

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

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

TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

21



Ljubljana 1992

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, Novi trg 3-5, SLO-61001 Ljubljana

Uredniški odbor - Consilium commentariis edendis
Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak (glavni urednik od 4.11. dalje),
Zmaga Kumer, Niko Kuret (odgovorni urednik od 4. 11. dalje),
Helena Ložar-Podlogar (tehnična urednica od 4. 11. dalje),
Milko Matičetov, Mojca Ravnik (do 4. 11.)

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, Novi trg 3-5, Slovenija

Oblikoval Peter Skalar
Namizno založništvo Mladina
Natisnila Tiskarna Povše
Naklada 700 izvodov

ISSN 0352-0447
TRADITIONES 21, 1992

Revista de Filología y Lingüística
César D. Pellegrini y Gloria...

TRADITIONES



998300497

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

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

TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

21



Ljubljana 1992

Sodelovanjem uredniškega odbora uredil - redegit Jurij Fikfak

Sprejeto na sejah
razreda za filološke in literarne vede
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
27. 10. in 1. 12. 1992 in
na seji predsedstva 8. 12. 1992

Tiskano s subvencijo Ministrstva za znanost in tehnologijo

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/DISSERTATIONES

- 7 Tone Cevc, Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize — *Die Stockhütte von Bohinj im Lichte der Strukturanalyse*
- 17 Naško Križnar, Govorica telesa na primeru ljudskih iger na Vintarjvcu pri Litiji — *Body Language*
- 25 Marija Stanonik, Slovstvena folklorja kot terminološko vprašanje — *Literary Folklore from a Terminological Point of View*
- 73 Monika Kropelj, Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev — *Die Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Volkserzählung in Slovenien im Lichte der internationalen Trends*
- 85 Zmaga Kumer, Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem — *Slovenische geistliche Volkslieder*
- 105 Mirko Ramovš, »Osemca« — *Achtertanz*
- 113 Zmago Šmitek, Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu — *Gog, Magog and the Legend about the Chinese Wall*
- 121 Elisabeth Katschnig-Fasch, Feldforschung in Blatten — *Terensko raziskovanje v Blatnem*

IZ ZGODOVINE NAŠE ZNANOSTI/HISTORICA VARIA

- 137 Niko Kuret, Prezrti spisi o Slovencih — *Übersehene Abhandlungen über die Slovenen*
- 153 Angelos Baš, Jovan Cvijić o Slovencih — *Jovan Cvijić über die Slovenen*
- 163 Vilko Novak, Življenje in znanstveno delo Milovana Gavazzija — *Lebenslauf und wissenschaftliche Tätigkeit von Milovan Gavazzi*

JUBILEJI/IUBILAEA

- 185 Niko Kuret, Tone Cevc - šestdesetletnik
- 186 Helena Ložar-Podlogar, Bibliografija Toneta Cevca
- 191 Niko Kuret, Pavle Zablantnik - osemdesetletnik
- 193 Milko Matičetov, Leopoldo Kretzenbacher octuagenario salutem
- 194 Niko Kuret, Slovenica Leopolda Kretzenbacherja

GRADIVO IN ZAPISKI/MATERIALIA ET MISCELLANEA

- 199 Katalin Munda-Hirnök, Vzroki in razvoj poljedelskega zaposlovanja med porabskimi Slovenci na Madžarskem — *A rábavidéki szlovén idénymunkásság kialakulása és fejlődése*
- 209 Mojca Ravnik, Pravica prve noči v Istri — *The Ius Primae Noctis in Istria*
- 213 Helena Ložar-Podlogar, Slovanske šege na tarok kartah Hinka Smrekarja — *Slawische Bräuche auf den Tarockkarten von Hinko Smrekar*
- 227 Naško Križnar, Vizualni simboli narodne identitete na primeru avtomobilskih zadkov — *Visual Symbols of National Identity*
- 233 Francka Benedik, Veliki Šmaren
- 241 Igor Cvetko, Kako sploh arhivirati inštrumentalno glasbo na Slovenskem? — *How to File Instrumental Folk Music in Slovenia?*
- 245 Jurij Fikfak, Oblikovanje informacijskega sistema — *Die Gestaltung eines Informationssystems*
- 253 Karel Natek, Franciscejski kataster in geografski informacijski sistem — *Emperor Francis' Cadastre and Geographic Information System*
- 257 Marjan Dolgan, Od slabih oči in hudobnih ljudi

POLEMIKA/DE CONTROVERSIIS DISPUTATIONES

- 259 Marko **Terseglav**, Folkloristična terminologija, njena zgodovina in strokovna produktivnost — *On Folkloristic Terminology*
- 269 Slavko **Kremenšek**, Kaj nam ponuja Božidar Jezernik?
- 274 Pripovedi z Banjščic

KNJIŽNA POROČILA IN OCENE/DE NOVIS LIBRIS RELATIONES ET IUDICIA

- Damjan J. **Ovsec**, *Slovanska mitologija in verovanje*. (Vitomir Belaj) 275 — Slavka **Ložar**, *Stare gostilne in gostilničarji v novomeški občini*. (Stane Granda) 280 — Marjan **Drnovšek**, *Pot slovenskih izseljencev na tuje*. (Nives Sulič) 282 — Breda **Čebulj-Sajko**, *Med srečo in svobodo*. (Zmago Šmitek) 283 — Pavle **Zablatnik**, *Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen*. (Niko Kuret) 284 — Maja **Godina**, *Iz mariborskih predmestij*. (Jože Hudales) 285 — Aija **Janelsina-Priedite**, *Als die Bäume sprechen konnten*. (Marija Stanonik) 287 — *Etnološki atlas Jugoslavije, Karta s komentarima, 1*. (Jelka Vince - Pallua) 288 — Miroslav **Bertoša**, *Zlikovci i prognanici* (Mojca Ravnik) 289 — *Studia Ethnologica 1*. (Jelka Vince-Pallua) 290 — *Ethnologia Slavica 22*. (Helena Ložar-Podlogar) 291 — Milovan **Gavazzi**, *Baština hrvatskoga sela*. (Vilko Novak) 292 — Maja **Bošković-Stulli**, *Pjesme, priče, fantastika*. (Marija Stanonik) 294 — Mirna **Velčić**, *Otisak priče. Intertekstualno proučevanje autobiografije*. (Mihaela Hudelja) 295 — *Simboli identiteta: (studije, eseji, građa)*. (Mihaela Hudelja) 298 — Philippe **Aries**, *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*. (Silvia Sovič) 300 — Bronislava **Kerbelite**, *Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok*. (Marija Stanonik) 301 — Leopold **Kretzenbacher**, *Wortlose Bilder- und Zeichen-Litaneien im Volksbarock*. (Marijan Smolik) 303 — Hans-Jörg **Uther** (ur.), *Märchen vor Grimm*. (Monika Kropelj) 304 — Helge **Gerndt**, *Studienskript Volkskunde* (Angelos Baš) 305 — *Annales* (Mojca Ravnik) 306.

POROČILA/RELATIONES

- Raziskovalni tabor Paški Kozjak '92 (Jože Hudales) 309 — Študentski raziskovalni tabor - Šentrupert na Dolenjskem (Mihaela Hudelja) 310 — Mednarodni raziskovalni tabor Obrov-Hrušica '92 (Mihaela Hudelja) 311.

Tone Cevc

Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize

Zgodovina raziskovanja slovenske ljudske arhitekture še čaka kronista. Njen začetek zaznamuje delo graškega slavista dr. Matije Murka, ko je leta 1905 objavil razpravo o hiši Južnih Slovanov in v njej obširno predstavil tudi hišo Slovencev.¹ Izhodišča za njegovo raziskovalno delo sta mu dala jezikoslovje in primerjalna etnologija.² Generacije, ki so mu sledile, so gradile svoja spoznanja o ljudski arhitekturi Slovencev z vidikov geografije (A. Melik, F. Baš) in umetnostne zgodovine (S. Vurnik, I. Sedej). Z leti so se pogledi na odprta vprašanja o ciljih etnološkega raziskovanja zbistrili in vse bolj usmerjali k človeku, ki stavbe gradi in jih uporablja. K tem spoznanjem je občutno prispevala funkcionalno analitična raziskovalna smer³ in strukturno analitična raziskovalna delovna metoda,⁴ ki je spodbudila tudi pričujoči zapis o celostni podobi bohinjskega nadstropnega stanu.

Bolj kot stilna je ljudska arhitektura navezana na naravno okolje in odvisna od gradiva, ki je pri roki. Njegova obdelava, tehnika gradnje, izbira stavbnih konstrukcij, izkoriščanja prostorov stavb in njihova notranja ureditev, vse to kaže stopnjo kulturnega razvoja človeka (D. Grabrijan, P. Fister), vse to priteguje tudi etnologa. V tradicijo zazrt človek gradi svoje stavbe po podedovanih izkušnjah in znanju. To daje njegovi arhitekturi navidez občutek ustvarjalne nemoči. Nadrobnejši študij te arhitekture pa pokaže drugačno podobo. Zlasti arhitekturni detajli razkrivajo, da je tradicionalna arhitektura živ organizem, ki se vrašča v krajevne razmere in prilagaja vsakdanjim potrebam življenja. Spoznamo celo, da se stavbni organizem razvija po postavah, ki jih narekuje stavbna sestava - struktura. Kako odkriti to strukturo? Eno pot nakazuje stavbna analiza posameznih sestavin stavbe. Razčleniti moramo stavbno konstrukcijo, prostore, določiti funkcijo prostorov pa tudi družbeno vlogo človeka, ki stavbe uporablja. Strukturne sestavine so povezane in druga od druge odvisne. Vsiljuje se

- 1 M. Murko, Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXV, 1905.
- 2 V. Novak, Raziskovalci slovenskega življenja, Ljubljana 1986, 244-252.
- 3 R. Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach-Zürich - Stuttgart 1959.
- 4 K. Bedal, Gefüge und Struktur. Zu Standort und Arbeitsweise volkskundlicher Hausforschung, Zeitschrift für Volkskunde, 72, 1976 II, 161-176.

primerjava stavbnega organizma z biološkim, živim organizmom, z **genotipom**, ki kaže skupek dednih lastnosti. Pod zunanji vplivi so genotip lahko preoblikuje v **fenotip**, a ne more skriti navezanosti na genotip. Na povezanost strukturnih sestavin stavbe opozarja R. Weiss, ko ob opisu ostrejša »Hochstud« ugotavlja, da je »tiran« florisa.⁵ Takšne »tirane« odkrivamo pogosto v ljudski arhitekturi, tudi v bohinskem nadstropnem stanu, kateremu so namenjene besede v pričujočem sestavku.

Strukturna podoba bohinskega stanu

Med ljudskoarhitekturnimi stavbnimi spomeniki na Slovenskem zavzema nadstropna planšarska koč vidno mesto zaradi elementarne konstrukcijske sestave. Stan je značilna stavba bohinskih »zgornjih« planin. Lesena stavba kaže tradicionalne stavbne črte v izkoriščanju naravnih gradiv, lesa in kamna, v preizkušeni tehniki gradnje, ki vključuje tudi konstrukcijske sisteme, v elementarni razvrstitvi bivalnih in hlevskih prostorov in v prvobitni ureditvi prostorov.

Stavbnogodovinska preteklost te stavbe je povezana z zgodovino Bohinja in njegovim planšarstvom.⁶ Tej misli v prid govori že to, da uživajo pravice do paše na najboljših pašnikih v okolici Triglava najstarejše bohinske vasi Zgornje doline (Stara Fužina, Studor, Srednja vas, Češnjica, Jereka), medtem ko imajo mlajše vasi iz Spodnje doline pravice do paše na srenjskih planinah pod severnimi pobočji Vogla in Črne prsti.⁷ Značilno je tudi, da srečujemo planšarske koč na stebrih pretežno le na planinah največje in najstarejše studorske pašne srenje.

Očitno je, da imamo pred seboj arhitekturo, katere stavbna tradicija sega daleč v preteklost. Dosedanje raziskave te arhitekture to misel potrjujejo in naglašajo njen predslovanski substrat.⁸ Vprašanja, ki se odpirajo, se dotikajo njene strukture, njenih sestavin in medsebojnih razmerij, kakor tudi vzrokov, ki so spodbujali, da se je ta arhaična arhitektura toliko časa ohranila na odročnih bohinskih planinah (Slika 1).

Konstrukcijsko strukturo stavbe spoznamo v nosilnem ogredju s štirimi stebri in v pastirjevi izbi, stanu, v ožjem pomenu besede. Nosilna konstrukcija je čvrst organizem, katerega najpomembnejši člen je steber, po bohinsko »kobiva« imenovan. (Sliki 2, 3) Ta je navadno nekoliko upognjen navznoter (da se poveča stavbna nosilnost), s čepom sklopljen z nosilnim brunom in z »ročicama« povezan z nosilnim vencem, »podsekom«. Stene stavbe so postavljene iz vodoravno zloženih okroglih ali obtesanih brun, v vogalih križanih, katerih konci, »brade« molijo nekaj centimetrov čez vogle stene. Dvokapna streha ima ostrejšje sestavljeno iz leg, tramov, položenih na trikotno oblikovani čelni steni v smeri slemena. Lege so ujete z bruni obeh čel na križ (»u kašto«). Ostrejšje je prekrito s škodlami v dveh vrstah (Slika 4). Tej genotipni konstrukcijski sestavi ni mogoče nič odvzeti, nič povečati, kvečjemu je bilo mogoče **dati** nove člene, ne pa stavbne celote kakorkoli spreminjati. To bo pokazala razčlenitev tudi drugih strukturnih sestavin stavbe.

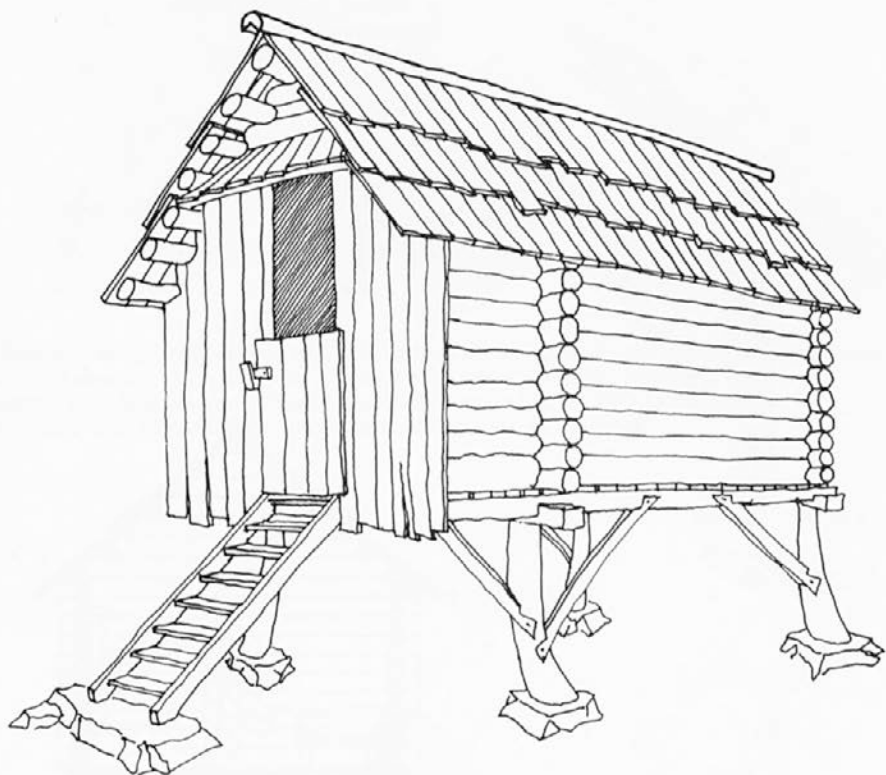
Prostorsko strukturo stanu zaznamuje in jasno označuje *nadstropnost*. Pritlični prostor stavbe omejujejo stebri (pozneje nosilni zidovi), medtem ko nadstropni pro-

5 R. Weiss, navedeno delo, 86-87.

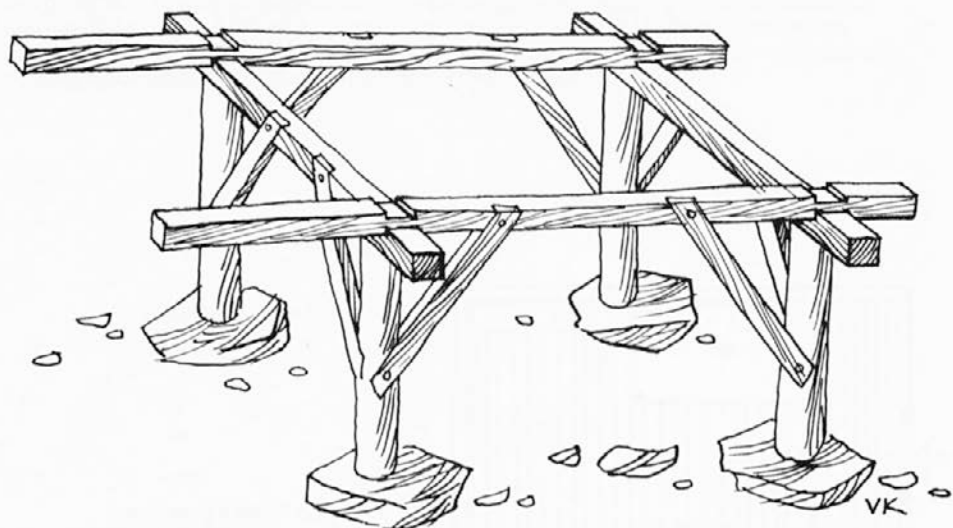
6 A. Melik, Planine v Julijskih Alpah, Ljubljana 1950, 59-103.

7 Isti, navedeno delo, 85-193.

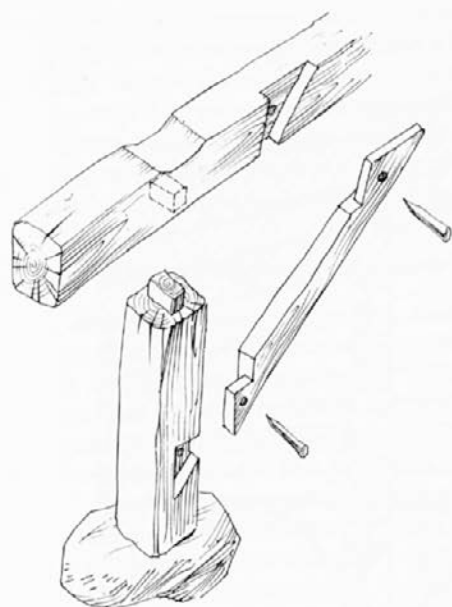
8 A. (T.) Cevc, Pastirski stanovi v Julijskih in Kamniških Alpah in njihov predslovanski substrat v arhitekturni dediščini (Prispevek k raziskavam pastirskih koč, kašč, kozolcev in kmečke hiše na Slovenskem), Ljubljana 1969. Doktorska disertacija, v rokopisu; isti, Die Sennhütten auf Pfosten in den Julischen Alpen und ihre Bedeutung für die europäische Bauforschung, Alpes orientales 6, München 1972, 24-45; isti, Arhitekturo izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem, Ljubljana 1984; isti, Domneve o stavbnem izviru dveh tipov planšarskih koč na planinah v Sloveniji, Traditiones 18, 1989, 125-130.



1 Nadstropna planšarska koča, genotip, planine v Bohinju / Einstöckige Sennhütte, Genotyp, Almen in Bohinj/ avtor: M. Zuccato

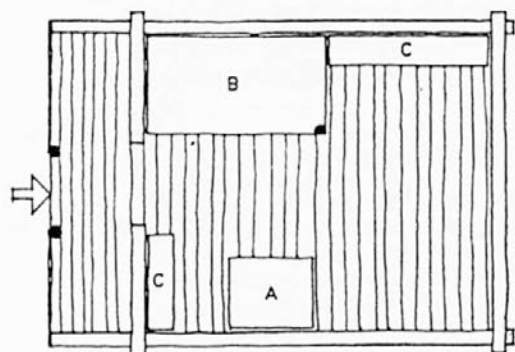
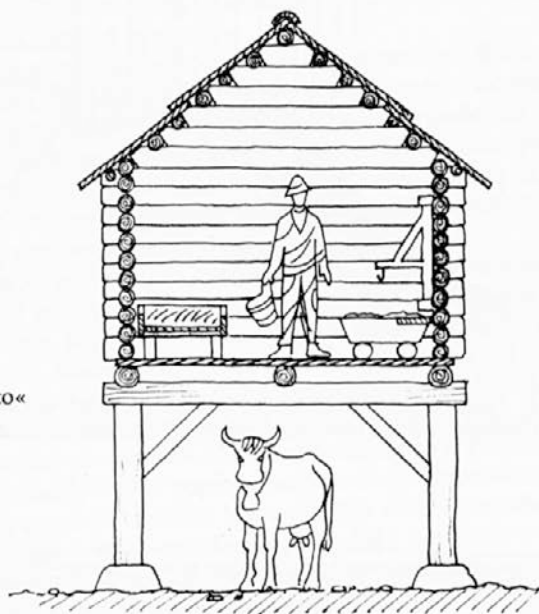


2 Nosilna konstrukcija nadstropnega stanu / Tragende Konstruktion der Stockhütte/ V. Kopač

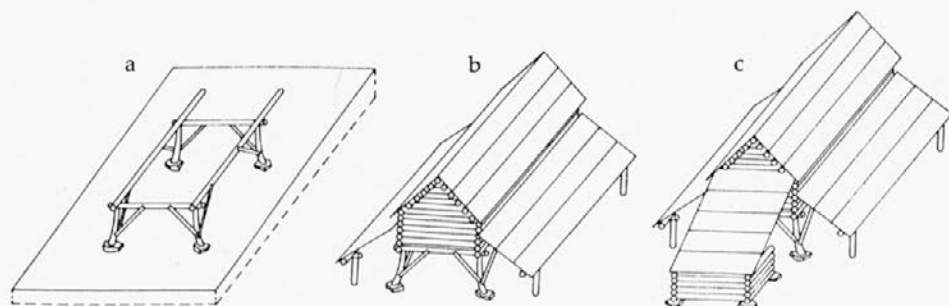


3 Steber, (kobila) z ročico
in poveznim tramom
/ Pfosten mit Stützarm
und Bundtram/
V. Kopač

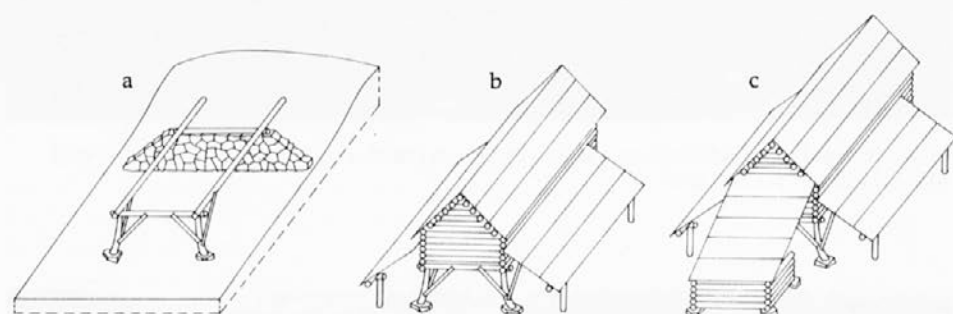
4 Nadstropni stan z ostrešjem »na kašto«
/ Stockhütte in Bohinj mit Ansdach/
V. Kopač



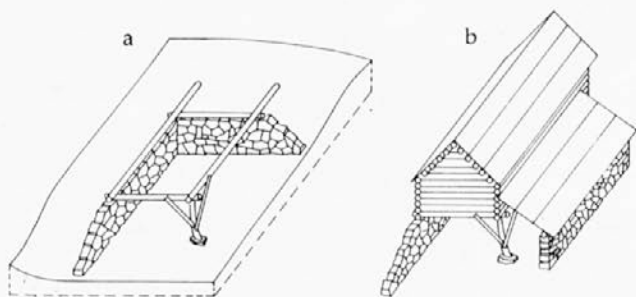
5 Tloris stanu s pomolami:
A) odprto ognjišče, B) pograd,
C) klop / Grundriss einer Sennhütte
mit Gang: A) Feuerstelle, B) Stockbett,
C) Bank/ E. Fijavž



6 Fenotip nadstropnega stanu: a) nosilna konstrukcija na 4 kobilah, b) kravji strehi ob obeh podolžnih stenah in hlev za teleta ob zadnji čelni strani / Fenotyp einer Stockhütte: a) Tragende Konstruktion auf 4 Pfosten, b) Hütte mit den beiden Kuhdächern an der Längsseiten und Kälberstall an der hinteren Stirnseite / M. Zuccato



7 Fenotip nadstropnega stanu: a) nosilna konstrukcija na dveh kobilah in suho zidanih stenah, b) stan s kravjima strehama ob obeh podolžnih stenah, c) stan s kravjima strehama ob obeh podolžnih stenah in telečnekom ob zadnji čelni steni, / Fenotyp einer Stockhütte: a) Tragende Konstruktion auf zwei Pfosten und Trockenmauer, b) Hütte mit den beiden Kuhdächern an der Längsseiten, c) Hütte mit den beiden Kuhdächern an den Längsseiten und dem Kälberstall an der hinteren Stirnseite / M. Zuccato



8 Fenotip nadstropnega stanu: a) nosilna konstrukcija na eni kobili in dveh na suho zidanih stenah, b) kravja streha ob podolžni steni / Fenotyp einer Stockhütte: a) Tragende Konstruktion auf einem Pfosten und zwei Trockenmauern, b) Kuhdach an der Längsseite / M. Zuccato



9 Nadstropni stan s telečnikom, planina Pri jezeru (1450 m), /Stockhütte mit Kälberstall, Alm Pri jezeru/ T. Cevc, 1969



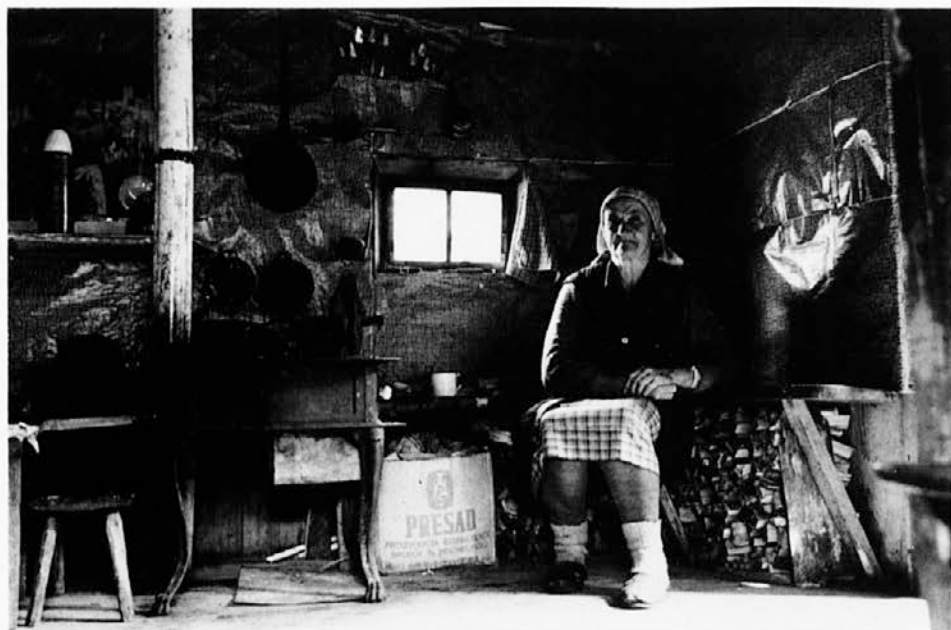
10 Nadstropni stan prekrit s škodlami, planina Laz (1560 m) /Stockhütte mit Schindelbekleidung, Alm Laz/ F. Stele, 1979



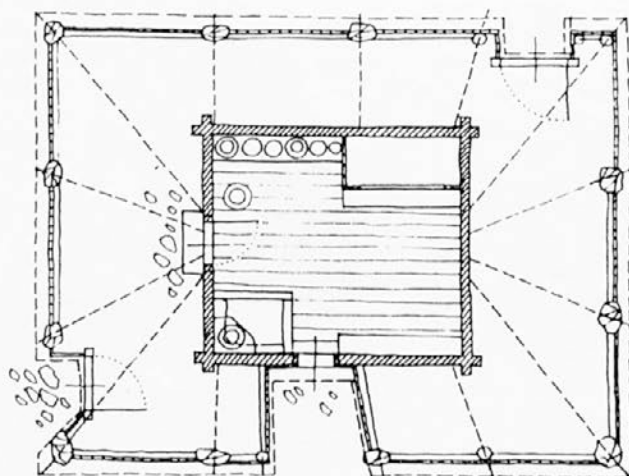
11 Nadstropni stan, Velo polje (1700 m), /Stockhütte, Alm Velo polje/ *F. Stele, 1986*



12 Nadstropni stan s hlevi ob podolžnih stenah in zadnji čelni steni, planina Javornik (1300m), /Stockhütte mit Ställen an der Längsseiten und an der Stirnseite, Alm Javornik/ *T. Cevc, 1982*



13 Notranjščina nadstropnega stanu, planina Ovčarija (1500 m), /Das Innere einer Sennhütte mit Sparherd, Alm Ovčarija/ F. Stele, 1980



14 Fenotip ovalne bajte na Veliki planini z ohranjeno genotipno ovalno zasnovo: v sredi prostor za pastirja, okrog njega pravokotna lopa za živino, /Fenotyp einer Sennhütte auf Alm Velika planina (1550 m): die ovale Grundform des Genotypes noch erhalten: in der Mitte der Hirtenraum, rundherum die rechteckige Laube als Viehstall/ V. Kopač

stor stavbe zapirajo kladne stene in streha (Slika 5). Stropa stavba nima. Prostora sta povezana s stopnicami.

Funkcionalno strukturo stavbe opredeljuje že postavitev koč na visoko planino. Stan je namenjen bivanju pastirja v času paše in vsakdanjim planšarskim opravilom, kuhanju in spanju. Prilичni del stanu rabi živina za hlev, bodisi da se govedo zadržuje pod stanom ali da ima prostor pod improvizirano »kravjo streho«, teleta pa v dodani manjši brunasti stavbi, »teléčneku«.

Družbeno strukturo stanu določa človek, ki v njem prebiva. Navadno je bil to kateri od gospodarjevih družinskih udov, sam ali v družbi starejšega sorodnika. Stan je imel enega, redkeje dva lastnika (planina Javornik). V tem primeru sta si pastirja kočo delila; skupaj sta kuhala na odprtem ognjišču vsak na svoji polovici, spala sta vsak v svojem pogradu ter hranila posode na ločenih policah.

Opisana struktura bohinjskega nadstropnega stanu omogoča le skromen prostorski razvoj v pritličnem delu stavbe, kjer prostor ni bil strogo omejen s kladnimi stenami. Izkazalo se je, da so pastirji to s pridom izkoristili. Pričakoval bi, da se planšarska koča ne bo mogla kaj prida spreminjati zaradi stroge konstrukcijske sestave, v resnici pa ni bilo tako. Življenje na planini je skrivalo polno presenečenj. Potrebno se je bilo prilagajati reliefu, številu živine na paši, drugačnim socialnim razmeram. Kako je na te dražljaje odgovorila arhitektura?

Fenotipi nadstropnega stanu

Če so postavili nov stan na zemljišču v planini, so nosilno konstrukcijo prilagodili terenu, npr. tako, da so stan postavili z eno stranjo na dvignjen teren, drugi konec stavbe pa podprli z dvema stebroma. Na bohinjskih planinah srečujemo stanove z različnim številom stebrov, lahko z enim samim, z dvema, s štirimi ali celo s šestimi »kobivami« kot odgovor na terenski reliefni položaj (Slike 6, 7, 8). Tudi vhod v stavbo so prilagodili terenu: v stavbo je bilo mogoče vstopiti s tal ali pa se povzpeli po stopnicah v predprostor - pomole in šele nato vstopiti v stan.

Kadar so prignali na pašo več živine kot navadno, so prostor pod stanom povečali z improvizirano »kravjo streho«, ki so jo pritrdili k vzdolžni steni. Prostor pod stanom, »ograd«, je bilo mogoče tudi zapreti: navadno so ga »zaplankali« z deskami, neredko pa zaprli s suhim zidom. Razvojni vrh je dosegel ta fenotip na planini Javornik (1300 m), kjer imajo stanovi prilični del stavbe zaprt z brunastimi stenami.

Ob zadnji čelni steni stanu so postavili majhen hlev, »teléčnek«, namenjen mladi živini (Slika 9). Na planini Laz (1560 m) srečujemo dandanes posodobljene stanove, obite s skodlami, tako da ni mogoče od zunaj razločiti bivalnega dela od hleva (Slika 10). Na tej planini lahko vidimo tudi malo večje pastirske koč s tradicionalno konstrukcijsko in prostorsko sestavo, vendar nekoliko večje od stanov iz začetka tega stoletja. Takšno gradnjo je omogočila uporaba motorne žage, ki je olajšala delo tesarjem in omogočila obdelati tudi debelejša bruna za stavbe.

Manj variant kaže bohinjski stan glede sprememb tlora bivalnega prostora. Ta je ostal v bistvu skoraj nespremenjen, ker brunaste stene, vezane v vogalih na križ, ne dopuščajo povečati izbe. Pastirjevo življenje v koči je bilo s tem omejeno na en sam prostor. Lahko je imela pastirska koča še prekrit predprostor, »pomole«, s podaljšano streho kot nadstrešek. (Slika 11, 12). Na pomolah je spravljal pastir drva in odlagal posode. Na klopi je posedal po opravljeni molži in drugih opravilih. Skromna in strogo funkcionalna je bila tudi oprema pastirjev izbe (Slika 13). Ob eni od sten je stalo odprto ognjišče s »cganom«, vratilom, na katerega je pastir obešal kotel za kuhanje. Nasproti ognjišča je bil pograd, zraven nekaj polic. Ko so v 19. st. začeli pastirji na bohinjskih planinah opuščati individualno predelovanje mleka v sir in začeli nositi mleko v sirarno, je to povzročilo majhno prostorsko spremembo v pastirjevi koči.

Skromen bivalni prostor je predelil z improvizirano leseno steno in s tem pridobil še prostor za majhno shrambo. V njej je hranil mleko, predno ga je oddal v sirarno, v shrambi pa je hranil tudi živila za teden dni. To pa je bilo vse, kar je bilo mogoče spremeniti v pastirski koči. V takšnih skromnih bivalnih razmerah je vztrajal pastir po več tednov, saj je majhna izba ustrezala temeljnim elementarnim človekovim potrebam: bivanju, kuhanju, spanju, pa tudi živina si je lahko poiskala pod stanom zavetje v slabem vremenu. Vse to je ohranjalo dolga stoletja to stavbo pri življenju s komaj opaznimi inovacijami do današnjih dni.

Pastirska planinska selišča v Bohinju se zato zde morda na prvi pogled podobna, ko stopimo bliže k stavbam pa odkrivamo individualni značaj posamičnih stanov. Kljub tipološki podobnosti vseh stanov, ki jo še bolj naglašata raba lesa, kot najpomembnejšega gradiva, razkrivajo pastirske stavbe vsaka zase posebnost, po kateri se loči stan od stanu, tako kot pastir od pastirja. Tudi to je ena od lastnosti ljudske arhitekture in njene sposobnosti, da zazna potrebe življenja.

Odprto pa ostaja vprašanje, odkod in kdaj je prišel ta stavbni tip na bohinjske planine? Morda bo mogoče kdaj tudi arheološko dokazati, da gre za avtohtono stavbno dediščino, za relikvijo davne železnodobne bohinjske kulture,⁹ kar naj bi potrjevale tudi arheološke raziskave bohinjske prazgodovinske hiše, ki so jo postavljali tedanji Bohinjci tako, da so hišo zgradili v bregu in jo podprli na dveh vogalih s stebri ali s suhim zidom.¹⁰ Podobne nadstropne stavbe so gradili v starejši železni dobi tudi v Mostu na Soči¹¹ in v severni Italiji, kot kažejo v kamen vklesane železnodobne risbe na skalah Naquane, Valcamonica.¹² Sorodne stavbe, prav tako prislonjene v breg, srečujemo še dandanes pri dedičih Venetov, retoromanskih Ladinov na Južnem Tirolskem,¹³ v naši soseščini pa v Karnijskih Alpah na planinah nad Ziljsko dolino.¹⁴ Vse to me prepričuje, da segajo korenine bohinjske stavbne kulture daleč v prazgodovinski čas in da je sedanja pastirska arhitektura relikvijo predslavanskih prebivalcev Bohinja.

O stavbnih genotipih drugod po Slovenskem

Na drugem koncu domovine, prav tako v Alpah, naletimo v Kamniških ali Savinjskih Alpah na ovalno »bajto« na Veliki planini (1600 m), katere korenine segajo prav tako v davna prazgodovinska tla.¹⁵ Genotip stavbe določa ovalen kamnit obod, v katerega sredini je pravokotna lesena pastirjeva izba, ki jo z ovalnim obodom vred prekriva lesena streha.¹⁶ Tudi ta stavba je razvila številne fenotipe, ki v zadnji stopnji izzvenijo v stavbo pravokotne oblike, (Slika 14) z ohranjeno konstrukcijsko in prostorsko strukturo genotipa. Ta arhitektura pa tudi dokazuje, da fenotip, če ne ohrani konstrukcijske, prostorske ter funkcionalne strukture genotipa, izumre. V zgodovini niso izumirali samo narodi in kulture, ugašale so tudi arhitekture, ki se niso mogle prilagoditi potrebam časa in okolja. Velikoplaninska arhitektura se je ohranila lahko

9 A. (T.) Cevc, Die Sennhütten auf Pfosten, 40 ss.; isti, Arhitekturno izročilo, ... 193-196.

10 S. Gabrovec, Halštatska kultura v Sloveniji, AV 15-16, 1964-1965, 44; isti, Prazgodovina Bohinja, Bohinjski zbornik, Radovljica 1987, 30-36.

11 Isti, prav tam.

12 D. Brusadin, Figurazioni architettoniche nelle incisioni rupestri di Valcamonica. Ricostruzione della piu'antica dimora camuna, Bullettino di paletnologia Italiana, n.s. 13, 69-70, Roma 1960-1961, 33-112.

13 F. Bortolotti, Les villes dla val Badia, Balsan 1984; H. Keim, Pfostenspeicher und -scheunen in Tirol. Schlern 49, 1975, 553-580; H. Griefmeier, Volkskundemuseum Dietsenheim, Kurzfürher, Bruneck (brez letnice).

14 T. Cevc, Arhitekturno izročilo, ... 196; isti, O imenu ziljske planšarske kočice »fača«. Traditiones 14, 1985, 171-174.

15 Isti, Domneve o stavbnem izviru, ... 128-130.

16 Isti, Arhitekturno izročilo, ... 245-247.

samo na odročni planini, kjer je stavba kljub anahronizmom, ki jih je kazala v konstrukcijski in prostorski sestavi, bila zmožna živeti, ker je ustrezala funkcionalnim potrebam pastirja in njegovi družbeni strukturi. Drugod v Evropi (Slika 15) so se njej podobne stavbe ohranile le kot gospodarske stavbe.¹⁷

Stavnih genotipov seveda ni mogoče izluščiti samo pri preprosti elementarni arhitekturi. Pokazalo se je, da skrivajo tudi kmečke hiše sledi genotipov in variantnih fenotipov. Tako je že površna strukturna analiza **koroške kmečke hiše** pokazala, da je bil verjetno njen genotip lesena hiša dinamičnega tipa s podolžno vežo in ostrejšem »na kobilo« (nem. Scherenjochdach).¹⁸ Z inovacijskimi izboljšavami v 15. in 16. st. je zrasla iz opisanega genotipa nadstropna stavba, prostorsko razčlenjena in funkcionalno učinkovita, kot kažejo tudi fenotipi v Zgornjesavinski dolini.¹⁹

Omenjeni genotip pa ni bil edini, ki je oblikoval bivalno kulturo kmečke hiše na slovenskem alpskem ozemlju. V Bohinju se lušči podoba genotipa hiše s predverjem (vežo), ki je v sklepni stopnji razvoja izoblikoval dom stegnjene oblike. Na Tolminskem in Bovškem srečujemo genotip vrhlevne hiše z glavnim bivalnim prostorom - kuhinjo. Sorodne fenotipe srečujemo na osrednjeslovenskem ozemlju in tudi dalje v dinarskem zaledju.²⁰ Bodo morda prihodnje, bolj poglobljene raziskave dokazale, da gre pravzaprav za isti genotip, kakršnega smo že spoznali v arhitekturi bohinjskih visokih planin?

Kljub nepopolnim strukturnim analizam kmečke hiše na alpskem ozemlju je mogoče sklepati, da je na tem ozemlju živelo več različnih hišnih tipov. Tej misli pa bi mogla nasprotovati spoznanja tistih raziskovalcev, ki so odkrivali v kmečki hiši našega alpskega ozemlja skupen »slovenski tridelni tloris« (S. Vurnik, R. Ložar, I. Sedej), pri tem pa prezrli, da so vzporejali stavbe iz različnih časov.

Nove možnosti za opredelitev stavbne tipologije se odpirajo raziskovalcu šele s strukturno analizo stavb. Ta omogoča arhitekturo časovno opredeliti in s tem zarisati stvarno razvojno pot zgodovinsko opredeljene ljudske arhitekture. Ko poskušamo odkriti stavbne genotipe in njihove fenotipe, to ne pomeni iskati abstraktne »pratipe«, temveč izluščiti znanstveno opredeljivo zgodnjo razvojno stopnjo stavbe in njene nadaljnje razvojne možnosti, ki jih je pogojevala strukturna sestava stavbnega organizma. Pri tem se nam ne razkriva samo razvojna pot stavbnega tipa, marveč spoznavamo tudi vzroke sprememb v stavbi, osvetlimo razmerje človeka do stavbe in vplive arhitekture na človeka in okolje. Vsi ti cilji so etnologiji kar najbolj blizu, so zanj spodbuda za poglobljen študij stavbne tipologije širše regionalne in tudi lokalne arhitekture, ki poudarja identiteto kraja, pokrajine in tudi celostne kulturne podobe dežele.

17 V. Mencl, Lidová architektura v Československu, Praha 1980, 308-325.

18 T. Cevc, H genezi kmečke hiše na Slovenskem, Traditiones 19, 1990, 66.

19 T. Cevc, I. Primožič, Kmečka hiša v Karavankah, Ljubljana 1988, 150-181.

20 T. Cevc, H genezi kmečke hiše na Slovenskem, Traditiones 19, 1990, 63-65.

Die Stockhütte von Bohinj im Lichte der Strukturanalyse

Die Forschungsgeschichte der slowenischen Volksarchitektur wartet noch auf ihren Geschichtsschreiber. Einen Anfang setzte der Grazer Slawist Dr. Mathias Murko im Jahre 1905, als er eine Abhandlung über das Haus der Südslawen veröffentlichte und darin auch das Haus der Slowenen umfassend darstellte.²¹ Ausgangspunkt für seine Forschungsarbeit waren die Sprachwissenschaft und die vergleichende Volkskunde.²² Die folgenden Generationen haben ihre Erkenntnisse über die Volksarchitektur der Slowenen aus der Sicht der Geographie (A. Melik, F. Baš) und der Kunstgeschichte geschöpft. Mit den Jahren hat sich der Blick für die offenen Fragen über die Ziele der ethnologischen Forschungen geschärft und immer mehr auf den Menschen gerichtet, der die Bauten errichtet und verwendet. Zu dieser Erkenntnis hat die funktionsanalytische Forschungsrichtung²³ und die strukturanalytische Forschungsmethode²⁴ wesentlich beigetragen. Letztere hat auch die vorliegende Arbeit über eine ganzheitliche Darstellung der einstöckigen Hütte in Bohinj angeregt.

Mehr als die Stilbaukunst ist die Volksarchitektur an die natürliche Umgebung gebunden und vom Baumaterial abhängig, das gerade zur Hand ist. Die Bearbeitung, die Bautechnik, die Wahl der Baukonstruktion, die Ausnützung der Räume und ihre innere Anordnung, all das weist auf den Grad der kulturellen Entwicklung des Menschen hin (D. Gabrijan, P. Fister) und interessiert auch den Ethnologen. Der auf die Überlieferung ausgerichtete Mensch baut seine Gebäude nach ererbten Erfahrungen und Erkenntnissen. Das gibt seiner Baukunst den Anschein des schöpferischen Unvermögens. Genauere Studien dieser Architektur zeigen ein anderes Bild; vor allem Baudetails zeigen uns, daß die überlieferte Architektur ein lebendiger Organismus ist, der in örtliche Verhältnisse hineinwächst und sich den täglichen Lebensbedürfnissen anpaßt. Wir wissen sogar, daß sich der Bauorganismus nach Regeln entwickelt, die von der baulichen Struktur gefordert werden. Wie findet man diese Struktur? Einen Weg dazu zeigt die Analyse der einzelnen Bauelemente. Wir müssen dazu die Baustruktur und die Räumlichkeiten entwerfen, die Funktion der Räume bestimmen, aber auch die gesellschaftliche Rolle desjenigen, der den Bau verwendet, kennen. Die Strukturelemente sind miteinander verbunden und voneinander abhängig. Es drängt sich der Vergleich des Bauorganismus mit einem biologischen Organismus auf, dem **Genotyp**, in der Biologie die Summe aller Erbanlagen. Unter äußeren Einflüssen entwickeln sich aus dem Genotyp verschiedene **Fenotypen**, die aber ihren Ursprung nie verleugnen können. Auf die Verbindung der baulichen Strukturelemente weist R. Weiss hin, wenn er bei der Beschreibung des Dachstuhles »Hochstud« feststellt, daß er ein »Tyran« des Grundrisses sei.²⁵ Solche »Tyranen« entdecken wir oft in der Volksarchitektur, auch in der Stockhütte von Bohinj, der dieser Beitrag gewidmet ist.

Strukturbild der Hütten in Bohinj

Unter den Baudenkmalern der Volksarchitektur in Slowenien nimmt die einstöckige Sennhütte wegen ihrer elementaren Baukonstruktion einen hervorragenden Platz ein. Die Hütte ist ein charakteristischer Bau der Hochalmen in Bohinj. Der Holzbau zeigt traditionelle bauliche Züge in der Ausnützung natürlichen Materials, Holz und Stein, in erprobten Bautechniken, die auch Konstruktionssysteme einschließen, in einer grundlegenden Aufgliederung der Wohn- und Stallräume, in erprobten Bautechniken und in der Grundanordnung der Räume.

Die baugeschichtliche Vergangenheit dieser Bauten ist gebunden an die Geschichte von Bohinj und seiner Almwirtschaft.²⁶ Dafür spricht schon die Tatsache, daß die ältesten Dörfer

21 M. Murko, Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXV, 1905.

22 V. Novak, Raziskovalci slovenskega življenja, Ljubljana 1986, 244-252.

23 R. Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach-Zürich - Stuttgart 1959.

24 K. Bedal, Gefüge und Struktur. Zu Standort und Arbeitsweise volkskundlicher Hausforschung, Zeitschrift für Volkskunde, 72, 1976 II, 161-176.

25 R. Weiss, ... , 86-87.

26 A. Melik, Planine v Julijskih Alpah, Ljubljana 1950, 59-103.

von Bohinj im Oberen Tale (Stara Fužina, Studor, Srednja vas, Češnjica, Jereka) ihr Weiderecht auf den besten Weiden in der Umgebung vom Triglav genießen, während die jüngeren Dörfer aus dem Unteren Tal ihre Weiderechte auf den Gemeinschaftsalmen an den Nordabhängen von Vogel und Črna prst besitzen.²⁷ Wesentlich erscheint auch, daß wir die Sennhütte auf Pfählen vorwiegend auf den Almen der größten und ältesten Gemeinschaftsweiden von Studor vorfinden. Es ist offensichtlich, daß wir eine Architektur vor uns haben, deren Bautradition weit in die Vergangenheit reicht. Bisherige Untersuchungen dieser Architektur haben diesen Gedanken bestärkt und betonen ihr vorславisches Substrat.²⁸ Es stellt sich die Frage nach der Struktur, nach den einzelnen Bauelementen und deren gegenseitigen Beziehungen sowie nach den Ursachen, die dazu geführt haben, daß sich diese archaische Architektur auf den abseits gelegenen Almen von Bohinj so lange erhalten haben. (Abb. 1)

Die Struktur der Baukonstruktion steckt im tragenden Gerüst mit den vier Säulen und in dem Hirtenwohnraum, der Hütte in der engeren Bedeutung des Wortes. Die tragende Konstruktion ist ein fester Organismus, deren wichtigster Teil die Säule ist, in Bohinj nennt man sie »kobiva« (Abb. 2, 3). Sie ist gewöhnlich etwas nach innen gebogen (zur Steigerung der Tragfähigkeit), durch einen Zapfen mit dem tragenden Pfosten und durch Stützarme mit dem tragenden Balkenkranz (»podsek«), verbunden. Die Wände des Baues bestehen aus waagrecht verlegten runden oder behauenen Balken, an den Ecken kreuzweise verbunden, deren Enden, der »Bart«, einige Zentimeter über die Ecken hinaussteht. Das Satteldach hat einen Dachstuhl aus einer Lage Balken, die auf der dreieckig geformten Stirnseite in Firstrichtung verlegt sind. Die Lagen sind mit den Pfosten auf der Stirnseite in Kreuzverbindung abgefangen (Ansdach). Den Dachstuhl bedeckt ein zweireihiges Schindeldach (Abb. 4). Diesen Genotyp in der Baukonstruktion kann man nicht verkleinern und nicht vergrößern, man könnte höchstens neue Glieder hinzufügen, nicht aber den Bau als Ganzes irgendwie verändern. Das wird auch die Aufgliederung der anderen Strukturelemente zeigen.

