. A pri tem niso v podrejenem položaju, saj se v pest in v brk smejejo stereotipom “tujerodcev”, hkrati pa stereotipne predstave še podžigajo, saj dejanska ali pa le navidezna bohinska “eksotičnost” ugaja bohinski samozavesti. Tako vsaj kaže knjiga. Vse drugo so le “pravljice” od katerih ne more živeti niti samozavest niti lokalpatriotizem od Boga izbranega ljudstva v bohinskem kotu. To je “tkuj resnično, da bolj ne more bit”.

Če že imajo vsi Slovenci pravljice pa legendarne pripovedke z apokrifnimi elementi, imajo pa Bohinjci le “svoje” krajevne razlagalne povedke, ki jim dajejo posebno težo. Če povsod drugod poznajo “babje vere”, se pa Bohinjci ločijo po tem, da jih “štederajo” in jih znajo le oni

edino pravilno komentirati. S tem sicer nekoliko uničijo poetiko fantastičnosti, vendar se taka žrtev spleča, saj s tem dokažejo, da "Bohinjci niso po žup perplaval" Če se ljudsko izročilo drugih slovenskih krajev huduje in vzdihuje nad skopostjo, pa jo bohinjsko povzdiguje v krepkost, vendar z ironično distanco. Bohinjci imajo vedno tudi svoj prav, pa naj stane, kar hoče.

Tak miselni svet je popolnoma razumljiv le tistemu, ki med Bohinjci živi, ne pa nedeljskim turistom. Ti se v dušo "domorođev" sploh ne poglobljajo, zato jim domačini ostajajo čudni primerki iz rezervata. Knjiga Marije Cvetek nam lepo približa bohinjski miselni svet in kdor bo hotel, bo našel tudi vzroke, zaradi česar mu je bil ta konec Slovenije do sedaj morda odmaknjen ali "nerazumljiv".

Za večino bralcev pa bo preboj do miselnega sveta Bohinjcev nekoliko otežkočen zaradi zapisov, oz. zaradi izdaje, saj pisana beseda ne more nadomestiti živega govora. "Krive" so posebnosti gorenjskega dialektta oz. bohinjskega govora, v katerem je vse polno vokalnih redukcij, polglasniških mest, ki so v zapisu lahko za braleca moteči, a brez njihovega zaznamovanja bi bila besedila še težje berljiva. Avtorica se je odločila za "poenostavljene" zapise, kar pomeni, da jih ni obremenjevala z dialektološkimi znaki in jih je hotela narediti čim bolj berljive. Povprečni bralec bo morda pogrešal kakšen naglas več, če bi hotel pravilno prebrati določene besede. Naglasna in druga znamenja so velik problem pri objavah ljudskih besedil, saj vsaka odvečnost takoj obremeni vizualno podobo, brez njih pa tudi ne gre. Avtorica je vse pasti zapisovanja reševala na podoben način kot to počnemo folkloristi, za lažje vključevanje bralcev v besedila pa služi še avtoričina uvodna beseda pa sproti slovarček dialektizmov pod vsako zgodbo in še abecedno kazalo manj znanih besed na koncu knjige. K strokovnemu aparatu sodi še seznam vseh informatorjev (54) z rojstnimi letnicami, hišnimi oz. domačimi imeni in s številko zgodbe, ki jo je posameznik povedal. Knjiga je takorekoč družinsko podjetje: 59 zgodbic je avtorica slišala in zapisala v družinskem krogu, sestra Slavica Cvetek pa je lepo likovno opremila knjigo z ilustracijami in vinjetami.

Pri branju me je stalno glodalo nepojasnjeno vprašanje - ali je avtorica objavljene zgodbe posnela na magnetofonski trak ali jih je "le" zapisala. Ta in še nekatera "glodanja" sodijo že v področje profesionalne deformacije. Tej sem se želel popolnoma izogniti, saj ljudska proza ni moje strokovno področje, še bolj pa zato, ker sem knjigo prebral na mah in užival samo v branju oz. v zgodbicah. Zakaj pišem torej nestrokovno oceno v strokovno glasilo? Preprosto zato, ker me je knjiga očarala in ker sem v njej užival kot bralec, ki se spet enkrat lahko prepusti zgodbam samim in želi nanje opozoriti še druge. Posebej tiste, ki so za hece pa tudi bolj resnobne, saj knjiga zopet potrjuje dejstvo, da je duhovna kultura neke skupine lahko za razumevanje njenega mišljenja in čustvovanja bolj povedna ali pomembna kot elementi socialne ali materialne kulture.

Marko Terseglav

Janja Žagar, *Pasovi in sklepanci*. Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja, Ljubljana 1993, 196 str.

Knjižni prvenec mag. Janje Žagar je drugi v seriji muzejskih katalogov, ki jih izdaja Slovenski etnografski muzej. Žagarjeva uvodoma poudarja pomen tematskega sistematičnega obravnavanja predmetov, ki jih hrani Slovenski etnografski muzej: "Celotne muzejske zbirke so le redko na voljo ogledalu javnosti. Večino časa so skrite v muzejskih depojih. Ob pomanjkanju stalne postavitve zbirke jih je mogoče trajno predstaviti le še s katalogom muzejskih gradiv."

Zbirka pasov in sklepancev šteje vsega skupaj 233 primerkov, to je 113 pasov in 120 sklepancev. Večina predmetov sodi v 19. stoletje, razen nekaterih sklepancev, ki so bili izdelani v 17. ali 18. stoletju. Zbirka je večinoma nastala v času, ko so bila v etnografiji uveljavljena estetska merila zbiranja predmetov. Nastala pa je tudi v času, ko je bilo zbiranje gradiva naravnano v kmečko okolje. Pri muzejski inventarizaciji predmetov pa so na splošno umanjali tudi podatki o raznih pomenih predmetov ter o njihovem osebnem in večinoma tudi krajevnem izvoru. Navedene pomanjkljivosti so narekovale posebno obravnavo zbirke. Iz avtoričinega uvoda povzemamo, da je vsebinski poudarek kataloga na slikovni in opisni predstavitvi hranjenih pasov in sklepancev.

Pri posameznih skupinah predmetov je uvodoma povzeto dosedanje poglobljeno strokovno znanje o njih. Predmeti so ovrednoteni s stališča funkcije, ki so jo imeli kot oblačilni, predvsem prazniji dodatki moški in ženski obleki.

Katalog je zasnovan tako, da so v uvodnem delu opisani pasovi in sklepanci po tipoloških skupinah. Skupine posameznih delov sklepancev pa so še dopolnjene z risbami. V *Katalogu* so vsi predmeti nadrobno opisani, v *Slikovni prilogi* pa so nanizane fotografije vseh predmetov po tipoloških skupinah.

Žagarjeva je pasove uvrstila glede na tvorivo, način izdelave in krašenja ter glede na obliko v štiri skupine: ročno tkane pasove, strojno tkane pasove, usnjene pasove in ročno šivane pasove. V skupini *Ročno in strojno tkani pasovi* nadrobno obravnava repe, tkanice, opasice in metrske pasove, v skupini *Usnjeni pasovi* pa pasove z zakovicami, pasove z vezeno, čemere in mačke, v skupini *Šivani pasovi* pa kanice in razne druge šivane pasove. Pri *Sklepancih* pa je določila in obravnavala tri skupine: verižaste sklepance, členkasto-verižaste sklepance in členkaste sklepance.

Zbirka pasov in sklepancev je v delu mag. Janje Žagarjeve nadvse sistematično in nadrobno obdelana. Avtorica je ugotovila in razložila nekatere zamotane tehnološke postopke. Skrbno in nazorno je izdelano ter predstavljeno pregledno kazalo pasov in sklepancev po krajih, tipologiji in materialih. Žagarjeva je kritično uporabila dosedanje vire in strokovne obravnave pasov in sklepancev. Predmete je večje razčlenila po obliki in vsebini. Pasove in sklepance je predstavila tudi v širšem zgodovinskem razvoju.

Delo "Pasovi in sklepanci" je vsekakor pomemben prispevek stroki in popularizaciji muzejskega etnološkega gradiva.

Marija Makarovič

Stanley R. Barrett, *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto, University of Toronto Press 1984, 266 str.

Etnološka oz. antropološka srenja je v mnogo državah razdeljena v dve pogosto nasprotni si strani: v prvo sodijo etnologi oz. antropologi, ki so kot taki izšolani, v drugo pa tisti, ki so se izšolali bodisi kot sociologi ali v drugih družboslovnih disciplinah in so se kasneje posvetili antropologiji oz. etnologiji. Prvi drugim pogosto očitajo, da jih teren premalo zanima in da imajo premalo tovrstnih izkušenj, drugi pa pravijo za prve, da zanemarjajo teorijo. Ne mislim razglabljeti o tem, da se mi zdi tovrstna polemika plodna in da imata, po mojem mnenju, obe strani prav, za to situacijo pa se mi zdi zanimivo pisanje Stanleya R. Barretta, ki je omenjena nasprotja že prešel in se uspešno posveča razglabljanju o prihodnosti discipline, ki pa jo seveda gradi na dobrem poznavanju njene preteklosti.

Kanadski avtor R. Barrett je namreč univerzitetni profesor sociologije in antropologije, njegova knjiga *The Rebirth of Anthropological Theory* (Ponovno rojstvo antropološke teorije) je teoretično delo, sam pa sebe označuje predvsem za terenca. Mogoče je to le skromnost avtorja, s katero je začel že Lévi-Strauss, ki je dejal, da ni teoretik, pa tudi strukturalist in antropolog ne. Tudi teren mu ni bil preveč všeč, čeprav je nekaj let preučeval različne kulture; kljub vsem tem zanikanjem pa vendarle vemo, kako velik je bil prispevek C. Lévi-Straussa. Barrettovo navdušenje nad t.i. dialektično antropologijo verjetno ne bo našlo takega mesta v zgodovini antropološke teorije kot ga je Lévi-Straussu prinesla strukturalna antropologija, vendar je vredno poznati omenjeno delo, zaradi izdelanih smernic za prihodnost vede in kritiko sedanjega stanja.