Die Raumstruktur der Hütte wird durch die *Einstöckigkeit* aufgezeigt und klar gekennzeichnet. Der ebenerdige Raum ist durch Säulen begrenzt (später durch tragende Mauern), während den Stockteil des Baues Wände in Blockbau und das Dach abschließen (Abb. 5). Der Bau hat keine Decke. Die beiden Räume sind mit einer Stiege verbunden.

Die funktionelle Struktur des Baues wird schon von der Aufstellung der Hütte auf der Hochalm gekennzeichnet. Die Hütte ist gedacht als Wohnraum für den Hirten, während er hütet und die tägliche Sennerarbeit verrichtet, als Kochraum und als Schlafraum. Der ebenerdige Teil des Baues dient dem Vieh als Stall, sei es, daß sich das Vieh unter der Hütte aufhält oder Platz findet unter einem improvisierten »Kuhdach« und die Kälber in dem gefügten kleineren Blockbau, dem »Kälberstall«, unterkommen.

Die soziale Struktur der Hütte wird vom Menschen bestimmt, der darin wohnt. Gewöhnlich war das eines der Familienmitglieder des Besitzers, allein oder in Gesellschaft eines älteren Verwandten. Die Hütte hatte meist einen, seltener zwei Besitzer (die Javornik-Alm). In diesem Falle haben sich die Hirten die Hütte geteilt; sie kochten gemeinsam auf der offenen Feuerstelle, jeder auf seiner Hälfte; geschlafen hat jeder in seinem Stockbett und die Gefäße wurden auf gesonderten Regalen aufbewahrt.

Die beschriebene Strukturform der Stockhütte in Bohinj macht klar, daß die Baukonstruktion nur eine bescheidene Raumentwicklung im Erdgeschoß zuläßt, wo der Raum nicht mit Blockwänden eng begrenzt war. Es hat sich gezeigt, daß die Hirten dies zu ihrem Vorteil ausgenützt haben. Man würde erwarten, daß man die Sennhütte wegen der strengen Baukonstruktion nicht sonderlich verändern konnte. In Wirklichkeit war es nicht so. Das Leben auf der Alm birgt viel

27 Ders. a.a.O. 85-193.

28 A. (T.) Cevc, Pastirski stanovi v Julijskih in Kamniških Alpah in njihov predslavenski substrat v arhitekturni dediščini (ein Beitrag zu den Forschungen der Sennhütten, Getreidekästen, Harfen und Bauernhäuser in Slowenien), Ljubljana 1969. Dissertation, unveröffentlicht; drs. Die Sennhütten auf Pfosten in den Julischen Alpen und ihre Bedeutung für die europäische Bauforschung, *Alpes orientales* 6, München 1972, 24-45; drs. Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem, Ljubljana 1984; drs. Domnevo o stavbnem izviro dveh tipov plansarskih koč na planinah v Sloveniji, *Traditiones* 18, 1989, 125-130.

Überraschungen in sich. Man mußte sich der Landschaft, der Stückzahl des Weideviehes, den veränderten sozialen Verhältnissen anpassen. Wie hat die Architektur auf diese Reize reagiert? Es hat sich bestätigt, daß der Bau ein wandelbarer Organismus ist, empfindlich auf äußere Veränderungen, an die er sich im Rahmen der ganzheitlichen Baustruktur anpaßt.

Fenotypen der Stockhütte in Bohinj

Wenn man eine neue Hütte auf dem Almboden aufgestellt hat, mußte man die tragende Konstruktion dem Terrain anpassen, z.B. so, daß man die Hütte mit einer Seite auf den erhöhten Boden gestellt hat. Auf den Almen von Bohinj treffen wir Hütten mit einer verschiedenen Anzahl von Säulen, entweder mit einer, mit zweien, mit vierten oder sogar mit sechs Säulen (»kobiva«) als Antwort auf das Bodenprofil in dieser Lage (Abb. 6, 7, 8). Auch der Eingang in die Hütte wurde dem Terrain angepaßt: den Bau konnte man vom Boden aus betreten oder über Stufen in den Vorraum gelangen (»pomole«) und erst von dort den Hüttenraum betreten. Wenn man mehr Vieh als gewöhnlich auf der Weide hatte, hat man den Raum unter der Hütte provisorisch durch ein »Kuhdach« vergrößert, das an der Wand der Längsseite angebracht wurde. Den Raum unter der Hütte (»ograd«) konnte man auch schließen. Gewöhnlich hat man ihn mit einem Bretterverschlag umfriedet, seltener mit einer Trockenmauer abgeschlossen. Die höchste Entwicklungsstufe erreichte dieser Fenotyp auf der Javornik-Alm (1300 m), wo bei den Hütten der ebenerdige Teil des Baues mit Blockwänden abgeschlossen ist.

An der hinteren Stirnwand der Hütte stellte man einen kleinen Stall auf, den »Kälberstall«, dem Jungvieh zugedacht (Abb. 9). Auf der Laz-Alm (1560 m) treffen wir heute modernisierte Hütten, mit Schindeln gedeckt, wo man von außen nicht den Stall vom Wohnraum unterscheiden kann (Abb. 10). Auf dieser Alm sehen wir auch einige etwas größere Sennhütten in traditioneller Baukonstruktion und Raumaufteilung, größer als die Hütten aus dem Anfang dieses Jahrhunderts. Solche Bauten ermöglicht der Gebrauch der Motorsäge, die den Zimmerleuten die Arbeit erleichtert und auch einen dickeren Stamm für den Bau zu bearbeiten erlaubte.

Weniger Varianten zeigt die Hütte in Bohinj in Bezug auf Grundrißveränderungen im Wohnraum. Er blieb im wesentlichen fast unverändert, denn die Blockwände, an den Ecken im Kreuzverbund, ließen keine Vergrößerung der Stube zu. Die Sennhütte konnte nur einen gedeckten Gang aufweisen (pomole), mit einem verlängerten Dach als Vordach (Abb. 11, 12). Am Gang hat der Hirt Brennholz gelagert und Gefäße abgestellt. Auf der Bank hat er sich nach dem Melken und den anderen Verrichtungen etwas hingezettelt.

Nicht weniger einfach und streng funktionell ausgerichtet war auch die Anordnung der Hirtenstube (Abb. 13). An einer Wandseite war die offene Feuerstelle mit dem Drehbalken (cgan), auf den der Hirt den Kochkessel aufgehängt hat. Der Feuerstelle gegenüber war das Stockbett, daneben etliche Regale. Als man im 19. Jahrhundert begann, die individuelle Käseherstellung aufzulassen und die Milch in die Molkereien lieferte, brachte das eine kleine Raumveränderung in der Sennhütte mit sich. Den bescheidenen Wohnraum hat der Hirt mit einer provisorischen Holzwand abgeteilt und so einen kleinen Speiseraum dazugewonnen. Darin bewahrte er die Milch auf, bevor er sie in die Molkerei schickte; in der Speise fanden auch Lebensmittel für eine Woche Platz. Das war aber auch alles, was man in der Sennhütte ändern konnte. In solch einfachen Wohnverhältnissen hielt der Hirt auch mehrere Wochen aus, genügte doch die kleine Stube den einfachen menschlichen Grundbedürfnissen: Wohnen, Kochen, Schlafen. Aber auch das Vieh fand Unterkunft bei schlechtem Wetter. All das hielt diesen Bau jahrhundertlang in dieser Form, mit kaum merklichen Veränderungen, bis in unsere Tage, aufrecht. Die Hirtensiedlungen auf den Almen in Bohinj gleichen sich vielleicht auf den ersten Blick; wenn man den Bauten näher tritt, entdecken wir den individuellen Charakter der einzelnen Bauten. Trotz der Ähnlichkeit im Hüttenotyp, die mehr im Gebrauch von Holz als dem wichtigsten Baumaterial besteht, weist jede Sennhütte ihre Eigenheiten auf, nach denen sich eine Hütte von der anderen wie ein Hirte vom anderen unterscheidet. Auch das ist eine Eigenheit der Volksarchitektur und ein Zeichen, wie sie die Bedürfnisse des Lebens berücksichtigt.

Es bleibt die Frage offen, woher und wann dieser Bautyp auf die Almen von Bohinj gekommen ist. Vielleicht wird man auch einmal archäologisch nachweisen können, daß es sich

um ein **autochthones** Bauerbe handelt, aus der alten Eisenzeitkultur in Bohinj.²⁹ Dies müßten auch archäologische Untersuchungen des urgeschichtlichen Hauses in Bohinj bestätigen; die Bewohner von Bohinj bauten damals so, daß sie ihr Haus an den Hang stellten und es an zwei Ecken mit Säulen oder mit einer Trockenmauer unterfingen.³⁰ Ähnliche Stockbauten hat man in der älteren Eisenzeit auch in Most na Soči³¹ und in Norditalien aufgestellt, wie uns in Steine gehauene eisenzeitliche Zeichnungen an den Wänden von Naquana, Valcamonica, zeigen.³² Verwandte Bauten, genauso an den Hang gelehnt, treffen wir noch heute bei den Erben der Veneter, den rätoromanischen Ladinern in Südtirol,³³ und in unserer Nachbarschaft in den Karnischen Alpen auf den Gailtaler Alpen.³⁴ All das bestärkt in mir die Überzeugung, daß die Wurzeln der Baukultur in Bohinj weit in die vorgeschichtliche Zeit hineinreichen und daß die jetzige Almarchitektur ein Überbleibsel der vorslawischen Einwohner von Bohinj ist.

Bauliche Genotypen anderswo in Slowenien

Am anderen Ende unserer Heimat, aber noch in den Alpen, treffen wir in den Steiner Alpen (Kamniške, Savinjske Alpe) auf der Velika planina auf eine ovale Hütte in 1600 m Höhe, deren Ursprünge genauso in die Vorgeschichte reichen.³⁵ Den Genotyp dieses Baues bestimmt ein ovaler steinerner Bogen, in dessen Mitte sich die rechteckige hölzerne Hirtenstube befindet, die zugleich mit dem ovalen Außenraum ein Holzdach bedeckt.³⁶ Auch dieser Bau hat sich über verschiedene Fenotypen entwickelt, die letztlich in einen Bau mit rechteckiger Form münden, aber die Bau- und Raumstruktur wie die Funktion des Genotypen bewahrt haben (Abb. 14). Diese Architektur ist ein Beweis, daß der Fenotyp ausstirbt, wenn er nicht die Konstruktions-, Raum- und Funktionsstruktur des Genotypen bewahrt. In der Geschichte sind nicht nur die Völker und Kulturen ausgestorben, auch Architekturen sind erloschen, die sich den Erfordernissen der Zeit und der Umgebung nicht anpassen konnten. Die Architektur auf der Velika planina hat sich nur an den Rändern der Alpen erhalten, wo der Bau trotz des Anachronismus in Konstruktion und Raumaufteilung weiterleben konnte, da er den funktionellen Bedürfnissen der Hirten und seiner Gesellschaftsstruktur noch entsprach. Anderswo in Europa (Abb. 15) haben sich ähnliche Bauten nur als Wirtschaftsgebäude erhalten können.³⁷

Den Genotyp in den Bauten kann man natürlich nicht nur in der einfachen, grundlegenden Architektur nachweisen. Es hat sich gezeigt, daß auch Bauernhäuser Spuren von Genotypen und Fenotypen aufweisen. Schon eine oberflächliche Strukturanalyse des **Kärntner Bauernhauses** hat gezeigt, daß wahrscheinlich sein Genotyp das hölzerne Rauchhaus mit Längslaube und Scherenjochdach war.³⁸ Mit innovatorischen Verbesserungen im 15. und 16. Jahrhundert wuchs aus dem erwähnten Genotyp ein Stockbau, räumlich aufgliedert und mit funktioneller Wirkung, wie auch die Fenotypen im Oberen Savetal zeigen.³⁹

Der erwähnte Fenotyp war nicht der einzige, der die Wohnkultur des Bauernhauses im slowenischen Alpenraum gestaltete. In Bohinj zeigt sich als Genotyp ein Haus mit Vorlaube, das sich in der Endphase der Entwicklung zum Einhof umformt. In Tolmin und Bovec begegnen wir als Genotyp einem Wohnstock über dem Stall mit der Küche als Hauptwohnraum. Ver-

29 A. (T.) Cevc, Die Sennhütten auf Pfosten, ... 40 ss.; drs. Arhitekturno izročilo, ... 193-196.

30 S. Gabrovec, Halštatska kultura v Sloveniji, AV 15-16, 1964-1965, 44; drs. Prazgodovina Bohinja, Bohinjski zbornik, Radovljica 1987, 30-36.

31 Drs. a.a.O.

32 D. Brusadin, Figurazioni architettoniche nelle incisioni rupestri di Valcamonica. Ricostruzione della più antica dimora camuna, *Bullettino di paleontologia Italiana*, n.s. 13, 69-70, Roma 1960-1061, 33-112.

33 F. Bortolotti, Les villes dla val Badia, H. Keim, Pfastenspeicher und -scheunen in Tirol. Schlern 1949, 1975, 553-580; H. Griefmeier, Volkskundemuseum Dietersheim, Kurzfürer, Bruneck (ohne Jahrzahl)

34 T. Cevc, Arhitekturno izročilo, a.a.O.S. 196; drs. O imenu ziljske planšarske kočje »fača« Traditions 14, 1985, 171-174.

35 Drs. Domneve o stavbnem izviru, a.a.O.S. 128-130

36 Drs. Arhitekturno izročilo, a.a.O.S. 245-247.

37 V. Mencl, Lidová architektura v Československu, Praha 1980, 308-325.

38 T. Cevc, H genezi kmečke hiše na Slovenskem, Traditions 19, 1990, 66.

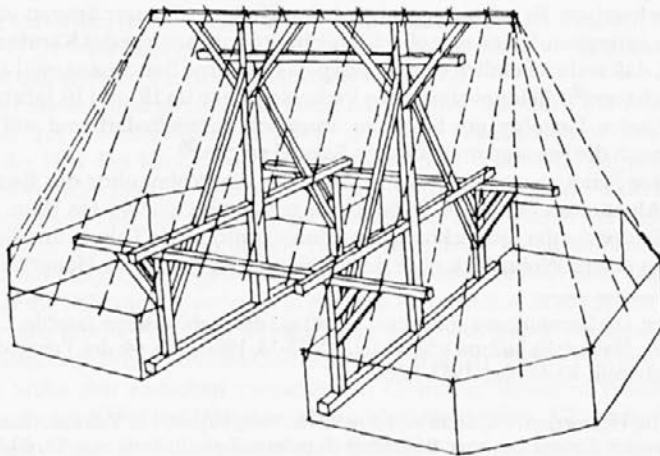
39 T. Cevc, I. Primožič, Kmečka hiša v Karavankah, Ljubljana 1988, 150-181.

wandte Fenotypen finden wir im inner-slowenischen Raum und weiter im Dinarischen Hinterland.⁴⁰ Vielleicht zeigen zukünftige, eingehendere Untersuchungen, daß es sich eigentlich um denselben Genotyp handelt, den wir schon in der Architektur der Hochalmen von Bohinj kennengelernt haben?

Trotz unvollständiger Strukturanalysen des Bauernhauses im Bereich der Alpen kann man schließen, daß sich in diesem Bereich mehrere Haustypen entwickelt haben. Im Gegensatz dazu sind die Erkenntnisse einiger Forscher, die im Bauernhaus unserer Alpenwelt ein allen gemeinsames »Mittelfurhaus« (S. Vurnik, R. Ložar, I. Sedej) entdeckt haben wollen, dabei aber übersehen haben, daß sie Bauten verschiedener Zeitepochen einander gegenüberstellten.

Neue Möglichkeiten zur Gliederung der Bautypologie eröffnen sich dem Forscher erst mit der Strukturanalyse der Bauten, nach der man die Architektur auch zeitlich einteilen und dadurch eine sachliche Entwicklung der Volksarchitektur in geschichtlicher Reihung aufzeigen kann. Wenn wir versuchen, die Genotypen und ihre fenotypischen Varianten der Bauten zu entdecken, bedeutet das nicht, daß wir abstrakte »Urtypen« suchen. Wir dringen nur zu einer wissenschaftlich bestimmbareren frühen baulichen Entwicklungsstufe vor und suchen deren weitere Entwicklungsmöglichkeiten zu erforschen, zu deren Voraussetzungen die Baustruktur des Organismus gehört. Dabei entdecken wir nicht nur die Entwicklungsstufe des Bautyps, sondern erkennen auch die Ursachen der Veränderungen am Bau, beleuchten das Verhältnis des Menschen zum Bau und den Einfluß der Architektur auf den Menschen und die Umgebung. Alle diese Fragen stehen der Volkskunde besonders nahe und sind der Anlaß für vermehrte Erforschung der Bautypologie einer weiteren, regionalen, aber auch der lokalen Architektur, die die Identität eines Ortes, einer Gegend, aber auch die ganze kulturelle Erscheinungsform eines Landes betont.

Übersetzung: Alois Angerer



15 Poligonalni skedenj, »stodola« na Češkem, strešna konstrukcija tipa »Hochstüd« / Polygonale Stadel, »stodola« in Böhmen: Dachkonstruktion Typ »Hochstüd« / po V. Mencl, *Lidová architektura v Československu*

Naško Križnar
**Govorica telesa na primeru ljudskih iger
na Vintarjevcu pri Litiji**

1. Uvod

Morda se civilizacije in kulture razlikujejo med seboj tudi po tem, kakšen repertoar gibov in kretenj uporabljajo njihovi predstavniki v vsakdanjem življenju, pri delu, pri šegah, ritualih in v umetniških predstavah. Mogoče je celo domnevati, da je govorica gibov in kretenj manj zavrta in zato pomenljivejša kot druge vrste človekovih izraznih sredstev. Neverbalno izražanje je biološko starejše od govora, zato še danes v mnogoterih situacijah nadomešča uporabo dvoumnih (beri: lažnivih) besed. (Argyl 1989: 70)

Leta 1934 je Marcel Mauss predaval v Društvu za psihologijo v Parizu o telesnih tehnikah. Bistvena ugotovitev tega znamenitega predavanja je, da je telo orodje in da prenašanje telesnih tehnik iz roda v rod pomeni glavni razlikovalni faktor med človekom in živaljo. Mauss je govoril o srečanju telesa in moralnih ali intelektualnih simbolov. Njegove podmene so še danes osnove razmišljanja o neverbalni komunikaciji. (Mauss 1982)

V gibanju človeškega telesa ni nič naključnega. Vsak gib ali kretnja sta odraz notranjega stanja v človeku, njegove trenutne volje ali pa reakcija na dogodke zunaj telesa. Človeško gibanje je kot zapis, ki vsebuje različne informacije. To so lahko informacije, ki sporočajo o človekovem duševnem stanju ali pa informacije o tem, da se telo giblje v nek nov položaj, v katerem bo spet pripravljeno dati informacije s pomočjo kretenj in gibov.

Govorica telesa je temelj vsakega jezika. S komuniciranjem izmenjujemo izkušnje, ki niso nič drugega kot telesni odgovor na različne okoliščine in dogodke. Neskladje posameznih telesnih sektorjev govori o notranjem neskladju človeka. (Lowen 1988: 87-94)

V grobem bi lahko kretnje in gibe ločili po tem, ali si sledijo brez pravega reda in logike, ali pa jih razpoznamo kot nek sporočilni red, čeprav so navidezno kaotični. Prvega gibanja se telo poslužuje, ko se giblje iz ene pozicije v drugo, da bi spet prišlo v najugodnejši položaj za novo sporočanje z zavestnimi kretnjami in gibi. To je v bistvu

gibanje, ki odmerja potekanje življenja. Saj se človek večji del življenja giblje (celo v spanju), zares se ustavi šele s smrtjo.

(Podobno kot telesno gibanje odmerja naše življenje, v pesništvu odmerjajo čas verzi. Nekatere pesniške oblike se bolj približujejo ritmu vsakdanjega govora, druge manj. Tak je na primer Shakespearov blankverz, ki se v svojem ritmu močno približa ritmu vsakdanjega govora in s tem verjetno povprečnemu gledalcu.)

To življenjsko gibanje, kot nekakšna pot skozi čas, je bolj ali manj nezavedna človekova dejavnost. Če pa se gibi ponavljajo v sporočilnih redih, je to nekaj, kar izraža voljo telesa, da s tem nekaj pove. Če naletimo na gib, ki ni namenjen gibanju, to pomeni, da smo morda naleteli na nek izraz, na neko ekspresijo, na opozorilo: človek hoče nekaj povedati.

Če govorimo o govorici telesa kot o bistveni sestavini človekove komunikacije, potem moramo upoštevati obe omenjeni vrsti gibov. Tako tiste »sporočilne«, ki so namenski, zavestno vodeni in kodirani, kot tudi tiste druge, ki so nekako podzavestni in so samo vmesna faza med enim in drugim zavestnim neverbalnim sporočanjem. Prvi so temelj človekove neverbalne komunikacije. Ta pa ima štiri glavne funkcije: sporočanje čustev in nagibov drugim ljudem, podpiranje govornega izražanja, predstavljanje samega sebe in ritualno funkcijo (Argyl 1989: 85). Če se spomnimo Maussa, tem funkcijam lahko dodamo še prenašanje izročilnih tehnik iz roda v rod.

Posebna skupina gibov prinaša informacije o delu, ki ga človek opravlja. Delovni gibi so skupina zavestnih gibov, namenjenih določenim postopkom, ki jih mora telo opraviti, da bi človek dosegel nek učinek ali rezultat. Delovni gibi postopno postajajo samodejni, ne da bi človek z njimi izražal željo po komunikaciji.

2. Predstave na Vintarjvcu

Ekipa Avdiovizualnega laboratorija ZRC SAZU je 12. 4. 1992. na Vintarjvcu pri Litiji posnela lutkovne predstave, ki so jih pripravili prijazni domačini v kmečki hiši št. 6. Strokovne priprave na snemanje je vodil mag. Igor Cvetko, ki se mu na tem mestu iskreno zahvaljujem. Gradivo na kasetah U-matic v trajanju 80 minut je shranjeno v arhivu Avdiovizualnega laboratorija pod številko 192. Pričujoča razprava o govorici telesa temelji na analizi omenjenega gradiva.

Prvotni namen razprave je bil predstaviti »uporabo« telesa v tradicionalnih lutkovnih predstavah v luči sodobne lutkarske tehnike. Z razširitvijo razprave pa je le-ta postala zanimiva tudi za etnologue, zlasti za tiste, ki se ukvarjajo z vizualnimi raziskavami.

Če si natančno ogledamo video posnetke predstav na Vintarjvcu, zasledimo v gibih in kretnjah, v telesni izraznosti protagonistov mnogo vrst telesnih informacij, ki sem jih omenil v uvodu. Kot posebno zanimivost lahko omenimo mešanje raznih ravni telesnih informacij na ustvarjalen, rekel bi, umetniški način. Gibe, ki sodijo k eni vrsti telesnega izraza, so izvajalci premestili v drugega in s tem dosegli poseben učinek. Delovne gibe so premestili v (umetnostno) izrazne gibe. Podobno so gibe iz navadnega življenja, ki služijo samo spreminjanju pozicije človeškega telesa in so navadno sporočilno prazni, tudi umestili v predstavo kot izrazne gibe. Učinek je podoben kot pri moderni umetnosti, npr. v pop artu, ko je umetnik izpostavil predmet iz navadnega življenja (objet trouvé) v umetnostni galeriji in mu s tem dal drugo funkcijo. Ni se torej zamenjal predmet, ampak kontekst, v katerem ta predmet nastopa. Iz montaže (ali geštalta) zaznava predmeta in obeh kontekstov, v katerih predmet nastopa, si gledalec sam ustvari nov pomen.

Podobno bi lahko rekli za nastope na Vintarjvcu, kjer so ljudje delovne in nezavedne gibe ali pa tudi gibe namenjene vsakdanji komunikaciji, premestili v drug kontekst: v kontekst zabavne predstave, namenjene širšemu krogu gledalcev. Kot

bomo videli kasneje pri analizi posameznih predstav, je ravno repertoar gibov, izvirajoč iz vsakdanjega življenja omogočil potrebno osnovno komunikacijo z gledalci tako, kot se je Shakespearov blankverz, zaradi ritmične podobnosti z navadnim govorom, približal navadnemu človeku.

Moderni ameriški ples se je v 60. letih demokratiziral s predpostavko, da je vsako gibanje lahko ples. To je zagovarjal Merce Cunningham, s čimer je združil estetsko in socialno komponento plesa. To pojmovanje v svetu baleta je omogočil rock ples, ki je pomenil most med »vsakdanjim življenjem ... in med življenjem v plesnem razredu, ki takrat še ni dovoljeval vseh vrst gibov.« (Novack 1988: 108-109)

Izvajalci na Vintarjevcu so nam in video kameri pokazali naslednje predstave: *Spor za mejo*, *Prodaja mlina*, *Prodaja kamele* in *Pri zdravniku*. Glede na pomembnost govornice telesa te predstave lahko razdelimo v tri skupine.

V prvi je telesno izražanje sicer nosilec predstave, vendar se kaže s pomočjo lutk. Človek lutke oživlja in jim posoja govor. Lutke le oponašajo telesno gibanje. V drugi skupini je je telesno izražanje v prvem planu, skupaj z besednim izražanjem (*Prodaja mlina*, *Prodaja kamele*). V tretjo skupino pa sodi predstava senčnih lutk *Pri zdravniku*, kjer se telesno gibanje skrči na dve dimenziji.

V pričujoči analizi bom obravnaval *Spor za mejo* in *Prodajo mlina*.

3. Spor za mejo

Vsebina tega prizora izhaja iz pogoste kmečke problematike: iz prepira za mejo med posestvi. Prikaz tega spora je postavljen v prizor mlačve, ki je nekdaj v poljedelskem ciklusu zavzemala važno mesto in vezala nase številne družabne dogodke. Mlačev je bila kolektivno opravilo, važen sestavni del institucije medsebojne pomoči na vasi. Zaplet predstave je zasnovan na psihološki domnevi, da latentni konflikti izbruhnejo tudi v trenutkih, ko to ne bi pričakovali, še najmanj pri medsebojni pomoči. Vaščani so jo zelo cenili, saj je omogočala opravljanje večjih del, ki jih ena sama družina ne bi zmogla.

3.1. Opis dogajanja

Dva fanta prineseta v hišo klop, na kateri je instalacija dveh lutk - *lilekov*. Pod klopjo leži skrit fant, vsaka roka nosi eno lutko, oblečeno v obnošeno delovno srajco in s klobukom na »glavi«. Ko se roki dvigneta, vidimo pred sabo klop kot oder in dve pokončni lutki. (Slika 1) Domači gledalci so lahko v postavah obeh lutk spoznali značilno telesno pozo iz dobro znane lokalne navade. V času žetve in mlačve se namreč zgodi, da fantje iz sosednje vasi ukradejo tradicionalni žetveni šopek. Če tatu ujamejo, ga domači fantje kaznujejo tako, da mu v roke vtaknejo cepce. Tak živi »lilek« si sam ne more pomagati. Za tatu je velika sramota, če mora s cepcem v rokah tavati skozi vas.

Zdaj sta dva taka miniaturna lileka v hiši, na prizorišču vesele predstave. Že sama njuna pojava vzbuja smeh, če se ljudje spomnijo na hec z živimi lileki.

Lutki na klopi imata vlogo mlatičev, dveh sosedov, ki skupaj mlatita žito. Gledalci še ne slutijo, v čem je zaplet. Mlatita tako, da z iztegnjenimi rokami - palicami - tolčeta po klopi v ritmu prave mlačve s cepci. Medtem ko kretneje spominjajo na nerodno tavanje živega lileka, zvočni efekti pričarajo pravo mlačev. Naenkrat prvi udari drugega. To je znak za vsesplošno udrihanje. (Slika 2) Med vpitjem in očitki je moč razumeti, da je med sosedama že star spor za mejnik med posestvi. Kličeta na pomoč razsodnika. To je živa oseba, ki stopi h klopi in ju miri. Ker ju nikakor ne more pomiriti, ukaže odnesti klop iz hiše, k sodniku in geometru. S tem se predstava konča.

Osrednji dogodek predstave je živahno gibanje lutk pri mlačvi in v pretepu. Živa oseba igra stransko vlogo. Govorica lutk je simbolna, (spomin na poznan kulturni

element - živega fanta s cepcem v rokavih) in dokumentarna (konflikt naj bi spominjal na konkretne spore v vasi).

3.2. Analiza gradiva

3.2.1. Rekonstrukcija šege

Vizualno gradivo Spora za mejo ima dva dela. Medtem ko se osrednji del predstave dogaja v hiši je uvodni del posnet pred hišo. Na našo željo so nam domačini uprizorili, kako domači fantje ujamejo tatu žetvenega šopka. Kot bomo videli kasneje, je ta šega ključnega pomena za razumevanje lutkovne predstave Spor za mejo. Sama rekonstrukcija je bila imenitno zaigrana. Skoraj ni mogoče ločiti igre od resničnosti. Morda zato, ker gre za čisto telesno akcijo. Gibanje telesa je instinktivno in močno pogojeno z aktivnostjo nasprotnika. V zaustavljenih slikah je mogoče opazovati celo zelo estetsko koordinacijo teles v akciji. (Slika 3) Prizor se zaključi s posnetkom živega »lileka«, ki odtava s prizorišča.

3.2.2. Priprave na predstavo

Posnetki kažejo štiri može v veži, ki se pripravljajo na predstavo. Rekviziti so: štirinožna klop, deka, konstrukcija lutk in njihova oblačila.

Sestavine gibanja so: stoječi položaj telesa, sklonjena telesa, ležeče telo (Slika 4), nošnja klopi s človekom pod njo. Starejši mož, ki je vodil celo zadevo, ves čas stoji. Tudi s tem se pokaže njegova dominantna vloga v dogajanju.

3.2.3. Prihod v sobo

Sestavine gibanja so: nošnja klopi s človekom pod njo, hoja nazaj enega od nosačev, sklanjanje telesa, čepenje ob klopi.

Vse omenjene sestavine gibanja so bile v funkciji priprav. Glavni igralec je še vedno negiben in skrit pod klopjo. Ko ga nosijo skupaj s klopjo, se drži tako, da se z rokami (lutkama) in z nogami tesno oprijemlje klopi. Po prihodu v sobo se uleže na tla pod klop. Pod glavo mu postavijo blazino.

3.2.4. Predstava

Zdaj se vse opisovanje prenese na gibanje lutk. Lutki ležita povprek na klopi - odru. Znak za začetek predstave da najstarejši s tem, da eno od lutk lopne po rami, oz. jo kar malo privzdigne. Mož pod klopjo namreč ne vidi, kdaj je prizorišče pripravljeno.

Sledi govorni del predstave. Igralec - lutkar oponaša dva različna moška glasova. Ko lutki oživita, spoznamo, da je govorica lutk nekakšna paratelesna govorica. Lutke namreč ne moremo smatrati za telo, ki s kretinjami izraža svoje duševno stanje. Med gibom in njegovim spočetlom je miselna kontrola gibanja. Lutkar vnaša močno kodirane gibe v predstavo, da bi vzpostavil stik med vsebino in gledalci.

Lutka ni najboljši primer za študij neverbalne komunikacije, je pa odličen primer za študij recepcije neverbalnega izražanja iz repertoarja širšega kulturnega okolja.

Lutki se poslužujeta naslednjih sestavin telesnega gibanja: tolčenje z rokami (palicami) po klopi v ritmu mlačve in tolčenja po telesih po vzoru pravega pretepa. Vendar je ta pretep zelo grotesken, saj je tudi figura lutke zgolj shematsko nakazana človeška postava. Lutka je gibljiva po treh oseh in tudi z glavo kima. Glede na to, da igralec leži na hrbtu, je začudenja vredna njegova koordinacija gibov, ki so potrebni, da je učinek kolikor toliko podoben realnemu gibanju.

3.3. Ugotovitve

S stališča telesnega izražanja je Spor za mejo zanimiv, ker vnaša v igro elemente realnega življenja, dobesedno prenešene telesne poze in aktivnosti. Tako rekonstruirana šega ujetega tatu, kot gibanje lutk, ki izvira iz te šege, temeljita na govorici telesa.

Beseda je v igri drugorazredni pripomoček. Pri gibanju lutk lahko zasledimo neko značilnost, ki jo bomo podrobneje opisali v naslednji predstavi z živimi igralci. Gre za poudarjanje besednega izražanja z gibi in ritmu govora. To je značilna sestavina lutkarske tehnike in tudi sestavina neverbalne komunikacije živih oseb.

4. Prodaja mlina

4.1. Opis dogajanja

Na mlinarski poklic so revni kmetje gledali s spoštovanjem in z zavistjo hkrati. Informator nam je pred predstavo razložil odkod motiv prodaje mlina. Pravi, da so si številni kmetje omislili mlin, če so le imeli pogoj za to. Ščasoma pa so spoznali, da je vzdrževanje mlina prezahtevno delo. Razočarani so bili tudi nad majhnim zaslužkom. Zato so se odločili, da mlin prodajo. Predstava prikazuje šaljivo demonstracijo delovanja mlina in barantanja zanj. Osnovni zaplet oz. mik predstave je skrit v erotičnem gibanju igralca, ki predstavlja mlin in v pihanju moke soigralcu v obraz, ki omogoča situacijsko komiko.

4.2. Analiza gradiva

Osnovni rekviziti predstave so: štirinožna klop, odeja, leseno krepelce, lonček z moko, lesena palica.

Spet nastopajo štirje: mož na klopi, dva nosača - kupca in prodajalec.

Igralec se tokrat uleže na klop in ga pokrijejo z odejo. (Slika 5) Obe roki drži skriti med prednjima nogama klopi. Predstavlja mlin.

Zapovrstjo si sledijo naslednje sestavine telesnega gibanja: sklanjanje telesa, čepe-nje, sedenje okobal na klopi, ležanje na klopi na trebuhu, nošenje klopi - mlina, hoja nazaj skozi vrata (ob prihodu v izbo), prestopanje telesa na mestu, seksualne geste z zadnjico (igralec ležeč na klopi pod deko izvaja seksualne gibe, ko oponaša gibanje mlinskega sita) in številne geste z rokami, ki podkrepijo govor.

Vidik telesnega izražanja je v tej predstavi izražen zlasti v neverbalni podkrepitvi besednega izražanja. Pri natančni analizi gradiva lahko opazimo številne kretnje, od katerih so nekatere splošno znane (npr. proženje kazalca ob dopovedovanju sogovorniku ali vstopanje v sogovornikov prostor z izproženimi rokami), druge pa so osebne narave ali posebej povezane z vsebino predstave (npr. erotični gibi). Za vse kretnje je značilno, da se ujema z besednimi akcenti. Oglejmo si nekatere značilne primere tudi na fotografijah.

1. Razgovor med dvema ali več ljudmi se odvija v nekem namišljenem prostoru pogovora. Govorniki vstopajo v ta prostor z glasom in s kretnjami. Tisti, ki si ne izbori zvočnega ali fizičnega prostora, ne pride do besede. Kdor nima močnega glasu, skuša s kretnjami opozoriti nase. Na nekaj posnetkih je lepo videti enega od mož, kako stoji z rokami, oprtimi v bok in posluša razgovor. Ko pa hoče spregovoriti, seže z eno roko globoko v prostor pogovora hkrati z besednim nastopom. Kretnja je bila tem izrazi-tejša, ker je hkrati segla v center kadra. Torej je uspelo govorniku opozoriti nase tudi kamero. Ker so slučajno govorili o moki, je govornik s prsti izprožene roke gibal tako, kot bi sipal moko. (Slika 6)

2. Drugi govornik je v prostor pogovora vstopil z roko stisnjeno v pest. Z njo je najprej segel proti sogovorniku, se ga s pestjo celo dotaknil, nato pa roko usmeril na objekt razgovora. Tudi s pogledom je spremljal svoje kretnje in pri tem sunkovito premikal glavo naprej in nazaj. (Slika 7, 8)

3. Kupec je prodajalec spršaševal razne stvari o mlinu. Med drugim tudi o tem, s kakšnim mazilom se maže mlinski pogon. Da bi bil bolj prepričljiv, je s horizontalnimi kretnjami roke v višini trebuha takole poudarjal svojo razlago: » ... vse voda maže, to je vse na vodno mazilo.« (Slika 9)

4. Kupec se je pokazal za precej nevednega, ko je spraševal, če bo mlin najprej namlel otrobe. Zato ga je prodajalec pokroviteljsko poučil, kako je to pri mlinu. Vsako poudarjeno besedo je podkrepil z vertikalnim gibom navzdol upognjene dlani. Tak gib navadno uporabljamo, če smo pokroviteljski do sobesednika ali če ga obravnamo omalovažujoče. »Otrobi so pa še *zadaj*. O, tisto boš *nazadnje* dobil, otrobe, če bi rad videl.« (Slika 10)

5. Kupca sta hotela na vsak način videti moko, ki jo mlin izdeluje. Zato jo je prodajalec kazal na iztegnjeni dlani. Kupca sta se moke dotikala s konicami kazalcev; komaj da sta se je dotaknila z drugimi prsti. Tudi na jezik sta jo nosila s kazalcem. (Slika 11)

6. V prostor pogovora se govornik lahko vključi tudi na dokaj impozanten način, s simetrično krettno obeh rok, kot bi hotel razpreti prostor pred sabo. Ta kretnja je usmerjena v prostor in hkrati proti objektu razgovora. To je tudi dopovedovalna kretnja, saj je prodajalec ravno spraševal, ali bo kaj s kupčijo ali nič. In kupec je s simetrično krettno dopovedoval, da bo gotovo prišlo do kupčije. »Saj bova kupila tole.« Isto dopovedovalno krettno je kupec še enkrat ponovil z eno roko. (Slika 12)

Podobno vstopanje v prostor pogovora je izvedel naš informator, ko je govoril kameri. Najprej je z obema rokama, prekrizanimi v višini trebuha mlel pred seboj, nato pa ju je iz prekrizane lege simetrično odročil, odprl navzven. (Slika 13, 14)

7. Podobna je dopovedovalna kretnja z iztegnjenim kazalcem. Prodajalec je bil starejši od kupca in si je to lahko privoščil, ko mu je dopovedoval o kvaliteti mlina. Roko z iztegnjenim kazalcem je molil sobesedniku pod nos. Človek, ki med pogovorom pogosto izteza kazalec, je oblasten ali vsaj prepričan v svoj prav oz. hoče o tem prepričati sobesednika. (Delacour 1991: 109) (Slika 15)

8. Ko je kupčija sklenjena, si stranki sežeta v roke. Kupec ponudi iztegnjeno roko prodajalcu. Ta z levico prime ponujeno roko na hrbtne strani, z desnico pa seže v ponujeno dlan. Nekaj časa tako z obema rokama stresa sobesednikovo desnico. (Slika 16) Duetu se pridruži tretji kot priča in še on seže v spletl dlani. (Slika 17)

4.3. Ugotovitve

Na fotografijah na žalost ni mogoče videti dinamike kretenj in hkrati poslušati pogovora, kot je mogoče na video posnetkih. Zato tudi ni mogoče videti, kako se kretnje ujemajo s poudarjanjem besed. Temu se človek po vsej verjetnosti ne more ubraniti. Tudi televizijski napovedovalci, čeprav obvladani pred kamero, se ne morejo premagati, da ne bi vsaj s členki prstov ali rahlimi sunki glave sledili ritmu govora. To morda ponovno dokazuje, da so kretnje vzporedno govorjenje, oz. da so roke po mnenju nekaterih nevrofiziologov človekovi zunanji možgani. (Delacour 1991: 316)

Prizor Prodaja mlina temelji na besednih dvobojih, toda nič manj tudi na neverbalnem razgovoru. S kretnjami v tem prizoru sogovorniki kažejo, kdo je močnejši in duhovitejši. Tudi komični učinki temeljijo na kretnjah, na situacijski komiki. Lastnik mlina požene napravo tako, da vtakne palico v rit ležečemu na klopi. Ta nato začne z ritmičnimi erotičnimi gibi in tolčenjem s krepelcem po nogah klopi oponašati delovanje mlina. Višek predstave naj bi bil prizor, ko prodajalec pihne moko kupcema v obraz. Kretnje ob tem prizoru so spet nezaigrane in ker jih gledalci sprejmejo kot že v lastni praksi doživete, se tembolj lahko identificirajo z junaki predstave.

5. Sklep

Pri analizi predstav na Vintarjevcu moramo upoštevati, da so ti ljudje nastopali za kamero. Niso nastopali v naravnem okolju svoje predstave, na poroki ali na vaškem prazniku. Vedeli so, da je njihov edini gledalec kamera. Prizori, ki smo jih posneli, kažejo različne odnose do realnega življenja. Ločiti moramo npr. prvo predstavo, ki

so jo nam zaigrali pred hišo, od naslednjih v hiši. V tem prvem prizoru so posebej za kamero odigrali prizor iz resničnega življenja, kako domači fantje zalotijo tatu prazničnega žetvenega šopka, ki visi pri vhodnih vratih. Ujamejo ga in mu na silo vtaknejo kol v rokave suknjiča tako, da se ne more več normalno gibati in opletajoč odide s prizorišča. To so pokazali kameri kot zaigran prizor, kot rekonstrukcijo. Mi sami smo pomagali to zrežirati. Šele v drugem delu materiala, ki kaže njihovo pravo igro z lutkami, vidimo odkod izvira poza lutke s kolom v rokavih. Tu gre v bistvu za dvojno igro. Najprej so zaigrali živo življenje, potem šele pravo igro, v kateri igra glavno vlogo element realnega življenja. Pred nami je torej živa demonstracija Maussove podmene, da je telesni habitus sestavljen iz oponašanja gibov drugih ljudi, predvsem tistih, ki jim zaupamo. Posameznik si za določeno nalogo izposodi niz gibov iz nalog, ki so jih drugi že izvedli pred njim. (Mauss 1982: 367) Razlika med Maussovo podmeno in našim primerom je v tem, da so izvajalci iger na Vintarjevcu oponašane gibe prinesli iz vsakdanjega življenja v igrokaz, torej ne samo iz ene generacije v drugo, ampak tudi iz enega kulturnega elementa v drugega. Hkrati pa so s tem prenašanjem vzpostavili potrebno komunikacijo z gledalci.

Podobne minimalne korekture rituala s sestavinami drugih kulturnih elementov zasledimo na primer tudi pri pustnih šegah. Tam se večkrat dogaja, da protagonisti bistvene dramaturške zaplete izvajajo z znanimi predmeti iz vsakdanjega življenja, ki so značilni za obravnavani kraj. V Drežnici na pustno soboto nastopajoči prikazujejo na šalji način cel niz vsakdanjih dejavnosti. Kot rekvizite uporabljajo celo žive živali. Pri tem igra telesno izražanje glavno vlogo, saj maskare ne smejo govoriti. (Glej filma: *Ta grdi in Drežniški pustovi*.)

Na žalost nimamo nobene možnosti, da bi primerjali obnašanje ljudi v prizorih, ko se je vse odigravalo posebej za kamero, z obnašanjem istih ljudi v prizorih, odigranih v naravnem kulturnem kontekstu predstave. Pri tem imam v mislih tako rekonstruiran prizor šege, kot same scenske igrokaze. Tudi ni mogoče ugotoviti, kakšna je razlika med utečenimi, rutinskimi kretnjami in besedilom ter med improviziranimi kretnjami in besedilom. Posneli smo samo eno varianto izvedbe. Lahko pa predvidevamo, da so kretnje in besedilo v teh predstavah sčasoma spreminjali pod vplivom kulturnih vzorcev, ki so prihajali na Vintarjevec s posredovanjem medijev. In sicer govor s knjigami, radijem in časopisi, kretnje pa s filmom in televizijo, pa tudi s tem, kar so ljudje sami videli, ko so hodili po svetu. Upravičeno lahko domnevamo, da so se kretnje veliko manj spreminjale kot beseda oz. govor.

Literatura

- Michael Argyl 1989: *Innate and Cultural Aspects of Human Non-verbal Communication*, v: Blakemore C, Greenfield S (ur.). *Mindwaves*. Oxford, Blackwell, 55 - 72.
- J. B. Delacour 1991: *Veliki leksikon o človeških značajih*. Ljubljana, Prešernova družba.
- Claudine de France 1989: *Cinéma et anthropologie*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Alexander Lowen 1988: *Bioenergija*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Marcel Mauss 1982: *Telesne tehnike*. Sociologija i antropologija (1), Prosveta, Beograd, 361 - 391.
- Cynthia J. Novack 1988: *Looking at Movement as Culture*. *The Drama Review*, 32, št. 4, 102 - 119.

Filmi

- Ta grdi*, TV Beograd, D. Zupanc, N. Križnar, 1979, 29 minut.
- Drežniški pustovi*, TV Slovenija, F. Slak, 1990, 21 minut.

*Summary***Body Language**

In Vintarjevec near Litija the natives showed us four performances in which puppets (marionets) and living actors appear. Two performances are especially interesting - Quarrel for the Border and Mill Selling. In both performances the non-verbal language of gestures and motions plays the main part.

With the help of video documentation we could define very precisely the samples of body expression and establish which cultural context their component parts come from. In the performance Quarrel for the Border we found the source of means of expressions in the local boys' custom which says that when native boys catch a foreigner at theft they punish him - they put a stake through the sleeves of his jacket so that he can't help himself. His funny figure is the basis for workmanship of the two puppets who play the most important part in the performance. Puppets imitate fight and threshing. At the communicating level the performance is bound to quarrel between two neighbours. Body language serves mainly for communication with the spectators and for dramatic strengthening of the story.

In the second performance Mill Selling there is also a lot of talking, but it still gets its real charm with gestures and motions of the actors. They carry into the performance numerous gestures from everyday life, which are biologically older than speech and maybe that is why they are also more communicative than words.

The imaginary area of conversation between the people is also the territory of physical entrances into this area with the help of specific gestures of the head and of the hands. In the stopped video picture we recognize elements of body language which originate from all human repertory. Therefore the body language is the foundation of every other language.

17





9



13



10



14



11



15



12



16



Marija Stanonik

Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje

Uvod

Lahko glasbeni folkloristiki, ki ima precizne merilne naprave in druge tehnične pripomočke, s katerimi pride do zanesljivih rezultatov. V gotovosti o obvladanju položaja je Valens Vodušek za svoje področje upravičeno samozavestno zapisal: »Tako ima etnomuzikologija na razpolago izredno natančne analitične instrumente za raziskavo glasbe same, veliko natančnejše kot katera koli druga panoga folkloristike ali kot sama etnologija.«² Temu postavljanju odbija precejšen del njegove trdnosti ne-marnost, s kakršno so glasbeni pojavi posredovani v javnih občilih: »Časopisne napovedi in uvodni koncertni komentarji v isti sapi obljublajo sicer kopicico popolnoma različnih stvari pod enakimi oznakami ali drugače, pod različnimi oznakami ista prizadevanja. Iz tega nujno izhajajo nelogičnost in zmeda, napačna razumevanja in pojmovanja ... Okviri ljudske ustvarjalnosti se širijo in ožijo, dobivajo različne vrednostne predznake in tudi novo vsebino.«³ Mira Omerzel-Terlep se zgraža nad »opredelitveno zmedo«, kaj vse se podaja pod oznako »folk-ljudski« in s ponavljanjem rekla »recimo bobu bob« vabi: »Kadar gre za glasbo določenega področja in časa, določenega okolja ljudi, kadar gre le za scensko priredbo ljudske tvornosti ali ko iz ljudske ustvarjalnosti le črpamo, dajmo ustrezno ime, ne slepimo sebe in drugih.«⁴ Sviri pred zlorabami in razvrednotenjem »ljudske glasbe« in svetuje: »S tremi osnovnimi določili - krajem, časom in socialnim poreklom - označiti in opredeliti ljudsko tvornost, pomeni *izogniti se terminološki zmedi*.«⁵

1 Prim. Biografije in bibliografije raziskovalcev Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Druga knjiga 1976-1985, Ljubljana 1988, 46-47.