Barrett posveča največ pozornosti avtorjem kot so Marx, Weber, Durkheim, Lévi-Strauss, nekaj manj pozornosti namenja Malinowskemu, Boasu, drugi antropološki avtorji so le omenjeni. Že ta izbor avtorjev, ki jim posveča večji del pozornosti, nakazuje, da v knjigi vzemo več o družbi kot o človeku. Po njegovem mnenju se je Marx najbolj približal antropološki teoriji, ki jo potrebujemo, saj gleda na človeka kot na determinirano, a svobodno in kreativno bitje.

O antropološki teoriji govori kot o nekonsistentni in neparadigmatski. Zavzema se za pluralizem teoretskih pristopov, saj se mu zdi en sam nezadosten. Zagovarja teren zunaj in

doma, saj se na tak način najuspešneje znižuje stopnja etnocentrizma, ki je za raziskovalca značilen in se mu lahko le bolj ali manj uspešno izogne. Tak primer so antropološka preučevanja rasizma, ki so le-tega še okrepile. Teren se mu zdi tudi prostor, kamor se antropologi pogosto skrrijejo pred problemi, ki jih v teoriji nimajo razjasnenih.

Zgodovina antropološke teorije je po avtorjevem mnenju krožna, ves čas se ponavlja. Podobna je Lévi-Strausovi razlagi mita. Tako kot je potrebno za razlago mita poznati druge mite, je potrebno poznati druge teorije, če želimo teorijo razumeti. Podobnost med mitom in teorijo je med drugim tudi v tem, da se s časom ne izboljšujeta, prav tako ni prva varianta tista, ki je najboljša; tako za mit kot za teorijo je značilnih več variacij.

Ko kritizira antropologijo, pravi, da pogosto raziskave služijo teoriji in metodologiji in ne obratno. Teorija stvari popači, vendar pa jo potrebujemo, da ne bi odkrivali starih resnic in da nas ne bi trivialisti zapeljali na stranpot. Raziskovalci bi morali več poudarka posvečati vidiku raziskav, saj jo s tem, ko razgrnejo meglico, ki je prej zastirala neko kulturo in njene ljudi, napravijo dostopno za marsikatero zlorabo. Mehanizmi funkcioniranja kulture postanejo bolj razvidni in lažje jo je kontrolirati.

Avtor opozarja na primere binarnih opozicij, ki jih je povsod v antropologiji (in v življenju) veliko, kot npr. sveto-profano, natura-kultura, surovo-kuhano itd. Navaja Needhama, ki pravi, da je to naravna univerzalna operacija človeškega duha. Vendar pa Barrett ne nakaže jasne poti presejanja logike binarnih opozicij. Po zgledu Leacha, ki trdi, da človeški um ni omejen v binarne koncepte, bi lahko verjetno imeli Barrettovo perspektivo dialektične antropologije za poskus presejanja logike binarnih opozicij. Avtor pravi, da je težko neko pozicijo argumentirati; največ kar lahko naredimo je, da izoblikujemo nasprotno pozicijo. Perspektiva dialektične antropologije je sinteza pozitivizma, marksizma in strukturalizma. Subjekt, gledan znotraj te optike, je inovativen, kontradiktoren, sposoben manipulacije, je tisti, ki išče samega sebe in ne deluje kot robot. V raziskavi ni pomemben le sistem, temveč tudi motiv.

Po Barrettovem mnenju mora antropologija razlagati glavne pojave neenakopravnosti v sodobnem svetu, posebno v mestnih okoljih. Preučevanje urbane problematike in novih narodov Tretjega sveta se mu zdi potrebno za revitalizacijo discipline, saj zmanjkuje t.i. primitivnih kultur. Antropologija mora preučevati najbolj pereče družbene probleme naše dobe, posebej še problem moči, saj ta obsega asimetrične odnose, ki vedno kažejo na neenakopravnost. Treba bi bilo razgrinjati različne vrste neenakopravnosti v družbi, več pozornosti bi morali posvečati seksizmu in rasizmu (tudi rasizmu znotraj rase npr. belci in belci, tak primer so npr. španski in italijanski delavci v Franciji). S tem, ko bi se zavzemali za redukcijo neenakopravnosti, bi si prizadevali za izboljšanje odnosov med ljudmi. Tu vidi potrebo po moralnem angažmaju raziskovalca. Analiza glavnih družbenih problemov v sodobnem svetu mora vsebovati vojno, nuklearno oborožitev, problem bogastva in revščine. Zanimiva se mu zdi analiza elit, potrebno se je osredotočiti na tiste, ki imajo moč; avtor pravi, da bi na ta način antropologija dosegla več družbenih sprememb kot jih je do sedaj, ko se je osredotočila na zatiranje in žrtve.

Antropologija naj bi se v prihodnosti vrnila k dolgotrajnejšemu kvalitetnemu terenskemu delu, pomembnejša je kvaliteta podatkov kot metoda, s katero jih obdelamo.

V skladu s ciklično naravo antropološke teorije Barrett napoveduje, da bo napočil čas neodurkheimovskega pozitivističnega pristopa, nastopil bo premik kvalitete h kvantiteti. Tega podrobneje ne pojasni. Če bo do tega prišlo, bo to verjetno le ena izmed obstoječih teorij. Težko si je namreč predstavljati, da bi po Marxu, teorijah socialne akcije, neopsihološki antropologiji in drugih spet začeli gledati na človeka kot na avtomat, ki je le produkt okolja, v katerem živi. Vsekakor pa knjigo lahko priporočim v branje.

Natalija Vrečer

Anni Gamerith, *Speise und Trank im südoststeirischen Bauernland*. Grazer Beiträge zur europäischen Ethnologie, Bd. 1. Akademische Druck - u. Verlagsanstalt Graz, 1988, 389 str.

Prvi zvezek knjižne zbirke graškega inštituta za etnologijo prinaša bralcem disertacijo o prehrani in jugozahodni Štajerski nekdanje profesorice tega inštituta Anni Gamerith. Čeprav je

disertacija nastala že leta 1961 in je naletela na zanimanje tako v domači kot tuji strokovni javnosti, ni bila natisnjena v knjižni obliki več kot četrto stoletje. Zaradi kvalitete tega dela, posebej pa še na novo vzpodbujenega zanimanja za zdravo in naravno prehrano, so se v graškem inštitutu za etnologijo odločili za natis tega dela.

Raziskava prehrane v jugozahodnem delu avstrijske Štajerske je nastajala v letih od 1950 do 1960, del gradiva je avtorica zbrala že pred tem časom, ko je kot učiteljica službovala na tem območju. Kot predmet obravnave si je Gamerithova izbrala vsakdanjo in praznično prehrano kmečkega prebivalstva v okolici kraja Riegersburg, saj je po njenem mnenju jugozahodna Štajerska s svojimi odročnimi dolinami in tukaj ležečimi kraji ohranila nekatere pred- in zgodnje industrijske gospodarske in življenjske oblike, ki so najdlje ohranile znake in pričevanja tradicije, tudi na področju prehrane. To geografsko zelo omejeno raziskovalno območje ji je omogočilo poglobljeno preučevanje predmeta, po drugi strani pa ji je nudilo možnost, da je podala natančno primerjavo obravnave prehrane s prehrano kmečkega prebivalstva drugih delov Štajerske in sosednjih madžarskih ter slovenskih območij. Poleg geografske omejitve je avtorica omejila predmet tudi socialno in vsebinsko. Zanimala jo je le prehrana kmečkega prebivalstva, saj si je bila prehrana višjih slojev po njenem mnenju, iz pokrajine v pokrajino preveč podobna, podlegala pa je tudi naglim spremembam in modi, kar je zaradi pomanjkanja virov še posebej težko raziskati. Vsebinsko je predmet omejen le na raziskovanje vsakdanje prehrane, kamor je moč uvrščati tudi praznične jedi in nekatere izjeme. Optika avtoričinega zanimanja je bila usmerjena v odkrivanje starih oz. čim starejših jedi in v raziskovanje glavnih jedi in navad pri jedi ter temeljnih sestavin oz. živil, iz katerih je bila hrana pripravljena.

Jedro knjige je sestavljeno iz treh obsežnih poglavij. Prvo obravnava najznačilnejše jedi tega območja. Zlasti veliko pozornosti je avtorica namenila obravnavi juh, ki so bile v teh krajih najpomembnejša jed, zelenjavnih jedi, ki so bile pomembna sestavina opoldanskega jedilnega obroka, mesa in mesnih izdelkov, močnatih jedi ter kaš, ki so bile priljubljena večerna jed. V tem poglavju nam poda tudi sestavo posameznih dnevnih in nekaterih prazničnih jedilnih obrokov (za božič, veliko noč, vse svete, krst in poroko).

V drugem delu knjige obravnava Gamerithova posamezna živila, iz katerih je bila hrana pripravljena. To vprašanje je v najtesnejši zvezi s problematiko kmečkega gospodarstva, zlasti še poljedelstva. Na tem območju so zavzemale odločilno vlogo žitarice (rž, oves, ječmen in pšenica), ki so jih v veliki meri prodajali. Najpomembnejši žitarici, ki so ju uporabljali za lastno prehrano, pa sta bili proso in ajda. Med novejšimi poljščinami sta se dokaj počasi uveljavila koruza in krompir (koruza nekako od srede 19. stoletja naprej, krompir pa še nekaj desetletij pozneje). Meso in mleko sta igrala v prehrani tukajšnjega prebivalstva manjšo vlogo. Mleko so predelali v maslo ali kislo mleko, šele v dvajsetih letih tega stoletja se je razširilo tudi sirarstvo, meso pa so uvažali v malih količinah dimljeno, le ob redkih priložnostih tudi sveže. Na obravnavanem območju je bilo razširjeno tudi sadjarstvo. Sadtje so večinoma predelali (sušili krljice, izdelovali mošt, žganje in kis) in s temi izdelki zadovoljili letne potrebe lastnega gospodinjstva.

Tretje, najboljše poglavje obravnava pripravo in naravo posameznih jedi. Način priprave jedi je bil po ugotovitvah Gamerithove močno odvisen od tega ali so hrano pripravljali v peči ali na ognjišču. Temu primerna je bila tudi kuhinjska oprema in podoba. Posoda in pribor, namenjena uživanju hrane, sta bila skromna in maloštevilna, razširjeno je bilo uživanje hrane iz skupne skleda. Delo v kuhinji so si skušale kmečke žene čim bolj poenostaviti - pripravljale so nekatere enostavne in hitro pripravljene jedi (juhe, mlečne kaše in zalivke), ali pa so pripravljale jedi vnaprej, ki so jih pred obrokom le zabelile (fižol, zelje, repo, bob, ...). Le ob večjih delih na kmetiji in ob praznikih so pripravljale tudi zahtevnejše jedi.

Ob primerjavi prehrane prebivalstva jugozahodnega dela avstrijske Štajerske s sosednjimi ozemlji je Gamerithova ugotovila, da je le-ta močno pogojena z naravnimi pogoji, predvsem klimo in sestavo tal, ki omogočata gojitev in pridelavo posameznih živil. Pod vplivom študij Viktorja Geramba o dimnicah pa avtorica ugotavlja, da je bila v dosedanjih raziskavah prehrane premalo upoštevana tudi pogojenost le-te s samimi tehnikami njene priprave. Na to vpliva po njenem mnenju, predvsem dejstvo ali so jedi pripravljali na ognjišču ali v peči. To nasprotje je moč lepo razbrati npr. med severozahodnim in jugozahodnim delom avstrijske Štajerske, ki

nista le geografsko in klimatsko nasprotni ozemlji, ampak tudi po jedeh, kuharskih tehnikah in pripravah za kuhanje. Severozahodni del avstrijske Štajerske je območje pripravljanja hrane na ognjišču, jugozahodni del pa v peči.

Gamerithova je s študijem strokovne literature (Laszló Kardos: *Az Őrség nepi táplálkozásá* in Vilko Novak: *Ljudska prehrana v Prekmurju*) ugotovila veliko podobnost prehrane jugozahodne Štajerske s prehrano madžarskega Őrséga in slovenskega Prekmurja. Skupna značilnost prehrane vseh teh območij je velika uporaba ajde, pozneje tudi koruze, za pripravo vsakdanjih jedi in priljubljenost stročnic, buč, medu in smetane v prehrani. Ta tradicionalna podoba prehrane se je začela krhati ob prelomu stoletja z odprtjem trgovin na podeželju. Novosti v prehrano so prinašale tudi kuharske knjige in tečaji, recepti iz časopisov in radia ter vzori iz gostinskih lokalov. Vse bolj so na obravnavanem območju izginjale stare jedi pripravljene v peči, spreminjala pa se je tudi sestava in pomen posameznih jedilnih obrokov. Gamerithova se zato zavzema za pospešeno obravnavo te tematike s strani avstrijskih, kot tudi madžarskih in slovenskih etnologov, za kar pa bi bilo potrebno boljše medsebojno (tudi jezikovno) poznavanje in sodelovanje med raziskovalci.

Pričujoče delo je torej, kljub nekaterim že preseženim metodološkim izhodiščem, tudi za raziskovalca prehrane na Slovenskem pomembna in za primerjavo izredno dragocena strokovna knjiga.

Maja Godina

Martine Segalen, *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge University Press 1988. X + 328 str.

V etnologiji, antropologiji in zgodovini se je zadnje čase zelo razmahnilo raziskovanje družine in sorodstva, zato so zelo dobrodošla dela, ki povzemajo in primerjajo izsledke različnih ved. Knjiga pred nami ima tak namen. Uvod je napisal Jack Goody, ki je ob Geoffreju Hawthornu urednik serije *Themes in the Social Sciences*, v kateri je knjiga izšla. Piše o bogati beri socialnoantropoloških knjig o družini v predindustrijskih kulturah, zgodovinskih knjig o družini v evropski preteklosti in socioloških del o sodobni evropski družini. Martine Segalen, ki je sama raziskovala družino in pozna literaturo o tej temi, je uspešno povzela vprašanja, ki si jih te stroke zastavljajo, njihovo raziskovalno metodologijo, težave in izsledke.

Knjiga je razdeljena na tri dele z več poglavji. Na koncu vsakega je seznam literature, ki jo avtorica svetuje za nadaljnje poglobljanje.

V zvezi z raziskovanjem družine obstaja več terminoloških težav. Nekatere izvirajo iz razločkov med posameznimi jeziki. V angleščini npr. lahko za skupino ljudi, ki živijo skupaj, izbiramo med besedama "household" in "domestic group". Avtorica se je odločila za slednjega, ker ima širši pomen. V slovenščini pa imamo samo izraz gospodinjstvo, ki pomeni tako opravljanje ali vodenje domačih, hišnih del kot tudi skupnost oseb, ki živijo in se hranijo skupaj (glej Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana 1970, str. 130). Zmedo povzročajo tudi izrazi, ki so se uveljavili na podlagi predstav, ki so jih kasnejše raziskave zavrgle. Tako so o "veliki družini" dolgo vztrajale poenostavljene predstave iz 19. stoletja. V resnici namreč ne gre za enoten družinski tip, ampak za številne, notranje zelo različno strukturirane družinske oblike. Tu je še "la famille - souche" ali "the stem family", ki je pri nas zelo pogosta družinska oblika (sestavljajo jo oče, mati, poročeni sin z ženo in otroki) in za katero v slovenščini nimamo posebnega izraza. Za nuklearno družino, se pravi za skupnost staršev oz. vdovca in otrok pa lahko v slovenščini uporabljamo izraz mala družina.

Avtorica je želela opredeliti posamezne družinske tipe in izraze zanje, a ji to ni docela uspelo. Zelo hitro je opravila z različnimi oblikami velikih kmečkih družin, kot so t.i. mirne skupnosti (tacit communities) na francoskem podeželju ali jugoslovanska zadruga (tudi v času, ko je še obstajala Jugoslavija, bi lahko pisala kvečjemu o različnih oblikah zadruga pri južnih Slovanih).

V tem poglavju se naslanja na pri nas znano delo skupine zgodovinarjev iz Cambridgea,

Household and Family in Past Time, ed. Peter Laslett & Richard Wall (Cambridge 1972.) Povzema Laslettovo razvrstitev gospodinjstev glede na sorodstveno strukturo, ki zelo olajšuje primerjanje podatkov iz popisov prebivalstva v različnih deželah. Tako so presenetljivo ugotovili, da so bila gospodinjstva v izbranih krajih v Angliji, v Franciji, v britanskih kolonijah v Ameriki in celo v Beogradu v 16., 17. in 18. stoletju večinoma enostavna, kar pomeni, da mala družina ni tako nov pojav.

Avtorica podrobno razčlenjuje tudi druge, pri preučevanju družine in sorodstva neobhodne izraze, kot so dvostranska ali komplementarna filiacija (medsebojna odvisnost pojavov, zlasti glede na izvor, glej SSKJ I, str. 629), nediferencirana ali kognatska filiacija, elementarni in kompleksni sistemi. S tem bralca uvaja v težje razumljiva dela, od Malinowskega do Lévi - Straussa. Končno se posveti še sorodstvenim odnosom v mestnem okolju, preverja tezo Talcotta Parsonsa o tem, da je industrializacija razbila družino in navaja različne raziskave, med njimi tudi pri nas znana dela Younga in Willmotta, ki dokazujejo, da to ni res.

Drugi del opisuje nastanek in oblikovanje gospodinjstva, od začetka skupnega življenja moškega in ženske. Avtorica osvetli vse pomembnejšo vlogo Cerkve in duhovnika pri sklepanju poroke, nato pa demografske vidike sklepanja porok v različnih evropskih družbah, kot je npr. delež porok na število prebivalstva, delež samskih odraslih oseb, starost pri poroki. Slovenskemu bralcu se po vrsti odpirajo vprašanja in vzporednice z našim terenom, ko bere npr. o položaju samskih moških, hlapcev na kmetijah in izseljencev v Franciji ali o samskih kmečkih dekletih v Nemčiji, ki so odhajale služiti v mesta. Zelo zanimive so ugotovitve o homogamiji, se pravi o porokah v okviru istega družbenega ali celo poklicnega sloja.

V tretjem delu avtorica predstavlja raziskave o vlogah v okviru gospodinjstva. Žal so viri o tem za preteklost skopi, možno pa je iz opisov šeg in navad in njihove simbolike videti, kako je bila razporejena avtoriteta. Globoke spremembe so nastopile z industrializacijo, ki je povzročila, da so bili zaposleni možje in žene večino dneva narazen in da se sinovi ničesar niso naučili tako kot prej, ko so stalno opazovali očete pri delu. V delavski družini je žena steber gospodinjstva. V meščanskih družinah so vloge in status moških in žensk še bolj ločeni. V tej zvezi avtorica navaja teorijo socialne mreže, ki jo je razvila Elizabeth Bott. Uporabna je prav pri preučevanju vlog moža in žene glede na gostoto socialne mreže enega in drugega z zunanjim svetom.

Zadnja poglavja govorijo o vlogah moških in žensk danes, o gospodinjstvu in ekonomskih vlogah, o družini in družbi.

Tako avtorica poveže rezultate antropoloških, etnoloških, zgodovinskih, demografskih in socioloških raziskav preteklih obdobj in današnjega časa v vsebinsko celoto, nabito s podatki, idejami in odprtimi vprašanji.