2 Valens Vodušek, O evropski etnomuzikologiji, Poglavlja iz metodike etnološkega raziskovanja, Ljubljana, 1980, 48.

3 Mira Omerzel-Terlep, Od obredja k ironiji, Naši razgledi, 25.3.1983, 168.

4 Glej op. 3.

5 Glej op. 3. Tu in v sledečih opombah podčrtala M. S.

To nikakor ni edini klic za doslednost in preciznost v svoji stroki. Matjaž Kmecl zna biti tudi v tej zvezi prostodušno neposreden: »Slovenska terminologija (v literarni vedi) tudi ni zmeraj enostavna in enotna, raje hudo zmešana, poljubna, večkrat pravo sračje gnezdo nedoslednosti, nedomišljenosti in približnosti z vseh vetrov.«⁶ Podobno kritične besede se nanašajo na nekateri dele jezikoslovja⁷ in umetnostno zgodovino. Milčček Komelj v Pogovoru o kriterijih enemu od sobesednikov polaga v usta besede: »Sicer pa bi morala, če bi želela razpravljati o tem, najprej razčistiti s terminologijo, ta pa je v naši stroki, kakor veš, obupno ohlapna.«⁸

Ali v naši ni? Kdo si upa reči ne!

Marija Kleut vidi v neizenačeni terminologiji krizo ciljev folkloristike⁹, Niko Kuret pa je v zapletih zaradi različnih konceptov etnologije razmišljal: »Strokovna terminologija je najbrž različna in zato ne pridemo do skupnega jezika.«¹⁰ Predlagal je, da bi najprej rešili ta problem. Seveda pa to ni le tehnicistično vprašanje, zakaj »v duhovno prostost namreč spada zavest o zgodovinski določenosti, o metafizični, se pravi onto-teo-loški določenosti pojmov«. Zato ne zadošča, da bi »zamenjali le žargon, miselnosti pa prav nič«. ¹¹ Od tod odgovor, da »mora za terminologijo stati teorija, zato bi bila prva stvar, o kateri bi se morali pogovarjati, razmerja med etnologijo in folkloristiko.«¹²

Tako kot je »naša javnost s prezirom in pomilovalnim zasmehovanjem gledala na jezikoslovce«¹³ v času nastopa Stanislava Škrabca, doživlja nekaj podobnega slovstvena folkloristika¹⁴ ves čas od relativne osamosvojitve slovenske znanosti, še bolj pa zadnja desetletja. S tega vidika jo je doletelo vprašanje: »Etnologija ima jasno zarisani predmet, ima zarisano metodologijo, metodiko in cilje. Na drugi strani ima zarisani svoj predmet, metodologijo, svoje cilje muzikologija, literarna in umetnostna zgodovina in kar je še takih strok. Kakšna je potemtakem metodologija tako imenovane folkloristike?«¹⁵ Tvrtno Čubelić ni ostal dolžan: »Etnologi nimajo metodološkega instrumentarija niti pojmovnega aparata niti logike (logičnega rasudivanja) za tiste probleme, ki se nanašajo na ustvarjanje in jih ne morejo preučevati z etnološkega vidika.«¹⁶

Tudi mlajša generacija je bistro začutila, da etnologiji manjka poleg sintetičnih del »terminološka enotnost« in kritičnost, »zakaj vsega tega nima«. Z drugimi vedami deli skupen predmet in metodo, medtem ko teorijo, terminologijo in način mišljenja teh ved (zgodovina, sociologija) pušča nedotaknjene. »Vse bi bilo jasno, če bi imela etnologija svoje terminološke in retorične pripomočke, s katerimi bi lahko uravnavala svoj miselni in ne le svoj predmetni-terenski informativni in statistični tok.«¹⁷

Gre torej za diferenciacijo temeljnih pojmov v določeni stroki in za disciplino pri tem. To je očitno tudi pri razpravljanjih v/o etnologiji in slovstveni folkloristiki, ki

6 Matjaž Kmecl, Leksikon literarnih pojmov, Jezik in slovstvo, 1978/79, 181 sl.

7 Erika Kržišnik-Kolšek, Na ženske močnejše vpliva tuje jezikovno okolje, Delo, Književni listi, 12.4.1990, 13.

8 Milčček Komelj, Pogovor o kriterijih, Naši razgledi, 15.jan.1988, 10.

9 Kongresna diskusija, Prim. Glasnik Slovenskega etnološkega društva 24/1984, št. 1, 17.

10 Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela, Glasnik SED, 17/1977, št. 4, 55.

11 Tine Hribar, Slovenska osamosvojitve in kultura, Nova revija, 95, Samostojna Slovenija, 1990, 561.

12 Marija Stanonik, glej op. 10.

13 Fortunat Zorman, Moje delo, Lemont, Illinois, 1989, 29.

14 Prim. Marija Stanonik, Blišč in beda (slovstvene) folklore, Naši razgledi, 24.nov. 1989, 652-653.

15 Etnološko-folkloristični kolaž iz Pirana (z magnetofonskega traku prepisali študentje etnologije), Glasnik SED, 17/1977, št. 3, 35.

16 Glej op. 15.

17 Miha Zadnikar, Etnologija in zgodovina, Traditiones, 15, Lj., 1986, 264-265.

zahtevata vsaka svojo terminologijo. Znamenje znanstvenega mišljenja je njena enotnost, doslednost in strogost, saj gre za instrumentarij, s katerim prihajamo predmetu raziskovanja čim bolj do živega (kolikor pač!).

»V čem je pravzaprav moč besede? V njeni jasnosti in nedvoumnosti. Čim prodornejša in čim ostrejša postaja človeška misel, tem bolj mora brusiti in piliti tudi orodje, s katerim se izraža... Znanost in tehnika si lahko vse manj pomagata s to kaotično, naravno danostjo jezika, s tem krhkim in topim orodjem, zato ga pilita, precizirata..., ga napravljata do kraja enoznačnega in dolgačasnega, a strahotno prodornega. Toda na neki točki se zgodi, da običajni jezik sploh ne zadošča več. Nadomesti ga formula, simbol, številka, tehnična risba.«¹⁸

I. Teoretični tloris

Lingvistične podmene in aplikacije niso zadostne za celovito razčlenitev in pojasnjevanje narave, procesa in vloge znanstvene terminologije,¹⁹ ugotavlja Franc Pediček, ki je v slovenskem prostoru zaoral v ledino njene teorije. Zato ne, ker znanstveni termin ni le besedno-strokovna oziroma verbalna pojavnost, ampak najširše in imanentno znanostno znakovni sestavi ali struktura²⁰, njena semantična samosvojost ni izražena le z besednimi znaki, ampak lahko tudi z grafičnimi, numeričnimi, simbolnimi idr. znaki.²¹ Terminološka razsežnost je torej le ena izmed ravnin semantike v znanosti.²² Vendar ta besedna ravnina ni monolitna, saj se nobena znanost v svojem razvoju terminološko ne oblikuje takoj, niti v trenutku svoje najvišje kakovostne stopnje, ampak teče njen proces prek treh terminologizacijskih ravnin, in sicer: 1. naravno področno/življenjsko delovno besedje; 2. strokovno izrazje; 3. čisti znanstveni termini, ki so pojmovno reflektirani.²³ Pojem in znak terminologizacije je tu sprejet v »pomenu procesa in gibanja za doslednejšo registracijo delovnega in znanjskega besedja in za pomensko normiranje strokovnega izrazja. Še bolj pa za vse bolj nujno znanstveno raziskovanje in informatiziranje posameznih znanstvenih terminov in njihovih različnih sistemov ... Onkraj tega so termini le določene znakovne nominacije za pojme v okviru določene znanosti.«²⁴ Termini referirajo spoznani, ne pa realni objekt. Ni enačaja med realno in spoznavno ravnijo. Vmes je termin. Ta je vselej rezultat določenega koncepta oziroma teorije, ki stoji za njim, ga utemeljuje in »nosi«. Noben terminološki sistem ne more nadomestiti razvoja konceptov in teorij, saj je terminologija le razvojni »post« v revoluciji znanosti. Je le sestavina znanosti, ne pa že znanost sama. Terminologija mora biti sad refleksije znanosti in ta se mora otesati vsakršnih nadoblasti nad seboj.²⁵ »V jezikoslovju je terminologija podsistem jezika, ne pa toliko »organon« znanosti. V tem lingvističnem pomovanju jezikovna forma požira znanstveno pojmovno vsebino. Jezikoslovna konceptualizacija oblikovanja in determiniranja znanstvene terminologije je tematizacijsko preozka. Izhodišče mora biti znanstveno spoznanje, upeto v razvijanje in določevanje vsebine svojim pojmom, ne pa v določevanje njihovih leksiških nominacij.«²⁶ V tej luči je že Fran Celestin I. 1891 zaklical: »Ne motimo si pojmov.«²⁷ Članek s tem naslovom začena z besedami: »Kdo ne bi rad pritrtil, da je jasen pojem o stvari, o kateri govorimo, prvi

18 Jan Makarovič, *Kritika krščanske ljubezni*, Maribor, 1988, 120-121.

19 Franc Pediček, *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti - tudi pedagoški*, Ljubljana, 1990, 68.

20 Glej op. 19, 83.

21 Glej op. 19, 84, 125, 126.

22 Glej op. 19, 83, 125.

23 Glej op. 19, 84, 71, 127.

24 Glej op. 17.

25 Glej op. 19, 58, 59.

26 Glej op. 19, 18.

27 Fran Celestin, *Ne motimo si pojmov*, Slovanski svet, 1891, št. 3, 42.

in najvažnejši pogoj v razpravi o tej stvari? Se ve da jasen in pravilen pojem dobiti ni vselej lahko, pa ravno zato zgodovina človeške omike kaže veliko, veliko slučajev, da so nejasni prvotni pojmi povzročevali cele vrste novih zmot, ki so sledile čisto logično iz nejasno razumljenih prvih pojmov. Koliko preprirov, divjih strasti, bojov in potokov krvi so že zakrivili nejasni pojmi in posledice, izvedene iz njih, ko je vsaka taka posledica le povečevala velikost zmote? To se je zgodilo in se še vedno godi v življenju narodov v obče in pa posebej tudi v *duhovnem* življenju. Tu je bila in je zmota tem laglja, čim subtilnejši, čim abstraktnejši so pojmi. Pa zato vidimo npr. v zgodovini filozofije, kako se menjajo pojmi in nazori in prehajajo večkrat v ravno nasprotno. Kjer je jasno razumenje lahko dostopno in jasno človeku, ki zna logično misliti, ni take nestatnosti, kar je npr. posebno očitno za matematiko. Med pojme pa, ki se ne dajo tako točno označiti, kakor matematične resnice, spadajo estetični...²⁸ Sto let pozneje je podobnih klicev, kakor je bilo nakazano že v uvodu,²⁹ vedno več. Mogoče jih je strniti v ugotovitev: »... kjer vlada pri nas precejšnja *pojmovna, terminološka in konceptualna zmeda*, bomo morali nadomestiti zamujeno v zadnjih 10-20 letih. Teh vprašanj se bo treba lotiti predvsem s strokovnega in razvojnega vidika ter pri tem izhajati iz znanstvenih spoznanj, teoretičnih obravnav in praktičnih izkušenj v demokratično naravnanih državah. Ne z namenom mehanskega prenašanja teh izkušenj in modelov, marveč z namenom po kritični presoji in produktivni aplikaciji ter poglobljeni nadaljnji teoretični obravnavi pri nas.«³⁰

»Informatizacija zahteva ne le znakovno, ampak tudi pomensko in sporočilno skrajno natančno določene termine, ki so povezani v trdno zgrajene = »konsistentne« sisteme, ne pa da so le »prosto plavajoči« komunikativni simboli v določeni znanosti.«³¹ Seveda mora vsaka znanost skozi to fazo. Toda dokler se na njej zadržuje, omogoča, da vdirajo vanjo neizvedenci. Od tod toliko različne strokovne in znanstvene esejistike, »ne pa pravih znanstvenih besedil, razumevalno in sporočilno čim bolj enoumnih« s termini-pojmi.³² Jože Toporišič in Franc Pediček se glede terminologije, kot kaže, v marsičem razhajata, vendarle se strinjata, da se profesionalizacija neke discipline, torej »strokovnost (zlasti pa znanstvenost) kaže v veliki meri prav v enoumni in ustaljeni terminologiji.«³³ Krizo na tem področju nazorno ilustrira odlomek, ki se sicer nanaša na pisanje o filmu. Zamenjajmo pa predmet vsak s svojim pa se najdemo cele v njem. Sašo Schrott namreč »pogreša osnove profesionalne etike«, ker je »informativno pisanje redno površno, nekritično in pavšalno«, vse prepogosto se »srečujemo z veliko terminološko poljubnostjo, nezadostno definiranostjo estetskih in idejnih kriterijev, večasih pa celo s profesionalno neodgovornostjo posameznih avtorjev.«³⁴

Rešitev je v prizadevanjih po znanstvenem jeziku.³⁵ Znanost je »brez svojega jezika spoznavalno-komunikacijsko in razvijalno mrtva postavka« človekovega življenja in dela. »Jezik znanost predmeti, jo kaže, razkriva v njenih uspehih in porazih«, »je njen »causa secunda«, saj je njen »causa prima« logos.«³⁶ F. Pediček razlaga naravo znanstvenega jezika med drugim na podlagi njegove samostojnosti in dvoravninskosti.³⁷

28 Glej op. 27.

29 Prim.op. 5, 6, 17, 7, 8.

30 Janez Kapun, Profesionalizacija kadrovske dejavnosti, Naši razgledi, 21.12.1990, 702.

31 Glej op. 19, 15.

32 Glej op. 7 in 19, 35, 116, 131.

33 Jože Toporišič, K izrazju in tipologiji slovenske frazeologije, Jezik in slovstvo, 1973, 1973/74, št. 8, 274.

34 Sašo Schrott, Slovenska filmska kritika, 1945-1981, - Iskanje identitete, v: Vloga kritike v sodobni umetnosti, Velike Lašče, 1981, 107-108.

35 Glej op. 19, 111-131.

36 Glej op. 19, 113.

37 Glej op. 19, 115-119.

Ob vsem spoštovanju, ki ga zasluži slovensko jezikoslovje v prizadevanju po »likanju vseh disciplinskih vrst našega znanstvenega jezika, po njegovem doslednem slovenjenju, ob preganjanju tujih pomenskih zvez in njihovih izraznih jezikovnih različic«³⁸, se avtor zavzema v okviru terminologizacije znanosti za nadrejenost znanstvenih kriterijev nad jezikoslovnimi: »To pomembno in veliko jezikoslovno ter oblikovalno-kulturno delo je pri nas živo še danes. In prav je tako! Biti pa ne sme na čelu razvijanja našega znanstvenega jezika. Ob tej današnji razvojni nalogi je namreč treba opustiti domačijsko prosvetiteljstvo in kulturizacijo znanstvenega jezika ter ga odpreti tokovom sveta. Postaviti ga je treba v pretok in službo današnje svetovne znanosti, ki je vse bolj valujoči ocean, ne pa idilična dežela posameznih znanstveno-nacionalnih zalivov in otokov.«³⁹ To misel je treba skrbno pretehtati in v njeni luči truditi se tako za podomačevanje tujih spoznanj v ustrezno slovensko izrazoslovje, ker se s tem množi in krepi pomembno področje slovenskega jezika. Tega so se dobro zavedali že v preteklosti,⁴⁰ namreč da je v zavesti strokovna/znanstvena terminologija eden pomembnih kriterijev za dokaz narodove življenjske moči in sposobnosti njegovega jezika. Za čas pred prvo svetovno vojno je Bogo Grafenauer zapisal: »Po eni strani so bili tedaj Slovenci že povsem razvit narod z razvito kulturo, znanostjo in umetnostjo, s povsem izoblikovanim jezikom in *strokovno terminologijo*, skratka narod, ki je trdno obstajal in živel.«⁴¹ Tudi danes tega ne gre zanemarjati, seveda pa je treba ob tem upoštevati, da je za knjižni jezik »poleg normiranosti bistvena karakteristika, da je instrument internacionalne civilizacije.«⁴² Po Daliborju Brozoviću »je to najbolj bistven del definicije za standardni jezik, ker ta vedno nastopa šele, ko neka etnična ali nacionalna skupina, vključujoč se v internacionalno civilizacijo, začne v njej uporabljati svoj jezik.«⁴³ Odlično mesto pri tem ima prav znanost: »Vsaka veda je bolj ali manj mednarodna, zato je pri teoretičnih razpravljanjih treba slediti vsem rezultatom na mednarodnem polju in upoštevati mednarodna merila.«⁴⁴

Po tem diskurzu se vrnimo k znanstvenemu jeziku. S stališča jezikoslovja je substanca jezik in znanost akcidenca. S stališča informatizacije pa znanost »substancica«, podstat in jezik akcidenca. Znanstveni jezik je samostojna, avtohtona, avtentična pojavnost informatizacije. Ugotovljena jezikovno funkcijska in sistemsko informatizacijska samostojnost znanstvenega jezika je nujen pogoj za razvoj in razvijanje današnje (naše) znanosti, »saj je znanost brez samostojnosti v označevanju in vpomenjevanju svojih nosilnih prvin, to je pojmov in kategorij, ter v enoumnem in eksaktnem sporočanju svojih spoznanj mrtev korpus človekovega intelektualnega dela.«⁴⁵

Dvoravninskost v jeziku znanosti pa F. Pediček izpeljuje iz de Saussurovega strukturnega modela langue-langage-parole in na tej podlagi loči znanostni jezik od

38 Glej op. 19, 114.

39 Glej op. 38.

40 Zvonka Leder, Terminološka prizadevanja na Slovenskem, Jezikoslovni zapiski, Ljubljana 1991, 155-171.

41 Bogo Grafenauer, Kako Slovenci po odcepitvi, Samostojna Slovenija, glej op. 11, 378.

42 Dalibor Brozović, Vuk Stefanović Karadžić i novoštokavska folklorna koine, v: Standardni jezik, Zagreb, 1970, 113. V tej zvezi je povedno avtorjevo opažanje srbohrvaškega knjižnega jezika: »Ta je danes neelastičen, reven za abstraktne discipline, preprosto nemogoč v kuhinji, restavraciji, industriji in obrtni delavnici, ... posebno ležernost, široka toleranca do odstopanja od norme, navidezna demokratska naklonjenost do nedoločnosti, nedefiniranje detajlov in nians in nepripravljenost za konciznost, preciznost, disciplino in abstraktnost, kar vse je v nekem specializiranem folklorem interdialektu tudi zaželeno in funkcionalno, a za standardni jezik pomeni hudo obremenitev.«(n.m.).

43 Glej op. 42.

44 Branimir Bratanić, Regionalna ili nacionalna i opća etnologija, Slovenski etnograf, X, 1957, 10.

45 Glej op. 19, 116, 117.

znanstvenega in govor posameznega znanstvenika v govornem ali pisnem sporočanju.⁴⁶ »Ta dvoravninska, izražajoča se kot esenčna in eksistenčna naravnost jezika v znanosti, pa ni samo značilnost celotne ali globalne znanosti (metaznanost in posebne znanosti!), temveč jo je mogoče odkrivati tudi v vsaki posebni znanosti in njeni disciplini.«⁴⁷

Vsaka znanost ima svoj predmet preučevanja. Okrog njega oblikuje sistem pojmov in na osnovi teorije ugotovi njegove zakonitosti. Poleg tega mora vsaka znanost najti najprimernejšo metodo, s katero bo raziskovala svoj predmet. Ob tem si izoblikuje lastno terminologijo. Osamosvajanje posameznih znanosti gre torej po merilih: lasten predmet, lastna metoda, lastna terminologija,⁴⁸ z zadnjima dvema ugotovljamo določene lastnosti. Matej Rode je prepričan, da se je po omenjenem zaporedju (lasten predmet, lastna metoda, lastna terminologija) osamosvojila tudi folkloristika, pri čemer iz sobesedila izhaja, da misli na slovstveno folkloristiko.⁴⁹

II. Terminografija

Terminografija je novejši izraz za terminološko leksikografijo, torej dejavnost, ki zapisuje termine-pojme, vključno z njihovo umeščenostjo v sistem pojmov posamezne discipline.⁵⁰ Tudi raziskovanje znanstvene terminologije namreč zahteva »svojo ustrezno empirično podlago in analizo, ki jo pa lahko da terminologiji le neoporečna terminografija.«⁵¹

Paradigmatski prelom znanosti, ki smo mu priče danes,⁵² zahteva popis ali »inventuro« temeljnega besedišča, zaradi sinteze ob koncu empiričnega obdobja, ko se v okviru današnje kakovostno nove, to je dialektično-holistične paradigme znanosti današnje spoznavoslovje prerazvršča iz racionalistične (oblikovanje pojmovanj) in empiristične (izkustveno preverjanje spoznanj) ravni na informacijsko raven (produkcija in sporočanje celostnih spoznav o stvarnosti in resničnosti).⁵³ »Odsev današnjega paradigmatkega preloma je, da znanstveni termini niso več označeni le fenomenološko-eksistencialno, ampak vpomenjeni in sporočilni tudi ontično-esenčno.«⁵⁴

46 Glej op. 19, 118.

47 Glej op. 46.

48 Matej Rode, Znanosti in meje med njimi, Glasnik SED, 20, 1980, št. 2, 43.

49 Slavistom folklorja praviloma pomeni slovstveno folkloro, zato se jim ne zdi nujno rabiti različnega pridevka: slovstvena.

50 Marjeta Kalin, Terminološki priročnik, Jezikoslovni zapiski, Ljubljana, 1991, 181-190.

51 Glej op. 19, 182.

52 »Na področju znanosti smo danes priče pojavnosti, ki bi jo lahko vzporejali z enciklopedizacijo znanosti v 18. stoletju. Tudi danes gre namreč za podobno strnjevanje, pregledovanje in popisovanje znanstvenega znanja in celotne znanstvene vednosti, le da to ni toliko usmerjeno v njeno vsebinsko inventarizacijo, kar je vsekakor morala opraviti znanost novega veka na prehodu v svoje obdobje, da je lahko prepričljivo razglasila zmago empirizma nad racionalizmom (in v tem okviru tudi nad metafiziko!). To je bilo namreč nujno treba narediti, da je znanost lahko stopila v svoj zmagoviti, to je naravoslovnotehnoški vek ... Smo namreč sredi preloma vekov v znanosti. Vek empirizma, ki se je kot prihodnost porajal že v renesansi, rodil pa se je v 17. in 18. stoletju, se danes lomi v kakovostno nov vek znanosti, ki se obrača proti empirističnemu pozitivizmu in faktografizmu, proti artefaktnemu eksperimentalizmu ter tehnologizmu in proti zasužnjevanju znanosti z različnimi pragmatizmi. Pomeni, da se descartovsko-newtonska paradigma preveša v nekaj novega v znanosti, v spoznavalno in raziskovalno dialektiko (holizem!).« Franc Pediček se pri tem izvajanju naslanja na knjigo Fritjof Capra, *The Turning Point; Science, society and the rising culture*, Wildwood House, London 1981. Glej op. 19, 11, 12-13, 32, 33.

53 Glej op. 19, 11, 87-88.

54 Glej op. 19, 241.

Med vzroki za novo terminologizacijo⁵⁵ je tudi izziv v trditvi, da je to ena izmed najnujnih strukturno-konstitutivnih sestavin vsake posebne znanosti,⁵⁶ ker je pogoj, da se eno ali drugo področje znanosti začne razvijati in se zgradi v samostojno opisovalno-klasifikacijsko in analitično eksplikacijsko področje za pojasnjevanje določenih pojavov, procesov, funkcij in relacij iz dela objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti.⁵⁷

Na podlagi več kot desetletnega dela bolj ali manj v okviru tukaj opredeljene terminografije razločujemo naslednje stopnje v procesu terminologizacije kategorije folklor in posebej slovstvena folklor.

1. Samoniklo in izvorno poimenovanje in vpomenjanje

Imena razdelkov imajo za zaledje Pedičkovo razvrstitev posameznih stopenj,⁵⁸ kar dokazuje, da se tukajšnja obravnava z njim v poglavitnem strinja. Analiza, ki bi morala slediti tu, je bila že predstavljena.⁵⁹ Gre za štiri »terminološke vzporednice« slovstveni folklori: narodno blago, ljudsko slovstvo, tradicijsko slovstvo, ustno slovstvo, znotraj njih pa spet za nekatere različice.

2. Prevzem angleške tujke sproži novo terminologizacijo

Gotovo bi bila predrznost trditi, da je »folklore« prva angleška beseda, ki je, presajena na slovenska tla, tu začela dobivati lastnosti termina, med prvimi pa je prav gotovo. Za boljše razumevanje tega procesa je prvi razdelek v tej zvezi zasnovan dvodelno.

a) Beseda »folklore« dobi v izvorniku naravo strokovnega izraza

Količkaj resno pisanje o folklori navaja na prvem mestu, da je besedo prvi uporabil arheolog William Thoms.⁶⁰ Leta 1846 je pisal časopisu *The Athenaeum*, da bi mu priporočil zbiranje tega, čemur danes na kratko rečemo folklorno gradivo. Da bi ti abstraktni podatki dobili kosti in meso, navajam prevod pisma, ki ga je avtor podpisal kot Ambrose Merton 12. avgusta 1846.

Na vaših straneh se je velikokrat pokazalo, kako se zanimate za to, kar v Angliji imenujemo popularne starine/ljudske starožitnosti («Popular Antiquities») ali popularna literatura/ljudsko slovstvo («Popular Literature»), (čeprav je sicer bolj védenje/modrost («Lore») kot literatura in bi se prav primerno dalo opisati s posrečeno saško sestavljenko Folklor (Folklore, - the Lore of the People) - tako da nisem brez upanja, da bom pridobil vašo pomoč pri spravljanju tistega malo klasja, kar ga še ostaja razsejanega po polju, na katerem bi bili mogli naši predniki pobrati bogato žetev.

Vsakdo, ki si je zadal za nalogo preučevati navade, šege, obrede, praznoverje, balade, pregovore itd. starih časov, si je moral zastaviti dve vprašanji: - prvič, koliko tega, kar je nenavadno in zanimivo v teh zadevah, je zdaj popolnoma izgubljeno; - drugič, koliko se še dá rešiti s pravočasnimi prizadevanji. Kar je Hone poskušal napraviti v svoji Vskadnji knjigi itd., lahko *The Athenaeum* s svojo večjo naklado desetkrat učinkoviteje doseže: zbere neskončno število drobnih podatkov, ki osvetljujejo omenjeno snov, razpršeno v spominu tisočev njegovih bralcev in jih ohrani na svojih straneh, dokler se ne pojavi kak Jakob Grimm, ki bo mitologiji Britanskega otočja naredil takšno uslugo, kot jo je za mitologijo Nemčije napravil ta temeljiti

55 Glej op. 19, 12-15.

56 Glej op. 19, 48.

57 Glej op. 19, 50.

58 Glej op. 19, 48-49.

59 Marija Stanonik, Terminološke vzporednice slovstveni folklori, *Traditiones* 20, Ljubljana, 1991, 79-94.

60 O tem pišejo: neznani poročevalec v *Slovenskem narodu*, 1923, št. 99, 3 v članku O Ig. Grudnovem najnovejšem delu; Janez Bitenc, Kaj je folklor in njen pomen, *Mladinska revija*, 1949/50, 283-285; Zmaga Kumer, Uvod v glasbeno narodopisje, Ljubljana, 1969, 3.

starinoslovec in filolog. To stoletje je komaj dalo kako pomembnejšo knjigo, kot je druga izdaja *Deutsche Mythologie*, naj bo še tako nepopolna, kar priznava njen učeni avtor sam. In kaj je to? Množica drobnih podatkov, od katerih so številni videti prav malenkostni in nepomembni, če jih gledamo vsakega zase, ki pa povezani v sistem, v katerega jih je vgradil avtorjev mojstrski um, pridobijo vrednost, kakršne bi jim bil tisti, ki jih je prvi zapisal, nikoli ne upal prisoditi.

Koliko takšnih podatkov bi priklicala v spomin ena vaša beseda, vse od severa do juga - od John o' Groat's do konca dežele! Koliko bralcev bi bilo veselih, da lahko pokažejo hvaležnost za novosti, ki jim jih posredujete iz tedna v teden s tem, da vam pošljejo kak dokument iz starih časov - kak spomin na zdaj opuščeno šego, kako izginjajočo povedko, lokalno izročilo ali odlomek balade!

Takšna sporočila tudi ne bi koristila le angleškemu starinoslovju («antiquary»). Povezava med folkloro Anglije (spomnite se, da si lastim čast, da sem upeljal ime »folklorista«, tako kot si jo Disraeli, da je uvedel besedo »očetnjava« v literaturo te dežele) in folkloro Nemčije je tako tesna, da bodo takšna sporočila morda pripomogla k obogatitvi kake prihodnje izdaje Grimmov Mitologije.⁶¹ Po primeru zгледа takšne povezave Ambrose Merton alias William Thoms pismo končuje z besedami: »Dobro se zavedam, da je otroška pesmica, ki sem jo navedel, dobro znana. Vendar načina, kako je bila uporabljena, nimajo zapisanega ne Hone ne Brand ne Ellis; to pa je eno tistih dejstev, ki - čeprav sama na sebi malenkostna - postanejo pomembna, kadar se povežejo v dolgo verigo. Postanejo eden tistih podatkov, ki naj bi se na pobudo Athenaeuma obilno zbrali za rabo prihodnjim raziskovalcem v tej zanimivi veji literarnih starin/starožitnosti - naši folklori.«⁶²

b) Prijemanje termina na slovenskih tleh

Na slovenska tla je izraz presadil Karel Štrekelj v svoji znameniti prošnji za národno blago: »V novejšem času se rabi za narodno blago in učenje o njem pogostoma angleška beseda folklore, nauk ali vesti o narodu. Folklorista ne zanima samo narodna pesem, pravljica, pripovedka, uganka, vraža, narodni pregovor, rek in zagovor, - on pazi tudi na šege in običaje, na narodno pravo, narodne igre, narodno medicino in vremenska pravila kmetova; tudi kletvin in anekdot ne zameta.«⁶³ Svoj poziv Štrekelj končuje z vabilom, naj se mu pridruži, »komur je na tem ležeče, da stopimo tudi mi v tem oziru v vrsto drugih kulturnih narodov, ki dandanes z občudovanja vredno marljivostjo gojijo svoj »folklor« in odkrivajo, kar je narodov duh rešil in ohranil iz davne preteklosti ...«⁶⁴ Naslednje leto še enači folkloro z »narodnim blagom«: »Silna potreba je, da bi naša Matica ... ker drugega društva nimamo - spravila na dan navodila, kako je zbrati narodno

61 Avtor nadaljuje: »Naj navedem zglede takšne povezave: V enem od poglavij Grimm zelo na široko obravnava vlogo, ki jo ima kukavica v ljudski mitologiji, namreč preroški značaj, ki ji ga je podelil ljudski glas; in podaja številne zglede šege, ki iz števila, kolikokrat se oglasi njeno kukanje, izvaja napovedi. Grimm namreč navaja tudi razširjeno predstavo, »da kukavica ne zapoje prej, dokler se trikrat do sitega ne naje češenj«. No in nedavno sem zvedel za navado, ki je bila nekoč v veljavi med otroci v Yorkshiru in ki ilustrira dejstvo o povezanosti kukavice in češnje - in tudi to o njihovih preroških lastnostih/atributih. Neki prijatelj mi je povedal, da so imeli otroci v Yorkshiru nekoč (in morda še danes) navado prepevati okrog češnjevega drevesa tole povabilo: *Kukavica, češnjica, / pridi dol in mi povej, / kol'ko let m' je še živet'*. Nato je vsak otrok potresel drevo in število češenj, ki so odpadle, mu je napovedalo, koliko let življenja je še pred njim.«

62 Avtor končuje svoje pismo s pripisom: »Pošteno bo, če povem, da imam že dolgo v načrtu delo o naši folklori (pod tem naslovom - pomnite gospodje A, B in C, zato me ne poskušajte prehiteti) in osebno sem zavzel za to, da uspe poskus, ki sem vam ga v tem pismu, četudi nepopolno, predložil, da se ga nujno lotite.« Druga prevajalka pa ta pripis prevaja takole: »Samo pošteno je, če povem, da sem dolgo razmišljal o naši »folklori« (pod tem naslovom - gospodje A, B, C, pomnite to in ne skušajte me okraštiti); in sem osebno zainteresiran za uspeh eksperimenta, h kateremu vas - četudi nepopolno - nagovarjam v tem pismu.« Prim. Alan Dundes, *What is Folklore? The Study of Folklore* - University of California at Berkeley, 1965, 4-6.

63 Karel Štrekelj, Prošnja za národno blago, Ljubljanski zvon, VII, 1887, 629.

64 Glej op. 63, 632.

blago, vse to, kar se dandanes imenuje folklore.«⁶⁵ L. 1907 tako kot prvokrat rabi isto besedo tudi za stroko, ki »se ozira bolj na mišljenje in verovanje, na šege in pripovedi človeka ... naroda brez kulture in pod vplivom kulture, kakor ... na zunanje stvari. To disciplino torej imenuje folklore ali narodopisje/etnografija za razloček od »etnologije / narodoznanstva.«⁶⁶ Navedeni primeri kažejo, da rabi Štrekelj »folklore« v vseh treh pomenih, ki so se potem uveljavili v posameznih okoljih. Najprej kot »narodno blago. To, čemur sicer pravimo tudi ustno ali tradicijsno slovstvo.«⁶⁷ V širšo sfero duhovne kulture se nanaša vprašanje, kaj »narod misli ali pripoveduje ali ve o prirodi, živalih, o rastlinah, o rudninah«, medtem ko radovednost, »s kakim orodjem in pa zlasti s kakimi šegami.«⁶⁸ se kaj opravlja, prehaja na področje raziskovanja materialne kulture. Skupni imenovalec vsem trem smerem je tradicija, kar Štrekelj sam tudi izrecno potrdi v svojih predavanjih iz slovstvene zgodovine, kjer ugotavlja, »da se je v vseh velikih evropskih literaturah, da, tudi 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 folklore (znanje narodovo, ne o narodu).«⁶⁹

Na platnicah Doma in sveta l. 1896 pa je prejkone prvič natisnjen s krepkimi črkami naslov *Folkloristika*.⁷⁰ Še vedno neznani J.D. takole seznanja bralce z njo: »Novo, neznano ime, kaj ne? Prišlo je z Angleškega. Kaj pomenja? Vedo, ki ni samo angleška, ampak last vsakega naroda. Folklore (Volkslehre, Slovenci bi rekli: narodno blago) zaznamuje v poslednjem času vse, karkoli je v zunanjem in notranjem življenju narodovem: njegove pravljice, pripovedke, pesmi, njegove nazore o pravu, običaje, njegove dovtype in njegovo modroslovje. Nobena stvar omikancev dandanes tako ne zanima kakor folklore. Vse, s čimer se folkloristika peča, nam je znano od mladih nog ...«⁷¹ Tudi iz nadaljnega avtorjevega pisanja kaže, da avtorju terminološko še ni jasen razloček med predmetom in njegovim preučevanjem, pač pa je mladi *France Stele* kot abiturient kranjske gimnazije⁷² l. 1906 v Predavanju o narodopisnem zbirateljskem delu jasno in nedvoumno zapisal: »Veda, ki se s tem vsem, torej z narodnim blagom peča, se imenuje folkloristika, narodnoznanstvo.«⁷³

Polivalentnost pomenov, ki je doletela izraz folklor in med katerimi je nihal Karel Štrekelj, je doslej gotovo najboljše, kratko in jasno označil Joža Glonar: »Tukaj se beseda ›folklore‹ prvič pojavi v slovenščini. Štrekelj jo rabi v širšem pomenu, ki ga je dobila šele na kontinentu ... Prvotno je v nasprotju z ›Book-lore‹ ponujala samo ono ›narodovo modrost‹, ki se širi od ust do ust, torej Štrekljevo ›ustno ali tradicijsno slovstvo‹. V razširjenem pomenu ›nauk ali vesti o narodu‹ pa se že tudi danes rabi na Angleškem.«⁷⁴ Na drugem mestu je Glonarjeva opredelitev že širša. »Označbo ›folklor‹ za celokupnost tega, kar imenujemo Slovenci v najširšem pomenu besede ›narodno blago‹, je ustvaril angleški arheolog

65 Monika Krojepej, Karel Štrekelj in njegova narodopisna zapuščina, magistrsko delo, Ljubljana, 1988, 84.

66 Glej op. 65, 95.

67 Glej op. 63, 628.

68 Glej op. 66.

69 Karel Štrekelj, Predavanja na univerzi v Gradcu, fotokopije zapiskov je oskrbela Monika Krojepej in se hranijo v Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani.

70 J.D., *Folkloristika*, Dom in svet, IX, št. 9, 1896, platnice.

71 Glej op. 70.

72 Emilijan Cevc, Steletovo predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, *Traditiones*, 14, Ljubljana, 1985, 123-134.

73 Glej op. 72, 130.

74 Joža Glonar, Predgovor k Štreklevim slovenskim narodnim pesmim IV, 1908-1923, 19. op. 8 (pravilno bi moralo biti: 5).

W.J. Thoms l. 1846. Ta prvotno angleška označba je počasi prešla tudi v druge jezike in se vedno bolj širi ...⁷⁵ Glonar še l. 1938 označi geslo »folklore« v svojem Poučnem slovarju kot tujko z naslednjim pomenom: *izprva ustno izročilo med narodom, danes sploh narodopisje v vsem obsegu in znanost o njem*.⁷⁶ Tako je začrtana daljica, ki je v slovenskem okolju dojemala folkloro v današnjem pomenu etnologije in njenega predmeta raziskovanja vse od Karla Štreklja, Matija Murka,⁷⁷ Josipa Westra, Jakoba Kelemine do Joža Glonarja. Tudi France Kidrič jo rabi kot sinonim narodopisju.⁷⁸ Za Ivana Prijatelja pa to ni tako gotovo,⁷⁹ ker marsikdaj iz samega sobesedila ni mogoče zanesljivo dognati, za kateri obseg pomena gre, mogoče je dokazati le rabo izraza. Enaka zadrega v tej zvezi obstaja čez desetletja pri Jožetu Snoju, ko v isti sapi imenuje »folklorno mitološko pripovedko« in »narodopisno prozo«.⁸⁰ Glede na to, da Monika Krojež zagovarja stališče, da Štrekljev enači folklor/istik/o z etnologijo, z besedami »V Štrekljevem programu pa ni bila le izdaja ljudskih pesmi, ampak celotne slovenske folklore«⁸¹ misli gradivo, ki sodi v okvir etnologije nasploh.

Navedeni primeri so poučna ilustracija ugotovitve, da si nova spoznanja šele po hudih zapletih pridobivajo ustrežno pomenskost, ki se prej redko kakor zakonito preliva v potrebno popravljene ali čisto nove znanstvene besedne, numerične ali simbolne znake.⁸²

3. Folklor v kompenzacijski fazi vpomenjanja

Ta faza je bila deloma upoštevana že v prejšnjem razdelku, kolikor je v njem govor o folklori s prizadevanjem po njenem definiranju, ki jo po F. Pedičku kompenzirajo »deskripcija, eksplikacija, distinkcija, komparacija in klasifikacija«.⁸³

a) Folklor = duhovna kultura

Kaj *Niku Kuretu* pravzaprav pomenita folklor in folkloristika, ni nikjer izrečno predstavljal, da pa vanju vključuje šege, je videti iz njegovega zavzemanja za primerno sprejemanje in spremljanje folklorne. Pri tem ima pred očmi predvsem šege, saj se jim je pri svojem raziskovanju največ posvečal. Upira se stališčem, ki imajo za odmiranje folklorne drugačna merila kot za druge pojave »ljudskega« življenja: »Neverjetno je, kakšna nejasnost, kako zmedeni pojmi in kako napačni odnosi vladajo pri nas glede folklorne. Venomer je bilo slišati, da »manjka le še nekaj minut do dvanajste ure«, da torej tečejo »folklori« zadnji trenutki in da bo zdaj zdaj odmrta. Takim nazorom je med drugim botrovalo prepričanje, da je folklor samo stvar preteklosti, da jo je rodila predindustrijska doba, da industrijska doba z njo nima kaj početi in jo bo zato izločila. Ali pa je folklor res edina žrtev industrializacije ... Ni ga področja, ki bi bilo ostalo neprizadeto: politična ekonomija, pravo, morala, šolstvo, vera, celo lingvistika. Kako bi mogla uiti folklor. Če je v njej to ali ono usahnilo, ni to nič posebnega. Usodno je, če gledamo zgolj ozko področje, ki ne zajame celote. Saj nobeno področje človeškega življenja ni avtonomno. Naša družbena stvar-

75 Joža Glonar, Saintyves P. Manuel de Folklore, Paris 1936, Časopis za zgodovino in narodopisje, XXXIII, Maribor 1938, 121-122 (ocena).

76 Marija Stanonik, Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 48.

77 Glej op. 76, 43-48.

78 France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana, 1929-1938. Stvarno kazalo. Pri geslu folklor je kazalka: glej tudi narodopis, pri geslu narodopis pa kazalka: glej tudi folklor (LIII, LXI).

79 Komentar se nanaša na Prijatelj citat iz spisa Vilka Novaka, Emila Korytky nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu, Traditiones, 17, 1972, 28. Drugače glej tudi op. 76, 49.

80 Jože Snoj, Po bližnjici iz folklorne, Delo, Književni listi, 29.3.1979, 14.

81 Glej op. 65, 118 in: Monika Krojež, K poznavanju Štrekljeve etnološke usmeritve, Traditiones 19, Ljubljana 1990, 261-268.

82 Glej op. 19, 125.

83 Glej op. 19, 183.

nost je splet vseh področij človekovega življenja. Samo s tega stališča bomo pravični folklori in njeni usodi v idustrijski dobi. Nekaj izginja, drugo kljubuje, novo nastaja ... Če torej kdo meni, da folklor odmira, ima le deloma prav, ne odmira namreč vse, kakor ne odmira vsa dediščina preteklosti. Albert Marinus⁸⁴ opozarja, da je folklor skupek družbenih pojavov, zajetih v »družbeno magmo«, podvrženih istim zakonitostim, istemu pritisku kakor vsi družbeni pojavi. Izhajajoč iz tega spoznanja bomo zato rekli, da folklor ne odmira, ampak se spreminja. Podvržena je družbenim zakonitostim, ki niso usodne, ampak naravne...⁸⁵ Kuret nato na primeru šege blesteče ilustrira, »kako se poraja folklor«, pri čemer izhaja iz kriterija tradicije: »Kar je bilo nekoč »novo«, je danes »izročilo« in kar danes šele nastaja, bo »izročilo« zanamcem.«⁸⁶

Tudi pri Milku Matičetovem pogrešamo eksplicitne razlage, kaj je zanj folklor. Le iz naključnih omemb je mogoče sklepati, da se njen semantični razpon nekako prekriva z duhovno kulturo. Da mu pomeni prehodno oziroma vmesno področje med raziskovalnim predmetom jezikoslovja in literarne zgodovine na eni strani in etnologije na drugi, je očitno.⁸⁷ Ostaja pa neznano, kaj je mislil, ko je zapisal: »Tako so tudi v našem primeru folklorna področja, na katera se ne spušča ne študij etnografije (etnologije) ne študij literature, zato ostajajo pač nedotaknjena, v temi. V mislih imam npr. verovanja in še to in ono, kjer bi folkloristika najlaže razgnala vsako senco.«⁸⁸ Tudi iz sociološke literature je razbrati, da verovanje uvrščajo v okvir folklore. Primer: *Folklor mnogih ljudstev, tudi Slovencev, uči podobno, če izgubiš ljubega ali moža, še vedno lahko dobiš drugega, nihče pa ti ne more nadomestiti mrtvega brata.*⁸⁹ A da to ni slovenska posebnost, potrjuje ameriški avtor, ko folkloro sopostavlja v svojem razmišljanju o mitu ob človekov svetovni nazor. Raziskovalec »začenja z arheologijo, nadaljuje s klasiko, antropologijo, folkloro, zgodovino religije, jezikoslovjem, psihologijo, zgodovino umetnosti in podobnim. ... široko poznavanje verovanj, folklorne in izrazitih posebnosti Indijancev ...«⁹⁰

Malo bolj zgovoren je M. Matičetov ob folkloristiki. Ima jo za »nekaj prožnega, pri čemer je treba mnogo več intuicije, kakor pedantizma.«⁹¹ Ob izidu prve knjige Slovenskih ljudskih pesmi govori o »zgodovini slovenske folkloristike«, katere »pot, ki jo je ... prehodila od izhajanja Štrekljeve zbirke do danes, ni ne kratka ne brezpomembna.«⁹² Iz konteksta je razumljivo, da pri tem ne misli le »na ljudsko pripovedno izročilo«. Ni pa mogoče izvedeti, kolikšen obseg ji določa. Preseneča pa, ko se ob drugi priložnosti obrača na tisto poklicno, v ustanovah,⁹³ na tisto, ki zasluži ime znanstvena folkloristika.⁹⁴ A šele v našem času se zdi naravno, da je folkloristika samostojna znanost, ugotavlja Zmaga Kumer. S svojim vzklikom: »Mnogi mislijo, da je folkloristika

84 Nestor belgijske folkloristike. Glej op. 85.

85 Niko Kuret, Folklor ne odmira, Delo, sobotna priloga, 17.5.1969, 17.

86 Glej op. 85.

87 Milko Matičetov, Josip Jurčič, Regina Kramar in nosilci folklorne, Razgledi, Trst, 1948, 8, 10-11. Isti, O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev, Slovenski etnograf, I, 1948, 14. Isti, Bibliografija Ivana Koštičala, Slovenski etnograf III-IV, 1951, 393. Isti, Ljudska proza, Zgodovina slovenskega slovstva, I, Ljubljana, 1956, 135.

88 Milko Matičetov, Folklor v Jugoslaviji in kratak pripis, Sodobnost XIV, Ljubljana, 1966, 628.

89 Jan Makarovič, Mladi iz preteklosti v prihodnost, Ljubljana, 1983, 90. Marko Kerševan, Religija in slovenska kultura, Ljubljana, 1989, 150.

90 Jaime de Angulo, Indijanske zgodbe, spremna beseda Carl Carmer, prev. Tomaž Šalamun, Ljubljana, 1978, 6.

91 Milko Matičetov, Rezijanska pripovedna pesem, Etnolog, 17, 1944, 26.

92 Skupina avtorjev, Slovenske ljudske pesmi, I, Ljubljana, 1970, XI.

93 Ocena M. Matičetovega knjige Vilka Novaka, Slovenske ljudske molitve, Traditiones, 13, 1984, 220.

94 Janez Bogataj, Razvoj načina tehnik etnološkega raziskovalnega dela na Slovenskem, Ljubljana, 1985, 63. Jože Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva, Maribor, 1969, 194.

tista stroka, kjer je lahko strokovnjak vsakdo, ki pozna ducat fantovskih pesmi«,⁹⁵ daje slutiti, kako naporna je levitev stroke na višjo razvojno stopnjo. Še celó, če kdo piše, da je »s smrtjo ›ljudske pesmi‹ in ›ljudstva‹ (›folka‹) nasploh zmeraj bliže ›grobu‹ tudi neka romantična stroka, ki se imenuje folkloristika« in da ta »umira definitivno, ker izgublja svoj predmet«. ⁹⁶ Kremenškova misel o folkloristih romantikih⁹⁷ je tako refleksivno kot aksiološko diametralno nasprotna Štrekljevim besedam: »Najznačilnejša črta romantikov je ljubezen do vsega narodovega, do narodove prošlosti in sedanosti, do narodovega jezika, do njegove pesmi, pripovedek in pravljic, ver in vraž, do njegovih noš, šeg in navad. Romantiki so tako rekoč folkloristi iz prve polovice prejšnjega stoletja.«⁹⁸ Tej zvezi se ne izmakne niti Boža Krakar-Vogel. Zapiše, da ko Kopitar »priporoča folklorizirano literaturo za kmečkega bralca, ima poleg tega v mislih po eni strani romantično zagledanost v lepoto ljudskega pesništva.«⁹⁹ Anton Slodnjak je podobne procese v literaturi odkrival še v obdobju realizma, čeprav jih med seboj razmejuje: »Prava romantika je iskala v folklori občečloveških vrednot in motivov, naš folklorizirajoči realizem pa neizpodbitne oznake slovenske narodne individualnosti.«¹⁰⁰ Na tem ozadju je Slodnjaku nastalo celo gnezdo pojmov »folklorizirajoča smer«, »folklorizirajoča pripovedna tehnika«, »folklorizirajoče prevrednotenje«. ¹⁰¹ Za njim so označevalec uporabili vsaj še Boris Merhar (»folklorizirajoča ›upesnitve‹ stare legende«), Franc Zdravec (»folklorizirajoča povest«) in Jože Snoj (»... premagal je v sebi nujno folklorizirajočega začetka, lastno začetkom vseh nacionalnih epik ...«)¹⁰²

Sintagmo »hagiografska folklor« rabi Milko Matičetov - s pojasnilom: »Besede si nisem izmislil jaz, rabi jo L.Réau. Zdi se mi vredna posnemanja.«¹⁰³

Za poanto razdelka je prihranjena »duhovna folklor«, ¹⁰⁴ ki se zdi prvi hip pleonazem, a prejkone izhaja iz občutka in védenja, da obstajajo tudi opredelitve, ki v folkloro uvrščajo tudi nekatere pojave iz materialne in socialne kulture.¹⁰⁵

b) Folklor - umetnostne panoge

Najbolj celostno je tukajšnje vprašanje zajeto v opažanju Franca Zadravca, da je v Cankarju »kar tlela misel na umetniško produktivno folkloro in zgodovino.«¹⁰⁶ Iz konteksta je sklepati, da avtor misli v prvi vrsti na slovstveno folkloro, dalo pa bi se v njegovi zvezi videti tudi vse umetnostne panoge.