Mojca Ravnik

Leopold Kretzenbacher, *Volkskunde in Mehrvölkerraum*. Ausgewählte Aufsätze zu Ethnologie und Kulturgeschichte in Mittel- und Südost-Europa, München, R. Trofenik, 1989, 399 str.

Knjiga pomeni počastitev avtorjeve 75-letnice, četudi ji je sam napisal predgovor in sam odbral prispevke, pobuda pa je vendar prišla od drugod, namreč od založnika. Izbor je odločala na eni strani tematika, na drugi strani pa dejstvo, da so nekateri prispevki izšli v publikacijah, ki strokovni javnosti niso lahko dosegljivi ali celo neznan. Prispevki niso tiskani, ampak kar ponatisnjeni iz virov, tako da je ob novi paginaciji ostala še prvotna. Da jih imamo v eni knjigi, je toliko bolj pomembno, ker zadevajo teme, ki jih je mogel obravnavati samo strokovnjak širokega obzorja in tako dober poznavalec srednjeevropskega in balkanskega izročila, kakor je avtor. Večina prispevkov se tiče tudi Slovencev ali vsaj omenja naše gradivo.

Že v prvem, ki obravnava legende in češčenje sv. Dizme v deželah Notranje Avstrije, upošteva bratovščino sv. Dizme v Ljubljani v 17. stol. - Naslednji članek je posvečen gledališkim predstavam latinske šole v Rušah v letih 1680-1722. - Iz podnaslova k sestavku "Das slowenische Luzienbrot ("Lucijsčak")" je razvidno, da posega s kulturnozgodovinsko primerjavo sredozemskih obrednih

kruhov v ves vzhodnoalpski prostor in še čez na Balkan. - Tudi v prispevku "Feuerbräuche in Innerösterreich" upošteva zažiganje kresov na Slovenskem in z njimi združene šege. - Na področje motivike v slovenski ljudski pesmi in pripovedništvu seže razprava "Pilgerfahrt nach Maria Luschari", objavljena v Südostdeutsches Archiv 3 (München 1960). - O obredni šegi spuščanja lučk po vodi (pri nas na Gregorjevo 12. marca, drugod po Evropi ob drugih dneh) govori prispevek "Lichterschweben als Kultbrauch". - Iz beogradskega Etnološkega pregleda 1965 je tu ponatisnjen članek "Frühe Schriftquellen für das 'Gailtaler Kufenstechen' (Ziljsko štehanje) der Kärntner Slowenen", ki pa se dotakne tudi sinjske alke. - Posebej za slovenske legendarne pesmi je pomembna obravnava "Slovenisch (s)cagati=verzagen als deutsches Lehnwort theologischen Gehaltes" (ponatis iz Die Welt der Slaven 9, 1964). - Za 70-letnico A. Slodnjaka je bil namenjen krajši, leta 1969 objavljeni članek "Eine slowenische Zauberer Cyprianus-Legende bei Janez Trdina" (gl. Studia Slovenica Monacensia). - Baročni ikonografski motiv je predmet prispevka "Christus in der Kelter' im Weinland Steiermark". - Ezopovo basen o lisici in žerjavu obravnava razprava "Heilsverkündigung und Tierfabel", ki spet upošteva tudi slovenske umetnostno-zgodovinske spomenike z motivom iz basni, kako lisica žerjavu pregrizne vrat, ko on pije iz steklenice. - Zelo pomembna je načelna in z mnogimi primeri podprta razprava o pesemskih legendah, ponatis iz zbornika "Handbuch des Volksliedes" I. (München 1973). - O vplivu srednjeveške mistike na naše pesemsko izročilo govori prispevek "Eine Birgitta-Vision im slowenischen Volkslied" (v Anzeiger für Philologie 8, 1975). - Avtor, ki se je na svojih potovanjih po deželah južnovzhodne Evrope dodobra seznanil z izročilom, je v članku "Lebenspendender Quell" obdelal nenavaden ikonografski motiv iz srbskih in grških pravoslavnih samostanov. - Za jugoslovanski folkloristični kongres v Čapljini 1974 je bil pripravljen referat o nemških prevodih balade o Hasanaginici. - Iz 9. letnika (1976) revije Ethnologia Europaea je ponatisnjen prispevek o pogojih in vlogi srednjeveške legende, ki s primeri literature upošteva v veliki meri tudi slovensko in južnoslovansko gradivo. - Posebej je slovensko izročilo predmet članka o slovenskih kontrafakturah k legendi o komposteljskem romarju (ponatis iz Anzeiger für Slavische Philologie 9, 1977). - Naslednji prispevek obravnava srednjeveški motiv sv. Jurija s fantičem na konju, ki je znan zlasti med južnimi Slovani na Balkanu in so ga v času turškega gospodstva začeli razlagati kot izraz protiturškega odpora. Prispevek je bil objavljen v Münchenskem časopisu Zeitschrift für Balkankunde 1988. - V članku o upodobitvah "skrivnih muk Kristusovih" na Štajerskem, ki motivno izhajajo iz vizij srednjeveških mistikov, sicer pa sodijo v duhovnost 17. stol., omenja avtor tudi primer na nagrobniku mestnega sodnika iz Slovenske Bistrice. - Načelno pomemben je iz Fabule 20, 1979 vzeti prispevek, ki z nekaj značilnimi primeri opozarja, da ne samo ljudske prozne in pesemske legende ampak tudi mnogi likovni spomeniki zajemajo iz apokrifov, ki jih je srednji vek še kako dobro poznal. - "Die 'Himmelsleiter' zur Sozialismus-Sonne" je naslov članka (iz Südost-Forschungen 11, 1981), v katerem avtor obravnava zanimiv primer posodabljanja srednjeveškega motiva o nebeški lestvi na plakatu bolgarskega slikarja Čehlarova: k soncu-socializmu (ponazorjenem s srpom in kladivom) se vzpenja lestev, po kateri stopajo zastopniki delovnega ljudstva, ob strani pa ostajajo ali padajo v brezno razredni sovražniki. - Za slovensko izročilo je spet pomembna razprava o sv. Nedelji, ki jo poznamo z upodobitev na nekaterih cerkvah (npr. v Crngrobu pa tudi na Hrvaškem), nastopa pa posebej v slovenskih legendarnih pesmih (objavljeno v Die Welt der Slaven 27, 1982). - Avtorja je vedno znova zamikala vzhodna ikonografija in njeni zgodnjerednjeveški vsebinski temelji. Tako pokaže v članku "Hagios Demetrios von Thessalonike und die Skorpione" na srednjeveški izvor bolgarske ikone iz 18. stol. - Za sklep je iz Zeitschrift für Volkskunde 1983/84 ponatisnjena obravnava slovenske ljudske pesmi "Jesus brez žlahte" (gl. št. 6417-30 v Štrekljevi zbirki), ki je po avtorjevem mnenju nastala v 17./18. stol. in pomeni drugod neznano posebnost slovenskega izročila.

Knjiga se konča s seznamom osebnih in krajevnih imen ter pojmov in s kazalom ponatisov.

Zmaga Kumer

Michael Mitterauer, *Historisch-anthropologische Familienforschung*. Fragestellungen und Zugangsweisen. (Kulturstudien Bibliothek der Kulturgeschichte Band 15). Wien, Köln, Böhlau Verlag 1990, 319 str.

Knjiga je zbornik člankov Michaela Mitterauerja, profesorja za socialno zgodovino na dunajski univerzi. Napisal jih je med leti 1978 in 1988 in objavil v različnih jezikih in časopisih (tudi v reviji *Ethnologia Europaea* 12, ki je bila posvečena razpravam o družini). V njih je odkrival in reševal vprašanja o razvoju družine v svoji deželi in primerjalno v različnih kulturah. Zbrani na enem mestu pa pričajo tudi o tem, kako je v tem obdobju raziskovanje evropske družine nasploh napredovalo. Zgodovina, antropologija in etnologija so začele sodelovati in so se na nov način poglabile v preteklost evropskih družb. Z lastnimi raziskavami pa tudi kot vodja in član raziskovalnih skupin je bil avtor sredi tega dogajanja.

O mejnikih razvoja, ki je v zadnjem času privedel do novih raziskav, raziskovalnih pristopov in rezultatov, piše avtor sam v uvodu. Na Dunaju so družino že dolgo raziskovali po eni strani sociologi, po drugi strani pa socialni zgodovinarji. Sprememba je nastopila, ko so zgodovinarji odkrili pomen prvotnih virov, popisov prebivalstva in matrik. Avtor je na začetku 70. let v nekem župnijskem arhivu naletel na status animarum in na tej podlagi napisal članek o družinski strukturi na evropskem podeželju v 17. stoletju. To je bilo istega leta, ko je Peter Laslett s sodelavci v Cambridgeu izdal knjigo *Household and Family in Past Time*, ki je izredno močno vplivala na poznejše raziskave. Vsi so nenadoma začeli čez vse ceniti tako imenovane "trde podatke". Ker pa naslanjanje na eno samo vrsto podatkov pomeni tudi omejitve, je nova usmeritev resnično uspela šele v interdisciplinarni raziskavi o družini v družbenih spremembah, ki so jo izvedli zgodovinarji skupaj z etnologi in sociologi. Izbrali so si spodnjeavstrijsko občino, za katero obstaja status animarum za več stoletij, terenska raziskava pa je temeljila na pogovorih o spominih. To je bila prva avstrijska raziskava po t.i. metodi "Oral History".

V naslednjem obdobju je avtor odkril pomemben vir podatkov v avtobiografijah. Na Inštitutu za gospodarsko in družbeno zgodovino pri dunajski univerzi, kjer so že leta 1971 ustanovili časopis "Beiträge zur historischen Sozialkunde", so začeli avtobiografije načrtno zbirati. Dokumentacija je narasla na več kot šeststo rokopisov. Ti viri so seveda pravo nasprotje "trdim podatkom" matrik. Najbolje je pač povezovati ene in druge.

Avtor je sodeloval v raziskavi Inštituta za zgodovinsko antropologijo v Freiburgu konec sedemdesetih let pod naslovom *Otroštvo - mladost - družina*. Zaključili so jo z objavo treh velikih preglednih del, ki zajemajo čas od antike do danes. Kot sam pravi, je med sodelovanjem s freiburškim inštitutom pridobil pogled v dolga obdobja in v primerjavo med različnimi kulturami. Zanimal ga je tudi odnos med verovanjem, kultom prednikov in družino. Pri vsem tem delu je dozorevalo spoznanje o tem, kako koristno je sodelovanje z različnimi strokami, ne toliko s samo sociologijo, kot s socialno antropologijo in posameznimi evropskimi etnologijami v smislu, ki ga vsebuje pojem *Ethnologia Europaea*. Z vnašanjem klasičnih antropoloških tem v evropsko zgodovino bi lahko bolje razumeli evropske posebnosti; ne gre za primerjavo enih in drugih, ampak za odkrivanje odgovorov na vprašanja, kot je na primer to, zakaj v Evropi ni nekaterih družinskih oblik, ki so razširjene po ostalih celinah.

Vsi članki v knjigi so zelo zanimivi. Na kratko si oglejmo njihovo vsebino. Prvi govori o družinskih oblikah v Evropi primerjalno med različnimi kulturami. Značilnosti evropskih družb so: starost ob poroki je visoka, mladost je dolga, v družinah živijo tudi posli, prevladujejo enostavne družinske oblike. Po Petru Laslettu prevladujejo na zahodu enostavna družinska gospodinjstva, ki jih sestavljajo starši z otroki, tako imenovana nuklearna družina, na vzhodu pa obstajajo kompleksna, multipla ali po naše sestavljena družinska gospodinjstva in razširjena družinska gospodinjstva. Avtor navaja z navednicami opremljene izreke v izvirniku iz povzete literature, npr. "simple" ali "multiple family household", "nuclear" ali "joint family" "European marriage pattern", "life-cycle-servants" itd. Vendar ima za vse tudi ustrezne nemške izreke. Težave s strokovnimi izrazi so splošne in tudi v slovenščini še niso rešene. Glede na spoznanja zgodovinske demografije naj bi nekako med Leningradom in Trstom potekala približna meja med velikima evropskima območjema. Vendar je treba mnogo vprašanj, obdobj in prostorov še

raziskati (mimogrede - slovenski teren prav ob omenjeni meji in na robu sredozemskega sveta, ki tudi pozna posebne družinske oblike, sploh ni nepomemben).

V drugem članku o krščanstvu in endogamiji avtor najprej ugotavlja, da v Novi zavezi zelo malo piše o porokah v sorodstvu, kar je presenetljivo glede na obsežne prepovedi incesta, ki jih je krščanstvo razvilo pozneje in glede na pomen poročnega prava v krščanstvu. Prepovedi sororata, poroke z nečakinjo in poroke med bratrance izvirajo iz četrtega stoletja in torej nimajo biblične podlage. Vzroki zanje so morali biti zunaj religije. Avtor polemizira z Jackom Goodyjem, znanim raziskovalcem teh vprašanj, ki vidi vzrok cerkvenih prepovedi v želji Cerkve po kopičenju kapitala, kar naj bi dosegla s prepovedjo njegovega prehajanja iz generacije v generacijo v okviru rodbin. Avtor pa meni, da je treba razlago iskati v skupni krščansko judovski podlagi in v Mojzesovih zakonih, ki veljajo tudi za poroko.

Članek o kompleksnih družinskih oblikah obravnava tri različne socialnozgodovinske metode preučevanja družine: prva, demografska, se usmerja v družinsko rekonstrukcijo na podlagi matrik in popisov prebivalstva, druga, novejša, preučuje zgodovino načina vedenja in občutij, tretjo zanimajo družinske funkcije, organizacija dela, družinski odnosi. Podaja pregled zgodovine in vsebine pojmov, kot so "famille souche", mala družina, velika družina, kompleksne družinske oblike, "joint family", "stem family" itd., nato pa osvetljuje pogoje nastanka različnih družinskih tipov.

V članku o družinskih oblikah na deželi in njihovi odvisnosti od naravnega okolja in krajevnega gospodarstva Michael Mitterauer podpira koncept o ekotipu, ki ga je razvila skandinavska kulturna antropologija. Družinske strukture na deželi so zelo povezane z naravnim okoljem, ki prek organizacije dela vpliva na nastajanje tipov družin.

Članek o ruskih in srednjeevropskih družinskih strukturah je napisal skupaj z Alexandrom Kaganom. Začenja ga s spoznanjem Johna Hajnala, ki je leta 1965 pisal, da v Evropi obstajata dve območji z različnimi vzorci poročanja. Laslett je, kot smo že omenili, značilnosti zahodne družine podrobneje izdelal, medtem ko je bila vzhodna Evropa še premalo preučena. Vir podatkov za to razpravo je bil popis prebivalstva iz let 1762/63, obravnava pa sestavo in velikost družin, načelo seniorata, problem ponovnih porok, starost ob poroki, starostno razdaljo med generacijami, sorodstveno sestavo družin, sostanovalce nesorodnike in patrilinearnost kot osnovno strukturno načelo in to pri družinah na deželi in v mestu v okrožju Jaroslavelj.

Članek o socialni zgodovini družine kot predmetu deželnega preučevanja kaže možnosti mikrozgodovinske analize v preučevanju družine. V središču pozornosti je status animarum, vir podatkov, o katerem je avtor pisal tudi že na drugih mestih. Sledi članek o porokah med posli v podeželskih območjih Koroške kot posebnem primeru v zgodovini družine. Avtor pravi, da etnologi pripisujejo tipu skupnega bivanja tak pomen, da celo zakone razvrščajo na patrilokalne, neolokalne itd. Na Koroškem poročeni posli živijo ločeno na različnih kmetijah in tudi število nezakonskih otrok je bilo višje kot kjerkoli v Evropi. Medtem ko je za to razpravo uporabil samo status animarum, pa je v naslednji, ki govori o življenju poslov v alpskem prostoru, prisluhnil tudi življenjskim zgodbam informatorjev. Zadnji članek govori o delitvi dela po spolu v predindustrijskih družbah.

Mojca Ravnik

Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál, *Studies on Shamanism*. Helsinki, Finnish Anthropological Society, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, 230 str.

S pričujočo knjigo sta avtorja želela počastiti spomin na izvrstnega madžarskega raziskovalca sibirskega šamanizma Vilmosa Diószegija (1923-1972). V ta namen sta zbrala vsak po osem sestavkov (objavljenih med l. 1980 in 1990) in jih v angleškem prevodu izdala dvajset let po Diószegijevi smrti. Tematika člankov (oz. poglavja v knjigi) se razumljivo, nanaša na šamanizem, predvsem na evroazijski. Knjiga sicer ne predstavlja zaokrožene monografije o obravnavanem pojavu z vsemi njegovimi značilnostmi, toda kljub temu ponuja bralcu dovolj informacij in dober pregled šamanistične problematike. Razdeljena je v dva dela; v prvem (str. 1-106) so

članki Anne-Leene Siikale z Oddelka za finski jezik, literaturo in kulturne raziskave univerze Joensuu, v drugem (117-209) Mihály Hoppála iz Etnološkega inštituta Madžarske akademije znanosti v Budimpešti.

Naslovi poglavij povedo dovolj o njih vsebini. Anna-Leena Siikala je nasloвила svoje članke kot sledi: *Sibirski in notranjeazijski šamanizem*, *Interpretacija sibirskega in osrednjeazijskega šamanizma*, *Ekstatične tehnike sibirskih šamanov*, *Dva tipa šamaniziranja in kategorije šamanskih pesmi*, *Finsko slikarstvo na skalah*, *Ceremonialnost z živalmi in šamanski pogled na svet*, *Petje inkantacij v nordijskem izročilu*, *Šamanske teme v finskem epskem pesništvu in šamansko znanje in mitske predstave*, Mihály Hoppál pa *Šamanizem: arhaični in/ali recentni sestav verovanja*, *O izvoru šamanizma in sibirsko naskalno slikarstvo*, *Bolečina pri šamanski iniciaciji*, *Sledovi šamanizma v madžarskih ljudskih verovanjih*, *Vloga šamanizma in etični identiteti Madžarov*, *Spremenljiva podoba evroazijskega šamanizma*, *Etnološki filmi o šamanizmu in Urbani šamanizem: kulturna oživitve*.

Avtorja navezujeta svoje raziskave v smeri, ki so jo začrtali odlični predhodniki npr. V. M. Mihajlovskij, Uno Harva, Åke Ohlmark, Géza Róheim, J. Fazekas, Mircea Eliade in drugi. V metodološkem smislu se distancirata od nekaterih temeljnih izhodišč sodobnih antropoloških raziskav šamanističnih fenomenov kot jih je definiral npr. John A. Saliba (v "Homo religiosus" in *Mircea Eliade*, 1976) ki kulturno antropologijo razume v terminih splošne metode post-Malinovskega časa, holističnega terenskega dela v malih skupnostih z uporabo t.i. *participant-observation*. Tako definirana antropologija naj bi bila empirična socialna veda, ki se ukvarja s sinhronimi funkcijami v družbi in ne kaže nobenega interesa za komparativna in diahrona vprašanja in ne pozna hermenevitične fenomenologije, ki jo gojijo raziskovalci zgodovine religij. Avtorja sta mnenja, da lahko interpretativne metode, ki slone na fenomenologiji in hermenevtiki, oblikujejo nov most med antropologijo in zgodovino religij.