Pri Slovencih je problem vsebine pojma folklor med prvimi in najbolj pregledno predstavila Zmaga Kumer, ki pri tem loči tri »bloke«: »zahodnega«, ki z omenjenim terminom poimenuje celotno umetniško ustvarjalnost najširših plasti prebivalcev in to tako v duhovni kot materialni kulturi. T.i. »vzhodni šoli« (najdosledneje se tega držijo v državah nekdanje Sovjetske zveze) pomeni folkloro samo ustno umetnostno ustvarjanje delovnega ljudstva, torej »ljudsko poezijo, prozo in petje«. Tedanja Jugo-

95 Zmaga Kumer, Kam bi s to folkloro, Ljubljana, 1975, 27. Ista, Ljudska pesem v sodobnosti, v: Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978, 335.

96 Bojan Kavčič, Kje so tiste stezice, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 17/1977, št. 3, 40.

97 Slavko Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, Naši razgledi, XXVI, 1977, št. 20, 518.

98 Karel Štrekelj, Prešeren in narodna pesem, Zbornik Matice Slovenske, III, 1901, 1.

99 Boža Krakar-Vogel, Obravnavanje Kopitarja v šoli, v: Jernej Kopitar v Vukovem letu, ur. Joža Mahnič, Ljubljana, 1987, 50.

100 Anton Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana, 1968, 153.

101 Glej op. 100, 153, 156, 157, 158, 160, 161.

102 Glej op. 92, in Franc Zdravec, Folklorni junaki v Cankarjevi literaturi, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, št. 2, 81.

103 Milko Matičetov, Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci, Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike, Ljubljana, 1973, št. 2, 72.

104 Glej op. 102, Franc Zdravec, n.m.

105 Marija Stanonik, Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 41-70.

106 Glej op. 104.

slavija je po njenem ubrala srednjo pot, saj je v njej obsegala »folklor ljudsko poezijo, pripovedništvo, glasbo, ples, običaje in verovanje.«¹⁰⁷ Z. Kumer je bila tudi pri prvih, ki se je v socialističnem obdobju javno in pogumno zavzela zanj - pač ne s teoretičnih izhodišč, ampak na podlagi razgledanosti o raziskovanju predmeta po svetu in lastnih terenskih izkušnjah. S tem zaledjem dokazuje zmotnost pogledov, ki folkloro zapisujejo pogin. Navezuje jo na »ljudska izročila«. Odločilen zanj je torej kriterij tradicije, ki ji kot kulturna vrednota pomeni izraz narodove identitete: »Folklor živi, dokler živi ljudstvo, ker je izraz njegovega življenja, zato se more le izpreminjati po svoji zunanji obliki, v skladu s časom in razmerami, ne more pa v celoti zamreti. Folklor je tisti vir, iz katerega črpa kultura za svoje stvaritve, če naj postanejo last vsega naroda ne le nekaterih izbrancev.«¹⁰⁸

Valens Vodušek je v vznemirjenih diskusijah o razmerju med etnologijo in folkloristiko zapisal, da k folkloristiki šteje panoge, katerih raziskovalni predmet se nanaša na umetnostne kategorije človekove kulture: besedna umetnost - bodisi v proznih, pesemskih ali dramskih stvaritvah, glasbena in z njo tesno vezana plesna ter likovna ali upodabljalna umetnost v najširšem smislu. V skladu s tem ne govori o eni sami folkloristiki, ampak o folklorističnih strokah.¹⁰⁹ Vendar je vprašanje, ali je to Vodušekova osebna novost ali novost koga drugega iz njegove muzikološke srenje, saj iz poročila o ustanovnem sestanku »Društva folkloristov Slovenije« 6.6.1956 zvemo, da se ga »je udeležilo 19 folkloristov, zastopnikov starega in najmlajšega rodu ter vseh panog folklorne.«¹¹⁰ Da je bila njegova stroka občutljiva za finese - kdo pa, če ne glasbeniki? - kaže vrstni pridevnik v naslovu »Udruženje muzičkih folklorista Jugoslavije«¹¹¹ in preciziranje Stanka Vurnika, da ima za svoj predmet obdelave »glasbeno folkloro.«¹¹² Nihče ne tematizira, kaj mu to pravzaprav pomeni, a iz sinonimnosti v pisanju o nekaterih glasbenikih iz 19. st. zaslutimo, da so ustvarjali »v razponu tonskega mišljenja, kjer so jih vodile samo narojene (folklorne) izkušnje.«¹¹³

1. S tukajšnjega vidika obravnave se je iz glasbeniških vrst problemu najbolj skrbno posvetil Janez Bitenc in to že l. 1949. Folklori daje prednost kot glasbenemu in ne toliko kot besednemu pojavu, čeprav se razveseljivo pomudi tudi ob terminološki plati problema: najraje se nam predstavi sicer tuja, a kljub temu že kar udomačena beseda z dvema najobičajnejšima pridevnikoma »plesna in glasbena, v znanstvenem svetu pa gibna in zvočna. Večina bi samo besedo folklor kar težko razumela, če ji ne bi stala ob strani dvojica imenovanih pridevnikov, ki šele predstavno ponazorita tujko ter ji dasta življenje v znanstveni, a tudi v vsakdanji ljudski govorici.«¹¹⁴ Sploh je ta doslej pozabljeni in zanemarjeni Bitenc članek prva obravnava, ki skuša opredeliti predmet folklorističnih panog z enotnimi izhodišči, čeprav je težišče - saj je avtor glasbenik - na glasbeni folklori. In medtem ko se je Vodušek dal ujeti v past, ki jo za tukajšnji problem nastavlja »likovna folkloro«,¹¹⁵ se J. Bitenc tej nevarnosti tenkočutno izogne,

107 Glej op. 95, Kam bi ..., 6.

108 Zmaga Kumer, Nekaj misli o današnjem stanju slovenskega folklor, Slovenski poročevalec, XIII, 1952, št. 27. Ista, Folklorni zapiski, Slovenska glasbena revija, knj. del. III, Ljubljana, 1955, št. 1-2, 12-13.

109 Valens Vodušek, O sodobnih nalogah folkloristike, Zbornik: Zveza društev folkloristov Jugoslavije, Piran, 1977, 294-297.

110 Brez podpisa, »Društvo folkloristov Slovenije« ustanovljeno. Glasnik ISN pri SAZU, Leto I, št. 1, okt. 1956 / Verjetno je bila ta ustanovitev povod za ustanovitev Glasnika. /

111 L. 1952, v Puli, Glej op. 110.

112 Stanko Vurnik, Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem, Etnolog IV/2, Ljubljana, 1931, 165 sl.

113 Borut Loparnik, Slovenska glasba in slovenska cerkev: 19. stoletje, v: Vloga cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Ljubljana, 1989, 166.

114 Janez Bitenc, Kaj je folklor in njen pomen, Mladinska revija 1949/50, V, 283.

115 Marija Stanonik, Slovstvena folklor v domačem okolju, Ljubljana, 1990, 37.

saj mu folkloru pomeni »nikjer zapisano, živo ljudsko gibno, pripovedno in glasbeno snovanje, ki prehaja iz roda v rod, od človeka do človeka. Folkloru nikjer ne miruje. Vselej se spreminja, dopolnjuje ali omejuje, toda vedno se prilagodi svojemu okolju in dobi, faktorjema, ki ji klešeta svoj pečat.«¹¹⁶ Avtor nato nazorno pojasnjuje nastanek, razvoj in obstoj omenjenih folklornih pojavov: »Stvaritev slehernega folklornega motiva je vselej iznajdba enega samega človeka, nikdar ljudskega kolektiva kot celote. Vseeno ali je najpreprostejši pastir ali slaven umetnik. Poglavitno je, da je večini ljudskega kolektiva ples, pripovedka, pesem všeč. Tak motiv oz. celotna stvaritev mora torej vsebovati vse tiste prvine, ki so nekje v praosnovi večini globoko ukoreninjene tako v gibnosti (plesu), govoru (pripovedovanju, recitiranju) in zvoku (glasbi). Takšno, večini ugodno, prijetno in razumljivo obliko umetnikovega ali preprosto ljudskega gibno pripovednega zvočnega snovanja si osvaja in prisvaja rodna skupnost od ... nezapisanega, torej vedno živega ustnega izročila ... Družbeni razvoj, socialno okolje in krajevni položaj so faktorji, ki vplivajo na razvoj mišljenja in čustvovanja preprostega človeka, ki si temu primerno kroji tudi svojo samobitno umetnost v gibu, govoru in zvoku ... Če bomo gledali na folkloro s stališča današnjih estetskih in etičnih načel, ne bomo mogli nikdar najti v njej tistega, kar globoko skriva v sebi. Prav zaradi teh razumništvu, polno razumskih presodkov in družabnih navad se zdi vse, kar počenja v svojih obredih in šegah socialno niže stoječe ljudstvo, smešno, nemogoče grdo, neumno. Prav tako kakor družbeni razvoj in socialno okolje, pa kleše v folkloru tudi krajevna oblikovitost izrazite poteze. Te soustvarjajo v različnih krajih živečim ljudem - rodnim kolektivom različno nagibje (svojskost plesnih gibov), narečje (svojskost govora) in nazvočje (svojskost glasbenega prenašanja). Vsakdo tedaj opazi, da govori Korošec drugače kot Dolenc, Panonec drugače kot Primorec, prav tako belokranjska govornica ni podobna nobeni od naštetih. Isto razliko opazimo tudi pri nazvočju in nagibju, to je v glasbi in plesu. Socialno okolje, družbeni razvoj in krajevni položaj so torej najodločilnejši činitelji, ki soustvarjajo in vcepljajo izraznosti preprostega ljudskega kolektiva svojstven pečat. Skupek vseh naštetih činiteljev, ki nerazdružno žive v sleherni obliki preprostega ljudskega snovanja, pa je jedro folkloristične znanosti. Ta na podlagi v tisočletju nanizanih oblik ljudske miselnosti proučuje in ugotavlja zgodovinski razvoj in napredek. Slovenski folklorist s temi znanstvenimi prijemi lahko kolikor mogoče ostro, toda pravično postavlja pravilne meje našega slovenskega etničnega ozemlja.«¹¹⁷

Razen omejitve na ljudstvo, ki pa je bila tedaj še razumljiva, Bitenčevo izvajanje docela vzdrži današnja kritika. Za kriterij opredeljevanja folkloristične problematike upošteva tradicijo, estetiko istovetnosti, če si sposodimo izraz pri Juriju Lotmanu¹¹⁸ in tak način njenega obstajanja, ki v študijske namene zahteva prekodiranje.¹¹⁹ V tem primeru, ko imamo pred očmi vse folkloristične panoge, pač ni mogoče reči »ustnost«, saj /instrumentalna/ glasba in ples »govorita brez besed«.

2. Zdi se, da je prav tu kal hudega nesporazuma. Medtem ko se je med glasbeniki in muzikologi, a tudi drugimi lepo uveljavil termin »glasbena folklor« (Josip Dravec,

116 Glej op. 114.

117 J. Bitenc končuje prispevek s stavkom: »... in s tem tudi v znanstvenih ugotovitvah zahteva to, kar je krivično odtrgano od naše zemlje in naših ljudi, slovenski folklorist zahteva Koroško in še neosvobojeni del Primorske.« Gl. op. 114.

118 J. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike, Sarajevo, 1970, 244-258.

119 Glej op. 115, 37 sl.

Marjan Lipovšek, Primož Kuret, Valens Vodušek, Milko Matičetov)¹²⁰ in primerna izvedenka »glasbeni folkloristi«¹²¹ ter je z občutkom za jezikovne finese nastala tudi »pevska folklor« (J.Malle),¹²² je precej drugače s »plesno folkloro«. Le redki (Janko Malle, Jože Humer)¹²³ so jo z dodanim prilastkom pripravljani postavljati na mesto, ki ji gre. Večinoma ji v komunikaciji vrstni prilastek izpuščajo, čeprav je to istovrstni pojem kot glasbena, obredna in slovstvena folklor, da o likovni sploh ne govorimo. Ta površnost, ko se »v splošni rabi pojem folklor enači z ljudskim plesom ali sploh z drugotnim nosilcem ljudskega plesa, s folklorno plesno skupino«,¹²⁴ je privedla do odpora proti folklori nasploh, še posebno, ker ples zlepa ni več original, ampak imitacija, surogat, simulacija, strokovno bi dejali folklorizem. Res je današnji čas prav v znamenju ponaredkov, toda prebujenega odjemalca ti ne zadovoljijo. Od tod izenačevanje dejavnosti »folklore in športa«,¹²⁵ pa tudi želja »pokazati, da je slovenska kultura le nekaj več kot folklor in šport«,¹²⁶ dalje upiranje stereotipnemu srečevanju »zgolj na temelju folklorne, zborovstva in improviziranega ljubiteljstva«,¹²⁷ pri neka- terih avtorjih pa celo odsotnost merila za kvaliteto ustvarjalosti.¹²⁸

Mirko Ramovš hvalevredno opozarja na *vprašljivo prekrivanje termina »folklorist«*. Na eni strani izraz pomeni strokovnjaka te ali one folkloristične panoge (Milko Matičetov: »Ob tem, da v zapisu iz naših dni naletimo na črte, ki so veliko bolj arhaične kot v varianti iz šestdesetih let prejšnjega stoletja, bi se morali zamisliti posebno tisti, ki menijo, da je zbiranje folklorne gradiva danes le brezpomembno paberkovanje ... Folklorist kajpada ne more zmerom zapisovati natančno kakor lingvist, vendar bi v splošnem moralo veljati načelo, da bodi vsak zapis v narečju. Postopek njihovega dela ima svoje zakone. Ni zgolj kaprica, če folkloristi vztrajno terjajo podatke o tem, kdo je kako zgodbo povedal in kdo jo je zapisal. Prav zato bo tudi folklorist gledal, da ujame najugodnejšo priložnost, da si zagotovi pogoje za uspeh - dober zapis.«¹²⁹), na drugi strani pa člana plesne folklorne skupine.¹³⁰ Za razloček od prvega bi se drugemu bolj prilagalo ime »folklore«, ki se oblikovno ujema npr. s pojmom pevec, igralec.

3. Po uveljavljenih znanstvenih kriterijih je prekodiranje tista sporna točka, zaradi katere *likovna folklor* le pogojno nosi to ime. Zato jo je bilo v obdobju izničenja folkloristike mogoče jemati za vzorec, kako so v tem pogledu etnološka izhodišča dosledna. Z druge strani je bilo v tem smislu več tihega strinjanja kot kritičnih

120 Josip Dravec, Glasbena folklor Prekmurja, Ljubljana, 1957. Milko Matičetov, Glej op. 92, X. Marjan Lipovšek, Naši razgledi 1961, 521. Primož Kuret, Vurnikov prispevek k naši muzikologiji, Naši razgledi, 24.9.1982. Valens Vodušek, O evropski etnomuzikologiji, Poglavlja iz metodike etnološkega raziskovanja, Ljubljana, 1980, 43.

121 Glej op. 110.

122 Janko Malle, Prebijamo obzorje ekskluzivnega naslanjanja na lastno izročilo? Sodobnost XXXIV, 1986, 1158.

123 Glej op. 122 in Jože Humer, Moji razmisleki o plesni folklori, Folklorist, VIII, št. 1-2, 1985, 1-3.

124 Mirko Ramovš, Folklor in folklorizem, Folklorist, V, št. 21-22, 1.4.1982, 3: »Pogosto beremo, da bo na prireditvi nastopala folklor ali da bodo praznovali obletnico folklorne. Tako izražanje je malomamo, saj obletnic ljudskega pesništva ali plesa vendar ne moremo proslavljati in tudi šege ne nastopajo. Zato moramo paziti, da bomo dosledno govorili in pisali o folklorni dejavnosti ali folklornih skupinah. Veda, ki preučuje folklor, se imenuje folkloristika, a raziskovalcem folklorne pravimo folkloristi. Torej zopet izraz, s katerim v splošni rabi napačno imenujemo člane folklorno-plesnih skupin in celo glasilo za folklorno dejavnost se tako imenuje. Prizadevajmo si, da odslej vsaj v knjižni rabi člane folklornih skupin ne bomo imenovali folkloriste ...«

125 Brane Rozman, Slovensko narodno življenje v zdomstvu, Družina, 1990, št. 5, 13.

126 Janez Gril, Blejska župnija rešuje kulturo, Družina, 1989, št. 36, 5 (izjava Jošta Martelanca).

127 Janez Strehovec, Povezave z zamejstvom, odpiranja k daljam, Delo, 10.5.1984, 1.

128 Edvard Kocbek, Listina, Ljubljana, 1982, 421. Lojze Rebuta, Vrt bogov, Ljubljana, 1986, 75.

129 Milko Matičetov, Ljudska proza, v: Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana, 1956, 127, 137.

130 Glej op. 124.

odzivov,¹³¹ zato je mogoče tukaj navesti le Maksima Gasparija. Toda še pri njem ni jasno, ali misli s folkloro le na določeno zvrst likovne umetnosti, to je likovno folkloro ali tudi na druge panoge umetnostnega izražanja, ker predvsem poudarja kategorijo estetskosti: »Ko je naš meščanski človek pred kakimi osemdesetimi leti hodil po idrijskih brdih in Poljanski dolini, je pri vstopu v kmečki dom zagledal živopisnemu vencu podobno borduro okoli stropa - borduro znamenitih ljudskih slik na steklo. Ta meščanski človek, ki je imel še nepokvarjen in uravnovešen čut za estetsko umetnostno formo, je sprejemal in doumeval z zdravim razumom in srečnim užitkom tudi lepote naše folklore.«¹³²

Naklonjenost Maksima Gasparija opisanim likovnim pojavom je bila očitna tudi v njegovem ustvarjanju. Ime »narodnega umetnika« si je prislužil tudi zaradi svojih »folklorističnih risb«.¹³³ Seveda bi bilo ustreznejše reči folklorizemskih, ker gre namreč za slikarjevo umetniško upodabljanje, ki skuša ujeti ljudskega duhá, in ne za strokovno risanje.

V okviru likovne problematike je še omemba »folklornega razvoja« in »folklorne dediščine« pri Ivu Pirkoviču, ko predstavlja svojo tezo o razvoju in nastanku slovenskega kozolca,¹³⁴ a žal ni tematiziral, kaj mu omenjeni zvezi kategorialno pomenita. Negativno je privednik konotiran pri Alojzu Rebuli: »Na Slovenskem, tej gredici, ki ostaja še naprej ruralna in *folklorna*, brez odraslejšje civilnosti ... zamejstvo celo utegne pomagati, da se Slovenija izliže iz kalupa *folklorne province* v zavestno narodno skupnost, ... naših *folklornih kozolcev* ne bo.«¹³⁵ Janezu Dolencu pa je »podoba poljskega znamenja tipična *folklorna značilnost* slovenske pokrajine.«¹³⁶ Iz stroke pa prihajajo opredelitve: »sintetična folklorna podoba« (B.Orel), »folklorni milje« (»... ker sam folklorni milje ne pozna teoretične samorefleksije, so sociološko podobo tega okolja soustvarjali raziskovalci« (M.Terseglav).¹³⁷

Revnost primerov, ki bi presojali likovno umetnost kot eno od panog folkloristike, samo potrjuje v začetku nakazano trditev. Ali ni mogoče iz naslednjega citata Stanka Vurnika sklepati podobno? Ne more biti zgolj naključje, da tenkočutno loči na eni strani »kmečko in ljudsko umetnost« in na drugi »folklor«. V študiji o slovenski avbi piše: »Ob smrti teh noš šele so se - baš romantiki so bili to - ljudje zavedli njih lepote in so jim v svoji navdušenosti podmaknili oni nacionalni pomen, ki ga te »narodne noše: ponekod uživajo še danes ... Takrat šele se je vzbudil interes inteligence za dotlej toli zaničevano kmečko in ljudsko umetnost ter folklor.«¹³⁸

4. Slovstvena folklor

Maja Bošković-Stulli, ki je storila največ za modernizacijo slovstvene folkloristike v nekdanji Jugoslaviji, je ob priložnosti na kratko razmejila pojma ustno slovstvo in folklor: »Po strokovni tradiciji, ki se je v Jugoslaviji sorazmerno utrdila, folklor označuje vse oblike avtentičnega ljudskega umetniškega ustvarjanja - ples, glasbo, slovstvo in likovno umetnost. Potemtakem ime folklor v ožjem pomenu označuje

131 Razen presenetljive ugotovitve Ivana Sedeja, da je to, s čimer se ukvarja, pravzaprav folkloristika - na pogovoru, ki sta ga organizirala Slovensko etnološko društvo in Katedra za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani 15.2.1989 ob razpravi Marije Stanonik, Iskanje slovenske identitete slovstvene folkloristike (Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 41-70.)

132 Maksim Gaspari, O ljudskih slikah na steklo, Etnolog, 12, 1939, 5.

133 Marjan Rožanc, Manihejska kronika, Ljubljana, 1990, 78.

134 Ivo Pirkovič, O nastanku žitnega kozolca, Slovenski etnograf XVI-XVII, 1964, 289, 302.

135 Alojz Rebula, Vrt bogov, Ljubljana 1986, 271.

136 Janez Dolenc, Simon Gregorčič (Znameniti Slovenci), Ljubljana, 1989, 103.

137 Boris Orel, Folklorni festivali, Etnolog, 13, 1940, 156; Marko Terseglav, Ljudsko pesništvo (Literarni leksikon), Ljubljana, 1987, 21.

138 Stanko Vurnik, Doneski k študiju slovenske avbe, Etnolog I-II, Ljubljana, 1926/27, 41.

tudi ustno slovstvo.«¹³⁹ V tem konkretnem kontekstu jo vendar opušča in to iz dveh temeljnih vzrokov: 1. v tem besedilu je nujno pokazati čim tesnejšo, tudi terminološko zvezo našega predmeta razpravljanja z literaturo; 2. termin folklor v pomenu ustnega slovstva seveda obsega vse njene umetniške vidike, obenem tudi tiste etnološke, ki s posebnega literarnega vidika niso pomembni, čeprav so ti še kako pomembni za celostno poznavanje pojavov ustnega slovstvenega ustvarjanja. Ti vidiki se med seboj ne morejo ostro in jasno razmejiti, toda težišče preučevanja se spremeni glede na to, s katerega vidika se pristopa k predmetu. »Nikakršnih opravičil ni za nasprotje pojma ›ustno slovstvo‹ t.i. ›folklori‹ kot neumetniškemu pojavu. Le njuna obsega se popolnoma ne ujemata; v terminu ›ustno slovstvo‹ je bolj poudarjen vidik literarne vede in je zato primernejši, kadar gre za literarno zgodovino.«¹⁴⁰ To je dokaj razumljiva utemeljitev razločevanja med ustnim slovstvom in folkloro, vendar ne najbolj posrečena - glede na problematiko, ki jo razgrinja v svojem delu *Oblike ustnega in oblike pisanega pesništva* Jovan Hristić,¹⁴¹ pri nas pa je to storil Jože Koruza, čeprav ne tako radikalno.¹⁴² Zanju je ustno slovstvo bistveno širši pojem od pojma, ki ga tu imenujemo slovstvena folklor, saj prvi upošteva pri tem tudi oblike moderne književnosti, medtem ko ima Koruza v mislih predvsem različne oblike slovstvenega delovanja pred iznajdbo tiska, npr. cerkveno pesem.¹⁴³ Glede na širino, kakršna se je za pojem folklor uveljavila v nekdanji Jugoslaviji in Sloveniji,¹⁴⁴ je smiselno govoriti o različnih panogah folkloristike, v tukajšnjem primeru torej o *slovstveni folkloristiki*,¹⁴⁵ katere predmet obdelave je *slovstvena folklor*. Zakaj ravno »slovstvena« in ne na primer književna, literarna?

Julij Kleinmayr, ki je napisal prvo Zgodovino slovenskega slovstva v slovenščini,¹⁴⁶ je slovstvo takole opredelil: »Slovstvo je sploh zercalo vsacega naroda, v katerem se jasno kaže, ali on v svojem življenju napreduje ali nazaduje. Slovstvo je cvet omike, slovstvo priča, kaj zmore narod sam iz sebe, ono je merilo moči narodove, merilo spoštovanja, katerega sme zahtevati s strani drugih narodov. Slovstvo nam svedoči, je li narod vreden, da biva na svetu.«¹⁴⁷ Ivan Prijatelj, ki je po vzoru Andreja Belinskega l. 1919 razmejil slovstvo, pismenost, književnost in literaturo, je slovstvu podelil najširši pomen in se v definiciji s Kleinmayrom v bistvu ujemata, le da je Prijateljevo izražanje bolj strokovno profilirano: »Slovstvo je najboljšejši pojem. S tem nazivom označujem vse narodno umovanje, ki se poslužuje za svoje izrazilo ›besede‹ (slova) od preprostega narodnega rekla ali pregovora do kompliciranega filozofskega traktata. Narodno zarotilo ali umetna pesem pravega ali dozdevnega pesnika, srednjeveška kronika ali pragmatično moderno zgodovinsko delo - učbenik, slovar, knjižni katalog, sadjerejsko navodilo, politični ali nabožni govor. Vse je slovstvo ... Slovstvo, pismenstvo, književnost, literatura, pomenijo po

139 Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost u sklopu povijesti hrvatske književnosti*, v: *Usmena književnost*, Zagreb, 1971, 31-58.

140 Glej op. 139, 45 (op. 20).

141 Jovan Hristić, *Oblici moderne književnosti*, Beograd, 1968, 81-103.

142 Diskusijski prispevki, razgovori ob referatih, pripombe in mnjenja, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 20/1980, št. 2, 106.

143 Jože Koruza, *Cerkvena pesem, spremna beseda k reprintu Ta celi catehismus, eni psalmi, inu teh vekskih godov, stare inu nove Kerszanske pejsni*, od P.Truberja, S.Krellia, inu od drugih sloshena, inu s dostemi lepimi Duhovnimi Pejsin pobulshane, Ljubljana, 1984, 307-310.

144 Odredba pojma »Folklor«, Udruženje Saveza folklorista Jugoslavije, Varaždin, 1957, 271-273. Maja Bošković-Stulli, O pojmovima usmena i pučka književnosti i njihovim nazivima, *Umjetnost riječi*, 17, Zagreb 1973, št. 4, 149-184. Glej op. 95, Kam bi s ...

145 Glej op. 2 in 3 v prispevku Marija Stanonik, *Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature*, *Glasnik SED*, 20, 1980, 53-58. Glej tudi tu op. 142, 57.

146 Leksikon Cankarjeve založbe: *Slovenska književnost*, Ljubljana, 1982, 149.

147 Julij Kleinmayr, *Zgodovina slovenskega slovstva*, 1881, 3.

svojem postanku, ne pa po svojem trajnem obsegu obenem tri stopnje v razvoju sodobne kulturne zavesti. Tudi najprimitivnejši rodovi imajo potrebo skromnega umstvenega snovanja, ki ga izražajo v jeziku. Že prvotni človek izraža svoja enostavna čustva in začetke svojih miselnih tvorb v pregovorih, prilikah, narodnih pesmih, svoje doživlja 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 vsakega naroda ... O književnosti govorimo torej takrat, kadar imamo v mislih vse produkte v rokopisu ali tisku ohranjenega slovstva brez posebnega ozira na njegovo kakovost ali naravnost umetniško vrednost ... Literatura je poslednji izraz duševnosti nekega naroda na najvišji stopnji njegovega razvoja, na kateri prihaja narod do popolne svoje samozavesti v osebah svojih izbrancev - leposlovnih umetnikov. Njeni umotvori niso več slučajni pojavi, ampak se vrste v organični, živi razvojni zvezi, ki jo tvorijo med sabo proizvod, avtor in njega narod.«¹⁴⁸ Pojme je pred časom strnjeno predstavil javnosti tudi Jože Koruza.¹⁴⁹ Po logiki stvari pride za tukajšnji predmet v poštev le označba: slovstveno, slovstvena folklorja torej, če hočemo biti precizni glede na več panog folkloristike, medtem ko raba pojmov znotraj literarne vede dokazuje, da njenim raziskovalcem prilastka ni treba, saj jim zadošča že temeljno geslo za razmejitev dveh vrst besedne umetnosti. Zbrani podatki pričajo o tem dovolj nazorno.

Že Karel Štrekelj je ločil med dialektološko, folkloristično in leposlovno vrednostjo starejših zapisov.¹⁵⁰ Joža Glonar je ocenil Gregorja Kreka članek o izhodiščih za izdajanje slovstvene folklorje,¹⁵¹ »da bo v folkloristični literaturi vedno ohranil svojo vrednost ne samo kot dokument časa, ampak tudi vsled svojih umnih, vseskozi pravih znanstvenih nazorov«, s katerimi »je bil postavljen temelj, na katerem se dviga vse poznejše delo«. ¹⁵² Ivan Šašel ima svojo zbirko Bisernic za »folkloristično knjižico«. ¹⁵³ V Slovenskem narodu l. 1923 pa se neznani ocenjevalec ene od zbirk Iga Grudna na široko razpiše o tukajšnjem vprašanju, resda malce patetično, a z redko razgledanostjo v romanski prostor: »Poslednji avtor Grudnovega duha vas domisli narodne popevke, ki je v novejši dobi vzbudila zanimanje vsega prosvetljenega duha. Nekoč temu ni bilo tako. Kot osamela izjema velja npr. mnenje filozofa *Montaignea* (16.st.): ›Ljudska in zgolj prirodna poezija ima preproščine in miline, po katerih se dá primerjati s poglavitno krasoto dovršene umetne poezije: to se vidi na gaskonjskih vilanelah in na pesmih, ki nam jih donajajo od narodov, kjer ni duha ne sluha o vedi ali vsaj pisavi.‹ Tudi *La Fontaine* in *Molière* sta preko tedanjih nazorov po nagonu vzljubila naravno narodno kitico. Kot predhodnik folkloristiki¹⁵⁴ se navaja Christophe Ballard, ki je početkom 18. stoletja obelodanil ›Brunettes‹ ali Nežne napeve in Poskočnice. Plodoviti Restif de la Bretonne je v svoje romane vpletel mnogo burgonjskih narodnih starin, Chateaubriand se je za svojega bivanja v Angliji ogrel ob škotskem bardu Ossianu ... toda v tistem času je že vsa Evropa plamenela v ognju za

148 Ivan Prijatelj, Izbrani eseji, I, 1952, 3-36.

149 Glej op. 142.

150 Citira Boris Merhar v članku Folklorja in narodopisje, v: Slovenska matica 1864-1964, Ljubljana 1964, 116, 130.

151 Gregor Krek, Nekoliko opazek k IV. zvezku Štrekljevih Slovenskih narodnih pesmi, 1908-1923, 13.

152 Glej op. 74, 13.

153 Ivan Šašel, (nadaljevanje avtobiografije), Etnolog VII, 1934, 139.

154 Pridevnik »folkloristi« verjetno izhaja iz samostalnika folklor, vendar se ni prijel. Od zbranega gradiva je znan le še ta podoben primer: »Narodnih legend v Štrekljevi zbirki pa nisem sprejel, ker so pisane v raznih narečjih in jih je mnogo slabe oblike in malenkostnih misli. Za današnje dni so bolj znanstvenega (folkloristikega) pomena nego leposlovnega.« Anton Medved, Anton Kozelj, Slovenske legende, Celovec, 1910, 3.

ljudsko slovstvo. L. 1846 je predlagal William Thoms izraz »folk-lore« tj. ljudska veda, za dotedanji Popular Antiquity oziroma Popular Literature in po l.1878 nabira londonska Folklore Society pravljice in povesti, stihe in stike, rekla, zagonetke, vraže med kmetskimi sloji, dočim je na francoskih tleh naučni minister Fartoulx že l. 1852 službeno ukazal zbirati in beležiti slične ostanke prvotne prosvete. Razcvit in razmah te mlade znanstvene stroke v srednji Evropi kakor tudi na slovanskem vzhodu je pri nas dovolj znan, in v Slovincih, kdo ni listal nesmrtni Štekljeve mojstrovine ali Šašljevih belokranjskih Bisernic, ki baje v dogledni dobi dobé primerno dopolnilo za Ig, medtem ko je drugod še dokaj neobdelane ledine?¹⁵⁵ Ivan Grafenauer je z literarne¹⁵⁶ in etnološke strani¹⁵⁷ označen kot folklorist, le da mu je prva stran priznala tudi naslov literarnega zgodovinarja. Enako je ravnala z Borisom Merharjem (»prizadevni literarni zgodovinar in folklorist«).¹⁵⁸ France Bernik je o njem zapisal, da si brez njegovih »obsežnejših stvaritev« ni mogoče predstavljati naše današnje folkloristike in njenega razvoja,¹⁵⁹ medtem ko je po Borisu Paternuju »naša folkloristika« premalo upoštevala nekatere možnosti pri raziskovanju slovenske puntarske pesmi.¹⁶⁰

Sodobnim literarnim zgodovinarjem praviloma pomeni folklor izrecno slovstveno folkloro. Tega ne eksplicirajo, saj je to očitno iz konteksta: »Trdina ... njegovo razmerje do folklore ...«, »Cankarjev odnos do folklore, dva avtentična pisateljska odnosa do folklore«. (Franc Zadavec)¹⁶¹ »... tradicija, ki jo je zapustil motiv v slovenski folklori« (Jože Pogačnik).¹⁶²

Zelo bogata je sintagmatika s sestavino »folklor« v podrobnejših literarnozgodovinskih označbah, bodisi, da gre za »folklorno snov«, »folklorne teme«, »folklorne motive in motiviko«, »folklorne motivne prvine«, »folklorne prvine v prozi«, »folklorne prizore«, »folklorni tekst«, »folklorno prozo«, »folklorno-zgodovinsko pripoved«, »folklorno umetnino«. ¹⁶³ Na posamezne literarne smeri se navezujejo zveze kot »folklorni romantik«, »Trdinova koncepcija folklornega realizma«, »folklorni pesniški realizem«, »folklorni interes pri Jurčiču«, »folklorni simboli«, »folklorni kompleks hrepenjenja«, »folklorni junaki v Cankarjevi literaturi«. ¹⁶⁴ Sledijo še na stilistiko se navezujoče zveze: »folklorno izrazna težnja«, »folklorni elementi«, metaforično pa so zasnovane »folklorna podoba«, »folklorna zibelka«, »folklorne niti zgodovinske proze« itd. ¹⁶⁵ Tukajšnje označbe se vse nanašajo na tista področja po Prijateljovi definiciji, ki sodijo vsaj v književnost, morda pa tudi v

155 O Ig. Grudnovem najnovejšem delu, Slovenski narod, 1923, št. 99, 3.

156 Spretna beseda k Ivana Grafenauerja Literarnozgodovinskim spisom, Ljubljana, 1980, 682-683.

157 Niko Kuret ga imenuje: »rajni slovenski folklorist« - vendar vira, kje je to storil, v svojih zapiskih trenutno ne najdem.

158 France Bernik, /nevrolog/ B. Merharju, Naši razgledi, 27.7.1989, 421.

159 Glej op. 158.

160 Boris Paternu, Od kmečke do puntarske pesmi, v: Kmečki upori v slovenski umetnosti, Ljubljana, 1974, 34.

161 Glej op. 102, 82, 84.

162 Jože Pogačnik, Lepa Vida, Ljubljana, 1988, 317, 254.

163 Anton Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana, 1968, 157, 158, 160, 161. Boris Paternu, Slovenska proza do moderne, Koper, 1965, 45, 46, 62, 123. France Bernik, Lirika Simona Jenka, Ljubljana, 1962, 34, 35, 36. Gregor Kocijan, Kratka proza od Trdine do Kersnika, Ljubljana, 1983, 37, 42, 55. Janko Kos, Primerjalna zgodovina slovenske literature, Ljubljana, 1987, 190. Prim. tudi op. 162, 17, 84, 122, 128, 141, 144 in op. 102 (Zadavec) 82, 84.

164 Glej op. 162, 53, 217, 254, op. 163 (Slodnjak, 160; Paternu, 57 in Kocijan, 220), op. 102 (Zadavec, 81, 82, 84.)

165 Niko Kuret, Slovenska koledniška dramatika, Ljubljana, 1986, 186. Glej tudi op. 163 (Paternu, 33, 45) in op. 162, 66.

literaturo. Njeni raziskovalci se deleža folklornosti v njih očitno ne sramujejo priznati kakor tudi proti stroki (nominalno!)¹⁶⁶ niso.

Pač pa je ta sitna za tisto etnološko usmeritev, ki ne priznava diferenciacije med etnologijo in /slovstveno/ folkloristiko, kaj šele samostojnost le-te, ker da nima sebi lastnega predmeta. Od tod misli, kakor je naslednja: »Vključitev določenega dela etnologije ali etnološke misli v okvire slavistike seveda ni bila slučajna. Pritegnjen je bil tisti njen del, ki je tedanji koncepciji slavistike ustrezal. To je bilo zanimanje za t.i. duhovno kulturo iz prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega stoletja s pojmom *folkloristika* dobilo tudi svoje ime. ... ne razumemo docela, zakaj bi se zavoljo nesporazumov, ki izvirajo iz istega in tudi zato neustreznega imena, ne mogli izmisliti kaj bolj uporabnega«, saj »se z izposojo imena najbrž ne bomo nikoli docela sprijaznili. Za to morebitno novo folkloristiko, ki bi bila stara samo po imenu, so po vsej verjetnosti matični literarnozgodovinski okviri. V Sovjetski zvezi je to na primer t.i. literaturovedenje«. ¹⁶⁷ Kakšen semantični razpon ima folklor pri Bogu Grafenauerju, ni izrečno izraženo, vendar se zdi, da mu to pomeni slovstveno folkloro, kar je sklepati na podlagi njegovega naštevanja strokovne literature za etnologijo, za folkloro pa posebej omeni le tisto, ki se nanaša na slovstveno. ¹⁶⁸ Kaže, da je tako sklepanje pravilno, saj avtor na drugem mestu piše: »Etnologija raziskuje motive in njihovo potovanje ter povezanost, hkrati pa stoji pred etnološkim raziskovanjem tudi folklor v njeni sodobni sestavljenosti, funkciji in izraznem pomenu (torej kot sinhroni pojav z vsemi značilnostmi in pogoji obstoja in življenja).« ¹⁶⁹ Simptomatično je, da Bogo Grafenauer priznava folkloro, noče pa imenovati folkloristike, kaj šele slovstvene. Ali je v tem slutiti določeno zadrego in spoštovanje do naziranja Ivana Grafenauerja, ki je svoje delo na tem področju imel za etnološko. Toda če po razmejivni metode Boga Grafenauerja etnologiji pripada raziskovanje diahronnega vidika slovstvene folklore, bi bila slovstvena folkloristika zadolžena za sinhroni vidik. Presenetljivo je, da pa loči etnomuzikologijo in ljudsko pesem od folklore. ¹⁷⁰

Enako ravna Niko Kuret, čeprav je to mogoče odkriti le iz naključja, ko se navdušuje za novo tehnično pridobitev: »Zato je postal magnetofon za *etnomuzikologe*, brž ko se je pojavil, neizbežen pripomoček in težko pričakovani naslednik okornega fonografa! Folklorist snema zdaj svoje pravljičarje na trak, ki ohranja ne samo besedilo, ampak tudi izvorni glas, dikcijo, intonacijo, česar svinčnik sploh ne more zajeti. A tudi pri drugem terenskem delu bi bilo prav, da bi manj pisali in več snemali.« ¹⁷¹ Ta razloček ne izhaja toliko iz konceptualnega premisleka, kolikor iz praktične organizacijske delitve dela.

Pri Milku Matičetovem marsikdaj ni jasno, kaj mu pomeni folklor, ali res le slovstveno folkloro ali tudi širšo duhovno kulturo. Primeri: »Iz mnogostranskega Koštialovega dela ... podajamo tudi pregled njegovih spisov s področja *folklore*. Seveda ni povsod lahko določiti, kam kaj spada, ker je rajnik I.K. zlasti rad obdeloval vprašanja, ki so že po svoji naravi nekako na prehodu med jezikoslovjem in etnografijo oz. predstavljajo področje skupnega zanimanja.« »Zanimanje za etnografijo, posebej

166 To pomeni: formalno uporabljajo njene kategorije, toda da bi bili kaj storili za njeno katedro, doslej ni bilo nobenih znamenj. Prim. op. 14.

167 Slavko Kremenšek, glej op. 142, 113, 114; isti, *Obča etnologija*, Ljubljana, 1973, 14; isti, *H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, Jezik in slovstvo*, 25, Ljubljana, 1979/80, št. 6, 172.

168 Bogo Grafenauer, *Struktura in tehnika zgodovinske vede*, Ljubljana 1960, 321.

169 Bogo Grafenauer, *Ali so mogoči »pogledi« na katerokoli znanost brez obravnavanja njene svojske metodologije*, *Traditiones* 10-12, Ljubljana, 1984, 210, 216, 217.

170 Glej op. 168 in 169.

171 Niko Kuret, *Etnografavi tehnični pripomočki*, *Glasnik Slovenskega etnografskega društva* 3, 1960/1961, št. 1, 3.

za *folkloro*, je ena izmed literarnih nalog romantikov.« »Podobnih primerov, kjer so raznovrstne zgodbe povezane v pisano enoto z junakovim imenom, je v *folklori* po svetu seveda več, vendar spada Kralj Matjaž med najbolj tipične.« »*Nosilci folklore* - pripovedovalci iz ljudstva so kakor dolga, neprekinjena vrsta nadarjenih posameznikov, ki starodavna izročila deloma sprejemajo deloma zavračajo, jih zdaj hranijo.« »V lepljenki ki je neupravičeno zašla v šolska berila, prav posebej spominja slovensko *folkloristiko*, da še ni opravila svojih tekstnokritičnih dolžnosti.« »Zaostanek v zbiranju ljudske proze je prej ena izmed posebnosti v razvoju *slovenske folkloristike*, kakor pa splošna evropska zadeva.« »Nadaljnja usoda slovenske folkloristike je namreč v dobri meri odvisna prav od mladih moči - od strokovno pripravljenih in navdušenih delavcev.«¹⁷² »V preteklost, ki je ne moremo spreminjati, ampak smo jo dolžni le spoznavati, pa si zgodovina folkloristike prizadeva posvetiti s svojimi najnovejšimi spoznanji o življenju ljudskega pripovedništva. In zgodovina folkloristike nam kajpada pove, da je vsaka doba gledala na ljudsko pripovedno izročilo drugače.«¹⁷³

Današnja literarna veda tudi priznava razmejitve med njo in folkloristiko v smislu slovstvene folkloristike. Jože Pogačnik: »*Literarna zgodovina in folkloristika sta za današnjega bralca že dve samostojni znanstveni disciplini.*« »Kdor bi hotel ugotoviti natančno podobo slovenskega srednjega veka, bi moral analizirati, ker nimamo drugih dokumentov, tudi taka gradivo, katero bi sicer književni zgodovinar mirne duše prepustil folkloristu.«¹⁷⁴ Jože Koruza: »Raziskovalcu teh dejavnosti pa se odpira interdisciplinarno področje sinkretične umetnosti, drugačno od tistega, s katerim se ukvarja folkloristika.«¹⁷⁵ Boris Paternu: »*Dela, ki niso šla skozi tak kolektivni ustvarjalni proces, pa naj so med množicami še tako znana in popularna, niso več predmet folkloristike, temveč literarne vede.*«¹⁷⁶ Matjaž Kmecl: »*Na drugi, folkloristični strani pa imamo zdaj že zbirko ljudskih pesmi, verzifikacij iz NOV, ki obsega že zbirko okrog 8000 besedil.*«¹⁷⁷ Vendar pri njem druga stran ni literarna veda, ampak etnologija.

Zaradi morebitnih nesporazumov, glede na troje predstavljenih možnosti umevanja termina »folklor«, je v strokovni literaturi zaslediti pojasnila, kot sta npr. naslednji dve. Zahodno poloblo reprezentira prvo: »Čeprav je folklor lahko verbalna ali neverbalna, bo tu obravnavana le v obliki - kar nekaterim pomeni kot »besedna umetnost.«¹⁷⁸ Vzhod pa predstavlja komentar k naslovu *Slovanský folklor a svetova literatura: »Folklor, omenjena v naslovu tega članka, ima veljavo ljudskega slovstva. Predmet raziskovanj tu ni folklor kot kompleksna umetniška realnost (pri pesmi npr. glasbeni vidik), ampak le kot besedna realnost.*«¹⁷⁹ Viera Gašpáriková pa piše v tej zvezi: »Evidentirati pojave, razvrščati jih in ustvarjati iz ne preveč razpršenih dejstev sisteme, sodi k obveznostim vede. Vsak poskus, vreči s teh pozicij nov pogled na predmet raziskovanja, je mogoče označiti za napredek ali vsaj spodbudo k diskusiji. Taka težnja seveda skriva v sebi

172 Glej op. 87 (Josip Jurčič ... 8, 10, 11, Bibliografija ... 393. Milko Matičetov, Kralj Matjaž v luči novega gradiva, Razprave SAZU, II.razred, Ljubljana, 1958, 104-149.

173 Milko Matičetov, Pravljiča o bobovi črni krpi in v rokah W. Grimma, Levstika, Finžgarja in Tratarja, Slovenski etnograf, 12, Ljubljana, 1959, 133.

174 Jože Pogačnik, Čas v besedi, Maribor 1963, 126. Isti, spremna beseda k Ivana Grafenauerja Literarnozgodovinskim spisom, Ljubljana, 1980, 682-683.

175 Jože Koruza, Vprašanje slovenske literarne zgodovine in kulturologije, Delo, 9.7.1987.

176 Boris Paternu, Poetika slovenskega narodnoosvobodilnega pesništva, Slavistična revija, Ljubljana, 1977, 178.

177 Najprej govori o prizadevanju za napredovanje »ljudske umetne obrti«. Nagovor Kongresa etnologov in folkloristov v Rogaški Slatini (v svojstvu republiškega sekretarja za kulturo), Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 24/1984, 1, 2.

178 William O. Hendriks, Essays on Semi-linguistics and Verbal Art, Paris, 1973, 64.

179 Karel Horálek, Slovanský folklor a světová literatura, v: Československé přednášky pro VIII. mezinárodní sjezd slavistů v Záhřebu, Praha, 1978, 199-209.

nevarnost »predalčkanja«, hkrati nevarnost okostenelosti, gledanja na pojave v določenih nespremenjenih kategorijah. Če / kadar koli gre za slovstvene pojave, je prav, da jih členimo v dve temeljni sferi, literaturo in *slovstveno folkloro* (»slovesný folklór«).¹⁸⁰ Iz češkega okolja prihaja tudi preveden naslov v našem smislu: »*The Functions of Literary Folklore in Western Slavs*«. ¹⁸¹ Smiselno poslovenjeno je to slovstvena folklor, dobesedno pa »*literarna folklor*«. Frane Jerman tako prevaja z enako sintagmo ustrezno izrazje češkega strukturalista Jana Mukařovskega (»... živel druga poleg druge tako umetna literatura in *literarna folklor*«),¹⁸² verjetno neodvisno od Milka Matičetovega, ki je l. 1968 zapisal: »... sam bi rad dal skromen prerez skozi današnjo *literarno folkloro* Rezijanov.«¹⁸³ Že l. 1956 je bila po analogiji glasbene in plesne folklore uporabljena zveza: »*književna folklor*«. ¹⁸⁴ Franc Zadavec je za posvetovanje o /slovstveni/ folklor /istik / i leta 1980 v organizaciji Slovenskega etnološkega in Slavističnega društva Slovenije svoj prispevek uvedel z mislijo: »Razmišljanje o vprašanju folklor - Cankarjeva literatura je moč začeti in tudi že utemeljiti z dvema mislima, s katerima sta Župančič in Cankar opozorila, kaj vse je *slovstvena folklor* modernistom in kaj lahko pomeni pesnikom sploh.«¹⁸⁵ Torej »slovstvena folklor«. V istem času se je termin pojavil tudi v naslovu prispevka: »*Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature*«. ¹⁸⁶

Težko je reči, ali so po omenjenih zgledih ali samostojno nastajale tudi sorodne zveze »*pesniška folklor*« (Boris Paternu, France Bernik),¹⁸⁷ »*ustna pesemska folklor*« (Drago Bajt),¹⁸⁸ »*ustna folklor*« (Vasko Simoniti).¹⁸⁹ Morda bi bilo primerneje govoriti o pesemski, pevski, péti folklori na splošno, ker je pesniška lahko le v svojih najvišjih dometih, če pač doseže umetniško raven. Ustne folklore pa ni razumeti kot sinonim slovstveni folklori, ampak obsega širše semantično polje, nekako tako kot folklorno izročilo (»Golarjeva prva Lepa Vida je s sredstvi *folklorne*ga izročila predstavila svet, ki je bistven za pesnika« - Jože Pogačnik¹⁹⁰). Vodilna litovska folkloristka Bronislava Kerbelite piše v svoji zadnji knjigi, da bo treba »še študirati medsebojno razmerje žanrov prozne folklor« (»prozaičeskogo folklor«).¹⁹¹ V prevodu iz litovščine smo dobili *ustno pravljico folkloro* (Marija Kmetova).¹⁹²

V pričujoči okvir sodijo še zveze: »*besedni folklorist*«, kar je menda kalkiziran, a ne najbolj posrečen prevod iz ruščine,¹⁹³ »*leposlovní folklorist*«, »*literarna folklorna dela*«,

180 Viera Gašpáriková, Na rozhraní medzi literatúrou a folklórom, Slovenský národopis, 19, Bratislava 1971, 583.

181 Bohuslav Beneš, The Function of Literary Folklore in Western Slavs, v: Ethnologia slavica, 18, Bratislava, 1986, 69-84.

182 Jan Mukařovský, Estetske razprave, Ljubljana, 1978, prev. Frane Jerman, 99.

183 Milko Matičetov, Pregled ustnega slovstva Slovencev v Reziji (Italija), Slavistična revija, 16, 1968, 205.

184 Glej op. 110.

185 Glej op. 102 (Zadavec, 81.).

186 Glej op. 145 (Stanonik, Modeli razmejevanja...)

187 Glej op. 176, 178. Boris Paternu, Jernej Kopitar - Vuk Karadžić - France Prešeren, Delo, 14.5.1987. France Bernik, Kopitarjev in Čopov nazor o poeziji, Slavistična revija, 29, Ljubljana, 1981, št. 2, 202, 203.

188 Drago Bajt, Samizdat, Maribor, 1983, 45.

189 Vasko Simoniti, Ob 600-letnici kosovske bitke, Mohorjevo koledar 1989, 71.

190 Jože Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva 3, Maribor, 1969, 194. Glej tudi op. 162, 45. Jože Zadavec, Kažipot v *folklorne*ga izročila, Družina, št. 4, 1991, 14.

191 Bronislava Kerbelite, Istoričeskoe razvitie /Struktur i semantiki skazok, Vilnius 1991, 234.

192 D. Sauka, Litovske pravljice, prev. M.K., Ljubljana, 1970, 215.

193 E.V. Gippius-V.I. Čičerov, Trideset let sovjetske folkloristike, Slovenski etnograf, 2, Ljubljana, 1949, 87, prev. Milko Matičetov.

»folklor Jurčičevega pripovedništva«, »folklorni literarni krst«, »folklorna tvornost«.194 Hrvški jezikoslovec Dalibor Brozović med drugim označuje Vuka S.Karadžića za »književnega folklorista«,195 kar je po naše slovstveni folklorist. Ni mogoče prezreti, da je to storil v svoji temeljiti obravnavi o njem v zvezi z »novoštokavska folklorna koine«.196 V tem se je terminološko približal »jezikovni folklori«, ki jo Anton Ocvirk odkriva pri Franu Levstiku.197

S problematiko, ki sega že v okvir jezikoslovne analize, je izčrpano gradivo za poskus sistematiziranja semantičnih polj in pomenskih odtenkov pojma folklor in še posebej slovstvena folklor. Zagotoviti je treba še formalno enotnost nekaterih izvedenk, ki izhajajo iz ene in iste besedne družine.

III. Kodifikacija pomenskih vsebnosti besedne družine: folklor

Po prizadevanju, da bi čimbolj sistematično inventarizirali izrazje, ki pripada kategoriji /slovstvena/ folklor, sledi poskus razčlenitve posameznih sestavin semantike s pomočjo treh kvalifikatorjev - po vzorcu, ki ga je v tej zvezi zasnoval Franc Pediček.198

1. Lingvistično-semantični vidik

»Jezikovno-semantična pomenska vsebnost v terminih znanosti je bazična in inštrumentalna, vendar nikoli ne more popolnoma določiti pojmovno-spoznavalne vsebine termina. Njena znakovna objektivnost je le del ali le ena stran pomenskosti vsakega znanstvenega termina.«199

a) Denotativni kod

To je kod, ki ga nosi njegovo znakovno-etimološko dno, jedro (nukleus), pri njem gre za pomensko od-znakovanje (denotare) termina, to je ugotavljanje njegovega prvinskega, izvirnega pomena; priporočilo, da je za njegovo ugotavljanje zelo koristna etimološka razčlenitev, je tu nemara zadoščeno s prevodom in ponatisom pisma, v katerem je bila »folklor« prvič uporabljena v kategorialnem smislu.200

Čez dobrih sto let po objavi omenjenega pisma, l. 1949, je »Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend« prinesel enaindvajset variant definicije o folklori,201 kar je povzročilo precej vznemirjenja v določenih krogih. Na mednarodni konferenci za regionalno etnologijo v Arnhemu l. 1955 je bil sprejet sklep, da se za folkloro v ožjem pomenu besede šteje specifičen sektor ustne tradicije,202 namreč to, kar skušamo nasloviti tu kot slovstvena folklor. L. 1961 je o pojmovanju folklor v sovjetski folkloristiki pisal L. Emeljanov203 in l. 1962 v Dictionary of World Literature Stith Thompson: nov termin je bil sprejet praktično v vse moderne jezike, pridobil pa si je različne pomene. Na eni strani sta Francija in Skandinavija, na drugi angleško govo-

194 Glej op. 163 (Paternu, 16, 45, 59).

195 Dalibor Brozović, Vuk Stefanović Karadžić i novoštokavska folklorna koine, v: Standardni jezik, Zagreb, 1970, 86.

196 Glej op. 195.

197 Anton Ocvirk, Levstikov duševni obraz, v: Levstikov zbornik, Ljubljana, 1933, 75.

198 Glej op. 19, 103-110.

199 Glej op. 19, 106.

200 Glej op. 61.

201 Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, New York, 1949, 398-403.

202 Jorge Dias, Folklorismus in Portugal, Zeitschrift für Volkskunde 65, 1969, 1, 47. Prim. Akten des Internationalen Kongresses für Regionale Ethnologie, Arnhem, 1956, 137-139.

203 L. Emeljanov, Ponjatie »folklor« v sovjetskoj folkloristiki, Russkij folklor, VI, Moskva-Leningrad, 1961, 5-33. K. V. Čistov je njegova izvajanja hudo kritiziral.

reče področje, kjer so poglavitni kriteriji folklorne: 1. tradicionalna estetika izražanja, 2. tradicijskost, 3. ustnost.²⁰⁴

b) Konotativni kod

Vsak jezik v znanosti je živa struktura, ki se v času in prostoru svojega razvoja in oblikovanja bogati spričo novih znanstvenih spoznanj z »navešanjem« novih pomen-skosti. Gre za nastajanje in ugotavljanje različnih sekundarnih pomenov, ki so prvotnemu, izvirnemu terminu soznačni ali konotacijski (conotare).²⁰⁵ Vendar ti niso zmeraj odvisni zgolj od narave znanosti, ampak tudi od širokih idejno-ideoloških naravnih družbenega prostora in časa in (celo osebnih) interesov znanstvenikov.²⁰⁶

Zmaga Kumer je odkrito opozorila na diskriminacijo (»Kam bi s to folkloro?«²⁰⁷), ki jo doživlja folklor v vsakdanjem življenju. To dokazujejo nekateri primeri - celo pri nekaterih nedvomno kulturno razgledanih. Kot da bi tudi ti podlegli zanosu večno novega, »naprednega«. A na kaj naj se to naslanja, če ne na to, kar je (bilo) pred njim, če želi ohraniti trdnost. Saj je težko verjeti, da bi se podredili uradnim stališčem do tega vprašanja. Kakšna je bila uradna linija v tej zvezi? »Strinjam se s tistimi tovariši, ki so kritizirali pretežno folkloristično orientacijo prosvetnega dela v delavskih in drugih prosvetnih organizacijah. Taka folkloristična orientacija prevladuje ne samo v splošno prosvetnih društvih na vasi itd., ampak se je razšopirila tudi v delavskih prosvetnih organizacijah ... Delavska društva pred vojno so si zmeraj prizadevala, da bi celo na zunaj pokazala, kako se otrešajo zaostalosti, da so napreden element. Nisem proti gojenju folklorne. Nasprotno, to je dobra in pozitivna stvar, če gre za resnične kulturne vrednote in za gojenje nacionalnih kulturnih tradicij. Toda zelo napačno bi bilo, če bi se konservativno zapirali izključno v našo tradicijo.«²⁰⁸ Edvard Kardelj misli, da bi prav delavska prosvetna društva morala biti zgled v tem pogledu »v novih socialističnih odnosih«. Cvjetko Rihtman pa ne prikriva, da je vse folklorno avtohtono ustvarjanje prav zaradi njih doživljalo hudo krizo in veliko preobrazbo, da ne rečemo propad.²⁰⁹ Od tod sklepanje, da tudi terminologija ni ušla tipalkam dnevne politike, saj je drugače težko razumeti, da je »folklor« začela kopneti iz reprezentativnih naslovov brez vsakega pojasnila.²¹⁰

V gradivu za slovar slovenskega knjižnega jezika je dvoje opredelitev folklorne, žal ni ob njiju navedena letnica. Sociološka verzija se glasi: 1. Celotno ljudsko ustvarjanje; kulturna dediščina, sestavljena iz verovanj, pesmi, pripovedk, glasbe, plesov; 2. primerjalna znanost, ki preučuje duhovno kulturo ljudstva na osnovi folklorne gradiva; tudi folkloristika, narodopisje.²¹¹ Etnološka je drugačna: folklor (iz angl.) dobesedno: ljudsko znanje, ljudske šege in duhovna kultura (verovanje, pesništvo, umetnost itd.). Pristavljeno je: »Nikakor pa ne: »narodopisje« ... Folklor je predmet (a le del!) narodopisja!²¹² V samem Slovarju slovenskega knjižnega jezika je folklor opredeljena kot ljudska duhovna kultura. Zgleda kot glasbena, obredna folklor pa

204 Folklore, Dictionary ... ur. Joseph T. Shipley (in 260 avtorjev), New Jersey, 1962, 161-163.

205 Glej op. 19, 105-106.

206 Glej op. 19, 105.

207 Glej op. 95.

208 Edvard Kardelj, Nekateri problemi kulturno-prosvetne politike, Problemi naše socialistične graditve, IV, Ljubljana, 1960, 151-152.

209 Cvjetko Rihtman, O mjestu i ulozi tradicionalne narodne umjetnosti u našem savremenom društvu, Narodno stvaralaštvo-Folklor, Beograd, 1975, 105-108.

210 Prim. podnaslov pri Slovenskem etnografu v prvih letnikih njegovega izhajanja.

211 Ta opredelitev se opira na stališče terminološkega svetovalca za sociologijo prof. Frančka Lasbaherja. Pojasnilo v Inštitutu za slovenski jezik, ZRC SAZU. Tudi izpisek je iz njegovega gradiva.

212 Druga opredelitev upošteva stališče prof. Vilka Novaka, profesorja za etnologijo na ljubljanski Filozofski fakulteti.

kažeta, da se razlaga naslanja na prej navedeno etnološko varianto njenega pojmovanja.²¹³ Slavko Kremenšek v tem stoji ob strani Vilku Novaku, saj pravi, da strokovna šolska opredelitev folklor pomeni »le del problematike, s katero se ukvarja etnologija. To je ljudska duhovna tradicija, zlasti ustna tradicija, kar torej v glavnem ustreza takoimenovani duhovni kulturi.«²¹⁴ V pristavku »takoimenovani« je čutiti njegovo ograjenost do sektorja »duhovne kulture« v etnološki sistematiki. Da ta zadržanost ni naključna, pričajo podobne zveze tudi na drugih mestih, saj se približuje vrelišču z izjavami kot »zanimanje za t.i. duhovno kulturo iz prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega stoletja s pojmom folkloristika dobilo tudi svoje ime«,²¹⁵ »t.i. folkloristične teme«, »zastarele ideje v folklorističnih predmetnih okvirih«, »ozki folkloristični vidiki«, »t.i. folkloristični del etnološke vede«, »zgolj folkloristične naloge«, »romantična ali folkloristična smer v etnologiji«, »folkloristični razvojni tok«, »folkloristična stopnja v razvoju slovenske etnološke misli«, »vrsta etnologije iz folkloristične faze njenega razvoja.«²¹⁶ Čeprav smiselno opozarja na problematično etimologiziranje besede,²¹⁷ na drugem mestu navaja, da bi »v skladu z etimološko vsebino besede« folkloristiko »tudi v sedanjem položaju označili kot tisti del etnologije, ki se ukvarja z ljudskimi stvaritvami, sestavinami, ki so rezultat ljudskega znanja, ljudskega vedenja.«²¹⁸

2. Antropološko-komunikacijski vidik

Že ime pove, da je ta pomenska vsebnost rezultat psiholoških in socioloških razsežnosti človeka, ki ga opredeljujejo tudi kot komunikacijsko bitje.²¹⁹ »Komunikacija mu je namreč tako imanentna, kakor mišljenjskost, svobodnost, ustvarjalnost, ekspresivnost. Tako bitnostno komunikacijska pa je tudi znanost sama, saj je brez označevanja svojih spoznanj z novimi pojmi in znaki ter brez njihovega sporočanja naprej, postavljanja v komunikacijski tok, negacija same sebe, svoje eksistence in esence.«²²⁰ Vse to kaže, kako pomembna je tista pomenskost terminov v znanosti, ki jo nosi, modificira in preustvarja prav komunikacija znanstvenih spoznanj.²²¹

a) Mnenjsko-senzualni kod

Ta pomenska vsebnost terminov je zelo trdoživ kod, ki se nemalokrat pokriva celo z določeno paradigmo znanosti ali z eno ali drugo njeno tematsko paradigmo. »Ta pomenskost je še tem bolj določujoča in stabilna, če je odvisna od določene družbeno-ideološke mišljenjskosti, usmerjenosti in voluntarističnosti. Zaradi tega jo je običajno težko preganjati ali spreminjati z argumenti znanosti in njenih spoznanj ... Konsenzualno sprejemana in potrjevana »masovna vednost« je namreč ... stalnica, ki jo ljudje neradi opuščajo v svojem pojmovanju, saj z njo rastejo, stoje in padajo v svoji vednosti, uglednosti ter iz svojega pridobljenega položaja razgledanega človeka in strokovnjaka, pa družbeno-politično priznanega »znanstvenika.«²²²

Kaže da so se folkloristi v bivši Jugoslaviji sporazumno oprijeli definicije, kakor jo je l. 1957 predlagal Branislav Rusić: »Folk« pomeni »ljudstvo«, »lore« - »znanje«,

213 Zmaga Kumer, Folklorni zapiski, Slovenska glasbena revija, knj. del. III, Ljubljana, 1955, št. 1-2, 12-13.

214 Slavko Kremenšek, Obča etnologija, Ljubljana, 1973, 14.

215 S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, Jezik in slovstvo, 25, 1979/80, št. 6, 172.

216 Glej op. 215, 171, 172, 173. Isti, Smernice etnološkega raziskovalnega dela (Osnutek), Glasnik SED, 17/1977, 45, 47, 48.

217 Glej op. 215, 207.

218 Glej op. 214, 124.

219 Glej op. 19, 106, 107.

220 Glej op. 19, 107.

221 Glej op. 220.

222 Glej op. 219.

›védenje«, ›spretnost«, ›modrost«. Potemtakem mora ›folklor« imeti najprej pomen ljudskega znanja, védenja. A s to navidez kratko, a v resnici široko določitvijo, se ne doseže veliko. - In zato je treba iz spoštovanja do Thomsa iti k določitvi, ki jo je dal njen avtor: ›Folklor« mora obseči del ljudskega duhovnega ustvarjanja, ki je proizvod ljudske domišljije, tj. vsa ljudska modrost ali vsa ljudska umetnost, tudi vse vrste ljudskega slovstva. Folkloristi bi torej bili raziskovalci te ljudske umetnosti. Ne bi se jim bilo treba odmikati veliko od tega temeljnega predmeta in okvira dela.«²²³ Od znanih prispevkov na to témo se je problema najbolj študiozno in poglobljeno lotila Maja Bošković-Stulli,²²⁴ saj pretresa vrsto terminoloških vzporednic za pojem, ki ga želi tukajšnji spis ustoličiti kot slovstvena folklor. Po metodi, ki upošteva takó diahrono os kot sinhrono ravnino, ji sledi Viktor J. Gusev z zgodovino in aktualno označbo termina folklor.²²⁵

V diferenciaciji, ki je doletela besedno družino »folklor«, predvsem bije v oči njena pejorativna semantika, kar zadnji čas lepo diagnosticira sintagma »folklorna zanimivost«; z določenimi variantami se dosledno pojavlja ob jezikovni problematiki našega naroda. Primeri: »Zakaj so se Slovenci že v šestdesetih letih začeli upirati ideji odmiranja narodov in njihovega stapljanja v enotno jugoslovansko ljudstvo? Ker bi v procesu stapljanja kot majhen narod med prvimi začeli izgubljati svojo etnično identiteto, svoj jezik, svoj način življenja in bi se naša identiteta v kratkem času zreducirala na folklorno zanimivost« (Vladimir Kavčič).²²⁶ »Vsiljevanje posebnega zveznega zakona o javni rabi jezikov manjšin v zadnjih letih opozarja, da bodo poskušali privrženci ›močne in trdne Jugoslavije« z novimi ustavnimi rešitvami tako na vsedržavni kot na republiških ravneh manjšine omejiti na folklorne zanimivosti posameznih delov države in jih imeti pod nadzorom establishmenta« (Lojze Kante).²²⁷ »Če se bo skazalo, da argentinska dramatika ne ostaja na pozicijah domobranske agitke-eroike niti na eksistencialističnem humanizmu, ampak da živo pričuje krščanstvo, ji bo mogoče priznati izjemen pomen, da že udejanja slovensko krščansko umetnost ali pa da jo vsaj uvaja. Tako ne bi bila le folklorna zanimivost, le barvita posebnost, le kulisa, ki spada v nacionalen fundus, ampak moč, ki se ji bo morala slovenska zavest v celoti odpreti, če bo hotela še vztrajati na tem svetu« (Taras Kermavner).²²⁸ »Kasneje, ko je Jugoslavija doživela gospodarski preporod in je bila njena ›uspešnost« tako rekoč na dlani, se je tudi potreba po zunanjem sovražniku omilila. Takrat smo mi, bivši dokaz brutalnosti, postali nezanimiva ›folklor«, na katero je mogoče gledati le zvrha navzdol.« (Ivan Verč).²²⁹ »Medtem, ko je / slovenski narod - op. M. S. / počasi prihajal k sebi, je dojel, da so mu jezik tudi pustili, a samo začasno, kot nekakšen folklorni okrask, nekaj prehodnega, nekoliko smešnega, bolj ali manj motečega, za jodlanje morda primerne, sicer pa nezaželenega« (Alenka Puhar).²³⁰ »Pogoji za ›mednarodno maturo« slovenščino ponižujejo na raven folklornosti, iz katere se dijaki teh šol dvigajo v mednarodno veličastje angleščine in tujine.« (Jože Toporišič).²³¹

223 Branislav Rusić, Odredba pojma »Folklor«, Udruženje Saveza Folklorista Jugoslavije, Varaždin, 1957, 271-273.

224 Maja Bošković-Stulli, O pojmovima usmena i pučka književnost, i njihovim nazivima, Umjetnost riječi, Zagreb 1973, št. 4, 149-184. 17.

225 Viktor J. Gusev, Historia i aktualne značenje terminu folklor, Literatura ludowa, 4/5, 1974, 63-80.

226 Vladimir Kavčič, Narodnoosvobodilni boj in revolucija iz današnje perspektive, Borec, 41, 1989, 987.

227 Delo, 15.6.1989.

228 Taras Kermavner, Kdo je komu brat, Revija 2000, 50/51, Ljubljana, 1990, 145.

229 Intervju: /pogovor z Ivanom Verčem/, Nova revija, 80, Ljubljana, 1988, 1894.

230 Alenka Puhar, Avtoportret, quasi una fantasia, Nova revija, št. 95, Ljubljana, 1990, 396.

231 Jože Toporišič, Sklepi zborovanja slavistov, Delo, Književni listi, 12.10.1989, 5.

»Zato, če se v Evropo ne bomo vključili z vsemi pogoji za ohranitev nacionalne suverenosti, in gospodarska samostojnost je eden njenih najpomembnejših členov, se kaj lahko zgodi, da bo končni rezultat naše vključitve v Evropo v tem, da se bo »okupacija« in razdelitev slovenskega nacionalnega prostora, kakršno smo v nasilni obliki doživeli med vojno, izvršila v drugačni obliki, neopazno, v rokavicah, in sicer na tistih segmentih, ki so odločujoči nosilci nacionalne suverenosti v pogojih sodobne civilizacije. Rezultat pa bo isti: redukcija slovenstva na *folklorno jezikovno posebnost* ob morebitni deželni administrativni posamičnosti ... Tako se danes kaže kot edini možni odgovor, ki naj zajezi sesipanje slovenstva, domačijstvo - kot vzorec kulturnega, civilizacijskega in religioznega samouresničevanja. Ta trend pa zagotovo vodi v marginalizacijo slovenstva, če ne kar v postopno zamiranje na neko neizrazito *folklorno posebnost*.« (Peter Kovačič-Peršin).²³² »Le dobro znanje slovenskega jezika daje možnost za razvoj narodne kulture. Ne moremo se zadovoljiti *le s folklornim značajem narodne kulture*« (Iz sklepa komisije za meddržavne stike med Slovenci in Madžari v obeh državah. Sotočja, 23.11.1982.).²³³ »Nacionalizacija oziroma etatizacija kulture tudi ne dovoljuje več razločevanja med uporabno in neuporabno kulturo, kvečjemu dovoljuje narodnost (etnično strukturo) oziroma kulturo na njenem *folklornem ali pa zgolj zasebnem nivoju*. V takšnih pogojih ... ne moremo več govoriti, da hoče država uporabiti narod, ker ga potrebuje za svoj obstoj in ga torej ohranja; ampak moramo govoriti, da država narod uporablja zgolj kot potrošno sredstvo in ga torej - čim bolj se sama razvija in krepi - uničuje. Rekel sem, da kulturi v takšnem položaju ne preostane drugega, kot da se *folklorizira (ali vulgarizira v smislu gesla »vsi smo mi ustvarjalci«)* in privatizira. To pomeni, da bi ustvarjalcem preostalo samotarsko, zasebno ustvarjanje, ki ga ni mogoče preprečiti, ki pa še ni ali ni več kultura.« (Dimitrij Rupel).²³⁴

»Ovire, ki zadržujejo moderne sociologe pri definiranju nacije, so povezane z nezaupanjem do *romantičnih konceptov* (zgodovinski romani, zbiranje pravljič, iskanje »korenin« v jeziku in *folklori*).«²³⁵ Rupel tu več ne tematizira, kaj mu sporni termin pomeni, podobno pomanjkanje refleksije je navzoče pri drugih avtorjih: »In ker muzika ni zmogla lastnih pobud, so jo razmere obdržale na robu skupine duhovne prodornosti. Pri »načelnem«, le jezikovno doslednem razglašanju (tonsko nedefiniranega) slovenstva, ki ga je po [muzika] »splošnem okusu« prevajala v mešanico *folkloriziranega liedertafela* in salonske patetike. Še vedno na začetni stopnji nacionalnih hotenj 19. stoletja« (Borut Loparnik).²³⁶ »... predavanje beneškega Slovenca Ferrucia Clavore o današnji slovenski narodni problematiki ... je izpostavil /o vrsto izvirnih, a problematičnih stališč, ki so tudi izzvala ugovore, češ da se ogreva za *folklorno slovenstvo*, ki je že prva psihološka stopnja k asimilaciji.«²³⁷ Posebno gorak je folklori Alojz Rebula: »Na Slovenskem, tej gredici, ki ostaja še naprej ruralna in folklorna, brez odraslejšiše civilnosti, brez pravega političnega čuta ... zamejstvo celo utegne pomagati, da se Slovenija izliže iz kalupa *folklorne province* v zavestno narodno skupnost ...«²³⁸ »To se pravi: 1500 let po naselitvi, 400 let po svoji prvi knjigi, 150 let po boju za zedinjeno Slovenijo, naj bi še naprej ostali *folklorna lisa*, s civilno polzavednostjo, za malček

232 Peter Kovačič-Peršin, Geopolitične koordinate slovenstva, Revija 2000, 52/53, 1900, 20, 22.

233 Radijska oddaja za zamejske Slovence, Radio Ljubljana, 23.11.1982.

234 Dimitrij Rupel, Nacionalizacija ustvarjalnega dela, Nova revija, št. 35/36, Ljubljana, 1985, 312.

235 Dimitrij Rupel, Odgovor na slovensko narodno vprašanje, Nova revija, št. 57, Ljubljana, 1987, 57.

236 Borut Loparnik, Slovenska glasba in slovenska cerkev: 19. stoletje, v: Vloga cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Ljubljana, 1989, 156.

237 Vesti iz slovenskega sveta, (rubrika), Celovski zvon, VII/27, Celovec, 1989, 44.

238 Alojz Rebula, Vrt bogov, Ljubljana, 1986, 271. Isti, Dnevnik 1967, Celovski zvon, IV/11, Celovec, 1986, 43.

eksotičen oddih turistom in za rezervo sosednih imperializmov?»²³⁹ »Če smo torej Slomšku odkrili spomenik v mestu »z grozdom«, ga nismo odkrili *nazadnjaštvu in folklori*, temveč vrednoti in kulturi in - če nekateri ne morejo brez Evrope, - Evropi.«²⁴⁰ »... češčenje tujih kulturnih veličin, ki nam ne priznavajo niti pravice do narodne državnosti in *nas porivajo v folkloro*.«²⁴¹ Le iz sobesedila in dikcije pisanja je mogoče ugotavljati, kaj avtorju pomeni folklor; izrecno nikjer ne razloži, kaj mu leksem pravzaprav pomeni. To se dá razbrati le iz primerjalne analize Rebulovih besedil med seboj in z drugimi: »Kultura se kljub naši avstralski množici kultur kaj rada popači ter se spremeni *v folkloro brez duše*.« (Bazilij Valentin)²⁴² »Ko slovenski katoliki niso umirali niti za narod, temveč *za folkloro*« (Marjan Rožanc).²⁴³ To je torej za nekatere avtorje nekaj manjvrednega, privedeno do njegovih skrajnih meja. Rebula se v svojem ubesedovanju negativnega razmerja do folklorne («... In to je hotel Slomšek / poleg še česa, kar je dvigalo slovenstvo iz *subalpske in subplanetske folklorne* v neke druge razsežnosti/... Postati narodnjak, v trenutku, ko država Slovenija stopa v svet, pomeni predlagati ji coklo, jo ovesiti s *subalpsko folkloro* ...»)²⁴⁴ pridružuje tudi tistim, ki jo označujejo negativno tudi v navezovanju na turizem: »Če pomislim na etnografske in *folklorne konzerve*, ki jih že precej časa *serviramo neumnim turistom* kot arhaično-eksotične reči za zabavo, mi gre na bruhanje. Jaz bi raje imel svoje sadove z živega drevesa.« (Jurij Koch).²⁴⁵ »Kako si bomo napeljali niti na Sever in Zahod? *S folkloro in turizmom* ali morda z lastno vojsko? Folklor je precej podobna furlansko avstrijski. Turizem ni naravnan na petičneže. Lastne vojske, kmečke, puntarske ali protiturške pa ob obeh vojnah, so se izkazale za boljše in zmagovite, če niso bile državno subvencionirane.« (Živa Vidmar Trbižan).²⁴⁶

Pričakovali bi, da splošna zavest folkloro razume kot podporo jezikovni, narodni in kulturni identiteti, a jo avtorji razglašajo in razlagajo kot degradacijo - v smislu vulgarne razlage folklorizma.²⁴⁷ Ozrmo se na slovstveno folkloro, ker predvsem zanjo nam gre, saj jezik ni zreduciran samo na funkcijo institucionaliziranih struktur, ampak tudi na vsakdanje in prazniško življenje zunaj njih, njegova prava domovina je pravzaprav tam. Seveda pa se moramo ob zavzemanju za pravično razmerje do nje z vso poštenostjo strinjati z mislijo, »da ohranitev materinega jezika ni samo ozko kulturno, kaj šele folkloristično vprašanje, temveč je povezano z reševanjem aktualnih gospodarskih, političnih in drugih družbenih potreb prizadetega območja.«²⁴⁸

Vtis popolne deklasiranosti pomenske vsebnosti termina folklor zunanji strokovnih krogov popravljajo primeri njegove uporabe v nevtralni razsežnosti: »... In je Balantiču tuje, kakor ravna in doživlja Šali, ki vidi angele okrog sebe kot *obredna folklorna znamenja* slovenskega kulturnega modela« (Taras Kermavner).²⁴⁹ Tudi Jože Snój ni imun proti slovenskemu sindromu do folklorne, kakor pričata primera («*Po bližnjici iz*

239 Alojz Rebula, Dobronamerni estetizem, Družina, št. 35, 1991, 11.

240 Alojz Rebula, Spomenik pristnosti, Družina, št. 42, 1991, 14.

241 Alojz Rebula, Tudi literate moti Slomšek?, Družina, št. 43, 1991, 11.

242 Drago Klemenčič, Med Avstralijo in Slovenijo se razdalje manjšajo, Družina, št. 40, 1990, 9.

243 Marjan Rožanc, Manihejska kronika, Ljubljana, 1990, 171.

244 Glej op. 240.

245 Jurij Koch, Zakaj pišem ali misel ob branju Sartra, Naši razgledi, Razgledi po svetu, 23.9.1983, 537.

246 Živa Vidmar Trbižan, Marginalni problemi ali Enciklopedija Jugoslavije danes, Delo, (Pisma bralcev), 1.6.1991, 30.

247 Marija Stanonik, O folklorizmu na splošno, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 30/1-4, Ljubljana, 1990, 20-42.

248 Janez Dular, Ohranjanje materinega jezika pri slovenski manjšini v Porabju, Slavistična revija, Maribor, 34, 1986, 132.

249 Taras Kermavner, Ogenj, ki prečiščuje, Celje, 1991, 171.

folklore: ... »Folkloro je poet v pisatelju, skratka premagal in tako po presenetljivi bližnjici tudi podedovano zamudništvo, ideologije ni mogel ...«,²⁵⁰ toda sicer jo obdaja s pozitivno sosesčino, iz česar je sklepati, da je tak pomen prisojen tudi obravnavanemu terminu (»Litova / Lit = junak pripovedi - op. M. S. / folklorna in pravljica mogočnost in izjemnost postaneta, najpreprosteje rečeno, simbolni; folklorni pravljicni realizem pa s tem namerno privzdignjen, grotesken in predimenzioniran ... In kje so korenine in kje posebnosti, kje lepota obstajanja, kje nezlomljiva klenost vztrajanja v mačehovski, anonimni zgodovini, če ne v mitu, v folklori, v lirizmih pejsaža, v ljudskih posebnostih, da ne rečemo junakih? ... Tako imenovani magični realizem mladih južnoameriških literatur ... je tak spoj prvinske folklore, mita in rafiniranega primitivizma celega spleta visoko razvitih izmov zahodnih estetsko idejnih umetnostnih tokov.«)²⁵¹ Zdi se, da je na to spremembo vplivala tuja snov. Opaziti je namreč diametralno nasprotno pomensko polnjenje termina, kadar gre za prevode. Tedaj, ne le, da doseže uravnoteženo nevtralnost lego (»Baskovski antropolog se ob brskanju po folklori sprašuje o preteklosti, ki je v srcu sodobnega človeka« ... »Po drugi strani ... ni mogoče preučevati problemov folklor v deželah, kot so Francija, Italija ali Španija, ne da bi upoštevali zgodovino teh narodov, zlasti še zgodovino zahodnega krščanstva«,²⁵² »Folklor kot neizčrpen vir« ali »Folklor je eden izmed glavnih dejavnikov, ki oblikujejo ljudsko nacionalno specifičnost romunske književnosti«,²⁵³), ampak prihaja v vrh vrednotenjske lestvice. Brez tega posredovanja je najzjeto pozitivno oceno folklor na naših tleh izjemoma redko: Na primer, ko v zvezi s turizmom ni zasramovana (Čipkarstvo »predstavlja pomembno folklorno-turistično prvino naše dežele«,²⁵⁴ ali v oceni, kakor je naslednja: ... Pri tej pesmi bi še najlažje dejali, da se približuje tisti zvrsti, »ki bi jo označili za preprosto, iskreno izpoved, ki se bliža izvorom šansona, trubadurske pesmi ali pesmi narodnih pevcev, skratka folklori v najzlahnejšem pomenu besede.« (Neva Mužič).²⁵⁵ Z njo se je približala tistim, ki folkloro postavljajo najvišje, kamor ji je mogoče priti: »Pozornost slovenske književnosti se je obrnila na tisto, kar najbolj izraža bit našega človeka, na folklorno bogastvo« (Jože Pogačnik).²⁵⁶ »Folklor ne odмира. Živa je, kakor je živ genij naroda, z njim živi, z njim umre. Dokler pa je narod živ, mu mora biti mar njegove folklor, se mora brigati zanjo. Saj je folklor poleg jezika tisto, kar je najbolj in samo njegovo.« (Niko Kuret).²⁵⁷ »Res je, da Slovenci nimamo enotnega narodnega tipa. Toda celokupnost tega, kar je Slovenec ustvaril na polju folklorne kulture, ne razvojno ne idejno formalno ne moremo istovetiti s tem, kar so ustvarili obdajajoči nas narodi.« (Stanko Vurnik).²⁵⁸ Kaj je folklorna kultura s strukturalističnega vidika, razlaga Jan Mukařovský, pri čemer rabi zveze: »folklorno okolje«, »folklorna družba«. ²⁵⁹ Za Wolfganga Steinitzja je »stara kmečka kultura ... v bistvu folklorna«. ²⁶⁰ Prav folklorna kultura je dobesedno šolski primer kulturne tvorbe, ki je trdno in vidno normirana. ²⁶¹

250 Jože Snoj, Po bližnjici iz folklor, Delo, Književni listi, 29.3.1979, 14.

251 Glej op. 250.

252 Emilia Crespo, Christian Delacampagne, Caro Baroja in ljudsko izročilo, Naši razgledi - Razgledi po svetu, 11.7.1980, 399.

253 Richard Sirbu, Folklor kot neizčrpen vir, Delo, Književni listi, Ljubljana, 2.10.1980, 16.

254 Slobodan Poljanšek v publikaciji: Klekljanje na Žirovskem, Žiri, 1991, 9.

255 Na tretjem programu radia Ljubljana v oddaji o šansonu 22.11.1989. Pripravila jo je Meri Avsenak.

256 Jože Pogačnik, Čas v besedi, Maribor, 1963, 126.

257 Niko Kuret, Folklor ne odмира, Delo - Sobotna priloga, 17.5.1969, 17.

258 Citira Vilko Novak v Traditiones št. 10-12, 1984, 179.

259 Jan Mukařovský, Estetske razprave, Ljubljana, 1978, 102, 129, 234.

260 Citira Slavko Kremenšek v prispevku: Etnologija sedanosti in njena temeljna izhodišča, Časopis za zgodovino in narodopisje, Maribor, nova vrsta 4, 1968, 281.

261 Glej op. 259, 144.

b) Individualno-vednostni kod

Čim bolj je kdo ozek, šibek, ujet v mnenjsko konsenzualnost, tem bolj je revna pomenska vsebnost terminov, ki jih uporablja. Kdor se uspešno ohranja s tem, da živi le od izročila svoje discipline, vanjo nič ne prispeva. Čim bolj je kdo nekonformen na svojem področju - razmišlja, ustvarja in priznava nova spoznanja -, tem večji je njegov delež k antropološko-komunikacijski vsebnosti terminov. S tem večkrat povzroča »šume« v komunikaciji, vendar je njegov prispevek spodbuden za razvoj znanstvenih spoznanj, da so le usklajeni s sistemom in konsistentni.²⁶²

Alan Dundes v svoji opredelitvi folklore do tradicionalnih kriterijev folklore zavzema samosvoje stališče. V opredelitvi l. 1965 »tradicionalno estetiko izražanja« zanemari,²⁶³ a tudi do »tradicijskosti« in »ustnosti«²⁶⁴ je kritičen. Opozarja, da se definicija folklore bolj naslanja na »lore« kot na »folk«, a drugo izhodišče je po njegovem ustrežnejše. Seveda ne tedaj, ko zmotno še enači »folk« s podeželsko družbo ali kmečkimi skupnostmi. Po njegovem se sestavina »folk« lahko nanaša na katero koli skupino ljudi, ki imajo vsaj en skupen faktor. Ni pomembno, kaj jih povezuje - lahko je skupen poklic, jezik ali vera - pomembno je, da ima skupina, zasnovana iz kakršnega koli vzroka, izročila/tradicijo, ki ji/h/jo ima za svoja.²⁶⁵ Za slovenski prostor je mogoče ugotoviti, da je bil ta kriterij pri nas živ vsaj od Franceta Kidriča dalje, ko piše »o noticah za folkloro kranjskih Slovencev« in kako je že kazalo, da si bosta Korytko in Vraz razdelila »polje slovenske folklor«.²⁶⁶ Narodnostno/zemljepisno/ zvenijo zveze: »slovenska«, »slovanska folklor«, »indijanska folklor«;²⁶⁷ še vedno sodijo zraven, a so čustveno obarvane »domača folklor« (F.Kidrič), »naša folklor« (B.Merhar), »domačnostni folklor« (R.Ložar).²⁶⁸

S prevodom smo dobili celó »alkoholno folkloro«,²⁶⁹ kateri je blizu tudi »sočna folklor«,²⁷⁰ kajpak gre za kletvice.

Socialno razsežnost vsebuje »domača podeželska folklor« (Radoslav Hrovatin)²⁷¹ in še bolj »delavska folklor« (prevod iz ruščine - Milko Matičetov).²⁷² Tomo Korošec uvršča v »rudarsko folkloro« govornico, pripovedi, pesmi in navade rudarjev.²⁷³

In kaj je bilo v navadi »v naši socialistični folklori«: »Škandala ni bilo: nekaj naših vrlih institucij je poenoteno in samoupravno/ to še posebej/ pospravilo nekaj nezazelenih posameznikov.« (Alenka Goljevšček).²⁷⁴ »Mlatenje prazne slame ni delo, zato to opravilo prepustimo folklori socializma. Iz polen, ki jih drug drugemu zmečemo pod noge, si ne bomo namleli kruha« (Darinka Zabukovec).²⁷⁵ Politične konotacije vsebuje

262 Glej op. 19, 107.

263 Alan Dundes, What is Folklore? The Study of Folklore, University of California at Berkeley, 1965, 4-6.

264 Glej op. 263 in 204.

265 Glej op. 263.

266 France Kidrič, Paberki o Vrazu, Časopis za zgodovino in narodopisje, 7, Maribor, 1910, 226.

267 Marija Boršnikova, Študije in fragmenti, Maribor, 1962, 194. Jože Pogačnik, Lepa Vida, Ljubljana, 1988, 486, 254. Glej op. 92.

268 France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana, 1919-1938, 717. Boris Merhar, Folklor in narodopisje, v: Slovenska matica 1864-1964, Ljubljana, 1964, 116, 130. Rajko Ložar, Pridobivanja hrane, Narodopisje Slovencev I, Ljubljana, 1944, 136.

269 Zdravstveni vodnik za družino, glavni urednik Tony Smith, Ljubljana, 1986, 37.

270 Folklor, v: Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana, 1970, 642.

271 Radoslav Hrovatin, Slovenska partizanska pesem kot predmet znanosti, Rad kongresa folklorista Jugoslavije, VI, Bled, 1959, Ljubljana, 1960, 256.

272 E.V. Gippius - V.I. Čičerov (prev. Milko Matičetov), Trideset let sovjetske folkloristike, Slovenski etnograf, II, Ljubljana, 1949, 87.

273 Tomo Korošec, Iz govornice laških rudarjev, Časopis za zgodovino in narodopisje, št. 2, 1976, 403.

274 Citira Jože Pogačnik, v knjigi omenjeni pri op. 162, 285.

275 Darinka Zabukovec, Vrnitev v Evropo, Družina, št. 17, 1991, 11.

tudi članek z naslovom »*Volilna folklor*«, v katerem se zadnji odstavek glasi: »Paternalizem, naivnost ali če hočete, tudi neumnost. Pa kaj hočemo, tudi to je del balkanske politične folklor.«²⁷⁶ Dnevnapolitični komentar vsebuje ugotovitev: »... To spada v folkloro večstrankarskega sistema. Ne samo na Balkanu ...«²⁷⁷ Iz opredelitev te vrste nista izvzeti niti Cerkev in vera. Vlado Habjan je ironičen: »Zdaj ko sem se komunistično umiril, nimam nič proti cerkveni folklori, veselo jem potico, če mi jo dajo.«²⁷⁸ Vendar dobi z druge strani odgovor: »Tukaj malo pomaga samo folklorna vera, ki smo jo ob lanskem božiču še kako čutili.«²⁷⁹

3. Znanstveno-spoznajska vsebnost

Je vsebinsko bazična, v nasprotju z jezikovno, ki je znakovno bazična. Znanstvena spoznanja so po naravi stvari najpomembnejša pomenska vsebnost vsakega termina v znanosti. Brez njih prave pomenskosti terminov v znanosti pravzaprav ni.²⁸⁰ F. Pediček obžaluje, da se nekatere znanosti »znanstvenijo« tudi mimo vedno novih znanstvenih dosežkov, raje le z ideološkim preobračanjem in idejnim kodificiranjem novosti.²⁸¹

a) Analitično-sintetični kod

Pomenskost terminov v znanosti izvira največkrat iz vzročnega raziskovanja o eksistenčnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov med njimi in v njih. Ta pomenskost terminov v znanosti je v polnem smislu znanstvena.²⁸² Terminologizacija spoznanj v posameznih disciplinah, to je v posameznih znanostih, poteka po treh stopnjah:

1. od znaka in njegovega pomena za zaznavanje spoznanj;
2. do znaka in njegovega pomena za njihov predstavn podatek, ki je bolj ali manj metaforičen ali simbolni;
3. ter nazadnje do znaka in njegovega pomena za njihov pojem, to je njihov abstractum.²⁸³

Od kakovosti in globin raziskovalnega spoznanja pojavov, procesov, funkcij in odnosov je odvisno, do katere stopnje se povzpne oznakovanje in pomenotvorje novih znanstvenih podstav in sestavin.²⁸⁴ Marsikateri razvite znanosti ni sram čakati na nižjih ravneh, da pride do čiste abstraktne ali pojmovalne ravni. So pa druge, ki nižje stopnje preskakujejo in se napihujejo z znaki in pomeni, za katere nimajo objektivnih raziskovalnih izhodišč in temeljev.²⁸⁵ Iz dosedanje obravnave je že razvidno, da sta v slovstveni folkloristiki krepko zastopani prvi dve ravnini, medtem ko jima tretja sledi le od daleč, kolikor sploh. Vendar je zadnja leta vsaj uzaveščena,²⁸⁶ tako da je upati na napredek tudi na tej ravni.

b) Filozofsko-teoretični kod

Medtem ko prejšnji kod sega do eksistence pojavov, procesov, funkcij in odnosov med njimi in v njih, gre v tukajšnjem »za tiste sestavine, ki prinašajo v pomenskost termina refleksi njegove filozofične razsežnosti, refleksi potez in sestavin esenčnosti

276 Todor Pendarov, *Volilna folklor*/Skopsko pismo, *Dnevnik*, 8.11.1990, 5.

277 Milan Meden, *Kautsky in njegovi dediči*, *Dnevnik*, 9.11.1990, 1.

278 Vlado Habjan, Svetovni slovenski kongres, zgodovina in narodna sprava, *Borec*, 42, 1990, 478.

279 Jože Pacek, Bomo odpovedali gostoljubje verskemu tisku? *Družina*, št. 4, 1989, 7.

280 Glej op. 19, 108.

281 Glej op. 280.

282 Glej op. 19, 109.

283 Glej op. 282.

284 Glej op. 282.

285 Glej op. 282.

286 Marija Stanonik, *Slovstvena folklor* v domačem okolju, Ljubljana, 1990. Glej seznam na str. 133.

pojavnov, procesov, funkcij in odnosov. To je najširša znanostna vsebnost, vselej odvisna od »čiste« teoretične ravni.«²⁸⁷

Ali je predrzno, če z vidika terminologizacije v tukajšnjem okviru imenujemo tiste študije, ki skušajo teoretično definirati in med seboj razmejiti pojem /slovstvene/ folklore²⁸⁸ in /slovstvenega/ folklorizma.²⁸⁹

IV. Leksikološka diferenciacija

Vsebinska sporočilnost termina je odvisna od njegove oblike/podobe/znaka. Toda terminova podoba ne določa enumnosti njegove sporočilnosti, kar kaže na to, da je temeljna razsežnost termina v znanosti njegova vsebinsko spoznavajska vsebnost in sporočilnost o njej, ne pa njegova znakovna (jezikovna) oblikovanost. Le-ta ima določeno vlogo pri vsakem znanstvenem terminu, nima pa znanstveno-spoznavajsko odločilne funkcije.²⁹⁰

Napačno je uporabljati enake in oblikovno nerazčlenjene znake za različne ravni v določeni znanosti. Enako zmotno je na vseh ravneh znanosti uporabljati iste pomen-ske vsebnosti in določenosti za te znake. »Znak z ravni logosa, teorije vsebuje vselej drugo in drugačno pomenskost, kakor na ravni episteme, tehne, pragme in praksisa. Tu gre za globinsko znakovno in vpomenjevalno diferenciranje in distinguiranje, brez katerega je največkrat sporočilnost ali referenčnost znanstvenega jezika neustrezna in nenatančna, neeksaktna.« Zahteva »bene distinguere, bene docere« je »temeljna norma oznakovanja in vpomenjevanja v okviru razvitega znanstvenega jezika.«²⁹¹ »Poimenovanje je razločitev, je ureditev, kajti iz brezosebne množine ustvarimo s poimenovanjem posameznih stvari povezano množico.«²⁹² »Ključna so potemtakem razločevanja.«²⁹³ »Ni mogoče brez natančnih besed najti sproščene razmerja do stvari, o kateri je govor. In šele stvar, ki je stvari poimenovana, stopi pred nas.«²⁹⁴ Temu v pomoč so tudi oblikovna merila za razčlenjevanje sporočilnosti terminov.²⁹⁵ S Cvjetkom Rihtmanom smo torej »zainteresirani, kadar uporabljamo določene termine, da so stvari jasne, jasno definirane«,²⁹⁶ namreč: »Lastnosti termina so, da se takoj ve, za kaj gre.«²⁹⁷

Za slovarnike je pomembno, katero izrazje se šteje za terminološko in pri tem ločijo štiri skupine: 1. tuje izrazje, ki ne spada v slovar knjižnega jezika; 2. ozko strokovno izrazje, ki se rabi samo v specialni strokovni literaturi in poimenuje predmetnost, znano le specialistom posameznih strok. Tudi to izrazje se v slovarju knjižnega jezika praviloma ne upošteva.²⁹⁸ V Pedičkovi opredelitvi so to pravi znanstveni termini (T₁), ki vselej označujejo to, kar se lahko razkriva le na abstraktno refleksijski ravni

287 Glej op. 19, 108-109.

288 Marija Stanonik, Modeli razmejevanja slovstvene folklorne in literature, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, 53-58. Ista, O razmerju med slovstveno folkloro in trivialno literaturo, Razprave SAZU II. razreda, XII, 1989, 119-127. Ista, O razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko, Glasnik SED, 29, št. 1 in 2, Ljubljana, 1989, 10-26.