Vendar niso zanimive samo splošne metodološke misli. Pri pazljivem branju lahko bralec v posameznih šamanističnih elementih odkrije črte starih evropskih kozmogonijskih in kozmoloških predstav, npr. predstavo o tridelnem svetu, o devetih ravneh spodnjega sveta, o svetovnem drevesu/drogu/ gori, ki drži nebo, o potovanju v svet mrtvih. Z zgodovinskega stališča so pomembne paralele med evroazijskim šamanizmom in sakralno poezijo, pa tudi recentnim izročilom skandinavskega kroga. Še več: Bralec bo odkril zanimive paralele domačim predstavam npr. o Kresniku in Grabancijašu dijaku. Zato bo tudi vsakemu, ki želi razumeti globljo zgodovinsko pogojenost nekaterih značilnih domačih pojavov, seznanitev z novimi dosežki na področju šamanizma dobrodošla.

Seznam referenc je urejen za vsakega avtorja posebej na koncu bloka njegovih člankov/poglavij (107-114 za A. L. Siikalo in 211-220 za M. Hoppála), celotno knjigo pa zaključujeta skupna kazala za članke obeh avtorjev in sicer imensko (221-224) in stvarno (225-230), ki bralec bistveno olajšujeta uporabo te zanimive in koristne publikacije.

Vitimir Belaj

Folklore, Folklorism and National Identification (The Slovak Cultural Context), Institute of Ethnology, Slovak Academy of Sciences, Bratislava 1992, 93 str.

Etnološki inštitut Slovaške akademije znanosti v Bratislavi je v uredništvu Gabriele Kiliánove in Eve Krekovičove izdal po videzu skromno in skrajno varčno, po vsebini pa tehtno publikacijo na temo folklore in folklorizma v slovaškem kulturnem kontekstu. V uvodu urednici med drugim predstavljata historiat podobnih skupnih nastopov sodelavcev omenjene znanstvene ustanove in dodajata, da so rezultati pričujoče objave sad raziskovalnega projekta *Folklorja kot etnoidentifikacijski dejavnik slovaškega naroda v srednjeevropski regiji*. V luči novih političnih dogodkov zadnjih let izhajajo iz prepričanja, da "narodna identiteta še ni dokončano poglavje v človeški zgodovini in iz te ugotovitve želijo povzeti svoja strokovna izhodišča, jih reinterpreterati in z distanco ovrednotiti."

Milan Leščák, vodilni slovaški teoretik na folklorističnem področju načenja delikatno

vprašanje stilizacije folklorne in predstavitve folklorizma. Njegov članek zadeva predvsem slovstveno folkloro, a tudi druge vrste folklorne mu niso tuje. Vprašanja se loteva z etnološkega in folklorističnega vidika, ne da bi prezrl posamezne umetnostne discipline, sociologijo in socialno psihologijo. *Svetozar Švehlák* obravnava forme in funkcije folklorizma na Slovaškem od sedemnajstega stoletja dalje, kar se zdi presenetljivo le tedaj, če pozabimo, da pojavi kot taki obstajajo lahko že davno prej, preden jih neka stroka uzavesti in sprejme za predmet svojih raziskav. *Zuzana Štefánikova* jemlje pod lupo narodne noše kot formo etnične identifikacije na Slovaškem. Po njenih opažanjih postanejo ljudske noše najprej znamenje lokalne identifikacije, nato v stilizirani obliki demonstrirajo način izražanja individualne pripadnosti posamezni narodnosti v želji za narodno in politično identifikacijo in končno dobijo vlogo kot plesni in gledališki kostumi in predstavljajo v procesu etnoidentifikacije posebno kulturno plast.

Zuzana Profantova na podlagi gradiva iz almanahov in koledarjev iz 19. stoletja analizira slovstveni folklorizem v procesu narodne identifikacije omenjenega stoletja. Pri tem, presenetljivo - ali pa tudi ne! - prihaja do podobnih rezultatov kot slovenska literarna veda in slovstvena folkloristika, kar jima je lahko v lepo zadoščenje, ko loči slovstveno folkloro, folklorizem, literarčenje in literaturo, če njeno terminologijo prilagodimo slovenski; ko govori o literarizirani folklori in folklorizirani literaturi, pa tega niti treba ni.

Gabriela Kiliánova predstavlja folklorizem dvajsetega stoletja ruralne Slovaške na primeru ene njegovih nosilk Zuzane Selecke. Spremlja jo od njenega otroštva, da prikaže, od kod nagibi za njeno udeležbo v omenjenem procesu, ki sega od časa avstro-ogrske monarhije, prve češko-slovaške republike v letih 1918-1939, druge svetovne vojne, vrhu njenega uspeha po drugi svetovni vojni in zadnje obdobje sedemdesetih in osemdesetih let. *Eva Krekovičova* si je zadala za cilj uzavestiti vprašanje spontanosti in organiziranih form folklornega kultiviranja, kar pomeni, da skuša razmejiti folkloro od folklorizma, in to v konkretni slovaški zgodovini. *Lubica Droppova* obdeluje folklorizem v slovaških radijskih in televizijskih programih. *Hana Hložková* pa razbira elemente folklorizma pri "ljudskem pripovedovalcu". Pri tem loči funkcijo omenjenega pripovedovalca znotraj državnega koncepta kulture in subjektivno identifikacijo stiliziranega ljudskega pripovedovalca. Skratka spet gre za vprašanje razmejevanja avtentičnega od konceptualnega.

Marija Stanonik

Marvice tou vjetru. Med orami naše doline. ALEF Associazione Lavoratori Emigranti del Friuli - Venezia Giulia, Unione Emigranti Sloveni 1992. 108 + (IV) str., ilustr.

Knjiga govori o Benečiji, o njenih kulturnih, zgodovinskih, demografskih in gospodarskih značilnostih in opozarja na pereča vprašanja njenega prihodnjega razvoja. V preteklem poldrugem stoletju so ti obmejni kraji, odmaknjeni od gospodarskih središč in prometnih poti, gospodarsko nazadovali. Če si je Benečan hotel priboriti boljše življenje, se je moral izseliti. Število prebivalstva je strmo upadalo. Oblasti pa so na vse načine poskušale zatreti jezik in kulturo. Končno je potres l. 1976 poškodoval njihove vasi, da je bilo mnogo kulturne dediščine za vedno izgubljene. Vendar pa pisci člankov ne izražajo samo nostalgije in ljubezni do minulega, ampak tudi upanje, da se v novem evropskem duhu sožitja in spoštovanja razlik svitajo boljše časi in da se bodo ti kraji ravno zaradi obmejne lege, ki jih je doslej dušila, in kulturne istovetnosti, ki so jo ohranili, odslej lepše razvijali.

Knjiga je zbornik člankov, ki so razvrščeni v pet poglavij: okolje, izseljenstvo, etnija in jezik, kultura, potres in obnova ter spomini. V prvem je Pavel Stranj na kratko orisal zgodovino Slovencev v Videmski pokrajini od naselitve in omembe langobardskega zgodovinarja Pavla Diakona o Slovanih leta 664 do postopnega oblikovanja zgodovinsko-geografske enote, ki je za Slovence bila vedno Benečija, medtem ko jo drugi imenujejo tudi Slavia italiana, pa tudi "veneta" in "friulana". Osvetli posledice meje, ki je leta 1866 Benečane odrezala od slovenskega zaledja. Od tedaj je Benečija bila zaprt prostor revnih kmečkih ljudi. Edini izobraženci so bili duhovniki. Z zgovornimi številkami iz popisov prebivalstva leta 1921 in 1983 prikaže padec na polovico (v

kraji s samo slovenskim prebivalstvom je bilo zmanjšanje še večje). Zanimivo je, da poleg tragičnih posledic potresa omenja tudi razveseljivi pojav, da se nekateri izseljenci sedaj vračajo domov z znanjem in izkušnjami ter z zrelejším odnosom do rodne dežele.

Naslednji pisci prikazujejo planinsko pašništvo, domača zdravilna zelišča, domače obrti, versko življenje, zgodovino cerkve, običaje. Najobsežnejša je skupina člankov o izseljenstvu posebej pred prvo svetovno vojno, med obema vojnoma in po zadnji vojni.

Tu najdemo izredno dragocene podatke o številu izseljencev iz posameznih vasi in o deželah, kamor so se izseljevali.

Etnološko najpomembnejši pa je članek Andreja Furlana o Etnografskem muzeju v Bardu. Predmete zanj so začeli zbirati že leta 1975, čeprav je bil uradno ustanovljen po potresu. Takrat so mnogi ljudje pomagali zbirati predmete in nastala je zbirka, ki je danes edina priča nekdanje materialne kulture teh krajev. Andrej Furlan jo je v okviru mladinskega raziskovalnega tabora Bardo '92 pregledal in dokumentiral s pomočjo domačinov. Pojasnjevali so namen, uporabo in nazive predmetov in se ob tem spominjali tudi raznih dogodkov in zgodbic, tako da je ob evidentiranju zbirke prihajalo na dan veliko širše izročilo. Avtor se zavzema za primerno ovrednotenje zbirke, predvsem pa za zaščito predmetov pred propadanjem.

Objavljenih je tudi več pesmi v narečju, nekatere so tudi prevedene v italijanščino. Vsi članki so v italijanščini, marsikateri avtor pa je tu in tam vpletel slovenske besede, kot npr. "Partivano le ragazze - za dekle" (str.34) ali "Qualcuno raccontava le 'pravece'" (str. 25). Žal je tega veliko premalo, saj bi bralcu mnogo pogosteje lahko postregli z domačimi izrazi, ne da bi s tem preveč obremenili besedilo.

Zanimiva knjiga je tudi zelo privlačno oblikovana in opremljena z lepimi in zgovornimi fotografijami, slikami dokumentov in pisem in z otroškimi risbicami.

Mojca Ravnik

Brüder Grimm, *Deutsche Sagen*, Bd. 1., 2., Hrsg.: Hans-Jörg Uther, 652 str., Bd. 3., Hrsg.: Barbara Kindermann-Bieri, 188 str., München, 1993

Nemške povedke slavnih bratov Jakoba in Wilhelma Grimm so v dveh zvezkih prvič izšle leta 1816 in 1818. Nato so izhajali razni ponatisi in zadnjega je pripravil in prilagodil današnjim filološkim kriterijem Hans-Jörg Uther z osrednje nemške ustanove za raziskovanje slovstvene folklore v prozi, z *Enzyklopädie des Märchens* v Gottingenu. Zbirka vsebuje 585 pripovedi, žanrsko vzeto, povedk. Njena avtorja v uvodu začrtujeta bistvo tega žanra, dokazujeta avtentičnost zbirke, ne tajita njene mnogovrstnosti, predstavljata ureditev gradiva in njegove vire ter končno njen namen in cilj. V drugem zvezku svoje poglede nanjo v posameznostih dopolnjujeta. Urednik je tokrat dodal nujne opombe in komentarje, na koncu pa historiat nastajanja zbirke, njen koncept, vire in redakcijska načela, njeno vplivanje oz. recepcijo pri nemških bralcih in končno predstavil namen in cilje pričujoče izdaje. Na koncu je seznam dosedanjih izdaj, predmetna bibliografija in pojmovni in osebni register.

Tretji zvezek je po podobnih načelih pripravila Barbara Kindermann-Bieri in vsebuje še 161 povedk, številčenih na novo in torej ne kot nadaljevanje prejšnjih dveh zvezkov. Saj gre za pripovedi, ki v knjižni obliki tokrat prvič prihajajo na dan, čeprav sta nameravala tretji zvezek pripraviti že brata Grimm sama, o čemer obstajajo tudi pisani dokazi. Urednica podrobneje predstavi usodo gradiva, ki zdaj sestavlja tretji zvezek omenjene imenitne zbirke in dodaja ustrezne komentarje s seznamom strokovne literature vred.

Vsekakor je tukajšnja zbirka Nemških povedk temeljni vzorec za izdajanje podobnega gradiva pri drugih narodih in kot taka utegne biti dragocena spodbuda tudi za slovensko slovstveno folkloristiko. Vsaj, kar se števila enot tiče, že ve, da je pred drugimi ni treba biti sram, saj je doslej evidentiranih že čez 2000 enot (zbirka Glasovi!), sčasoma pa bo, upamo, prišla tudi do ustreznih redakcijskih rešitev.

Marija Stanonik

Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History*. Towards an Anthropology of Science. Cambridge University Press, 1993 (1. izd. 1990), XII + 360 str.

V množici različnih parcialnih raziskovalnih področij moderne antropologije se med zadnjimi pojavlja tudi tematizacija same znanosti. Dejstvo je pač, da v okviru klasičnih stereotipnih predstav o "primitivni misli" ni bilo prostora za vprašanja o znanstvenem ovrednotenju ljudske vednosti, saj se je znanost s celotnim rigoroznim spoznavnim aparatom razvila le v eni kulturi. Vseeno pa nobena skupnost na tem planetu ne bi mogla preživeti brez osnovne vednosti o svetu, v katerem živi. Predvsem filozofsko mišljenje je stigmatiziralo položaj "zdrave pameti" in ga zavrnilo kot nekakšno slepilo, ki s preprostimi odgovori na zapletena vprašanja napačno razlaga stanje stvari. Toda stvari niso (več) tako preproste. Scott Atran je na primeru ljudskih taksonomij živalskih in rastlinskih vrst pokazal, da temeljni načini uvrščanja posameznih vrst, družin, rodov in debel iz živalskega in rastlinskega sveta v bistvu niso kulturno divergentni. Nasprotno, tu in tam se ljudska poimenovanja ("folk taxonomies") izkažejo za vsaj tako precizna kot znanstvena. Zgodovina ljudskega obravnavanja žive narave ("natural history") je izziv, ki na novo osvetljuje kognitivno antropologijo in zgodovino znanosti, saj se zdrava pamet (po)kaže predvsem kot vezni člen med življenjsko izkušnjo in znanostjo. Analiza Scotta Atrana temelji na primerjavi različnih antropoloških podatkov z vseh koncev sveta in zgodovine evropskih naporov po znanstveni sistematizaciji vednosti o naravi od Aristotela do Darwina. Avtor ugotavlja, da različni sistemi simbolizacij in analoškega mišljenja ne potrjujejo "manjvrednosti" zdravega razuma. Zdrava pamet je kulturna univerzalija in predstavlja temelj, na katerem je mogoče "inducirati" človeško mišljenje nasploh, medtem ko se simbolizacijski sistemi v svojih izhodiščih posredujejo s kulturo. Vprašanje o tem, ali v okviru kognitivnih temeljev raznolikih človeških kultur obstajajo zametki znanosti, je postalo aktualno šele v zadnjem času. Zato avtor, ki se je lotil zgolj področja etnobotanike in etnozooologije, še ne more odgovoriti na vprašanje znanosti kot take. Nikakor namreč ne kaže spregledati dejstva, da nekatere ljudske klasifikacije živali in rastlin v posameznih elementih celo prekašajo sodobne dosežke zoologije in botanike.

Antropologija znanosti bi lahko s posebnim komparativnim, historičnim, predvsem pa holističnim (neizključujočim) pristopom odgovorila na marsikatero vprašanje o temeljih, na katerih sloni racionalistični podvig t.i. zahodne civilizacije. Konec koncev je Kuhnovo opozorilo, da znanost ni neodvisna od nagnjenj znanstvenikov, in da ni nikakršno trdno zasidrano nespremenljivo področje človeške vednosti, doslej ostalo brez pravega antropološkega odgovora. Če nas problemi ljudske biologije oz. taksonomije žive narave ne zanimajo posebej, nam ob branju knjige o kognitivnih (miselnih) temeljih zgodovine (dojemanja) narave ostane le nekaj napotkov, ki naj bi rešili temeljni paradoks razvoja znanosti. Rast znanstvene vednosti, tako v "kulturnem kot posameznem umu", nima značaja navidezne jasnosti oz. očitnosti pri pridobivanju takšnih vsakdanjih oblik znanja, kot so lingvistična zmožnost, prostorska presoja, prepoznavanje obrazov, zaznavanja barv ali pojmovanje živih vrst. Po mnenju Scotta Atrana znanost v resnici ne združuje (integrira) različnih domen običajne človeške vednosti, človeška kognitivna zrelost pa ne izhaja nujno iz smeri znanstvenega razumevanja. Obstaja neka predhodna univerzalna kognitivna izkušnja, skupna znanstveniku v vsakdanjem življenju, otrokom, prvobitnim ljudstvom in sodobnim "navadnim" ljudem. Temeljna racionalnost ni zgodovinski ali kulturni konstrukt, ampak kognitivna univerzalija. Kljub temu, da v temelju naših kognitivnih zmožnosti ostaja nekakšna "zdrava pamet", je jasno, da je na neki točki razvoja spoznavanja sveta prišlo do neke vrste "epistemološkega reza". Vsaj nekatere podlage razumevanja sveta, ki izhajajo iz vsakdanje izkušnje zdrave pameti, dokazujejo, da zdrava pamet, na kateri temelji vsakdanje poznavanje narave, lahko v resnici pomeni naravno hevristično podlago za znanstveno ukvarjanje s kozmosom. Znanost prinaša ne le nove možnosti za razumevanje sveta (kozmosa), ampak označuje tudi meje naše skupne vizije sveta. Kljub nekaterim bistvenim popravkom slik sveta, ki jih ponuja zdrava pamet, znanost deluje prej v povezavi z njo kot proti njej. Pomembnejša je raven spekta lat. vnih simbolizacij, ki se izrgajo iz realnega izkustvenega področja. Tam zdrava pamet ne zadostuje več za razlago sveta. Simbolizacije pa se v splošnem ne omejujejo (tako kot znanstvene) zgolj na ozko področje konkretnih raziskav, ampak najpogosteje merijo na večne

resnice ter pri tem temeljijo na veri in avtoriteti. Znanost je (kljub anomalijam) v bistvu usmerjena v prav nasprotno smer: vztrajno išče in razgalja (svoje) napake oz. zmote, da bi izločila neznano. Vse kulture poznajo simbolne sisteme. Tudi razvita znanost je simbolni sistem in je povsem samostojna veja skupnega (človeškega) drevesa "znanja". Naslednje vprašanje, na katero mora odgovoriti antropologija znanosti, se torej glasi: zakaj znanost ni kulturna univerzalija? Na to vprašanje (pravzaprav na osrednje vprašanje kognitivne antropologije znanosti, kako to, da so ljudje zmožni razmišljati znanstveno?) Scott Atran v tej knjigi (še) ne odgovarja. Postavi namreč vprašanje, okoli katerega se bo po njegovem vrtela antropologija znanosti: "Kako to, da si sploh pridobimo tako bogat sistem vsakdanje (navadne) in znanstvene vednosti?"

Rajko Muršič

Annales. Anali Koprškega primorja in bližnjih pokrajin. Annali del Litorale capodistriano e delle regioni vicine. 2/1992, Koper 1992, 384 + XII str., ilustr.

Druga številka zbornika *Annales* nadaljuje zastavljeni koncept zbornika, odprtega za naravoslovno, humanistično in družboslovno tematiko. Vsebina je razdeljena na poglavja Članki in razprave, Zapiski in gradivo, Delo naših zavodov in društev, Ocene in poročila, In memoriam. V prispevku na kratko predstavljam celoto, članke, posebej zanimive za etnologe, pa nekoliko obširneje.