289 Marija Stanonik, Slovstveni folklorizem, Nova revija, 11, 1992, št. 121/122, 673-684. Glej op. 247.

290 Glej op. 19, 97.

291 Glej op. 19, 125-127.

292 Janez Juhant, Krščanska misel skozi čas, Tretji dan, 19, Ljubljana, 1990, št. 9/10, 8.

293 Glej op. 11, 553.

294 Spomenka Hribar, Krivda in greh, Maribor, 1990, 59.

295 Glej op. 19, 191-216.

296 Glej op. 209, 33.

297 Jaka Müller v pogovoru na Inštitutu za slovenski jezik ZRC SAZU, ko sem pred leti tam zbirala gradivo za opredelitev pojmov: narodno-ljudsko-etnologija-etnografija-narodopisje-folklor. Le del tega gradiva prihaja v poštev pri tukajšnji obravnavi.

298 Ivanka Črnelič-Kozlevčar, Medicinska terminologija v Slovarju slovenskega knjižnega jezika, v: Medicinski razgledi, 23, supl. 8, Ljubljana, 1984, 570-573.

bistvenih pojavov, procesov, funkcij in odnosov v stvarnosti ali v resničnosti (reflek-sijsko abstraktna misel).²⁹⁹ 3. širše strokovno izrazje: poimenuje za stroko pomembno predmetnost, ki predstavlja temelj stroke in ne njenih specializacij. To izrazje je omejeno predvsem na strokovno literaturo in tudi poljudnejšo, zato ima v slovarju knjižnega jezika oznako stroke.³⁰⁰ Po Pedičku so to strokovni izrazi (T₂) = nasledek človekove tehnično-materialne ali tehniško mišljensjske »proizvodnje«. Njegovo »dno« je vselej »zamiseln« in »uresničeno« novih možnosti, obstoječega (tehnološka, tehnična zamiseln).³⁰¹ 4. splošno strokovno izrazje pa je že prešlo mejo stroke in v slovarju knjižnega jezika ni več uvrščeno v določeno stroko. Poleg osnovnega pomena ima že tudi prenesene in metonimične, poudarjeni so drugi elementi kot v stroki, zato se razlage istih leksemov v slovarjih knjižnega jezika in v strokovnih slovarjih razhajajo. Kadar so razločki med javno in strokovno rabo preveliki, se v slovarju knjižnega jezika poleg splošnega razumevanja stvari dodaja še strokovno.³⁰² Na tej ravni je najti »področno besede« (T₃), kar imenuje Pediček vse, ki je področno obstoječe, a interesno oddeljeno in zamejeno (stvarni obstoj).³⁰³

Leksem »folklorja« se po teh opredelitvah znajde v zadnjih treh skupinah, a v slovarju slovenskega knjižnega jezika je obdelan predvsem z vidika tretje, težnja za naslednjo je le bolj nakazana. A že v tukajšnji obravnavi našeti primeri potrjujejo, da se splošna raba močno razločuje od njene strokovne opredeljenosti.

In zdaj h konkretnostim. Še v Slovenskem pravopisu iz l. 1962 je folklorja opredeljena v svojem najširšem pomenu in tudi v formalni obliki le kot varianta, medtem ko je kot geslo zapisana še v moškem spolu: *Folklor*.³⁰⁴ Karel Štrekelj se je vprašanju izognil s tem, da besede ni rabil v sklonu, morda prav iz zadrege, za kateri spol naj se odloči. Matija Murko, Joža Glonar, Ivan Grafenauer in nekaj časa še tudi Zmaga Kumer so jo rabili v moškem spolu.³⁰⁵ Negotovosti glede tega je čutili že pri Stanku Vurniku ki celo v enem in istem članku rabi obe obliki (»znanstveno raziskovanje *glasbene folklorje* je pri nas še v povojih ... In vendar ja baš ta košček slovenskega glasbenega *folklorja* med vsemi ostalimi problemi *slovenskega glasbenega folklorja* ...«³⁰⁶). Ali je na to morda kaj vplivala sosesčina, kakor jo je zaznati npr. iz naslova Jugoslovenski komitet za muzički folklor?³⁰⁷

V naši slovenski malovernosti bi verjetno sebi naprtili krivdo za dejstvo, da se mnogokdaj uporablja ena in ista beseda za predmet in vedo o njej. Vendar je to očiten nasledek rabe, kakršna je bila uveljavljena tudi v njenem avtentičnem okolju; od tod pojasnilo v eni vrhunskih ameriških knjig: »Termin folklorja (ang. »Folklore«) lahko pomeni disciplino ali gradivo, ki ga preučuje disciplina. V tem prispevku termin pomeni le študirano gradivo.«³⁰⁸ Vendar Branimir Bratanić kot ime za vedo, torej folkloristiko, že l. 1957 navaja »Folklore Study, Folklore Science«,³⁰⁹ ki pa se očitno le

299 Glej op. 19, 98, 194.

300 Glej op. 298.

301 Glej op. 299.

302 Glej op. 298.

303 Glej op. 299.

304 Slovenski pravopis, Ljubljana, 1962, 239.

305 Matija Murko, Izbrano delo, Ljubljana, 1962, 168. Joža Glonar, Slovar slovenskega jezika, Ljubljana, 1936, glej geslo: Folklor. Ivan Grafenauer, Traditiones, citira Niko Kuret v Traditiones 1, Ljubljana, 1972, 10. Glej Zmaga Kumer, Nekaj misli o današnjem stanju slovenskega folklorja, Slovenski poročevalec, 13, 1952, št. 27. Ista, Folklorni zapiski, Slovenska glasbena revija, knj. del. III, Ljubljana, 1955, št. 1-2, 12-13.

306 Stanko Vurnik, Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem, Etnolog IV/2, 1931, 165, 168.

307 Zmaga Kumer, Folklorni zapiski ... glej op. 305.

308 Glej op. 178.

309 Glej op. 44, 11.

počasi prijema. Slovar slovenskega knjižnega jezika že loči med predmetom - »folklor« in vedo, ki jo obravnava - »folkloristiko« in razločuje »folklore« (= nanašajoč se na folkloro; folklorni motiv, gradivo, ples) in »folklorističen« (= nanašajoč se na folkloristiko; folkloristične razprave),³¹⁰ a še Glonar v svojem Poučnem slovarju iz l. 1938 navaja geslo »Folklor« kot ime za današnje folkloro in folkloristiko skupaj. Zato ni nenavadno, ko Helena Ložar-Podlogar ugotavlja, da mnogi še danes pri nas ne ločijo imensko predmeta / folklore / od znanosti / folkloristike /, kakor tega ni zmožel nedešifrirani J. D., ko je na platnicah 9. številke Doma in sveta l. 1896 pisal o stroki.³¹¹ Kako bi mogli to zahtevati od njega, saj je le osem let pred tem ob prvi javni rabi besede enako ravnal Karel Štrekelj: »V novejšem času se rabi za národno blago in učenje o njem (! - M.S.) pogostoma angleška beseda folklore ...«³¹² Vsaj po dosedanem védenju J. D. prvi zapiše sloveniziran termin »folkloristika«, čeprav poleg njega še rabi citatno »folklore«: »Nobena stvar omikancev dandanes tako ne zanima kakor folklore. Vse, s čimer se folkloristika peča, nam je znano od mladih nog.«³¹³ L. 1901 Anton Breznik že pravilno uporabi zvezo »folkloristične študije«³¹⁴ in Aleš Ušeničnik je v diskusiji zatrdil: »Mi se torej popolnoma ujemamo z dr. Štrekljem, da folklorist ni ne leposlovec ne pravoslovec.«³¹⁵ Že ob prelomu stoletja so leksem folkloristika in izvedenke iz njega označevale raziskovalno disciplino. Zato ni najbolj posrečena trditev, da je pri Cankarju »zveza z Gogoljevo poznoromantično folkloristiko ... najbrž navzoča tudi v Kurentu.«³¹⁶ Prejko ne gre za folklorizacijo ali pa folklorizem. Enako velja za primer: »Poleg tega pa bajke ali bajne pripovedke prikazujejo tista osnovna imena slovenske folkloristike, ki sodijo k splošni izobrazbi.«³¹⁷ (pravilno bi bilo: folklore - op. M.S.). Napačno rabo pridevnika »folklorističen« kažejo naslednji primeri: »... Na potoku mlin, za folklorističen (prav: folkloren) nadih kraju.«³¹⁸ »... uradna deželna kultura z intenzivnim negovanjem vprašljivih tradicij podpira stalno prisotnost napačnih folklorističnih (prav: folklornih, če že, v pejorativnem smislu - op. M.S.) domovinskih klišejev.«³¹⁹ »Napuh, omenjen v tej pesmi, bi lahko bil samo v vzročni zvezi s folkloristično stiliziranim ljubezenskim hrepenenjem ... Zato je tudi Kmečka pesem na meji med intenzivno izpovedjo in programsko zastavljenim folklorističnim zapisom ... Vendar tudi o tej pesmi ne moremo trditi, da bi sodila med Murnove simbolno stilizirane posplošitve, čeprav obdeluje brezosebno, folkloristično obarvano snov. ... Skozi žanrsko folkloristično motiviko pa se je pesnik še posebno očitno prikopal do novega lirizma, do simbolnih posplošitev na podlagi duhovnega kolektivizma.«³²⁰ »... Ravno na tej točki pa se je Momirovski ... po bližnjici spustil iz folkloristike v slogovno in idejno rafiniran magični realizem.«³²¹ Pridevnik folkloristično bi bilo umestno zamenjati s pridevnikom folklorizacijsko, ker prvi izhaja iz samostalnika folkloristika, ki je stroka, drugi pa od samostalnika folklorizacija, ki pomeni postopek pesnika ali pisatelja, da bi se v svojem ustvarjanju bolj ali manj približal tipu in duhu slovstvene folklore. Enako vprašljive so označbe:

310 Glej op. 270.

311 Helena Ložar-Podlogar, O ljudskem življenju v Domu in svetu, zbornik Dom in svet, II, Maribor, 1989, 45.

312 Glej op. 63, 629.

313 Glej op. 70.

314 Anton Breznik, Življenje besed, Maribor, 1967, 18.

315 Glej op. 74, 42.

316 Janko Kos, Primerjalna zgodovina slovenske literature, Ljubljana, 1987, 179.

317 Franček Bohanec, spremna beseda k Slovenski ljudski pripovedi / Kondor /, Ljubljana, 1966, 103.

318 Alojz Rebula, Vrt bogov, Ljubljana, 1986, 153.

319 Janko Malle, Prebijamo obzorje ekskluzivnega naslanjanja na lastno izročilo?, Sodobnost, 34, 1986, 1157.

320 Jože Snoj, Druga Murnova ustvarjalna doba, Problemi, Ljubljana, 1967, 236, 237, 238, 241.

321 Glej op. 250.

»folkloristična metrika«, »folkloristična proza«, »folkloristična pripoved«, »folkloristične pesmi«, »literarno folkloristična smer«. ³²² Primerneje bi bilo govoriti o »folklorizirajočih«, kakor je pridevnik vpeljal Anton Slodnjak. Negotovost zbuja tudi zveza »folkloristično mitiziranje« ³²³, saj ni precizirano, ali se to mitiziranje nanaša na stroko ali predmet njene obravnave.

Še bolj neprijetno je, če razmejitve ne obvlada niti avtor iz stroke v eminentno strokovni objavi: »Raziskav posameznih folklorističnih pojavov, čeprav so bili še tako slabo opredeljeni, pa se je morala in se še mora lotevati prav folkloristika.« ³²⁴ Na isti strani so dvakrat omenjeni tudi »folkloristični pojavi«, kar bi bilo tudi v sporni povedi edino prav. Še strokovnjaku je torej očitati nedoslednost, kako bi je potemtakem ne pogrešali pri drugih!

Nasprotno bi bilo v naslednjih primerih po smislu ustrežnejše izhajati iz folkloristike: »Folkloristični inštitut«, »folkloristično raziskovanje«, »folkloristična komparativistika«, »folkloristični zapiski«, »folkloristična anketa«, »domači folkloristični pogledi« (= folkloristični, folkloristični), »folkloristična resnica« («Če se spomnimo stare folkloristične resnice, da so zunanjim vplivom in spremembam najbolj podvrženi začetki in konci zgodb»). ³²⁵ Le v zadnjem primeru je bilo prav dodati sobesedilo, pri drugih je že iz same zveze jasno, da bi bil pridevnik »folklorističen« bolj precizen. Za oddih naštejmo tudi pravilno označevanje, ki se ujema s pomensko vsebino: »raziskovalno področje folkloristike«, »znanstvena literatura o tej temi je v okviru folkloristike obsežnejša kot v okviru literarne vede«, »folkloristične razprave«, »problem folklorističnega pristopa«, »meje folklorističnega zornega kota«, »folkloristična merila«, »folkloristične kvalifikacije«, »nezadostnost folkloristične klasifikacije«. ³²⁶ Na drugi strani so »klasične lastnosti folklorne poezije«, »folkloristični značaj poezije odpora« ³²⁷ in po analogiji »prvine folklorne glasbe«. ³²⁸ Sistemu na ljubo iz tega sledi, da bi ne smelo biti presodkov proti »folkloristični pesmi«, ³²⁹ čeprav je prav v tej zvezi pridevnik »folklorističen« uporabnikom najbolj tuj («Takrat, na vrhuncu svoje kariere, je ... pel ... priljubljene arije in italijanske folklorne pesmi.» ³³⁰) Seveda pa nikakor ne gre za »folkloristično pesem«, kakor se je zapisalo Ivu Brnčiču. ³³¹ Sintagme »pevska folklorika«, »péta folklorika«, »pesemska folklorika« so pomensko bolj precizne, vendar pa je treba označiti tudi konkreten posamezen pojav, kar pa je po dosedanjem premisleku v okviru predstavljenega sistema mogoče izreči: folklorna pesem, folklorna pripoved in tako naprej po tem vzorcu. Označbe posameznosti ni mogoče doseči niti z rodilniško obliko, kakor je v naslednjem primeru: »... obstajajo cone, ki jih ni mogoče pokriti s poetiko folklore ...« ³³² očitno boljši kot folklorna poetika, ki jo le nadaljnja razlaga varuje pred nevarnostjo

322 Ivo Brnčič, Književni horizonti, Ljubljanski zvon, 40, Ljubljana, 1935, št. VI, 367. France Kidrič, Izbrani spisi, II, 62, 76, 97, Ljubljana, 1978, 14. Glej op. 316, 95 in op. 163 (Kocijan, 62, 76, 97). Aleš Debeljak / ocena /, Naši razgledi, 24.2.1984, 105.

323 Boris Paternu, Poetika slovenskega narodnoosvobodilnega pesništva 1941-1945, Slavistična revija, 25, Ljubljana, 1977, 174.

324 Marko Terseglav, Ustno slovstvo kot predmet folkloristične znanosti, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, št. 2, 47.

325 Milko Matičetov, O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev, Slovenski etnograf I, 1948, 10, 14, 16. Isti, Zgodovina slovenskega slovstva, I, Ljubljana, 1956, 135. Isti, Folklorna anketa v Furlaniji 1946: Odgovori slovenskih šolarjev, Slovenski etnograf III-IV, Ljubljana, 1951, 297. Isti Sežgani in prerajeni človek, Ljubljana, 1961, 68. Isti, Zverinice iz Rezije, Ljubljana-Trst, 1973, 11. Jože Koruza, Prežihov Voranc in ljudska tradicija, Slavistična revija, 24, 1976/1, 91.

326 Glej op. 323, 173, 176, 177, 178, 180.

327 Glej op. 323, 173, 177.

328 Ivan Sivec, In večno bodo cvetele lipe, Celje, 1991, 113.

329 Sem in tja je zvezo uporabila že tudi avtorica te obravnave.

330 Anton Dermota; Tisoč in en večer, Celje, 1985, 156.

331 Glej op. 322, Brnčič, n. d.

332 Glej op. 323, 173.

dvoumnega razumevanja, ker pojasnjuje, da »ni statičen pojem, gre za stvari, ki so podvržene procesu spreminjanja.«³³³

Rudimentarno je pridevniku folkloren v preteklosti alterniral pridevnik folklorški. Primeri: »Sestavil in objavil pa naj bi se tudi »bibliografski pregled vseh dosedanjih folklorških objav in člankov« (1906). »Slovenske folklorške drobtine«, »znamenita folklorška knjiga« (1912), »kot predhodnik folklorških študij se navaja Christophe Ballard sredi 19. stoletja« (1923).³³⁴ Danes deluje zastarelo, a dalo bi se ga uporabiti za izvedenko, pridevnik iz: *folkloreca*, član plesne skupine, *folkloreca*, *folklorški*, podobno kot igralec, igralski, pevec, pevski.

Izvedenka iz folklore je pojem, ki pomeni proces: *folklorizacija*. Niko Kuret ga je takole opisal: »V ljudski stvarjalnosti delujeta dva momenta. Ljudski stvarjavec izbira, nato preoblikuje. Izbira elemente iz visoke stvarjalnosti po svojem okusu in potrebi, v skladu s svojim čustvenim obzorjem in svojo intelektualno ravni. Temu sledi njegov stvarjaven proces, ko te elemente preoblikuje po svojem okusu in potrebi.« »Ponikle oblike se *folklorizirajo*, neugnana ljudska ustvarjalna sila jih brezobzirno preoblikuje po svojem okusu, potrebah in domišljiji.«³³⁵ Pojem je priročen Borisu Paternuju, ki ga sorazmerno pogosto uporablja in ga za okvir slovstvene folklore tudi dokaj ustrezno definira: »Folkloristika bo svojo glavno pozornost obračala k vsemu tistemu, kar sodi v folklorizacijo literature. To se pravi, da bo preučevala predvsem prehajanje literarnih sestavin v folkloro in njihovo desubjektivizacijo, njihovo selitev v sestav kolektivne produkcije, kolektivne poetike in kolektivne »cenzure«, skratka v drugi komunikacijski sistem.«³³⁶ V konkretnem primeru, ob pesmih Mitje Ribičiča, Paternu pojasnjuje: »Pri nekaterih njegovih pesmih je proces folklorizacije kar precej očiten, saj so se v izročilu začele širiti v več različicah, kar pomeni, da so šle skozi ljudski soustvarjalni proces, skozi preoblikovanja, ki so bila deloma anonimna, deloma pa tudi avtorska.«³³⁷ Kot najbolj znan vmesni rezultat tega procesa se največkrat omenja *folklorizirana pesem*,³³⁸ medtem ko je v pisanju o »folkloriziranem slovstvu«³³⁹ Paternujevo razumevanje folklorizacije ravno nasprotno od pravkar razloženega, namreč v smislu, kakor je razloženo geslo v Slovarju slovenskega knjižnega jezika: »folklorizirati = vnašati v kaj folklorne elemente.«³⁴⁰ Tako pojmovanje se dá razbrati pri Boži Krakar-Vogel, ko govori o »folklorizirani literaturi za kmečke bralce«, kot si jo je želel Jernej Kopitar³⁴¹ in Denisu Ponižu, ki odkriva »mitizacijo in folklorizacijo« pri Svetlani Makarovič.³⁴² Enako njima doumeva folklorizacijo Niko Kuret, ko piše o podeželskih

333 Glej op. 323, 174. Dvoumnost pridevnika, tj. ali gre za njegovo strokovno opredelitev ali za opredelitev iz javne rabe, ilustrira primer: »... pri vrednotenju gradiva prevlada mit, prevlada romantična folklorna doktrina.« (Glej op. 323, 175.).

334 Boris Merhar, *Folklor in narodopisje*, v: Slovenska matica 1864-1964, Ljubljana, 1964, 132. Josip Koštil, *Slovenske folklorške drobtine*, Ljubljanski zvon, 32, 1912, 156-160. Glej op. 155.

335 Jurij Fikfak, *Pogovor z Nikom Kuretom*, *Traditiones*, 14, 1985, 184. Niko Kuret, *Ziljsko štehanje*, Ljubljana, 1963, 49-50.

336 Glej op. 323, 178. Boris Paternu, *Poglavja iz slovenskega narodnoosvobodilnega pesništva*, *Slavistična revija*, 20, Ljubljana, 1972, 163-168. Isti, *Slovenska proza do moderne*, Koper 1968, 21-22. Isti, *Folklorizacija literature in literarizacija folklore*, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 20/1980, št. 2, 80.

337 Boris Paternu, *Boj, trpljenje in upanje*, *Delo*, *Književni listi*, Ljubljana, 25.12.1980, 16.

338 Glej op. 74, 49 in Marko Tersegla, *Ljudsko pesništvo / Literarni leksikon /*, Ljubljana, 1987, 21.

339 Boris Paternu, *Problemi dveh tipov slovenske književnosti s posebnim oziranjem na njen koroški del*, *Koroški kulturni dnevi I*, Maribor, 1973, 89.

340 Glej op. 310.

341 Boža Krakar-Vogel, *Obravnavanje Kopitarja v šoli*, v: *Jernej Kopitar v Vukovem letu*, uredil Joža Mahnič, Ljubljana, 1987, 50.

342 Denis Poniž, *Molk in pisava*, Ljubljana, 1986, 212.

»učenicih« (šolmoštrih), ki »so imeli pravi čut za ljudskega duhá, za ljudski okus. Mogli so izvesti folklorizacijo besedil ...«³⁴³

V pretirano apokaliptično nadihnjeni obliki in izhajajoč iz vulgarnega pojmovanja folklore, hkrati pa s priznavanjem stroke, ki naj to analizira, reflektira Naško Križnar omenjeni proces takole: »Iz zgodovine slovenske etnologije, vključno z najnovejšo, je poznano, da nismo lansirali veliko idej v širši prostor, nikdar čez rob stroke v nacionalni ali planetarni prostor. Če pa so nekatere krožile v širšem prostoru, jih nismo lansirali etnologi, ampak v razvojeneli obliki naši epigoni, čemur je zelo naklonjena folklorizacija slovenskega naroda v zadnjem času. Iz tega sledi, da je boj za uveljavitev etnoloških idej izven polja stroke hkrati boj za zdravje slovenskega naroda, ne proti folkloristiki, ampak proti folklorizaciji tesnobne in zatohle slovenske domačije.«³⁴⁴ Ob slovenskem narodnem vprašanju v Avstriji je Janko Malle to poimenoval kar »folklorizacija slovenske narodne zavesti«.³⁴⁵

To doživljanje folklorizacije je blizu pojmu folklorizem, kar seveda ni eno in isto. Že József Burszta, poljski etnolog, pošteno priznava, da je uporabljal ime folklorizacija tudi za pojave folklorizma, dokler se ni seznanil s tem pojmom.³⁴⁶ Podobno neizdiferenciranost je v nekaterih pogledih opaziti tudi pri nas. V slovenski literarni vedi je koincidenca med folklorizacijo in folklorizmom potekala ravno narobe. Folklorizacija, ki naj označuje pojave v literaturi in slovstvu sploh, je bila kot »folklorizem« poimenovana že l. 1935; to pomeni, da se je terminološko »folklorizem«, ki označuje pojave in procese v stvarnem življenju, pojavil na naših tleh veliko prej kakor drugod, le z zrcalno semantično vsebino.³⁴⁷ Ivo Brnčič je avtor, ki mu v tem pogledu pripada čast prvenstva, ko piše: »Pisatelj pa se je znal izogniti nevarnosti, da bi ga dotik s to patriarhalnostjo zavedel v ono staro in obrabljeno idealiziranje kmetstva in kmečke zemlje, ki je eden naglavnih grehov naše književnosti in ki je posebno v liriki hipertrofiralo liristični pokrajinski ruralizem do anahronističnega folklorizma ali pa do popolne odmaknjenosti od resničnih, osnovnih problemov naše zemlje.«³⁴⁸ Ob oceni prvega letnika nove hrvaške revije piše Brnčič istega leta: »Zlasti ga označuje neki eklekticizem ... razen tega pa nekakšen regionalizem, ki prehaja pogosto v folklorizem, le-ta pa se mi zdi dokaj čudna družčina socialnega in aktualističnega momenta.«³⁴⁹ Medtem ko je pri Brnčiču zaznati negativno konotacijo folklorizma v smislu njegovega kritično socialnega izhodišča in vrednotenja, doživlja pri Jožetu Snoju ponižanje glede na razmerje med dvema strokama in njuno razmerje do same estetike: »Brezosebnost se lahko stopnjuje do čiste folklorizma in tako pridemo do pesmi, ki bi s svojim naslovom in podnaslovom sodila prej v etnografovo kot v pesnikovo beležnico.«³⁵⁰

Vprašanju folklorizma na splošno in še posebej slovstvenega folklorizma sta posvečeni posebni obravnavi,³⁵¹ zato tu o njem le geselsko: folklorizem je folklor iz druge roke, ne več naravno pristna. Svoj učinek želi doseči s čim več pisanosti³⁵² in spektakularnosti. Pri tem ubira troje poti: a) obnavlja pojave, kakršni so bili; b) jih stilizira; c) umetno preoblikuje z utemeljitvijo, da »folkloro vrača ljudstvu na višji

343 Niko Kuret, Slovenska koledniška dramatika, Ljubljana 1986, 187.

344 Naško Križnar, Velika Glasnikova anketa, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 24, 1984/4, 81.

345 Janko Malle, Duhovna ambivalenca in slovenstvo na Koroškem, Sodobnost 36, 1988, 338.

346 József Burszta, Kultura ludowa-kultura narodowa, Warszawa 1974, 309.

347 Glej op. 289.

348 Ivo Brnčič, Kozak, Za prekmurskimi kolniki, Sodobnost, III, 19, 1935, 142.

349 Ivo Brnčič, »Književni horizonti«, Ljubljanski zvon, 40, št. VI, 367.

350 Glej op. 320, 236.

351 Glej op. 247 in 289.

352 Prikradla se je že celó v cerkev: »Bogoslužje so slikovito in folklorno obarvali znani ›markovski kopjaši‹ in domači muzikantje.« (Roman Maier, Martinovo na Hajdini, Družina, št. 45, 1991, 6.)

izpovedni ravni.«³⁵³ Iz tega je videti, da je etnološko pojmovanje folklorizma veliko širše in drugačno kot v literarni vedi. Boris Paternu z njim pravzaprav poimenuje folklorne stileme: »Tradicionalna slovenska literarna zgodovina pa tudi folkloristika sta imeli pred očmi predvsem ... razmerja podobnosti, skladnosti in enakosti pri srečevanjih literarnega pesništva s folklornim. V ospredju zanimanja je bila ponavadi *količina in nomenklatura folklorizmov* v pesnikovem besedilu in po bolj ali manj mehanično nanizani količini teh znakov - ne njihovih dinamičnih funkcijskih razmerjih z drugimi - se je odločalo o pesnikovi bližini ljudskemu oz. narodnemu pesništvu ... Literarna veda pa bo sledila predvsem *literarizaciji folklorizmov*, njihovemu prehajanju iz kolektivne v individualno, avtorsko poetiko ...«³⁵⁴). Zanj bi bilo po ključu, ki se je zadnji čas uveljavil v jezikoslovju in literarni vedi, primernejše (primeri: *morfem, stillem, mitem* itd.) ime *folklorem*, ime folklorizem pa pridržati za zgoraj razloženi pojav. Smiselno je, da se ne le oblikoslovno lepo ujema s *klasicizmom* in *historicizmom*; tudi strukturno ima z njima največ skupnega, le da ga danes ne prepoznavamo kot posebno smer znotraj duhovno-kulturno-umetnostnih gibanj. Morda pa mu bojo kdaj z večje zgodovinske razdalje priznali celó to. Katero verzijo folklorizma ima v mislih Albinca Lipovec, etnološko ali tisto iz literarne vede, iz konteksta ni mogoče razbrati: »Zdi se, da bo temeljna razločevalna lastnost fenomena, ki ga imenujemo folklor in obsega področje ljudske besedne umetnosti, prav tradicija. Zelo previdno bo treba raziskati današnje *oblike folklorizma*. Iščemo ga seveda zato, ker se je v spremenjenih oblikah življenja spremenila tudi funkcija tradicionalne folklore in prav tako njeni nosilci.«³⁵⁵

Ostaja še abstraktum »*folklorno/st*« kot termin za označevanje bistva, identitete. Primeri: »V stilu je res srečati kaj *folklornega*« (F. Zadavec).³⁵⁶ »Drugačna poetika pa ne pomeni vedno *zanikanja folklornosti*, ampak drugačno možnost življenja folklorne poetike.« (Marko Terseglav).³⁵⁷ »... Anton Janežič se je kot urednik Slovenskega Glasnika oddaljil od *folklornosti*, ki jo je v Slovenski Bčeli še močno poudarjal.« (Gregor Kocjan).³⁵⁸ »... temeljna socialna kulturna raven slovenskega duha. Tam so bili *odnosi med folklornim in umetnim* komajda razmejeni ... avtohtoni prostor narodnostnega čuta, estetskih instinktov, *folklornosti in amaterizma*« (Borut Loparnik).³⁵⁹ »Slovenski narod se je danes v vseh svojih delih znašel sredi sil, ki morda še zadnjič poskušajo namesto pluralistične in demokratične kooperativnosti vsiliti centralistično in totalitarno poenotenje, ki temelji na hegemoniji t.i. državnih narodov in na odrinjanju slovenske narodne samobitnosti na rob tolerirane *folklornosti*« (Reginald Vospernik).³⁶⁰ »Očitno je takšno ocenjevanje zmogla samo politična zaslepljenost, združena s kulturno zaostalostjo: recimo naša *rdeča folklornost*.«³⁶¹

In končno še oblikoslovni vzorec zanikanja: »*nefolklorna, zunajfolklorna poetika*«, »*nefolklorna kultura delavskega razreda*«, »*ideološki aktivizem ... afolkloren*.«³⁶²

353 Glej op. 247.

354 Glej op. 336.

355 Albinca Lipovec, *Ustno slovstvo kot predmet etnološke, literarne in folkloristične znanosti*, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 20/1980, 107.

356 Glej op. 102, 83.

357 Glej op. 338, 150.

358 Glej op. 163, 80.

359 Glej op. 236, 172.

360 Reginald Vospernik in Janko Merkač, *Pismo bralcem Celovškega zvona*, 25.3.1987.

361 Glej op. 239.

362 Glej op. 236, 164 in op. 260 in op. 323, 174.

V. Terminologija kot preizkusni kamen znanstvenega mišljenja

F. Pediček na več mestih opozarja na troje stopenj v procesu terminologizacije in razlaga njihove lastnosti. Najprej je beseda znana v splošni jezikovni rabi (»naravni jezik«); nato prestopi »na raven določene strokovnosti« = »strokovne znakovnosti, pomenskosti in sporočilnosti, torej na raven tehnološko-tehnične rabe. Na tej stopnji je termin zaradi strokovnega določevanja njegovega znaka, pomena in sporočila že mnogo bolj formalno in vsebinsko ustaljen, določen in dogovorjen. Na tej razvojni stopnji je poudarjena predvsem pomenska razsežnost termina, kakor velja na prvi, na naravno-jezikovni stopnji, temeljna pozornost predvsem besedi kot znaku termina. Za tretjo, najvišjo razvojno stopnjo termina pa je značilno to, da je znaku in pomenu določenega termina dodana enoumna in avtentična ter avtohtona, znanstveno preverjena in dokazana sporočilnost o določenem predmetu, pojavu, procesu, funkciji in odnosu v stvarnosti in resničnosti. Na tej razvojni stopnji je termin čim bolj odvisen od znanstvenih spoznanj, znakovno in pomensko ter sporočilno določen in utrjen. Ta funkcionalna razvojna pot vsakega znanstvenega termina ima tudi svojo pripadno instrumentalnost ... O tem trirazvojnem instrumentalnem določevanju znakovno-pomensko-sporočilne vsebine terminov bi ne bilo treba izgubljeti besed, če bi nas prav njeno iskanje v terminografski analizi znanstvenih besedil ne opozarjalo na znanstveno raven pisanja posameznega pisca in ob tem tudi ne izrisavalo »terminološkega profila« vsakega terminografsko obdelanega pisca posebej. Ti dve, s terminografijo razkriti vednosti, pa sta pomembni najprej za razvojno analizo določene znanosti, zatem pa tudi za ugotavljanje razvojne stopnje znanstvenega pisanja vsakega pisca posebej. Z ugotavljanjem pa seveda tudi za motivacijo spreminjanja in razvijanja znanstvenega pisanja na višjo kakovostno raven. »³⁶³ Citat, ki govori o tem, da se po terminologiji razkriva raven avtorja, ga tako rekoč izdaja, je bil namenoma daljši, da bi poudaril strinjanje z navedenimi mislimi v želji, da bi začeli zdraviti kronično bolezen poljubnega poimenovanja pojavov v disciplini, ki je predmet tukajšnje obravnave. Če hoče upravičiti svoj obstoj, si mora pridobiti lastno ime, to je, izdelati si mora lastno terminologijo, jo utrditi in na tej podlagi graditi dalje. To je eden bistvenih pogojev za dokaz njene samostojnosti in istovetnosti. Šele pravo poimenovanje stvari pomeni, da stvari obvladamo.

Krivdo za zastoj slovenske slovstvene folkloristike je pripisati njenemu amaterskemu zaledju in odsotnosti sistematičnega študija. Poleg tega pa priložnostno seznanjanje s predmetom poteka po dveh tirih, slavističnem in etnološkem. Zastopniki stroke so do nedavna videli smisel svojega dela na terenu, medtem ko za teorijo ni bilo ne posluha ne časa. Ta medlost je povzročila, da sprva niso čutili nevarnosti, ki jo je prinašalo megleno razmejevanje med etnografijo/etnologijo/narodopisjem/folkloristiko. Šele ko so doživeli kritiko svoje metode, so se oglasili, a spet ne kvalificirano, tj. konceptualno, ampak le iz prakse za prakso. A za napredek stroke je treba nujno utemeljiti in poenotiti tudi njeno terminologijo.

Toda kako naj jo, če avtor, ki se poteguje za uvedbo discipline v okvir univerzitetnega študija, v svoji viziji o tem piše: »Ne iščem in ne ustvarjam novih terminov, ker bi kljub nekaterim starim pomanjkljivostim pomenilo, da še sam ponovno odkrivam Ameriko. V znanosti pa nova odkritja stvari le še bolj zapletejo. Znanost seveda mora napredovati, iskati moramo vedno nove oblike in prijeme, a žal Slovenci svoje intelektualne potenciale najraje zapravljamo z razpravami ob terminoloških problemih. Če pa jih ni, jih pa ustvarimo. Seveda nisem pristaš logike - »glavno je, da se razumemo«,³⁶⁴ čeprav nosi v sebi zrno resnice. Nisem pa prepričan, da bo slovenska folkloristika kaj pridobila, če bomo namesto o ljudskem ali ustnem

363 Glej op. 19, 183.

364 Prim. op. 419.

govorili o folklorinem slovstvu, ljudsko pesem pa preimenovali v folklorno itd. Če je že termin ljudski nepopoln in ne odraža lastnosti pojavov, ki jih raziskujemo, potem tega ne bo popravil niti prilastek folkloren, iz katerega smo Slovenci že izpeljali prilastek »ljudski«. Torej gre za pleonazem. Nikoli tudi ne bom mogel pristati na logiko, da je stvari toliko časa treba pustiti pri miru, dokler jim ne najdemo ustreznega poimenovanja. Stvari so tu, pa naj se imenujejo kakor koli že ...³⁶⁵ Terminološki slovarji so zanj torej brezvezen nebodigatreba. Poteguje se za »pragmatičnost in elastičnost«. »Potrebna elastičnost je v kombinaciji diskurzivnega jezika s predstavljanjem konkretnih folklornih pojavov v času in prostoru.«³⁶⁶ Le-to tudi obilno prakticira v svojem pisanju, kakor kaže ilustrirno gradivo - tokrat seveda samo na terminološki ravni: »Folkloristika kot samostojna veda pa se deli na specialne discipline: tekstologijo, etnomuzikologijo, etnoorganologijo, etnokoreologijo in etnoteatologijo ... To pomeni, naj bi ob ustnem slovstvu etnolog spoznal tudi že rezultate folklorističnih analiz in raziskav ... funkcionalnost oz. etnološkost ustnega slovstva in ljudske glasbe ...«³⁶⁷ Na eni in isti strani je najti »okvir ustne književnosti«, »povezava ljudske književnosti«, »raziskovanje jezika ustnega slovstva ...«³⁶⁸ Ali ne bi Matjaž Kmecl tu našel odličnega primera za trditev, kako slovenska terminologija »ni enotna, raje hudo zmešana, poljubna, večkrat pravo sračje gnezdo nedoslednosti, nedomišljenosti in približnosti z vseh vetrov«.³⁶⁹

V svobodnosti, ki mu je nihče nima pravice kratiti, stroka pa ima dolžnost preverjati dejstva, si je Marko Terseglav še upal in drznil zapisati: »Jugoslovanska in svetovna folkloristična, etnološka in antropološka posvetovanja kažejo možnost sobivanja več pojmov, kot npr. ljudsko, ustno, folklorno pesništvo. Res pa je, da se nekateri raziskovalci ljudskega pesništva v Evropi in pri nas vedno bolj ogibajo prilastku »ljudski« in uporabljajo izraz »ustno slovstvo«, »ustna književnost.«³⁷⁰ Misel je hudo kočljiva, ubira prevelike bližnjice, da bi dosegla cilj, t.j. ustrezala resničnim dejstvom. Kako je z ustnim slovstvom, da ne govorimo o ustni književnosti, ki je (glede na Prijateljvevo definicijo književnosti) nonsens, je bilo povedano že spredaj. Da ni zmeraj jasno, ali avtor misli s pesništvom res le-to ali mu pomeni književnost v celoti. In kako je z razmerjem med »ljudskim« in »folklornim«? Folklorno ni isto kot ljudsko. Med njima ne obstaja razmerje sinonimnosti ali prevoda, ki bi bil brez ostanka, kalka. Besedna družina z izhodiščem »folklor« ima in prevzema drug, samostojen, drugačen pomen. Da »ljudsko« in »folklorno« nista (več) identična (če sta kdaj bila??!), najbolje potrjujejo zveze tipa »ljudska folklor«. Primeri: »Kot pravi M. Eliade ... so sodobne velike religije tako obdelane in predelane od izobražencev, da je prek njih težko priti do razumevanja »homo« religiusa«; »boljša pot je poznavanje ljudske folklore.«³⁷¹ »... deli obredja v ljudski folklori« (Marko Kerševan).³⁷² »... proletarska poezija naslonjena na ljudsko folkloro« (Drago Bajt).³⁷³ »Pri Cankarju gre za podobno zmes fantastike, groteske, ljudske folklore in globljega pomena, vendar s to razliko, da ...« (Janko Kos).³⁷⁴

365 Marko Terseglav, *Ustno slovstvo in folkloristika kot predmeta univerzitetnega študija*, *Traditiones* 19, Ljubljana, 1990, 235.

366 Glej op. 365, 245.

367 Glej op. 365, 236, 239, 249. Podčrtala M. S.

368 Glej op. 365.

369 Glej op. 6.

370 Marko Terseglav, *Literarni leksikon*, Ljubljana, 1987, 17.

371 Marko Kerševan, *Religija in slovenska kultura*, Ljubljana, 1989, 137, 150.

372 Marko Kerševan, *Nekaj spornih vprašanj marksistične teorije religije*, *Problemi*, št. 58, 1967, 1346.

373 Drago Bajt, *Poročilo o posvetovanju o internacionalizmu in svetovni literaturi*. Kulturna panorama, Radio Ljubljana, 2.5.1987.

374 Glej op. 157 (Kos, 179).

»Če so Prežihove prve groteske potemtakem tudi plod *ljudske folklorne fantastike*, ljudskih predstav o ...« (Franc Zadavec).³⁷⁵

Morebitnemu očitku, češ ali ni to le rezultat ohlapnega izražanja v sodobnosti, je mogoče postaviti nasproti primer iz gledališkega lista v sezoni 1946/47, kot hvaležen dokaz za razločevanje omenjenih dveh kategorij: »... Drugi znak ljudskega gledališča in *ljudske igre je folklorja*. Ta se bogato prepleta z individualno tvorbo ljudskega dramatika; to je povsem razumljivo, saj smo že omenili, da ima ljudska igra tudi funkcijo obredja. In folklorja je v veliki večini ostanek starih poganskih mitologij, magična reakcija na kruto silovitost naravnih pojavov, katere je hotel nekdanji človek ublažiti in si jih podrediti. *Folklorja je torej eden izmed bistvenih znakov ljudske igre*.«³⁷⁶ Kot oblikovno varianto je mogoče sprejeti zvezo v naslednji povedi: »Okvir primarnega lirizma kot ključnega znaka te poezije seveda ni prebit, še več - potlačitev tega tipološkega okvira je izpeljana skozi niz *folklorno-ljudskih* nastavkov v tkivu pesmi.« (Aleš Debeljak).³⁷⁷ Kategorialno enako funkcijo imata sestavljenki s sestavino narodno: »To srce je bilo dovolj veliko, da je znalo onkraj vsakršne kontingentne sociologije ceniti ne samo *narodno folklorno*, ampak tudi kulturno in človeško dragocenost pojava, ki mu pravimo krščanstvo. Dovolj mi je enkratna etičnost, ki preveva Poezije: ljubezen Nezakonske matere in vzvišeno domotožje Sonetnega venca in evangeljska vsebina Zdravice« (Lojze Rebula).³⁷⁸ »Slovinci takšne skupne nacionalne obrede šele iščemo. Ti, ki so zdaj v veljavi, so obredi ene strani in ideologije ali pa so *narodnofolklorni*, ne nacionalno obvezni, vsekakor pa niso utemeljeni v Bogu.« (Taras Kermavner).³⁷⁹ Semantični premik je izveden tudi v neologizmu iz naslednjega odlomka: »... obsežno pesništvo, ki s produkcijske in konzumentske strani zajame takorekoč vse sloje prebivalstva: tja do nepismenih, ki jim je bila *ustna folklorja* edina pesniška izkušnja in izobrazba ...«³⁸⁰

Tudi za slovenske razmere je povedno stališče Josefa Burszte, ki se zgraža nad ravnanjem na Poljskem: »Pogosto se uporablja »ljudsko« s popolnoma konkretnim samostalnikom. Torej »ljudsko« v umetnosti (likovni umetnosti, literaturi, gledališču). To je zgodovinsko obtežen naziv, morda preveč neomejen, neprecizen in neugoden zaradi končno neogibne nujnosti rabe samostalnika. Drugi bolj splošno uporabljen termin je folklorja (folklorja poljska, vaška, mestna), toda pogosta manira publicistov je »ljudska folklorja« (!), kar je očitno nesprejemljiva tautologija, ki izdaja pomanjkanje znanja in etimologije in pomena tega termina.«³⁸¹ Toda da temu ni čisto tako, dokazuje že češki strukturalist Jan Mukařovský, ki v svoji estetiki omenja »*ljudsko nefolklorno okolje*« in »*ljudsko nefolklorno umetnost*«,³⁸² pri čemer seveda izhaja iz češkega okolja.

Da preprosta zamenjava ni mogoča, dokazujejo tudi preizkusi, najprej iz literarne zgodovine: »folklorni realizem«. Nemogoče je govoriti o ljudskem realizmu, ne da bi dobil drug pomen, ustni realizem pa zveni nesmiselno. »*Žanrska folklorna slika*«? - v redu. Toda »žanrska ljudska slika«, »žanrska ustna slika«? Ne, prav gotovo ne!³⁸³ Etnološka strokovna literatura navaja »*folklorni pojav*«,³⁸⁴ ki ga je nemogoče ovrednotiti kot »ljudski pojav«, »ustni pojav«. In še nekaj: tudi posamezne besede imajo svojo

375 Franc Zadavec, Groteska v Prežihovi prozi, Slavistična revija 22, 1974/2, 155.

376 Fran Žižek, Nekaj misli o »Miklovi Zali«, Gledališki list SNG Ljubljana, 1946/47, 188.

377 Aleš Debeljak, /ocena/ Milan Vincetič, Zanna, Naši razgledi, 24.2.1984, 105.

378 Alojz Rebula, Prešeren in krščanstvo, Znamenje I, 1971, 19-20.

379 Taras Kermavner, Politika in vera, Revija 2000, 48/49, 82.

380 Glej op. 323, 162.

381 Glej op. 346, 308-309.

382 Glej op. 252, 103, 104.

383 Anton Slodnjak, v: Zgodovina slovenskega slovstva, II, 1959, 195.

384 Glej op. 324, 45.

zgodovino. Leksemom se semantika spreminja. Na primer balada ima danes čisto drug pomen, kot ga je imela nekdaj. »Ljudsko« je svočias pomenilo to, kar nam danes velja za tuje, nedomače. Josip Jurčič ima v Sosedovem sinu: »Če oče ne pojde domov, kakov ljudski (= drugi, ki ni domač - op. M. S.) tudi ne pojde, odgovori mati jezno.«³⁸⁵ Še zdaj je najti besedo živo v tem smislu: »Ko je kakšno ušpičil in to je bilo skoraj vsak dan, mu je mati imela navado reči: »Boš videl Mulc, tebe bojo še ljudska vrata po riti tolkla.« (Ajdovščina).³⁸⁶ Povedka o Veržeju pa govori o ljudskem puranu.³⁸⁷ (= tujem - op. M. S.)

Analogno jezikovni rabi v binomih, kakor jih navaja Burszta v oklepaju, je najti folkloro že tudi v slovenskih besedilih: »... Ukrajinsko partizansko ljudsko pesništvo ... bliže sodobnemu literarnemu pesništvu kot pa tradicionalni, še posebej kmečki folklori.«³⁸⁸ »Harmonika in rože na oknu nas spominjajo na nekdanjo domačijsko folkloro.«³⁸⁹

Da bi spoštovali odločitev tistih strokovnjakov, ki imajo folkloro za poseben način izražanja v različnih umetnostnih panogah, je smiselno tukajšnjo vejo besedne umetnosti poimenovati kot slovstvena folklor. Ni vseeno, za kateri pridevnik gre in še manj, kaj je pridevnik in kaj samostalnik. Franc Pediček strukturira v zvezi z oblikovno stranjo terminov zelo stroga pravila, ki so bila v tukajšnji obravnavi komaj nakazana.³⁹⁰ Odločitev prav za zvezo slovstvena folklor je premišljena, utemeljena v Prijateljevi opredelitvi pojmov slovstvo, književnost, literatura. Prav tako ni možnosti variiranja med sintagmama: slovstvena folklor ali folklorno slovstvo. To se lepo vidi iz preizkusa preobračanja: »politična folklor«³⁹¹: folklorna politika (ta zveza je konstruirana - le za tukajšnjo ilustracijo). Iz gradiva je mogoče izvesti tudi nasprotno zglede: »folklorni predmeti« (: predmetna folklor?), »folklorni stil« (: stilna folklor?), »folklorna zavest« (: zavestna folklor?), »folklorni okus« (: okusna folklor!).³⁹²

Zato še zdaleč ni vseeno, ali slovstvena folklor ali folklorno slovstvo. L. 1984 piše v zvezi s terminološkimi vprašanji, ki jih odpira Maja Boškovič-Stulli, ocenjevalec ene od njenih knjig: »Stvari pa niso preproste, kar dokazujejo številne polemike, razprave o tem vprašanju vsaj v Sloveniji, ki so se pojavljale celotno povojno razdobje, razplamtele pa so se spet na strokovnih srečanjih med folkloristi in etnologi ter med folkloristi, etnologi in slavisti. Slovenskim slavistom in deloma tudi etnologom se je termin ustno slovstvo zdel sprejemljiv, ne pa tudi folkloristom, ki zaradi zgodovinske tradicije in praktičnosti vztrajajo pri terminu ljudski, čeprav se jim ne zdi dober. Toda stalna raba in tradicija mu vedno bolj ožita in določata okvir, s tem pa ga tudi vedno bolj »potiskata« v vsakdanjo in strokovno rabo. Načelno se pri nas pojma ljudsko in ustno slovstvo mešata (lahko tudi v enem članku istega avtorja, v zadnjih letih pa se jima pridružuje še »nov« pojem folklorno slovstvo).³⁹³ Zmešnjava je tako popolna ...«³⁹⁴

Pregledani viri in izpisano gradivo kažejo, da podčrtani termin rabi le Marko Terseglav sam in sicer v tem citiranem primeru, pri nobenem drugem ga ni mogoče najti. Tako ostaja le sklepanje, da je neprevidno in prelahkotno zamenjal pridevnik in

385 Josip Jurčič, Zbrano delo IV, 1951, 267.

386 Franc Černigoj, O Mulcu, v: Javorov hudič, Ljubljana, 1988, 272.

387 V gradivu iz raziskovalne naloge pri PIL, konec osemdesetih let.

388 Glej op. 323, 178-179.

389 Janez Dolenc-France Koblar, France Bevk, Ljubljana, 1990, 127.

390 Glej op. 19, 15-17, 27, 83, 97-102, 104-106, 110, 113-133.

391 Todor Pendarov, Volilna folklor, Dnevnik, 8.11.1990, 5.

392 Glej op. 236, 162, 165.

393 Marko Terseglav ima pomembno prednost pred etnologi moje generacije. Ni namreč študiral etnologije, zato ni bil deležen vcepljanja dvoma o kategoriji ljudskega.

394 Marko Terseglav, M. Boškovič-Stulli, Usmena književnost ..., Traditiones 13, 1984, 227

samostalnik, tako da opazka pravzaprav leti na »slovstveno folkloro«. To možnost potrjuje primer iz njegove publikacije *Ljudsko pesništvo*, ko v njem piše: »Sodobna raziskovalka ljudske proze Marija Stanonik poskuša uveljaviti zvezi ›folklorna književnost‹ in ›folklorno pesništvo‹. Pri tem se sklicuje na množično uporabo tega prilastka v evropski in ameriški strokovni literaturi, hkrati pa se hoče s širše razumljenim pojmom ›folklor«, ›folkloren‹ izogniti dvoumnostim in nasprotujočim si interpretacijam, ki jih prinaša zveza ›ljudska književnost‹. V prilastku ›folkloren‹ čuti vsebinski in metodološki premik v pomovanju ljudske umetnosti oz. književnosti (Prim. M. Stanonik, *Modeli razmejevanja slovstvene folklorne in literature ...*).«³⁹⁵ Namenoma navajam celoten odlomek, ki se nanaša na avtorico, omenjeno v oklepaju, saj je že iz naslova njenega prispevka razbrati, da sta ji dva termina: »folklorna književnost«, »folklorno pesništvo« podtaknjena, saj ju prav zares ni nikoli uporabila ne v citiranem članku ne drugje. Avtorjeva samovoljnost v tej zvezi je še toliko bolj nenavadna, ker si dve strani spredaj izposodi prav avtoričin termin »slovstvena folklor« in to kar dvakrat.³⁹⁶ Tako je nična tudi Terseglavova razlaga, zakaj da se avtorica odloča za »uporabo tega prilastka«, saj je terminološkim vprašanjem posvečena šele pričujoča obravnava, v navedenem prispevku pa je šlo, kot že naslov pove, za veliko zahtevnejši in globlji problem fenomenološke in ne nominalne narave. Mogoče je troje: ali avtor članka ni prebral in interpretiral dobro, ali ga je hotel strokovno diskvalificirati na raven terminoloških vprašanj, ki jih že načelno tako zaničuje - morda pa tudi ne dojema globine njihovega bistva, ali pa preprosto članka sploh ni prebral! Znanost je poštena, ali je pa ni! Bumerang »zmešnjave« se, komur koli je že bil namenjen, vrača k tistemu, ki ga je vrgel, saj je prav pri njem nemogoče ugotoviti, za katero in kakšno terminologijo se osebno odloča in sprejema odgovornost nase. Takšne pisanosti, da ne uporabim ustreznjšega izraza, pač ni najti pri nikomur drugem. Primeri: »ustno slovstvo«, »ljudsko slovstvo«, »ustna književnost«, »folklorno pesništvo«, »folklor«. ³⁹⁷ Da Terseglavovo citiranje in druge vrste posredovanja misli ni zanesljivo, kaže njegova trditev, da »je tudi pri nas vse bolj v rabi zveza ›ustna književnost‹, kar velja zlasti za slaviste (J. Koruza) ...«³⁹⁸ Toda prav v viru, ki je naveden v oklepaju, Koruza obnavlja Prijateljovo razmejevanje med slovstvom, pismenstvom, književnostjo, literaturo in s svojega vidika utemeljuje termin: ustno slovstvo, medtem ko »ustne književnosti« nikjer ne omenja.³⁹⁹ Kako ljubo je Terseglavu prosto variiranje, kaže tudi primer, da celo naslova knjige dvakrat ne prevaja enako: »Tudi zadnje delo M. B.-S. Ustna književnost nekdanj in danes dokazuje ... Prepričan sem, da bo knjiga M. B.-S. Ustno slovstvo nekdanj in danes zanimiva spodbuda tudi etnologom.«⁴⁰⁰ V umetnostnem pisanju je fantazija seveda dovoljena, v diskurzivnem pa zavaja. Zato ni naključno, da se je takšnim postopkom uprl že Milko Matičetov in Terseglavu očital »nepreciznost«. ⁴⁰¹

395 Glej op. 370, 29-30.

396 Glej op. 370, 27.

397 Glej op. 394, 226, 227, 228, 229, 231.

398 Glej op. 370, 32.

399 Jože Koruza, O stičiščih etnologije, folkloristike in literarne zgodovine, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20 (1980), 2, 105.

400 Glej op. 394, 226.

401 Milko Matičetov: »Prehajam k referatu Marka Terseglava. Ta človek ni samo dvoživka, ampak je troživka, saj nekje v svojem referatu pravi, da je slavist, dela pa tako rekoč kot etnolog, pozneje pa se ima za folklorista ... V nekaterih referatih, posebno je to vidno v Terseglavovem, so stvari neprecizirane, kadarkoli obtožuje ali zagovarja folkloristiko. ... Samo enkrat v kontekstu govori o slovenski folkloristiki, drugače pa le o folkloristiki. To ni v redu. Izšla bodo acta tega posvetovanja in bralcu ne bo jasno, za kaj gre.« - Diskusijski prispevki, razgovori ob referatih, pripombe in mnenja, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, 111.

Zdi se, da avtor sam v tej zvezi občuti določeno krizo, nasproti poprejšnjim pripombam o zmešnjavi, kar dokazuje naslednja njegova spravljalnost: »Raznovrstna terminologija in precej neenotna uporaba izrazov ›ljudsko‹, ›folklorno‹, ›ustno‹, ›tradicionalno pesništvo‹ med raziskovalci ne povzročata večje zmede, saj se kljub nastajanju novih pomov vedno ve, kaj pojem označuje in kaj je predmet raziskav, ki je obravnavan posebej zaradi svoje specifične poetike in funkcije. Zato v tem pogledu ne more priti do večjih metodoloških in teoretičnih odstopanj, kar pa se lahko zgodi, če ljudsko pesništvo raziskujemo zgolj sociološko in antropološko. Poleg tega v svetovni znanstveni literaturi prevladujeta danes le dva pojma: ljudsko (folklorno) in ustno pesništvo, ki bolj ali manj uspešno označujeta, čigavo je to pesništvo in kakšne so njegove psihološke, poetološke pa tudi družbene razsežnosti.«⁴⁰² Tako nominalno kot vsebinsko se ta trditve ne ujema s tisto iz opombe 371.⁴⁰³

Površnost v izražanju in kategorialno zmedenost dokazuje tudi naslednje pisanje: »Avtorica zgoščeno in pregledno prikaže najvažnejše pojme in definicije tistega, čemur pri nas pravimo ljudsko slovstvo, ljudska poezija ... itd., pokaže različnost mnenj svetovnih folkloristov ob tem terminološkem vprašanju. Teorije odene še v zgodovinski okvir, tako da je lažje razumljiva neenotnost poimenovanja, vendar pa s tem še ni nič rešeno. Zato sama išče rešitev in se s pomočjo nekaterih evropskih teoretikov odloči za termin ustno slovstvo, ustna poezija, ustna pesem. Termin ji je sprejemljiv tako s folklornega (pravilno = folklorističnega! - op. M.S.) kot tudi z literarnozgodovinskega in književnega stališča. Maja Bošković-Stulli utemeljuje pojmovanje še drugače: folkloristiko (pravilno = folkloro! - op. M.S.) sestavljajo različne značilnosti oz. opozicije.«⁴⁰⁴

Nedоследnost na celi črti. Pri tem pa krivično obdolževanje drugih kar za terminološko zmešnjavo. V zvezi z obregovanjem ob dolgoletno zahtevno in trudapolno samostojno konceptualizacijo folkloristike in v prvi vrsti slovstvene folkloristike na Slovenskem⁴⁰⁵ pa v premislek naslednje stališče: »O pravih humanističnih in družbenih vedah moremo govoriti le tam, kjer obstaja tendenca za poglobljenim, kritičnim in pogumnim postavljanjem vseh problemov in razpravljanjem o vseh argumentih. Kjer se pa sprejemajo že dokončne sinteze in že izdelani okviri in je vse prizadevanje le v tem, da se vse to izpolni z detajli in izdelava v podrobnostih,⁴⁰⁶ kjer vlada duh prilagodljivosti, celo prilagojevanja vsako leto menjajočim se situacijam⁴⁰⁷ - tam more to roditi trenutne koristne rezultate, ne more pa biti govora o tem, da bi to privedlo do znanstvenih spoznanj trajne veljave ...«⁴⁰⁸

VI. Standardizacija terminološkega sistema

Folkloru torej. Tistim, ki bi se utegnili zdrzniti ob tujki, naj zagotovim, da sem tudi sama proti tujkam vsevprek, nisem za pa rovtarske Atene. Tudi medicina je tujka, geografija in biologija in navsezadnje etnologija in etnomuzikologija, pa se nihče (več) ne spotika obnje. Še zelo prizemeljska življenjska izkušnja: Tudi kmet gre včasih k sosedu ali kam po določeno orodje, če ve, da bo z njim svoje delo bolje opravil, kot bi ga drugače. In ta argument je tu prevladal. Je dovolj tehten in prepričljiv? »Znanostna imanenca« znanstvenega jezika »ni zamejena le na njegovo jezikovno-književno normativiko, temveč je vsa osredena na integrirano poimenovalnost, pomenskost in

402 Glej op. 370, 36.

403 Glej op. 370.

404 Glej op. 394, 227.

405 Prim. bibliografijo o tem v knjigi, omenjeni pri op. 286, 133-134.

406 »Okvirni učni načrt« folkloristike za etnologe izhaja iz Beneševih folklorističnih predavanj na brnski univerzi. Prevzel sem skoraj celotno njegovo shemo (teorija folkloristike), le da ji dodajam slovenske razlike in specifičnosti.« Glej op. 365, 245.

sporočilnost znanstveno spoznanega bistva stvari, pojavov, procesov in odnosov stvarnosti ter resničnosti, ne le na njegovo domačo »obleko« in domači »zven«. ⁴⁰⁹ »Na tematizacijsko-raziskovalni ravni, tj. v »čisto« znanstvenem govorjenju ali pisanju, je tujke mogoče zadrževati in nemalokrat tudi treba uporabljati. ⁴¹⁰ »Vsaka veda je bolj ali manj mednarodna, zato je pri teoretičnih razpravljanih treba slediti vsem rezultatom na mednarodnem polju in upoštevati mednarodna merila. ⁴¹¹ »Ideal vsake terminologije je enoumno izražanje, zato naj si terminologi prizadevajo izključevati sinonimijo, polisemijo, homonimijo ter uveljavljajo monosemijo, po kateri je enemu pojmu pripisan samo en termin in obratno. Izbrani termini naj bodo natančni, kratki in jedrnat, jezikovno pravilni ter sposobni tvoriti besedno družino. ⁴¹² Terminološki priročnik iz l. 1984 »se zavzema za internacionalizme, zlasti za tiste, ki so tvorjeni iz latinskih in grških morfemov, in so z vidika mednarodne standardizacije posebej koristni, saj so razumljivi širši mednarodni skupnosti. ⁴¹³ Tu nam gre samo za terminološko plat zadeve, sa je bila vsebinska definirana drugje. ⁴¹⁴ S tega vidika se je nasproti drugim izrazom tehtnica nagnila v prid folklore - zato, ker je iz nje mogoče izvajati vse druge pojme, ki se navezujejo na njen pojav. V dobi računalnikov je zelo pomembna ne le sistematičnost, ampak tudi sistemskost. Tukajšnji nosilni termin omogoča celo gnezdo izvedenk, to je nastanek in obstoj kompletne besedne družine: **folklor, folkloristika, folklorist/-ka, folklorizirati, folklorizacija, folkloriziran, folklorizem, folklorém, folkloréc.** Terminologija je »srce« znanstvenega jezika in dogovorno ustvarjanje, ko se po standardu, ki ga izoblikuje v jeziku splošna raba, v terminologizacijskem procesu doseže čim boljše prekrivanje pojma in termina. ⁴¹⁵ »Pojem je miselna enota, ki predstavlja posamičen predmet ali razred posamičnih predmetov zunanjega ali notranjega sveta, ki jim z abstrahiranjem določimo bistvene lastnosti ... Vsi pojmi nekega področja so povezani v soodvisni pojmovni sistem, v katerem ima vsak pojem natančno določeno mesto. Zgrajen je po določenih in izbranih lastnostih pojavov, ki se združujejo v tipe lastnosti. ⁴¹⁶ Pojem je lahko opisan z

407 »Pomemben praznični trenutek gotovo pomeni dejstvo, da smo se za 40. obletnico Avnoja ... letos prvič sestali folkloristi in etnologi na skupnem kongresu. Ne pretiravam, če rečem, da je to zgodovinski dogodek v naših strokah, ki sta se vse povojno obdobje ali oddaljevali ali približevali. Obe zvezi sta delali druga mimo druge ... Res, da je Slovenija imela za tak kongres več možnosti, ker sta letos na vrsti oba kongresa, res pa je tudi, da je logičen nasledek usmeritve SED, ki je od l. 1975 edino jugoslovansko društvo, ki po formalno-pravni in znanstveni plati združuje v enotnem društvu vse slovenske etnologe in folkloriste. Spoznali smo namreč, da je bila dvotirnost anahronizem, ki ga je bilo treba preseči ... To zblíževanje je potrebno za rast naše vede. Zblíževanje pa naj v bodoče pripelje tudi do skupnega jugoslovanskega društva. Različni strokovni pogledi nikakor ne bi smeli biti ovira zblíževanju in združevanju. Da bi se ta cilj kdaj v prihodnosti uresničil, kar globoko upam, je mnogo odvisno od tega kongresa, zato smo se nanj pripravljali z velikim upanjem in z zagnanostjo, saj ničesar nismo hoteli prepustiti naključju.« Nagovor Marka Terseglava, predsednika SED in ZDFJ ob pričetku 1. skupnega kongresa etnologov in folkloristov Jugoslavije v Rogaški Slatini, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 24/1984, št. 1, platnice spredaj in str. 1. - V tem nagovoru l. 1984 ne bi bilo nič narobe, če se avtor štiri leta poprej ne bi tako navdušeno potegoval za samostojnost folkloristike, le da tudi tam (prim. Matičetovega očitek!) ni bilo jasno, ali hoče biti etnolog, slavist ali folklorist. Prim. op. 324 in 401.

408 Fran Zwitter, O slovenskem narodnem vprašanju, Ljubljana, 1990, 496-497.

409 Glej op. 19, 34.

410 Glej op. 19, 127.

411 Glej op. 44.

412 Marjeta Kalin, Terminološki priročnik, v: Jezikoslovni zapiski, Ljubljana, 1991, 187. Prim. Branko Gradišnik, Al' prav se piše brejnvoširan al' brejnvošan, Delo, Književni listi, 4.2.1988.

413 Glej op. 412, 181. Helmut Felber, Terminology Manual, Paris 1984.

414 Glej op. 286, 37.

415 Glej op. 19, 58, 184.

416 Glej op. 412, 185-186.

definicijo/razlago. To je opis pojma na dani ravni abstrakcije s pomočjo že znanih pojmov, večinoma izraženih z besednimi znaki. Definicija določa mesto pojmov v sistemu in je najpomembnejše in prvo opravilo pri analiziranju in izbiranju terminov. Termini so dogovorno lingvistični simboli.⁴¹⁷ »Informatizacija zahteva ne le znakovno, ampak tudi pomensko in sporočilno skrajno natančno določene termine, ki so povezani v konsistentne sisteme, ne pa da so le ›prosto plavajoči‹ komunikativni simboli v določeni znanosti.«⁴¹⁸

Morda bi kdo zamahnil z roko, češ: goli formalizem. Nikar! Če kje, tukaj velja: nomen est omen. Prizadevanje po poenotenju, doslednosti poimenovanja in rabe želi premagati neznosni eklekticizem, ki obstaja v tukajšnji stroki, kar pri resnem strokovnjaku, kaj šele znanstveniku, upravičeno lahko zbuja posmeh: če se kdo med drugim ima za *folklorista*, zadolžen je za *ljudsko* pesem, tudi *ponarodela* še pride v poštev, piše pa o *ustnem* slovstvu in celo o *ustni* književnosti. In podobno. Toda znanost, če naj bo to, ne prenese poljubnosti v poimenovanju, kakor kup različnega materiala še ni hiša. Od tod prepričanje, da terminologijo usmerja teorija in ne zadošča le površinsko, kaj šele površno prevzemanje »žargona«. V slikarstvu se temu reče ponarejanje, morda celo »dobro«, a rezultat je še zmeraj samo ponaredek. Stališče: »Glavno je, da vemo, za kaj gre«,⁴¹⁹ ni vredno akademskega raziskovalca. O seveda, berač pravi: »Glavno je, da sem oblečen.« Kadar je sila, res ne bomo gledali, ali se posamezni kosi oblačil skladajo med seboj. Ko pa se razmere uredijo, so zahteve drugačne, višje, visoke. Skrajni čas je že, da se tem zakonitostim podredi tudi folkloristika v vseh svojih panogah. Ne z visokodonečim besedičenjem, ampak z izčiščenim izražanjem, ki se dokazuje tudi v skrbno izdelani in smiselno rabljeni terminologiji. Za nekatere pojme v njenem pojmovnem sistemu je bila že opravljena kolikor mogoče temeljita analiza in temu ustrezno prisojen pripadajoči termin, nekatere pa ta operacija še čaka.⁴²⁰

Sklep

Ne gre samo za zahtevek, da je terminologija pogoj znanosti, temveč tudi za zahtevo, da mora terminologija nastajati na temelju postulatивно razvite znanosti.⁴²¹

»Brez terminologije, vsebinsko jasne in nenehno dograjevane z odkritji in spoznanji novih zakonitosti stvari, pojavov in procesov naravne, človeške in družbene stvarnosti, namreč ni napredka nobene znanosti.«⁴²² V okviru znanstvenega jezika se mora čim bolj približevati formalni standardizaciji svojih nosilnih elementov, to je

417 Glej op. 416.

418 Glej op. 19, 15.

419 Izjava Marka Terseglava in načelno strinjanje Milka Matičetovega z njim na pogovoru ob objavi prispevka Marije Stanonik, Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, (Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 41-70). Organiziralo ga je Slovensko etnološko društvo in Katedra za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani 15.2.1989.

420 »Ne gre torej samo za zahtevek, da je terminologija pogoj znanosti, temveč tudi za zahtevek, da mora terminologija nastajati na temelju postulatивно razvite znanosti ... Terminološka analiza. Termini, ki se vselej najprej pojavljajo v določeni znanosti le v naravi in vlogi terminoloških oznak in določenih, ›strokovnih terminov‹, so bolj ali manj določeni po svoji vsebini in obsegu; to pomeni, da so bolj ali manj razloženi ali definirani ter tudi razvrščeni ali klasificirani. Če je določena znanost še na nižji »terminološki stopnji«, ima svoje temeljne pojme bolj ali manj uspešno ali ustrezno le opisane ali deskribirane in pojasnjene ali eksplicirane. - Da torej postane navedeno raznovrstno terminološko gradivo za razvoj določene znanosti uporabno za raziskovalno (torej ne le iz različnih slovarjev transferirano!) oblikovanje njene terminologije, je nujno treba opraviti analizo različnih deskripcij, eksplicacij, definicij in klasifikacij posameznega termina, kakršen se je začel pojavljati ter uporabljati na določenem področju človekove misli in akcije.« (Prim. op. 19, 153.).

421 Glej op. 19, 153.

422 Glej op. 19, 145.

bistvenih leksemov. Gre pa tudi za čim večjo skladnost med pojmovno določeno podstatjo in pripadnim besednim simbolom, tj. znakom zanjo, ki ga predstavlja ustreznosti znanostno določilni izraz oz. znanostni termin.⁴²³

Izoblikovanost semantične samosvojesti je eno temeljnih meril znanosti. To doseže, kadar ni le kup posameznih terminov, ampak je to znakovje sistemsko sestava oz. integracija terminov. To zahtevo znanostne semantike izraža pluralno oblikovana sintagma »terminološko izrazoslovje«, kar označuje sistem, medtem ko »terminološki izrazi« zgojijo prosto nepovezanost. Sistem terminološkega izrazja v znanosti mora biti poleg tega, da je sporočilno funkcionalen in rodoviten, tudi spoznavanjsko rodoviten. To je tedaj, kadar je tudi notranje sistemsko urejen, povezan in ustrezno odnosen (ne samo zunanje v besednjakih, slovarjih, leksikonih). Notranja spoznavanjsko-strukturna sistemskost terminološkega izrazja se pojavlja v vsaki znanosti v drugačni podobi in klasifikaciji.⁴²⁴

Aplikativno terminološko delo vodi k izdelavi slovarjev. Eno najpomembnejših načel pri tem je, da mora temeljni slovar vsake discipline sistematično odsliskovati vsoto pojmov, ki predstavljajo védenje na njenih različnih ravneh od prakse do teorije.⁴²⁵

Zahteva po novi in prečiščeni terminologizaciji v današnjih znanostih je odvisna od njihove razvojne zakonitosti. Platonsko-aristotelska paradigma do novega veka je iskala, določala ter opisovala predmet določenih nastajajočih znanosti (seveda v okviru filozofije). Newtonsko-kartezijanska paradigma je rodila pozitivne znanosti, ki so k razvoju znanosti in graditvi njene strukturnosti prispevale predvsem metodološko tematiko in njihove različne empirično-raziskovalne rešitve. Danes obstaja semantično in semiotično preučevanje, kar vodi k informatizaciji znanosti. Most do nje je terminologizacija kot ena izmed nujnih strukturno-konstitucijskih sestavin vsake posebne znanosti.⁴²⁶

Do folklorje torej obstaja ambivalentno, shizofreno stališče.⁴²⁷ Njeno večznačnost radi poudarjajo vsi avtorji, ki se srečujejo s tem pojmom; pri tem pozabljajo, da je z marsikaterim drugim ravno tako. Še posebej je v spotiko, da ga zunaj discipline in iz prestižnih vzrokov celó v sosednjih disciplinskih okvirih jemljejo pejorativno, za označevanje česa manjvrednega. - Kakor da bi kak drug pojem ne bil lahko tudi ták. Tudi termin »konservativno« ima v vsakdanji rabi tak prizvok, v medicini pa ima metoda konservativnega zdravljenja lahko prednost pred marsikatero drugo.

Poskuse in postopke, ki so folkloristiko diskvalificirali kot nazadnjaško, ker se ukvarja prvenstveno z duhovnimi pojavi znotraj etnološke sistematike (»to je bilo zanimanje za tako imenovano duhovno kulturo iz prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega stoletja s pojmom folkloristika dobilo tudi svoje ime«,⁴²⁸ je dodobra pogazil prav zadnji čas, tekoče družbene spremembe. Tudi Slavko Kremenšek, ki je bil dolga leta v svojih etnoloških teoretičnih obravnavah folklori, še posebej slovstveni, nenavadno gorak, je postal zadnji čas do nje bolj spravljiv, vendar mi konceptualizacija teh njegovih sprememb ni znana.⁴²⁹ Sicer pa: nalepko, presodek

423 Glej op. 19, 18, 50.

424 Glej op. 19, 84, 90.

425 Glej op. 412, 183.

426 Glej op. 19, 47, 48.

427 Glej op. 19.

428 Glej op. 215, 172.

429 Zato je težko reči, ali je mislil popolnoma zares, ironično ali resignirano, ko je na pogovoru, omenjenem pri op. 419, dejal, da naj se tedanji oddelek za etnologijo na FF v Ljubljani po novem imenuje oddelek za antropologijo in folkloristiko.

folklornosti je treba preprosto vzeti nase. Vendar naj nas ne obremenjuje, ampak le določa meje predmeta.

Definicija slovstvene folklore glede na način obstajanja besedne umetnosti je rodovitnejša kot sporna razmejitev: visoka / nizka literatura. Slovstvena folklorja je še vedno humus za literaturo. Samostojno težje obstaja. Vedno je v navezi s kake vrste sobesedilom. Folkloristika raziskuje simbole identitete skupin nasproti vsakdanjemu načinu življenja, kar počne etnologija. Kot je osamosvojitve filozofije nasproti teologiji rezultat osamosvojitve subjekta zavesti glede na izvorno počelo sveta (Boga), sociologija rezultat diferenciacije kapitalistične družbe (delavski razred / razred delodajalcev), je folkloristika rezultat narodnostne opredelitve v času pred / romantike. Kaj je v tem slabega? To, kar pri predmetu materialne kulture raziskujejo panoge zgodovine, kar je drugod predmet tehnologije, je pri folklornih pojavih predmet preučevanja z estetskim instrumentarijem. Predmet folkloristike ima v primerjavi s predmetom etnologije tudi estetsko razsežnost. Vsako vrednotenje vsebuje hierarhizacijo.

Summary

Literary Folklore from a Terminological Point of View

In the introduction the author establishes the need for precise terminology in all fields, not just in literary folklore, for which she presents in her paper a concept for a terminological system based on a theory developed by Dr. France Pediček. **The Theoretical Ground Plan** is the title of the chapter which introduces terminology as an inherently crucial scientific category, not just an auxiliary category. Chapter Two, **Terminography**, gives a historical survey of the word **folklore** and its derivatives in Slovenian professional consciousness: 1. The original naming and semantic growth; 2. The adoption of the English word leads to a new system of terminology (a) the word **folklore** gets in the original the nature of a specialized term; b) the taking root of the term in Slovenia; 3. Folklore in the compensation phase of its semantic growth; (a) folklore = spiritual culture; b) Folklore - art branches: musical folklore, dance folklore, fine arts folklore. 4. Literary folklore. Chapter Three, **The Codification of the Semantic Contents of the Word Group Folklore** is an attempt to both order and synchronize the different meanings of the term **folklore** and hierarchize them. Hence the subtitles 1. The linguistic and semantic aspect (the denotative code, the conotative code); 2. the anthropological and communicational aspect (the conceptual and sensual code, the individual and epistemological code); 3. The scientific and cognitive contents (the analytical and synthetic code, the philosophical and theoretical code). Chapter Four, **Lexiological Differentiation**, analyzes the derivatives from the word group **folklore** in its different forms which also entail a semantic difference. Chapter Five, **Terminology as a Touchstone of Scientific Thought**, shows in practice how important precise terminology is - for both the advancement of the field and the researchers in it. At the end the report on the results of the research is a call to a **Standardization of the Terminological System**.

Monika Kroje

Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev

V sestavku želim kratko predstaviti, kako je slovensko raziskovanje ljudskega pripovedništva sledilo razvoju tovrstnih raziskav drugod po svetu. Prizadevam si v glavnih črtah orisati smeri, ki jih je ubirala veda drugod, in vzporedno ob tem podati obris razvoja raziskovanja pri nas. Namerno se ne spuščam v pregled zbiralcev pripovednega gradiva in izdajateljev bodisi posameznih pripovedi bodisi zbirk, ker pač že imamo tovrstne kratke preglede izpod peres J. Polivke¹, Fr. Kotnika² in M. Matičetova³.

Še v 18. st. je bil odnos do ljudskih pravljic in povedk zelo različen. Medtem ko so jih nekateri omalovažujoče ocenjevali kot »prazne marnje« starih babic brez vrednosti, so se drugi z veseljem spominjali napetih pripovedi iz svoje mladosti; tako npr. Goethe, ki je videl v pravljicah praobliko pesniškega doživetja in je že kot otrok nameraval prepesniti konec pravljice o Pogumnem krojačku⁴. Pravljice bratov Jacoba in Wilhelma Grimma (1812-14) nikakor niso bile prva pravljичna zbirka, saj so izšle dolgo po zbirkah, ki so jih izdali Gianfrancesco Straparola (*Le piacevoli notti*, 1550-53), Giambattista Basile (*Pentamerone*, 1637) ali Charles Perrault (*Les Contes de ma mère l'Oie*, 1697). Tudi v Nemčiji so imeli že nekaj predhodnic, npr. v zbirki *Volksmärchen der Deutschen* (1782-87), ki jo je izdal Johann Carl August Musäus, in vsebuje več povedk kot pravljic. Zgodb iz Tisoč in ene noči, ki jih je prevedel Francoz Antoine Galland, ali indijske zbirke Pančatantra ni potrebno niti omenjati. Vendar pa je res, da sta šele brata Grimm pospešila študij ljudskega pripovedništva ne le v Nemčiji, pač pa tudi v sosednjih deželah. Njuno delo je spodbudilo tudi slovenska prizadevanja.

Ker je bila doba bolj naklonjena pesmim, so naši izobraženci pozornost na področju ljudskega ustvarjanja namenjali sprva mnogo bolj pesništvu kot pripovedništvu. Valentin Vodnik, ki je sicer s pomočjo ribniškega graščaka J. Rudeža zbral nekaj

1 Slovenen (v: Johannes Bolte und Georg Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5. Band, Leipzig 1932, 100-102).

2 Zbirke narodnih pripovedk in pravljic (v: *Narodopisje Slovencev* 1, Ljubljana 1944, 40-41).

3 Ljudska proza (v: *Zgodovina slovenskega slovstva* 1, Ljubljana 1956, 133, 134).

4 Po H.-J. Uther, *Märchen vor Grimm*, München, Diederichs 1990, 278.

gradiva o bajeslovnih bitjih (Mythen zu Ribniza geglaubt, NUK, Ms 540, št. 12), je redke zapise ljudske proze celo pretopil v verzice (npr. *Kos in brezen*). Predstavniki slovenske romantike s Prešernovim krogom so v ljudskem pesništvu iskali predvsem narodnega duha, segali pa tudi po motivih, ki so jih v njem našli. Pesem jim je bila višji umetniški dosežek, zato so prozna besedila zapisali le tu in tam. Med razmeroma redkimi zapisi ljudske proze naj omenim npr. pravljico o Lisici in volku (NUK: Ms 472,1,214) iz zapuščine Mihe Kastelica, ustanovitelja *Kranjske čbelice*, ter nekaj Korytkovih in Vrazovih rokopisov. Velja pa omeniti delo Urbana Jarnika na Koroškem. Čeprav ljudskega izročila ni objavljala - pošiljal ga je Šafariku, Vrazu in drugim - je spodbujal k zbiranju ljudskega izročila, npr. v dostavku k *Herderjevimi poglavjem o Slovanih* (Carinthia 1812). Njegov *Zber lepih ukov* (1914) obsega tudi 100 pregovorov, o koroških Žalik ženah pa je pisal v članku *Die slovenischen Sibyllen* (Carinthia 1813). Zanimanje za ljudski jezik in slovstvo je prenesel na svojega učenca Matijo Majarja Ziljskega⁵, ki je nekaj zapisov naših ljudskih pripovedi poslal celo Boženi Nemcovi, nekaj pa jih je tudi sam objavil, npr. o Vilah in Belih ženah.

Enega prvih zapisovalcev ljudskega pripovedništva, Matevža Ravnikarja Poženčana, je F. Metelko sicer spodbudil k zbiranju ljudskih pesmi, toda ob tem je začel gorenjski župnik zapisovati tudi pravljice in povedke. Nekaj jih je objavil, npr. v *Danicilirski* (1842), *Novicah* (1846), *Slovenskem glasniku* (1859/II, 73), druge so ostale v rokopisu. V rokopisu je ostal tudi njegov v nemščini napisan sestavek o kranjskih ljudskih pravljicah in bajkah (NUK, MS 483).

Kljub spodbudnim začetkom pa je J. Kopitar še vedno zaman iskal človeka, ki bi na Slovenskem pripravil podobne zbirke ljudskega slovstva kot V. St. Karadžić za Srbe.

Po ustanovitvi slavistične stolice na Dunaju (1849) je dal novi slavistični vedi smernice Fr. Miklošič, ki se je zgledoval po Kopitarjevi teoriji o pomenu ljudskega jezika za jezikoslovje. Z njimi ni le položil temelja slovanski filologiji, ampak je spodbudil tudi raziskovanje in zbiranje ljudskega pripovedništva.

Janežičevo *Cvetje slovenskega naroda* (1852)⁶ je praktično uveljavilo Miklošičeve pobude k zbiranju ljudskega pripovedništva in zbudilo pri slovenskih intelektualcih široko zanimanje za ljudsko izročilo. Če so dotlej posvečali pozornost predvsem ljudskim pesmim, so zdaj poleg tega pospešeno zbirali še ljudsko besedišče, pregovore, reke, uganke, šege, pa tudi pravljice in povedke.

To obdobje nam je prineslo veliko bero iz bogate zakladnice ljudske proze, objavljeno v časopisih, kot so *Novice*, *Slovenska bčela*, *Slovenski glasnik*, *Zora*, *Vestnik*, *Kres*, *Vedež*, nekoliko pozneje tudi *Ljubljanski zvon*, *Dom in svet*, *Mladika* itn. Dosti gradiva je ostalo v rokopisih, posamezniki pa so že začeli izdajati prve zbirke slovenskih pravljic in povedk⁷.

Študije, ki so izhajale v časopisih, so bile predvsem mitološko usmerjene, mnoge z namenom, da bi rekonstruirali slovanski Pantheon oz. se približali J. Grimmovi *Deutsche Mythologie* (1835). Takšni so bili npr. poskusi D. Trstenjaka, ki je s svojimi prispevki skušal dokazati, da so Slovenci avtohtoni v sedanji domovini. Zato je začel kopiciti bolj ali manj zgrešene etimološke dokaze ter se pri tem skušal opreti na

5 Vile, i šta o njih znade narod slovenski u Koruškoj. Kolo 4/1847, 9-18; Nekaj o belih ženah s posebnim obzirom na Koroško. SB 1850, 182; v *Novicah* (1848, 44) je objavil prispevek o Kralju Matjažu v Sloveniji.

6 Pozneje je zamisel nadaljeval s *Slovenskim glasnikom*.

7 Matija Valjavec, *Narodne pripovedi iz susjedne Varaždina Štajerske*. Izvestje kr. realne i velike gimnazije i male gradske realke u Varaždinu 1874/5, Zagreb 1875, 3-46; G. Križnik, *Slovenske pripovedke iz Motnika*, Celovec 1874 ter prva splošnoslovenska zbirka Bogomila Kreka: *Slovenske narodne pravljice in pripovedke*, Maribor 1885.

indologijo in mitologijo. Tako so nastali njegovi članki v Novicah ter *Mythologische drobtine*, s katerimi je polnil številne letnike Slovenskega glasnika in razburjal bolje podkovanе strokovnjake. Objavljal je tudi v LMS (1869-70). O Sojenicah, Kurentu, petelinu, županu pa je pisal v mariborski Zori (1873). Danes lahko rečemo le, da je bera njegovega zagnanega dela razmeroma skromna, čeprav še neovrednotena.

Bolj kot doma je poznan v svetu V. F. Klun, ki je objavljajl v tujih revijah. Med drugim je že leta 1857 spisal članek o Rojenicah v slovenskem izročilu⁸.

Prizadevanjem U. Jarnika in M. Majarja Ziljskega so se pozneje pridružili še Ivan Navratil⁹, Janez Scheinigg¹⁰, Franc Hubad¹¹, W. Urbas¹², Ivan Kunšič¹³ in J. Majciger¹⁴. Poudariti je treba zlasti delo Janka Pajka¹⁵, ki je s svojim delom *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev* (1884) sestavil dober narodopisni slovar za to področje.

O pomembnosti ljudskega pripovedništva za odkrivanje in razumevanje slovanske mitologije je, sledeč Grimmovi mitološki teoriji, toda drugače kot D. Trstenjak - znanstveno podprto, obširno in sintetično spregovoril Gregor Krek v knjigi *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1874, druga dopolnjena izdaja 1887). Svoja stališča je podprl s številnimi primeri iz slovanske arheologije, zgodovine in predvsem primerjalnega jezikoslovja. Delno se je že približal angleški (Tylorjevi) antropološki (oz. evolucionistični) šoli¹⁶.

Razen Krekovega poskusa pa lahko rečemo za omenjene in druge - ki niso našteti - narodopisno usmerjene posameznike tega obdobja, da so se posvečali le drobcem iz bogate zakladnice ljudskega pripovednega izročila. Danes ne moremo kar tako mimo njihovih prizadevanj, saj kljub včasih napačnim hipotezam predstavljajo kamen v stopnicah, ki vodijo k novim spoznanjem. Zbrali so tudi veliko gradiva, čeprav ni vedno strokovno zanesljivo.

- 8 Rojenice. Die Schicksalgöttinnen der Slowenen. Ein Beitrag zur slawischen Mythologie. Österr. Blätter für Literatur und Kunst. Beilage zur Österr.-Kaiserlichen Zeitung. Jg. 1857, Nr. 47, 369-370; Nr. 48, 379-381.
- 9 Že leta 1848 je začel izdajati *Vedež* - prvi slovenski poučni in leposlovni list za mladino; sodeloval je pri Janežičevem slovensko-nemškem slovarju (1851); priporočal nabiranje besed, rekov in pregovorov (v Vodnikovem spomeniku 1859, 186-9). S *Slovenskimi narodnimi vražami in praznimi verami primerjanimi drugim slovanskim in neslovanskim* (LMS 1885-8, 1890, 1892, 1894, 1896) je hotel ustvariti svojevrsten slovenski bajeslovni koledar. Kresni del je priredil L. Moser za ZÖVK 1905, 122-5.
- 10 Mythen, Sagen u. Volkslieder der Slovenen. V: Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort u. Bild 5. Kärnten und Krain. Wien 1891, 151-157 (Kärnten), 378-389 (Krain).
- 11 Volksleben, Sitten und Sagen der Slovenen, v: Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort u. Bild Wien 1890, 208-224 (Steiermark). Objavil je nekaj krajših narodopisnih prispevkov: Pravljičica o Oedipu v slovanskej obleki (Kres 1, 1881, 277-279) in Nemška pesen o Hildebrandu in njene sestre slovanske. (Kres 2, 1882, 630-638).
- 12 O pregovorih je pisal v članku *O pregovorih in prilikah posebno slovenskih* (v Jber. der k.k. Oberrealschule, Görz 1869, 2-33; dalje v Novicah (1869, 313 sl. v 12 nadaljevanjih; 1870, 4 sl.); o pravljicah, povedkah in vraževerju pa v člankih: *Über Sagen und Märchen* (v Jber. über die deutsche Staats-Oberrealschule in Triest 1887-8, 1-22) in *Aberglaube der Slowenen* (v Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 4, Dunaj-Praga 1898, 142-152).
- 13 Poleg članka o slovenski ljudski kulturi za Ottáv Slovník naučný (Praha 1898) je skupaj z Quidom Hoduro prispeval bibliografijo *Tradicionalní literatura lidová na r. 1897* v Narodopisnem sborniku (1897, 160-187).
- 14 Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev (Kres 3, 1883, 455-458, 502-505, 558-561, 601-604); Zrak in njegove moči v domišljiji in povesti štajerskih Slovencev (Kres 4, 1884, 401-405, 448-452)
- 15 Torklja, Kres 1, 1881, 306; Praznoverske bajke in šege med štajerskimi Slovenci, Kres 2, 1882, 218-222, 268-272; Baumfilius, Kres 2, 1882, 372; Vurberški Krsnik, Kres 2, 1882, 578-581; Oves, osat in vražji stric, DS 1888, 47; Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev, Ljubljana, 1884.
- 16 Npr. v članku Polyfem v narodnej tradiciji slovanske (Kres 2, 1882, 42-52, 103-115, 155-174).

Strokovno najbolj izpopolnjeno, predvsem kar zadeva zapisovanje ljudskega pripovedništva sredi in v drugi polovici 19. st., je nedvomno delo Matije Valjavca, ki je bil naš prvi jezikovno-fonetično natančen zapisovalec. Znanstvene metode zapisovanja se je naučil pri svojem profesorju Miklošiču. Njegovo delo se je začelo v obdobju, ko je v svetu še prevladovala mitološka usmeritev. Toda Valjavec je v svojem znanstvenem delu sledil razvoju stroke, zato ga danes lahko prištevamo med prve naše znanstvenike, ki so začeli obravnavati ljudsko pripoved z realističnimi prijemi. Njegovo delo je zelo visoko cenil že Miklošič. Ta je objavil v svoji *Slavische Bibliothek* (2. Bd./1858, 151- 169) nekaj pravljic iz Varaždina, ki mu jih je bil poslal Valjavec, in pohvalno pripomnil, da je prvi med slovenskimi rojaki spoznal mitološki pomen pravljic. V nasprotju z J. Grimmovo trditvijo, da Slovani nimajo predstav o boginjah usode, je v članku *O rodjenicah ili sudjenicah* (Književnik, Zagreb 1865) z obsežnim jezikovnim gradivom dokazal nasprotno. Ljudsko pripovedništvo je raziskoval s primerjalnih vidikov, kar je vplivalo tudi na nastanek njegove razvojne teorije, spoznavne v članku *Prinešček, kako in od kod se narodne pripovedi razširjajo* (Kres 1886). Vse, kar je objavil, ga uvršča med pomembne delavce na področju raziskovanja ljudskega pripovedništva¹⁷.

Čeprav stroka spočetka še ni mogla dati zadostnih odgovorov na vprašanja, si je že od bratov Grimm dalje prizadevala odkriti izvor pripovednega izročila, raziskati njegovo širjenje in medsebojni vpliv. Nastajale so teorije, ki so dobile ime vsaka po prepričanju, na katerem so temeljile, začenši z Grimmovo mitološko. Že leta 1859 je izšlo delo Theodorja Benfeya *Pantschatantra*, v katerem zastopa indijsko ali selitveno (difuzionistično) teorijo. Tej nasprotna je poligenetska teorija E. B. Tylorja (*Primitive Culture* 1871), predstavnika antropološke šole. To smer je prvotno zagovarjal tudi Tylorjev učenec Andrew Lang; pozneje pa je svoje stališče spremenil in raziskave poglobil. Opozoril je na presenetljivo podobnost med grškimi miti in miti nekaterih primitivnih ljudstev ter njihovimi šegami in religioznimi predstavami. Podobne povezave sta odkrivala Hermann Oldenberg v svojem delu *Religion der Veda* (1894) in J. G. Frazer, ki se je v raziskavi antične šege ob menjavi Dianinih svečnikov v Ariciji¹⁸ lotil vseh pomembnih problemov, ki se pojavljajo ob raziskovanju primitivne religije. Ta smer raziskovanja se je od mitov vedno bolj usmerjala v šege na eni strani in v iskanje odsevanja šeg, obredij in zgodovinskih danosti v ljudskem pripovedništvu na drugi strani. Na to, da pravljice in šege odsevajo druge v drugih, je opozoril med drugimi tudi Albert Wesselski, ko je pritril Saintyvesu - na katerega delo¹⁹ je sicer gledal zelo kritično - v tem, da med obredjem in tradicionalno pripovedjo lahko obstajajo določene povezave²⁰.

Mitološko teorijo, ki je pri nas doživela največji odmev, kakor tudi druge, preveč enostransko usmerjene teorije, so - poleg nasprotno mislečih sodobnikov - v svetu kmalu začeli izpodbijati tudi mlajši raziskovalci. Naj omenim tukaj kot primer le francosko smer, npr. H. Gaidoza, ki je skupaj z E. Rollandom od leta 1878 urejal revijo

17 Slovenske in kajkavske povedke in pesmi je objavil v *Novicah* (1848, 1858, 1860, 1872), *Sloveniji* (1848), *Slovenski bčeli* (1851-52), *Slovenskem glasniku* (1860, 1863), znanstveni prilogi mariborske *Zore - Vestniku* (1873, 1874), *Kresu* (1884, 1885); Iz kajkavskega pripovednega izročila je objavil v *JAZU* (1878: knj. 43, 49; 1884: knj. 71) ter izdal samostojno zbirko *Narodne pripovjedke skupio u i oko Varaždina Matija Kračmanov* (Varaždin 1858). 21 povedk in pravljic s Štajerske je objavil v *Izvestju realne i velike gimnazije v Varaždinu* 1874-75.

18 *The Golden Bough* 1-2. A Study in Comparative Religion. London 1890.

19 *Les Contes de Perrault et les récites parallèles*, Paris, 1923.

20 *Versuch einer Theorie des Märchens*. Reichenberg i. B. 1931, 68.

Mélusine in Josepha Bédiera z *Les fabliaux* (1893). Utrip časa pa je, čeprav v omejenih možnostih in danih razmerah, odmeval tudi pri nas.

Že proti koncu 19. stoletja se je pretirani mitološki usmeritvi nekaterih študij brez zaostajanja za svetovno usmeritvijo začela postavljati po robu mlajša generacija narodopisno usmerjenih filologov in tako zaustavila nadaljevanje preveč vznesenih in premalo strokovno podprtih mitoloških razprav 19. st. Študije ljudskega pripovedništva so v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja postale previdnejše. Privzemale so le to, kar je bilo dokazljivo in podprto s številnimi primeri. Poleg že zgoraj omenjenega Valjavca sodi med realistično usmerjene raziskovalce še Miklošičev naslednik na Dunaju - Vatroslav Jagić²¹, urednik *Archiva für Slavische Philologie*. S svojim delom je vplival tudi na nekatere naše filologe, npr. na Karla Štreklja²², ki je skupaj z zapisi ljudskih pesmi prevzel tudi rokopise ljudskih pripovedi od leta 1864 ustanovljene Matice slovenske - društva za izdajanje znanstvenih in leposlovnih knjig. Sam je zbiranje še pospešil, kajti tako kot je izdal korpus Slovenskih ljudskih pesmi, je nameraval izdati tudi pravljice in povedke, a ga je prehitela smrt. V 20. st. nas vodi delo Matije Murka, sicer svetovno znanega raziskovalca srbohrvaškega epskega pesništva, ki se je ljudskemu pripovedništvu posvetil v delu *Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven*²³ in ga vključil tudi v knjigo *Geschichte der älteren südslavischen Literaturen*²⁴. Za zgodovino raziskovanja ljudskega slovstva pri nas je pomemben njegov članek *Kopitar in Vuk Karadžić*²⁵. Realistično usmeritev Valjavca, Štreklja in Murka sta nadaljevala tudi učenca graške slavistične stolice France Kotnik²⁶, ki je pomemben predvsem kot zbiralec in izdajatelj številnih koroških pravljic in povedk, ter Joža Glonar, ki je prispeval monografsko študijo *Monoceros in Diptamus*²⁷ in članek Ulinger - Jelenger - Lajnar²⁸. Števan Kúhar je s Štrekljevimi opombami in razlago objavil *Narodno blágo vogrskij Slovencef*²⁹, Avgust Pavel je že kot študent pod vodstvom svojega profesorja L. Katona, od katerega je privzel A. Bastianovo predevolucionistično teorijo o razvoju človekovega mišljenja, napisal študijo na temo *Polifem in Orfej v slovanskem ljudskem izročilu*³⁰ in posegel na področje motivike predvsem slovenskega in južnoslovenskega ljudskega slovstva, npr. v člankih *Južnoslovanski viri lepe zgodbe o Bankójevi hčeri*³¹, *Zbirka prekmurskih besedil in zgodovina dosedanega*

- 21 Med drugim je objavil *Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung* (AsIph 2/1877, 437-481), *Die südslavische Märchenschatz* (AsIph 1/1876, 267-289, 2/1877, 614-641); *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen I: Die altkirchensprachlichen Texte des Adambuches* (v: *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Cl.*, Bd. 42 Wien 1893); *Zur slavischen Mythologie* (AsIph 37/1920, 491-511).
- 22 *Zum Volksglauben, dass die Erde auf einem Fisch ruhe* (AsIph 12/1890, 310-312); *Helmold's Zerneboch im angelsächsischen Olymp* (AsIph 26/1904, 320) ter ocena I. Šašljeve knjige *Bisernice* iz belokrajskega narodnega zaklada I, v: ČZN 3/1906, 99-105).
- 23 Sitzber. ph. h. Kl. Ak. Wien 122/10, 1890
- 24 Leipzig 1908.
- 25 LZ 28/1908, 281-8; 347-56.
- 26 Beiträge zur Volksliteratur Kärntens. Kurze Biographie des Volkspoeten Andreas Schuster, vulgo Drabosnjak. Programm des Staats-Obergymnasiums zu Klagenfurt 1909-10. Klagenfurt 1910, 1-22.
- 27 S podnaslovom *Posnetek iz zgodovine pripovedke o Zlatorogu in stare cerkvene pesmi Jager na lovu šraja...* ČZN 7/1910, 34-106.
- 28 Zbornik zimske pomoči, Ljubljana 1941.
- 29 ČZN VII, VIII, X, XI/1910-1914).
- 30 *Az Orpheus-monda rokonai a délszáv népköltészetben* v reviji madžarskega etnološkega društva *Ethnographia* XX/1909, 231-340.
- 31 *A Bankó leányáról szóló széphistória délszáv forrásai* (v: *Egyetemes Philologiai Közlöny* 37/1913, 104-111).

zbiranja³², Hunjadijci v južnoslovanskem ljudskem pesništvu³³ in Kralj Matjaž pri Slovencih³⁴. Ivan Šašel je v svojih *Bisernicah*³⁵ objavil lepo število belokranjskih pravljic in povedk, skupaj s Fr. Kocbekom pa je izdal tudi slovenske pregovore (Celje 1934).