Goran Filipi je obdelal nazive za škrjance v Istri. Besedje je del obsežnejšega gradiva, zbranega v Istri in na otoku Krku za vseh pet skupin istrskih idiomov (istrobeneški, istriotski, istroromunski, hrvaški in slovenski govori). *Darko Ogrin* je preučil vpliv padavin in temperatur na debelinski prirast črnih borov in hrastov gradnov v Koprskem primorju in na Krasu. *Dario Favretto* piše o pečinah vzdolž vzhodnih masivov Kraškega roba in nad Istrskimi toplicami, kjer raste endemična klinčnica severne Istre. To okolje je podobno pokrajinam, ki jim je bil v italijanski renesansi naklonjen Sv. Hieronim, puščavnik in spokornik, prevajalec in prepisovalec Stare in Nove zaveze, ki se je po izročilu rodil prav v Zrenju. *Anton Brancelj* predstavlja podzemno favno rakov v Osapski jami v Ospu in Jami pod Krogom pri Mlinih na hrvaško-slovenski meji. *Mitja Kaligarič* piše o vegetaciji plevelov v vinogradih Koprškega primorja. *Iztok Škornik* obravnava ekologijo kolonije rumenoglavih galebcev v Sečoveljskih solinah.

Radovan Cunja je napisal zgodovinski oris arheoloških raziskav na Koprskem od časa humanizma, ko se je pričelo zanimanje za arheološke spomenike, do danes.

Salvator Žitko nadaljuje v prvi številki Analov začetno razpravo Listina Rižanskega placita - dileme in nasprotja domačega in tujega zgodovinopisja. Objavlja slovenski prevod listine, ki ga je pripravil dr. Rajko Bratož po izvorni izdaji vira z italijanskim prevodom. Težišče članka je v opombah s komentarjem, kjer avtor razgrinja problematiko listine Rižanskega zbora, njen pomen, dosedanje prepise, objave in komentarje in zgodovinski okvir na prehodu med bizantinskim in frankovskim sistemom v Istri. Povzema različne interpretacije in poglede zgodovinarjev na pravni, gospodarski in politični sistem v Istri.

Darja Mihelič predstavlja zakonodajo in prakso hazardiranja v srednjeveških mestih severozahodne Istre. Zakon je hazardiranje prepovedoval ali omejeval glede prostora, časa, glede aktivne in pasivne udeležbe pri igri, glede regularnosti uporabljenih pripomočkov itn. Tovrstne omejitve kockarske prakse so zapisane v statutih vseh mest severozahodne Istre. Avtorica pa je za podrobno predstavitev izbrala zapis, ki je posebno zgovoren za kockarsko prakso in ki je zanimiv in živ opis vsakdanjega mestnega življenja. Čas dogajanja je bil 22. junija 1343, mesto dogajanja je bil podij na stopnišču piranske komunalne palače, šlo je za to, da so piranski podestat in štirje mestni sodniki razsojali v pravdi zaradi nekaj let starega dolga iz hazarda.

Darko Darovec nadaljuje v prvi številki Analov začetni članek o oblikah zavarovalstva v severni Istri v obdobju Beneške republike. *Krešimir Čvrljak* prikazuje življenje in delo tržaškega humanista Raffaella Zovenzonija v Kopru in Šibeniku. *Giuliano Veronese* piše o reakciji prebivalstva Rovinja na nepošteno ravnanje gardistov Solinarskega urada l. 1781 in o nekaterih značilnostih kazenskega pravosodja beneške Istre v 18. stoletju. *Dolores Rebula Udovič*

predstavlja vlogo Miroslava Vilharja v kulturnem in političnem življenju na Pivškem v letih 1848-1871. *Milica Kacin - Wobinz* na podlagi italijanskih policijskih in sodnih arhivov opisuje potek policijske in sodne preiskave proti Viktorju Bobku, ki je bil na drugem tržaškem procesu obsojen na smrt.

Leon Marin nadaljuje pregled razvoja upravnoteritorialne razdelitve današnjih občin Izola, Koper in Piran v Slovenski Istri od leta 1943 do leta 1992.

Janez Kramar piše o ribji industriji v Izoli v letih od 1945 - 1954. *Olga Janša - Zorn* opisuje razvoj slovenskega pomorskega prometa po drugi svetovni vojni.

Dario Marušič v članku *Viulin in bajs - dve glasbili severne Istre* piše o tradiciji godčevstva v severni Istri, ki je, če izvzamemo novejšo harmoniko, vezana predvsem na zasedbe z osnovnim jedrom violina - mali bas. Prisotnost teh glasbil ni samo kopija godalnih zasedb iz umetne glasbe, ki jo lahko iščemo v obdobju glasbenega baroka. Godčevski repertoar zasedbe, ki je bila zelo živa v širokem prostoru, ne glede na etnično pripadnost, sodi v novejšo tradicijo, čeprav naletimo tudi na starejše prvine. Mnogo violinistov in basistov je prešlo na igranje harmonike.

Brigita Jenko predstavlja arhitekturo Tartinijevega gledališča v Piranu. *Vesna Gomezel* obravnava jezikovne navade pri oblikovanju turističnopropagandnih sporočil v Slovenski Istri. *Pavel Stranj* raziskuje povojni razvoj manjšinskega in večinskega šolstva na obeh straneh italijansko - jugoslovanske /slovenske meje. *Amalia Petronio* predstavlja italijansko šolo v Piranu od srednjega veka do danes.

Razprava Slovensko-hrvaška jezikovna meja v Istri. Gradivo za obdobje od leta 1860 - 1956 je nadaljevanje iz 1. številke *Analov*. Avtor *France Ostanek* je v njej iz obširnih arhivskih (šolskih in župnih) virov izluščil podatke o ustanovitvi šol ter podal pregled razvoja za 30 obmejnih krajevnih šol.

Darja Mihelič predstavlja izvornike piranskega arhiva, ki osvetljujejo načrte, pogodbe in izvedbo prenovitveno-prezidalnih del na cerkvi Sv. Jurija iz zadnjega desetletja 16. in prvega desetletja 17. stoletja. *Pierpaolo Dorsi* obravnava deželno ustavo in načelo predstavnštva v Istri v dobi restavracije. *Ugo Cova* piše o tržaških arhivskih upravnih fondih in o upravni razdelitvi Istre v avstrijski dobi. *Milan Pabor* je napisal članek *Ob stoletnici začetka delovanja tržaške posojilnice in hranilnice*.

Sonja Ana Hoyer je avtorica monografije o Tartinijevi hiši v Piranu, ki bo izšla v kratkem in v kateri bodo predstavljene umetnostnozgodovinske in konservatorske raziskave rojstne hiše slavnega Pirančana. *Amalia Petronio* je sestavila biografijo in bibliografijo, ki vsebuje Tartinijeva dela in monografske publikacije in članke o njem, ki jih hranijo kulturne ustanove v Piranu, Izoli in Kopru. *Slavica Pavlič* predstavlja dokumente o delovanju otroškega zavetišča v Kopru v času od 1839 do 1908. Branko Šuštar pa predstavlja spomina vredne šolske dogodke v Boljuncu pri Trstu iz šolske kronike od leta 1849 do 1925. *Vid Vremec* piše o značilnostih prvega socialističnega gibanja v avstro-ogrskih deželah v Trstu.

Nada Morato je napisala etnološko zelo zanimiv članek z naslovom *Praznična pomlad v Kortah*. Avtorica je prispevala že vrsto etnoloških objav in člankov, v katerih zbrano gradivo obravnava v širšem okviru na podlagi etnološke literature. Tokrat je črpala gradivo in podatke z razstave o velikonočnih šeg na nižji osnovni šoli Korte. Po gradivu, objavljenih pričevanjih in informacijah, ki jih je sama zbrala, je pripravila pregled pomladanskih praznovanj in šeg od Cvetne nedelje do Telovega.

Loredana Boglium Debeljuh predstavlja Predlog za postopno uresničevanje dvojezičnosti na istrskem regionalnem območju. *Salko Pivač* pa raziskuje možnosti za rešitev prometne problematike v starem mestnem jedru Pirana.

Mojca Ravnik

- Angelos BAŠ, dr., univ. prof., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Smoletova 18
- Vitomir BELAJ, dr., univ. prof., Etnološki oddelek Filozofske fakultete, 41000 Zagreb, Salajeva 3
- Tone CEVC, dr., znanstveni svetnik, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- Maja GODINA, mag., stažistka raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5
- Vito HAZLER, dipl. etnolog, konservator, Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine, 63000 Celje, Tomšičev trg 1
- Božidar JEZERNIK, dr., izredni profesor, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5
- Irena KERŠIČ, dipl. etnologinja, kustosinja, Slovenski etnografski muzej, 61000 Ljubljana, Prešernova 20
- Monika KROPEJ, dr., znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- Zmaga KUMER, dr., znanstvena svetnica v pokoju, 61000 Ljubljana, Kristanova 10
- Niko KURET, dr., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Zarnikova 16
- Helena LOŽAR-PODLOGAR, mag., raziskovalna svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- Marija MAKAROVIČ, dr., muzejska svetovalka v pokoju, 61000 Ljubljana, Adamičeva 15
- Milko MATIČETOV, dr., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Langusova 19
- Oskar MOSER, dr., univ. prof. v pok., A-8010 Graz, Wilh. Raabe G. 19/I
- Rajko MURŠIČ, dipl. etnolog, mladi raziskovalec, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5
- Damjan OVSEC, dipl. etnolog, 61000 Ljubljana, Župančičeva 12
- Jelka RADUŠ-RIBARIČ, dr., ravnateljica Etnološkega muzeja v pokoju, 41000 Zagreb, Vojnovičeva 38
- Mojca RAVNIK, mag., raziskovalna svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- Ivan SEDEJ, dr., ravnatelj Slovenskega etnografskega muzeja, 61000 Ljubljana, Prešernova 20
- Marija STANONIK, dr., višja raziskovalna sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- Marko TERSEGLAV, mag., raziskovalni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- Natalija VREČER, dipl. etnologinja, mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5
- Sinja ZEMLJIČ-GOLOB, dipl. etnologinja, višja strokovna sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Prevodi:

Alois ANGERER: str. 112, 116, 119-120, 125-126

Niko KURET: str. 68

Helena LOŽAR-PODLOGAR: str. 95-96

Mojca MAJCEN: str. 35-36, 52-54, 108.

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.