Med temi avtorji je treba posebej poudariti pomen Glonarjevega dela. Razprava *Monoceros* (gl. op. 27) je znanstveno zelo poglobljeno delo, odlikuje ga pronicljivo obravnavanje zapletene motivne problematike in predstavlja tudi v mednarodnem merilu velik dosežek na področju študija ljudskega slovstva v tistem času.

H komparatistiki, ki jo je pospeševalo spoznavanje vedno bolj očitne velike sorodnosti pripovednih tipov in motivov v različnih deželah in obdobjih, sta se poleg drugih, npr. R. Köhlerja (*Kleinere Schriften*, /ed. J. Bolte/ 3, Weimar 1898-1900), s svojima monografskima študijama usmerila tudi Angleža Marian Emily Roalfe Cox in E. Sidney Hartland. Prva je leta 1893 objavila *Cinderello* (London), drugi pa *The Legend of Perseus* (London 1894). Ti dve študiji sta sicer še antropološko usmerjeni, pa vendar v mnogih vidikih - čeprav še ne kot tipne in motivne raziskave v poznejšem pomenu - utirata pot finski historično-geografski ali bolje komparativni šoli, ki se je takrat uveljavila in je med drugim zaznamovala tudi Boltejeve in Polivkove znamenite *Pripombe* (Anmerkungen) h *Kinder- und Hausmärchen* bratov Grimm³⁶. Finska šola je komparativno metodo spodbujala predvsem s svojima zastopnikoma Juliusom Krohnom in njegovim sinom Kaarlom Krohnom (1863-1933). Iz te šole se je leta 1910 porodila še danes pomembna serija študij s področja duhovne kulture FFC (Folklore Fellows Communications), Antti Aarne pa je na pobudo svojega učitelja K. Krohna izdelal osnutek za tipni indeks pravljic (leta 1910) in s tem postavil temelje mednarodnemu klasifikacijskemu sistemu pripovednega izročila. Indeks je pozneje izpopolnil Američan Stith Thompson (leta 1928, razširjena izdaja 1961).

V svetu je v prvi polovici 20. st. opaziti dokajšnjo živahnost v obravnavanju problemov, povezanih z ljudskim pripovedništvom. Nastajale so nove hipoteze o nastanku in razvoju tradicionalnega pripovedništva. Večina raziskovalcev je prišla do prepričanja, da segajo njegove korenine daleč v preteklost. Wilhelm Wundt³⁷ npr. je izenačeval čas nastanka pesmi s časom nastanka povedke in ga postavljaj v najstarejše obdobje človeške kulture. Nasprotno pa je npr. Friedrich Panzer³⁸ videl v povedkah ostanek razpadlih pripovednih pesmi ter krajših ali daljših balad. Po njegovem mnenju se je v povedkah ohranila le snov, zato se bistveno ločijo od oblikovno samostojnih in razvitejših pravljic, ki so se od nekdanjih pripovedovalcev nevezani besedi. Čeprav se teoriji, ki sta ju izvajala C. W. von Sydow³⁹ in W. E. Peuckert⁴⁰, povsem izključujeta, sta si obe edini v tem, da lahko iščemo izvor pravljice v obdobju neolitika. Sydow meni, da morajo biti pravljice starejše od evropske bronaste dobe, Peuckert pa oblikuje svoje stališče z domnevo, da morajo čudežne

32 Vend szóvegyűjtemény és az eddigi gyűjtések története (v: Nyelvtudomány VI/1916-18, 161-187, 263-284).

33 A Hunyadiak a délszláv népköltészetben (v: Vasvármegye és Szombathely város Kultúregyesülete és a Vasvármegyei múzeum II, Evkönyve 1926-27, Szombathely 1927, 111-124).

34 Mátyás király és a szlovénok (v: Sorsunk II, Pécs 1942, 109-202).

35 Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada 1-2, Ljubljana 1906, 1909.

36 Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm 1-5, Leipzig 1913-32.

37 Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte 3. Leipzig 1905-1909.

38 Studien zur germ. Sagengeschichte. 1: Beowulf; 2: Sigfried. München 1910/1912.

39 C. W. von Sydow, Tva spinnsagor: en studie i julfärande folksagoforskning. Stockholm 1909. (Ponatis v: Selected Papers on Folklore. Published on the occasion of His 70th Birthday. Copenhagen 1948, 257 str.)

40 Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel. Berlin 1938.

pravljice izvirati iz obdobja, ko je prevladovala magičnost, t. j. v posttotemističnem, preddemoničnem in predracionalnem svetu. Po njegovem mnenju naj bi nastale v vzhodno-mediteranskem območju, bolj natančno v kretske-mikenski civilizaciji. Tem hipotezam je nasprotoval J. de Vries in postavljala nastanek pravljic v obdobje prehajanja iz mitičnega k bolj realističnemu mišljenju. Ta prehod pa pri posameznih ljudstvih ni istočasen⁴¹. Tudi Kurt Ranke⁴² in Lutz Röhrich⁴³ sta izrazila dvom o neolitičnem izviru pravljic.

Že leta 1946 je V. Propp⁴⁴ skušal na primeru ruskih pravljic razložiti nekatere pravljicne motive v odnosu do minulih družbenih ureditev in religij. Po njegovem mnenju naj bi med pravljicami in rituali obstajale povezave. Obredi so namreč zahtevali razlago, ki je prešla v mite, iz teh pa so se razvile čudežne pravljice. Dalje ugotavlja, da sorodnost pravljicnih motivov pri raznih narodih nima izvira v enotnosti človeške duševnosti, niti v enotnosti umetniške ustvarjalnosti, pač pa v resnični zgodovinski preteklosti. To, kar se danes pripoveduje, se je nekoč v okviru verskega obredja in obnašanja izvajalo ali se tako predstavljalo. V pravljico pa je prišlo, ko je izgubilo značaj svetega.

Proppove raziskave pa so bile - sicer z dokajšnjim zamikom - še odmevnejše na področju metodologije pri strukturalistično usmerjenih raziskovalcih⁴⁵. Strukturalizem je zastopal in po svoje razvil Francoz Claude Lévi-Strauss⁴⁶. Ta metoda je odkrila, da obstajajo med pripovedmi podobnosti in razlike, ki se ne kažejo na zunaj. Dve pripovedi sta lahko strukturalno enaki, čeprav morda nimata niti enega skupnega motiva na besedilni (tekstualni) ravni. Pri Proppu so strukture paradigmatične, pri Lévi-Straussu pa sintagmatične. Vpliv te metode je čutiti do danes v delih številnih raziskovalcev drugod po svetu, med njimi npr. A. Dundesa⁴⁷ in A. J. Greimasa⁴⁸, pri nas pa - čeprav odpira nove možnosti - ni izzvala podobno usmerjenih študij.

Po prvi svetovni vojni na področju raziskovanja ljudskega pripovedništva nismo takoj ujeli koraka z napredkom stroke v svetu, pač pa so bile objavljene mnoge zbirke. Še vedno je deloval na tem področju zelo aktivni Fr. Kotnik⁴⁹, dalje sta prav tako na Koroškem zbirala pripovedno izročilo V. Möderndorfer⁵⁰ in Josip Šašel, ki je po Ramovševih pravilih za zapisovanje dialektov objavil v knjigi *Narodno blago iz Roža*⁵¹ med drugim tudi več rožanskih pravljic in povedk, ki pa so zapisane - v sicer pristnem rožanskem govoru - predvsem po spominu. Leta 1930 so pri Družbi sv. Mohorja v Celju izšle J. Keleminove *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, ki so še danes edina

-
- 41 Betrachtungen zum Märchen bes. in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. FFC 150, Helsinki 1954.
- 42 Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens 1958. V: Die Welt der einfachen Formen, Berlin-New York, 1978, 27.
- 43 Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden 1956.
- 44 Istoričeskie Kornj Volšebnoi Skazki. Leningrad 1946. Italijanska izdaja: V. I. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate. Torino 1949.
- 45 Morphologija skazki. Leningrad 1928; Transformacii volsebnih skazok (v: Poetika IV 1928).
- 46 The structural Study of Myth. (A Symposium. Bloomington 1955)
- 47 The Morphology of North American Indian Folktales. FFC 195, Helsinki 1964; The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a Method of Analyzing Folktales. (v: Le Conte, pourquoi? comment'. Paris 1984, 187-199).
- 48 Sémantique structurale. Paris 1966
- 49 Storijske Družba sv. Mohorja na Prevaljah 1924; druga (Zablatnikova) izdaja je izšla leta 1958 v Celovcu.
- 50 Narodne pripovedke iz Mežiške doline. Ljubljana 1924; Narodno blago koroških Slovencev, Maribor 1934; Koroške narodne pripovedke I. Celje 1937; Koroške narodne pripovedke. Celje 1946.
- 51 J. Šašel in F. Ramovš, Narodno blago iz Roža. Arhiv za zgodovino in narodopisje II, Maribor, 1936-1937, 121 str.

splošna zbirka povedk pri nas. V spremni besedi k izdaji zagovarja Kelemina mitološki izvor povedk, bajk in pravljic ter pravi, da imajo vse tri prvinske pripovedne oblike v svojem jedru mitične osebe in dogodke, kar je kritično ocenil J. Polivka.

Ker se je (l. 1904 ustanovljeni) Časopis za zgodovino in narodopisje vedno bolj usmerjal v zgodovinske študije, je do neke mere pritegnil raziskave ljudskega pripovedništva leta 1926 ustanovljeni Etnolog⁵². Eklektični historiat raziskovanja pravljic je prispevala Eda Stadler (*Pravljica. Primerjalna studija*, Et 12/1939, 41-73). Sem je mr. pisal klasični filolog Milan Grošelj *O tipu pravljice o Amorju in Psihi* (Et 15/1942, 62-70), v Slovenskem etnografu pa je objavil kratko notico *Konj iz vode in ime Kentavrov* (SE 5/1952, 195-196).

Raziskovanje ljudskega pripovedništva, ki je bilo pri nas na svojih začetkih v glavnem vključeno v slovansko filologijo, se je vedno bolj osamosvajalo. Slavistika se je namreč bolj in bolj izogibala temu »trivialnemu« gradivu, ne glede na André Jollesovo opredelitev pravljice kot literarne stvaritve z umetniško vrednostjo in ne glede na njegovo teorijo o preprostih oblikah, pri čemer je imel v mislih predliterarne oblike, ki so predstavljale pramaterial za izoblikovanje literature⁵³.

I. Grafenauer, ki je bil glavni pobudnik za to, da se je z ustanovitvijo Komisije za slovensko narodopisje (1947) in od leta 1951 Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU znanstveno raziskovanje ljudskega pripovedništva organiziralo na Akademiji, je s svojimi monografskimi razpravami, v katerih se je oprl na tedaj že uveljavljeno primerjalno metodo, ki jo je še poglobil s kulturnozgodovinskim študijem, napravil velik korak naprej. Med njegovimi najpomembnejšimi študijami so: *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*⁵⁴, *Slovenske pripovedke o ujetem divjem možu*⁵⁵, *Srednjeveška pripovedka o Mačaškrali ino dekli*⁵⁶, *Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi*⁵⁷, *Netek in Ponočna potnica v ljudski pripovedki*⁵⁸, *Mišičina basen od Zilje in njen pomen*⁵⁹, *Spokorjeni grešnik*⁶⁰.

Na Inštitutu so začeli sistematično urejati narodopisni arhiv, posebej za ljudsko pripovedništvo, tako da so bile slovenske ljudske pravljice lahko še vključene v mednarodni tipni indeks⁶¹, tudi po zaslugi inštitutske sodelavke Albine Štrubelj, ki je zbrano gradivo uredila in razvrstila po mednarodnem sistemu.

Zanimanje za tekstno analizo se je vedno bolj usmerjalo v kontekstne raziskave. Predmet študija so postale okoliščine, v katerih ljudska pripoved živi. Pozornost raziskovalcev se je v znatno večji meri kot prej obrnila k njenim nosilcem, t.j. pripovedovalcem oz. pravljicarjem. Raziskovalci so začeli poudarjati, da je treba odgovoriti na vprašanje, kako je pravljica zrasla, ne le zgodovinsko, pač pa tudi v okolju in miselnem svetu pripovedovalca. Tako so se študije vse bolj usmerjale v preučevanje samega načina pripovedovanja in okoliščine, v katerih se odvija, ter k pripovedovalcu in njegovemu izboru. Ena zelo odmevnih tovrstnih študij je npr. delo M. K. Azadovskega *Eine sibirische Märchenerzählerin* (FFC 68, Helsinki 1926). Večjo pozornost so posvečali danim okoliščinam tudi zato, ker je sporočilnost pripovedi odvisna pred-

52 Leta 1948 preimenovan v Slovenskega etnografa, od leta 1991 izhaja ponovno pod starim imenom.

53 André Jolles, *Einfache Formen*. Tübingen 1968.

54 SAZU, 2. razred. Dela 4, Ljubljana 1951, 262 str.

55 Zgodovinski časopis 6-7/1952-53, 124-153; 8/1954, 130-133.

56 SE 8/1955, 129-144.

57 SE 10/1957, 97-112; 11/1958, 49-68; 12/1959, 135-162.

58 SAZU, 2. razred. Razprave 4 Ljubljana 1958, 157-201.

59 SE 13/1960, 13-30.

60 SAZU, 2. razred. vede. Dela 19 Ljubljana 1965, 7-168.

61 A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale*. FFC 184, Helsinki 1961.

vsem od pripovedovalca, ki lahko pripoved vsakokrat, ko pripoveduje, prilagaja danim okvirom, zlasti poslušalstvu, ji daje nove poudarke in jo do neke mere celo vsebinsko spreminja. Raziskovalci, kot sta npr. L. Dégh⁶² in A. Vazsonyi so to smer tudi teoretično razvijali (Conduit teorija)⁶³.

Milko Matičetov je kot odličen terenski delavec sledil novim smerem predvsem tem, da je pozornost posvetil okoliščinam, v katerih pripoved nastaja, ter pripovedovalcem in pravljíčarjem⁶⁴. V njihovih pripovedih je odkrival umetniško vrednost, ki je pogosto večja, kot jo imajo umetne pravljíce, čeprav jih je poknjížil pisatelj. Izpopolnil je tudi Grafenauerjeva dognanja o Kralju Matjažu z razpravo *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj*⁶⁵. Med monografskimi deli naj omenim le njegovo disertacijo, *Sežgani in prerajeni človek*⁶⁶, v kateri je uporabil predvsem historičnogeografsko (komparativno) metodo, od številnih študij pa le nekatere članke, npr. o rezijanskem junaku pravljíčnega tipa AaTh 756 B - Petu Abanu⁶⁷, o pomenu in pojavljanju maske v slovenskih pokrajinah⁶⁸, o legendi Barlaam in Josaphat⁶⁹, o sestavinah pastirske kulture v slovenskem ljudskem pripovedništvu⁷⁰ ter študijo *Po sledovih medveda s Križne gore*⁷¹. Poleg zbirk, v katerih je izdal delček rezijanskega ljudskega izročila (Rožice iz Rezije, 1972 in Zverinice iz Rezije, 1973), je objavil tudi kritično izdajo povedk iz Furlanije in Julijskih Alp Antona von Maillya⁷² ter sodeloval pri izdaji četrte knjige, ki jo je v rokopisu zapustil Jan Baudouin de Courtenay⁷³.

Pravna in zgodovinska vprašanja v ljudskem pripovedništvu je obravnaval Sergij Vilfan⁷⁴.

Krajši čas se je z raziskovanjem ljudskega pripovedništva ukvarjal Tone Cevc, ki je prispeval članka o pripovednem izročilu o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp⁷⁵ ter o okamenelih živih bitjih v slovenskem ljudskem izročilu⁷⁶. Danes objavlja študije o zgodovini slovstvene folklore pri Slovencih Marija Stanonik. Prizadeva si

62 Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. Berlin 1962

63 L.Dégh, A. Vazsonyi: Legend and Belief (Genre 4/1971, 281-304).

64 Naj omenim tukaj le članek: Pri treh Boganjčarjih, ki znajo »lagati«. Slovenski etnograf 18/19(1965/66), 81-114.

65 SAZU, 2.razred. Razprave 4, Ljubljana 1958, 101-156.

66 SAZU, 2.razred. Dela 4, Ljubljana 1961, 278 str.

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

68 Sui mascheramenti nella narrativa popolare. Alpes Orientales 4, Firenze 1966, 91-94.

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

La legenda di »Giosafat e Barlaam« a Resia, tipico esempio di tradizione discendente. Studi di letteratura popolare friulana (Udine) 2/1970, 107-114.

70 Elementi di cultura pastorale nei racconti del popolo sloveno. Alpes Orientales 6, München 1972, 87-93.

71 Po sledovih medveda s Križne gore. Mednarodni pravljíčni motiv AT 1910 v hagiografiji, ikonografiji, literaturi in ustnem izročilu. Loški razgledi. Škofja Loka 1987, 163-200.

72 Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. Gorizia 1986.

73 Materiali per la dialettologia e l'etnografia slava meridionale 4: Testi popolari in prosa e in versi raccolti in Val Natisona nel 1873. /Pripravila za prvo objavo Liliana Spinozzi Monai, folklorni komentar prispeval Milko Matičetov / Trieste 1988.

74 Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih. Et 16/1944, 1-29. Pes Marko. SE 8/1955, 145-151.

75 Traditiones 2/1973, 79-96.

76 Traditiones 3/1974, 81-112.

raziskovanje slovstvene folklorne teoretično osvetliti.⁷⁷ Izkazala se je tudi na organizacijskem področju, kjer je pospešila zbiranje ljudskega pripovednega gradiva med mladino in ljubitelji. Tako je izpeljala že vrsto izdaj ljudskega pripovednega gradiva⁷⁸. Motive in prvine, ki so prišli v slovensko ljudsko slovstvo iz tujih kultur, pa raziskuje Zmago Šmitek⁷⁹.

Zunaj okvira SAZU in Univerze v Ljubljani je treba omeniti na Koroškem aktivnega Pavla Zablatnika, ki je v svoji disertaciji podal pregled duhovne kulture koroških Slovencev⁸⁰; na Primorskem pa Pavla Merküja in Janeza Dolenca, ki sta s področja ljudskega pripovedništva prispevala predvsem gradivo⁸¹.

Medtem se v svetu tokovi raziskav množijo. Ob vse večjem številu raziskovalcev z individualnimi pristopi je opaziti vse več smeri. Težje kot v preteklosti je danes govoriti o prevladujočem toku.

Kljub pretežno sociološko - psihološko usmerjenim raziskavam v novejšem času pa zanimanje za zgodovinsko podlago, nastanek in razvoj posameznih motivov in tipov ljudskega pripovedništva nikakor ni zamrlo. Ne glede na način razlage, ki je lahko historična, komparativno-mitološka, astralno-mitološka, teološka, teozofska, psihoanalitična itd., ostaja v ospredju raziskovanje semantike oz. semiologije ljudske pripovedi in njenih motivov. Večjo pozornost namenjajo pravilom nastajanja in oblikam prevzemanja pripovedi - torej komunikacijsko-teoretičnim vprašanjem, kakor tudi zgodovinskim in družbenim okoliščinam, ki jih pripoved odraža.

Raziskave morajo slediti tudi dogajanjem in življenju danes. Tradicionalni pripovedni tipi in motivi seveda dobivajo nov pomen in vlogo ter se prilagajajo novemu načinu življenja, medtem ko polnijo arhive vsakdanje zgodbe, spomini, avtobiografije in »trač« anekdote. Vse to seveda zahteva nove pristope in načine obdelave.

Zusammenfassung

Die Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Volkserzählung in Slovenien im Licht der internationalen Trends

Gezieltes Sammeln von Volksliteratur setzte bei uns im slovenischen Raum erst mit der Aufklärung ein und noch intensiver - unter dem Einfluß Herders und der Brüder Grimm - zur Zeit der Romantik. Da das Lied zur Zeit der Aufklärung und Romantik als höhere künstlerische Leistung galt, wandte sich die Aufmerksamkeit zunächst überwiegend dem Volkslied zu, was sich auch darin ausdrückt, daß z.B. Valentin Vodnik - der übrigens mit Hilfe von J. Rudež, dem Schloßherrn von Ribnica, einiges Material über sagenhafte Wesen sammelte (Mythen zu Reiffniz geglaubte, NUK, MS 540, Nr. 12) - noch die seltenen Aufzeichnungen von Volksprosa in Verse setzte (z.B. *Kos in brezen* / Amsel und März). Von ähnlichen Ansichten waren auch die Angehö-

77 Viljem Urbas. SE 30/1979, 27-36; Vprašanje romantične mitološke teorije pri Slovencih. Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti n kulturi. Ljubljana 1981, 335-353; Slovenski protestanti in vprašanje slovstvene folklorne. SAZU, 2.razred. Razprave 11/1987, 111-132; Slovstvena folklor v domačem okolju. Ljubljana 1990; Janez Vajkard Valvasor in slovstvena folklor v njegovem duhovnem obzorju. Valvasorjev zbornik. Ljubljana 1990, 287- 310

78 V zbirki Glasovi so izšle do zdaj tri knjige: Franc Černigoj, Javorov Hudič(1988); Marjan Tomšič, Noč je moja, dan je tvoj (1989); in Pavel Medvešček, Na rdečem oblaku vinograd rase (1990) in Janez Dolenc, Zlati Bogatin (1992).

79 Neevropski motivi in vplivi v slovenskem ljudskem izročilu. Primerjalna književnost 2/1983; Antična tradicija o Indiji v slovenskem ljudskem izročilu. Traditiones 20/1991, 95-106.

80 Die Geistige Volkskultur der Kärntner Slowenen. Graz 1951.

81 Gl. npr. Traditiones 2/1973, 3/1974, 4/1977, 13/1984; P. Merkü, Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji, zbrano v letih 1965-1974. Trst 1976; Janez Dolenc, Tolminske pravljice. Ljubljana 1989.

rigen des Prešeren-Kreises geleitet, unter denen - wie aus erhaltenen Handschriften geschlossen werden kann - Miha Kastelic und Emil Korytko, unter den jüngeren Romantikern Stanko Vraz - noch am ehesten ein Gehör für die Volkserzählung bewiesen.

Der Kärntner Sprachwissenschaftler Urban Jarnik, der unter anderem auch über die Kärntner *Žalik Žene / Die Seligen Frauen* (Carinthia 1813) schrieb, übertrug das Interesse an der Volkssprache und der Volksliteratur auch auf die Jüngeren, unter denen auf diesem Gebiet vor allem Matija Majar Ziljski (s. Anm. 5) hervortrat, während Matevž Ravnikar Poženčan - der bei uns zu den ersten gehörte, die Lieder, aber auch Volksprosa sorgfältig sammelten und veröffentlichten - von F. Metelko zum Sammeln von überliefertem Volksgut angeregt worden war.

J. Kopitar, mehr noch F. Miklošič, lenkten die romantische Begeisterung über Volksgut und Volkssprache auf philologische Gleise, doch verblieb die Sammlertätigkeit noch immer vorwiegend in der Hand von Amateuren. Diese Zeitalter steuerte eine ansehnliche Lese aus der reichen Schatzkammer der Volksprosa bei, die in mehr oder weniger authentischer Form in *Cvetje slovenskega naroda / Blütenlese des slovenischen Volkes* (1852, später *Slovenski glasnik*) von A. Janežič veröffentlicht wurde sowie in zahlreichen anderen Zeitungen wie z.B. *Novice*, *Slovenska bčela*, *Zora*, *Vestnik*, *Kres*, *Vedež*, etwas später auch in *Ljubljanski zvon*, *Dom in svet*, *Mladika* usw. Viel Material verblieb auch in den Handschriften, aber man begann auch schon mit der Herausgabe der ersten Sammlungen von slovenischen Märgen und Erzählungen. (s. Anm. 7)

Vor allem in Zeitungen, in Sonderausgaben (z.B. Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild) und in Lexika (z.B. *Ottův Slovník naučný*) begannen viele Beiträge über die Volkserzählung zu erscheinen (s. Anm. 8-15), und erste monographische Werke, z.B. J. Pajek *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev / Kurzgeschichten aus dem Seelenleben der steirischen Slovenen* (1884).

Der Grimmschen mythologischen Theorie folgend, aber im Unterschied zu D. Trstenjak - der seine ethymologischen Erläuterungen auf die Indologie und Mythologie zu stützen versuchte - brachte G. Krek in dem Werk *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1887) eine erste umfassende und synthetische Abhandlung über die slavische Volksliteratur, wobei er seinen Standpunkt mit zahlreichen Beispielen aus der slavischen Archäologie, Geschichte und vornehmlich der vergleichenden Sprachwissenschaft untermauerte und sich teilweise der anthropologischen Schule Tylors näherte. Die größte fachliche Perfektion, was das Aufzeichnen von Volkserzählungen in der Mitte und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anbelangt, zeigt das Werk von Matija Valjavec, welcher der erste sprachlich-phonetisch genauere Aufzeichner bei uns Slovenen gewesen ist. Sein Werk setzte ein in einer Zeit, wo die mythologische Ausrichtung allenthalben vorherrschte, Valjavec jedoch folgte mit seiner wissenschaftlichen Arbeit der Entwicklung in der Fachwelt und man kann ihn heute zu den ersten Wissenschaftlern bei uns zählen, die die Volkserzählung realistisch zu behandeln begannen.

Im Gegensatz zu J. Grimms Behauptung, die Slaven hätten keine Vorstellung von Schicksalsgöttinnen, bewies er in dem Beitrag *O rodjenicah ili sudjenicah / Parzen und Schicksalsfrauen / A. Janežičs* (*Književnik*, Zagreb 1865) mit Hilfe von umfangreichem sprachlichem Material das Gegenteil. Die Volkserzählung untersuchte er mittels der vergleichenden Betrachtungsweise, was auch die Entstehung seiner Entwicklungstheorie beeinflusste, die in *Prinešček, kako in od kod se narodne pripovedi razširjajo / Kleiner Beitrag über die Frage, wie und von woher sich die Volksdichtung verbreitete* (*Kres* 1886) erkennbar wird.

Gen Ende des 19. Jahrhunderts begann sich neben Valjavec eine jüngere Generation ethnographisch orientierter Philologen gegen die übertriebene mythologische Ausrichtung einiger Studien - ohne Rückstand im Vergleich mit den internationalen Trends - aufzulehnen, die angesehensten davon vor allem Karel Štrekelj, der besonders als Herausgeber der monumentalen Sammlung *Slovenske narodne pesmi / Slovenische Volkslieder* / bedeutend war und der sich mit seiner organisatorischen Arbeit, auch auf dem Gebiet der Sammlung von Volkserzählungen, Verdienste erwarb; ferner Matija Murko, allerdings bekannter als Erforscher der serbischen und kroatischen Volksdichtung von Weltrang (s. Anm. 22, 23).

Die realistische Ausrichtung ihrer Lehrer Murko und Štrekelj wurde fortgeführt von zwei Schülern des Grazer Lehrstuhls für Slavistik, France Kotnik (s. Anm. 26) und Joža Glonar, der in seiner Studie *Monoceros und Diptamus* (s. Anm. 27) wegen der außerordentlich tiefgreifenden

und umfassenden Kenntnis der Problematik einen für jene Zeit beachtlichen Beitrag auf dem Gebiet der Vokserzählung von internationalem Range leistete.

Unter der Führung seines Lehrers L. Katon in Budapest steuerte Avgust Pavel einige Studien im Ungarischen bei, wobei der Einfluß von Bastians vorrevolutionistischer Theorie über die Entwicklung der menschlichen Ideenwelt zu spüren ist, z.B. *Polyphem und Orpheus in der slavischen Volksüberlieferung*, Südslavische Quellen des schönen Geschichtchens über Bankos Tochter, *Die Hunyadi in der südslavischen Volksdichtung*, *Mathias Corvin bei den Slovenen* (s.Anm. 30-34).

Für die Jahre nach dem ersten Weltkrieg kann man sagen, daß sich die Bemühungen in erster Linie auf das Sammeln konzentrierten, von dem das Werk Ivan Šašeljs (schon in den Vorkriegsjahren; s. Anm. 35) gekennzeichnet ist; teilweise auch das F. Kotniks (s. Anm. 49) sowie Vinko Moderndorfers (s.Anm. 50) und Josip Šašels (s.Anm. 51). Als ansehnlichste Leistung dieser Zeit entstand die noch heute einzige allgemeine Erzählsammlung im Slovenischen - *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*/Sagen und Erzählungen des slovenischen Volkes (Celje 1930). Der Autor J. Kelemina vertrat die Auffassung, daß sowohl Erzählungen als auch Sagen und Märchen in ihrem Kern mythische Personen und Ereignisse enthielten, was J. Polivka kritisch rezensierte.

Von den Fachzeitingen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Beiträge aus diesem Gebiet brachten, sei die Zeitschrift *Časopis za zgodovino in narodopisje* (ab 1904) angeführt, sowie der *Etnolog* (ab 1926), der später den Titel *Slovenski etnograf* annahm und 1991 wieder zu seinem ursprünglichen Namen zurückkehrte.

Die Erforschung der Volkserzählung, die sich in ihren Anfängen bei uns im Rahmen der slavischen Philologie vollzog, sich aber immer stärker verselbständigte und nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem dank Ivan Grafenauer, wurde die wissenschaftliche Erforschung der Volkserzählung bei der Slovenischen Akademie der Wissenschaften und Künste zunächst durch die Gründug der *Kommission für slovenische Volkskunde* (1947) organisiert, die sich 1951 zum *Institut für slovenische Volkskunde* umbenannte. Ivan Grafenauer selbst tat mit seinen monographischen Abhandlungen, in denen er sich auf die damals gültige vergleichende (historisch-geographische) Methode stützte und sie durch Kultur- und Geschichtsstudien vertiefte, in der Erforschung der Volkserzählung bei uns einen großen Schritt nach vorn (s.Anm. 54-60).

Die strukturalistischen Methoden in Slovenien fanden keinen begeisterten Anhänger. Als hervorragender Feldstudienforscher bezog Milko Matičetov in seine Studie das Interesse am Erzähler ein. Ihn interessieren die Umstände, unter denen sich eine Erzählung abwickelt, sowie der Mensch, von dem die Erzählung abhängt. In seiner Dissertation *Sežgani in prerojeni človek* (Der verbrannte und wiedergeborene Mensch) und in anderen Werken (s. Anm. 64-73) baute er die historisch-geographische Methode weiter aus.

Marija Stanonik, die am Institut die Arbeit auf dem Gebiet der slovenischen Volkserzählung übernahm, veröffentlicht vor allem Studien über die Geschichte der literarischen Folkloristik bei den Slovenen und bemüht sich, diese Forschungstätigkeit auch theoretisch zu definieren (s.Anm. 77). Auch auf organisatorischem Gebiet leistete sie Beachtliches, indem sie Jugend und Amateure zum Sammeln erzählerischen Volksguts anregte. Mit einzelnen Studien trug auch Sergij Vilfan (s.Anm. 74) zur Erforschung der Volkserzählung bei, ferner Tone Cevc (s.Anm. 75, 76), Pavel Zablatnik (s.Anm. 80), Pavel Merku, Janez Dolenc (s. Anm. 81) und Zmago Šmitek (s.Anm. 79).

Bei der Betrachtung der slovenischen Forschungstätigkeit in Überblick wurde in dem Beitrag jeweils auf den Einfluß der internationalen Forschungsströmungen hingewiesen bzw. auf ihre Rezeption seitens der slovenischen Autoren.

Zmaga Kumer
Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem

Predniki Slovencev so stopili v srednjeevropsko zgodovino v drugi polovici 6. st., ko so se naselili na obsežnem ozemlju od furlanske ravnine na zahodu, do dunajske kotline na severu, do Blatnega jezera v Panoniji in nekako do Kolpe na jugu. Zlasti proti severu je bilo to ozemlje redko in neenakomerno naseljeno. Zaradi tega je mogla biti severna narodostna meja v teku stoletij potisnjena globoko na jug. Sedanje slovensko etnično ozemlje obsega komaj tretjino prvotnega.

Ozemlje, ki so ga naselili Slovenci, seveda ni bilo prazno. Naši predniki so ob prihodu naleteli vsaj na ostanke staroselcev. Ti so bili - po arheoloških najdbah sodeč - vsaj od 3. st. naprej že kristjani in vsaj od 5. st. cerkveno podrejeni oglejskemu patriarhatu. Slovenci smo prvi stik s krščanstvom dobili verjetno prav po krščanskih staroselcih (Grafenauer 1944a, 367), vendar o tem nimamo neposrednih dokazov. Žal sta bili obe cerkveni središči, iz katerih se je pozneje širilo krščanstvo med Slovence - Oglej in Salzburg, zunaj slovenskega narodnostnega ozemlja. To je bilo usodno, ker je izpodkopavalo možnost cerkvene in z njo povezane politične osamosvojitve, ogrožene kar v začetku, ko so že pokristjanjeni Bavarci pomagali karantanskemu knezu Borutu v bojih zoper roparske Obre. Zato je moral priznati njihovo nadoblast. Nastalo politično odvisnost sta jamčila Borutov sin Gorazd in nečak Hotimir. Kot talca sta se seznanila s krščanstvom in se dala krstiti. Temu je sledilo pokristjanjenje ljudstva karantanske kneževine, s čimer smo se Slovenci vključili v kulturni krog zahodnoevropskih narodov (Dolinar 1985, 139 sl.).

Misijonarji so prihajali iz Salzburga in Ogleja. Misijonska dejavnost salzburške Cerkve med karantanskimi Slovenci se začne nekako s sv. Rupertom, ki je ok. 700 prišel v Salzburg in tam ustanovil opatijo sv. Petra. Ta je postala nosilec misijona med Slovenci. Pomembno je bilo, da je sv. Rupert zastopal ideale irskih misijonarjev, za katere je značilno, da so se trudili obvladati jezik ljudstva, ki so mu oznanjali evangelij. Tega se je držal tudi Rupertov naslednik sv. Virgil, ki je misijonsko delo med karantanskimi Slovenci zaupal škofu sv. Modestu. Ta si je za središče svojega misijona izbral Gospo Sveto (Dolinar 1985, 141).

Kdaj je začela med Slovenci misijonsko delovati tudi oglejska Cerkev, ne vemo natanko, saj je bil oglejski patriarhat prav tedaj v hudi krizi. V 7. st. so verjetno prihajali

kot misijonarji benediktinci iz Štivanja, pa tudi potujoči irski in anglosaški misijonarji (Dolinar 1985, 143). Sistematično pokristjanjevanje se je z oglejske strani začelo ob koncu 8. st. Na to kažejo nekateri ostanki sakralne arhitekture. Najstarejši je verjetno na blejskem otoku, saj stavijo zgraditev prvotne cerkve v konec 8. st. (Bratož 1990, 55; Dolinar 1985, 143).

Ko je bila ustanovljena frankovska država, je bilo za novo pridobljeno področje naseljeno s Slovenci, l. 796 sklenjeno, da naj ozemlja severno od Drave cerkveno pripadejo salzburški nadškofiji, južno od Drave pa oglejskemu patriarhatu. Ta odločitev, ki jo je Karel Veliki 803 in 811 potrdil, pa je bila za Slovence usodna, saj je za zmeraj onemogočila, da bi vse slovensko narodnostno ozemlje postalo cerkvena in politična enota. Za oznanjevanje so vsi misijonarji brez razlike uporabljali narodni jezik, torej med Slovenci slovenščino. Tudi najosnovnejše molitve in spovedni obrazec so učili v slovenskem jeziku, za bogoslužni jezik pa je v zahodni Cerkvi veljala latinščina vse do 2. vatikanskega koncila (Dolinar 1985, 145, 147 sl.).

V skladu z irsko misijonsko metodo so salzburški misijonarji pokristjanjevali nekatere poganske obrede (npr. jurjevanje, kresovanje) in pesmi. Tako je poganska zahvalna obredna pesem ob ustoličenju novega karantanskega kneza postala krščanski kirielejson (Grafenauer 1944a, 369). Prvo pisano poročilo o tem se je ohranilo v opisu ustoličenja, ki ga vsebuje rokopis iz 14. st. imenovan »Schwabenspiegel«. V njem je izrecno rečeno, da je vse ljudstvo skupno pelo svoje slovenske kirielejsone (»gemeinsam ihren windischen Leisen«). Opis ustoličenja upošteva obred, ki je veljal do 1286 in se v bistvu sklada z najstarejšim poročilom o ustoličenju prvih dveh krščanskih karantanskih knezov, Gorazda in Hotimirja v spisu *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* iz 9. st. (Grafenauer 1942a, 63, 65). Zato misli Grafenauer, da so slovenski kirielejsoni - enokitične nabožne pesmi s pripevom *Kyrie eleison* - nastali že v 8. in 9. st. ter se nekoliko spremenjeni ali v odlomkih ohranili v naši ljudski pesmi ali vsaj zapustili v njej sledove (Grafenauer 1944, 369). S prošnjim klicem *Kyrie eleison* je tudi pri neromanskih narodih takoj po pokristjanjenju ljudstvo rado sodelovalo pri cerkvenih obredih. Zato so posamezne enokitične prošnje pesmi kmalu prevedli v ljudski jezik (Grafenauer 1942a, 65). Na Slovenskem je tak *kirielejson* ohranjen v stiškem rokopisu iz 1428, kamor je bil zapisan kot invokacija pred pridigo. Najdemo pa ga - malo spremenjenega in okrajšanega - tudi v srednjeveški pesmi o desetih božjih zapovedih, v velikonočni in vnebohodni pesmi ter v nekaterih kolednicah (Grafenauer 1942a, 67). Besedilo drugega takega *kirielejsona* je ohranil Trubar v svojem Katekizmu z dvejma izlagama 1575, ko se huduje, da katoličani bolj na Marijo in svetnike kličejo kakor na Boga (Grafenauer 1942a, 70).

Vse to kaže, da so naše nabožne pesmi nastajale od začetka pokristjanjenja, čeprav zanje nimamo neposrednih dokazov, nimamo zapisov. Samo analiza besedil, v katerih so drobci *kirielejsonov*, in pa sledovi srednjeveške duhovnosti dajejo oporo domnevi, da ima cela vrsta nabožnih pesmi svoje korenine v več stoletij starem izročilu. Po Grafenauerju (1942b, 137 sl.) naj bi jih bilo vsaj kakšnih 40, med njimi zlasti adventne, Marijine, postne in velikonočne.

Ker velja za ljudsko pesem, da staro lahko živi ob novem, so v izročilu slovenskih nabožnih pesmi primeri iz različnih dob in različnega izvira. Toda za ljudske priznavamo samo tiste, ki jih pojejo ljudje (v cerkvi) na pamet, ne naučeno iz not, ampak po posluhu. Anonimnost ustvarjalca ni pogoj. Lahko je znan in priznan pesnik ali skladatelj. Odločilno je samo, ali je znal (z besedilom ali melodijo) tako zadeti ljudskemu slogu primeren izraz in obliko, da se je pesem lahko udomačila med ljudstvom.

Slovenske ljudske nabožne pesmi razvrščamo v tri skupine: **cerkvene ljudske, domače nabožne in legendarne.**

Med *cerkvene ljudske* štejejo tiste, ki jih pojejo verniki v cerkveni ladji, ne zbor na koru, in so nastale iz potrebe po sodelovanju vernikov v bogoslužju. Vsebinsko se vežejo na nekatere praznike in liturgične čase. Torej spremljajo mašni obred v adventnem, božičnem, postnem in velikonočnem času, oglašajo se za šmarnično pobožnost in razne Marijine praznike. Posebna skupina so rožnovenske pesmi in litanijski odpevi. Za nekatere povedo ljudski pevci, da jih pojejo (ali so jih peli) tudi doma in so se tako pridružile domačim nabožnim in legendarnim, ki so bodisi sestavni del nekaterih šeg ali pa jih je mogoče slišati ob raznih drugih priložnostih.

Za ponazoritev **vloge nabožnih pesmi** na Slovenskem zunaj cerkve naj navedem nekaj zgledov. V Železnikih na Gorenjskem je bila navada, da so fantje na veliko soboto malo pred polnočjo zapeli blizu cerkve staro velikonočno pesem, v Kropi pa so jo peli pri *dviji procesiji*, ki so jo vodili brez duhovnika na velikonočno jutro od podružnične cerkve do farne. Izrazito verska šega, ki jo spremlja petje primernih pesmi, je »Marijino popotovanje« pred božičem, ko je devet hiš v vasi sprejelo devet dni zapovrstjo za en dan Marijin kip na »prenočevanje«. Ponekod se je ta šega še ohranila ali obnovila. Božične pesmi so v navadi tako v cerkvi kot za družinsko petje na sv. večer. Božična »Eno je dete rojeno« je postala trikraljevska kolednica, ko se je spojila s pesmijo o zvezdi izza črne gore. Nabožno besedilo ima večina novoletnih, trikraljevskih in svečniških kolednic. V nekaterih kolednicah je za srednji del legendarna pesem. Nabožno besedilo imajo mnoge zdravice in napitnice. Tista, katere besedilo je posneto po evangelijskem odlomku o Jezusovem prvem čudežu v Kani, je hkrati še svatovska. Enako pojejo v družbi ali na svatbi še kakšno drugo, ki jim ugaja. V postnem času in pri varovanju mrliča je bilo v navadi petje žalostnega rožnega venca. Majniško pobožnost, imenovano šmarnice, so v vaseh, oddaljenih od farne cerkve, obhajali v podružnici ali pri vaški kapeli in pri tem peli Marijine pesmi ali lavretanske litanije z odpevi. Legendarne pesmi najdemo med mrliškimi, romarskimi in družabnimi. Sicer so na romanjih v navadi vsakršne nabožne poleg izrazito romarskih.

Kot je bilo že povedano, moremo nastanek ljudskih nabožnih pesmi iskati v prošnjih klicih, s katerimi so verniki, ki niso razumeli latinščine, sodelovali pri cerkvenemu bogoslužju. Za velike praznike, kot sta bila božič in velika noč, pa so v srednjem veku nastale latinske pesmi, ki so v prevodih postale pri mnogih evropskih narodih cerkvene ljudske pesmi. Slovenci v tem pogledu nismo prav nič zaostajali za drugimi narodi, čeprav za naše cerkvene ljudske pesmi nimamo starejših pisanih virov, kot so protestantske pesmarice 16. st. Ker pa so protestanti nekatere tam objavljene pesmi označili kot »stare«, je to neposreden dokaz, da so obstajale že pred 16. st. To so »te stare deset zapuvidi«, »ta stara božična pejsen«, »ta stara velikonočna pejsen«, »ena stara velikonočna pejsen« (varianeta prejšnje) in »ta stara pejsen od svetiga Duha«.

Besedilo »desetih zapovedi« je nastalo ob latinski predlogi, toda brez vidne naslovnitve na nemške priredbe, katerih najstarejša je iz 12./13. st. Da so jih na Slovenskem peli pred reformacijo, še dodatno dokazuje Trubar, ko v Abecedarju 1555 predpisuje za svoje besedilo očenaša melodijo, »koker se te stare deset zapuvidi pojo«. Kot postna pesem so bile v rabi še v 18. st., saj so besedilo s to oznako ponatiskovali v lekcionarjih.

»Ta stara božična pejsen« je po besedilu priredba latinske *Dies est laetitiae*, ki jo pripisujejo Benu, škofu iz Meissena (1010 do 1106). Slovensko besedilo je bilo prvič objavljeno v Peisnih 1563, toda verjetno v skladu s protestantskim naukom popravljen, čeprav je Trubar v Katekizmu 1575 zapisal, da je sicer »prov tolmačena, ampak nikaar povsod rajmana«. Poleg uradnega katoliškega besedila, ki ga poznamo iz lekcionarjev do sredine 19. st., je obstajala za to pesem še ljudska verzija, ki je živela vsaj do začetka 20. st., ponekod tudi dalj, kot dokazujejo zapisi iz ust ljudskih pevcev.

Obstoj srednjeveške »ta stare velikonočne pesmi« z začetkom »Jezus je od smrti vstal« izpričuje najprej odlomek v stiškem rokopisu iz 1428, kjer je bila 1. kitica uporabljena za označitev velikonočne nedelje na seznamu nedelj in praznikov. Celotno besedilo je bilo prvič objavljeno v Katekizmu 1584, toda protestantsko prirejeno, medtem ko se objava v Katekizmu 1595 ujema s poznejšimi natisi v katoliških lekcionarijih od 17. st. naprej oz. v ital.-slov. slovarčku, ki ga je 1607 izdal devinski servit fra Alasia da Sommaripa. Predloga slovenskemu besedilu je bila nemška prireditev liturgične velikonočne hvalnice, nastala v 12. st., čeprav so prvi zapisi iz 14./15. st. Po Grafenauerju slovenska pesem ni dosti mlajša od nemške, ohranila pa se je med ljudskimi pevci do začetka 20. st., v Kropi na Gorenjskem pa celo do 1959.

Pesem od sv. Duha je bila pri protestantih prvič objavljena 1574, na katoliški strani pa 1607 pri Alasiju. Latinska antifona s tako vsebino je obstajala v 11. st., prve nemške priredbe so iz 15. st. Slovensko besedilo se ne sklada docela ne z latinskim ne z nemškim in je torej bolj priredba kakor prevod, verjetno iz 15. st.

Zanesljivo srednjeveška, predreformacijska je tudi še božična »Eno je dete rojeno«, priredba latinske *Puer natus in Bethlehem*, nastale vsaj v 13. st., ker je iz tega časa najstarejši zapis, najden v latinskem antifonariju iz samostana Bobbio v severni Italiji. Slovensko besedilo se je ohranilo v dveh oblikah: kot cerkvena ljudska pesem po posredovanju nemškega prevoda in kot kolednica. Kot cerkveno so jo ponatiskovali v lekcionarijih in raznih pesmaricah do začetka 20. st., ljudski pevci pa so jo znali zapeti - vsaj v odlomkih - še v našem času. Kot kolednica je kontaminacija s pesmijo o zvezdi izza črne gore, znano tudi med Hrvati. V tej obliki je bila zadnjič posneta 1958 v Čepincih na Goričkem (Kumer 1960/61; 1958).

Reformacija, ki je Slovincem prinesla prvo tiskano knjigo in s tem začetek književnosti, za izročilo nabožne pesmi nima večjega pomena, kakor da je s svojimi tiskanimi pesmaricami izpričala obstoj nekaterih srednjeveških pesmi. Sicer pa v času reformacije katoliško bogoslužje ni zamrlo, torej so cerkvene pesmi živele še naprej. Na ljudske pesmi protestantizem še celo ni vplival. Upoštevati je treba, da se je protestantizma oprijelo predvsem plemstvo in meščani, medtem ko je kmečko prebivalstvo ostalo pretežno katoliško (prim. Gruden 1910, 661, 813). Spričo prizadevanj protestantov za širjenje svojega nauka s pomočjo tiskane besede katoliška duhovščina ni držala križem rok. Medtem ko je bil ljubljanski škof Kacijanar (1536-43) protestantom še naklonjen, se je že njegov naslednik Urban Textor (1543-58) zavzemal za prenovitev katoliške vere. Takoj po ustanovitvi Germanika v Rimu leta 1552 je začel pošiljati tja svoje gojence. Bil pa je v stikih tudi z jezuiti. L. 1573 so prišli jezuiti v Gradec in njih kolegij je postal pomemben ne le za štajerske Slovence ampak tudi za druge, saj je ljubljanski škof Tavčar (1580-97) vzdrževal tam devet dijakov na svoje stroške. Po njegovem prizadevanju so 1597 jezuiti prišli v Ljubljano in takoj začeli graditi kolegij. Da na katoliški strani ni bilo popolne brezbržnosti za slovensko tiskano knjigo - kakor se je rado poudarjalo - dokazuje prevod Kanizijevega katekizma, ki ga je 1574 izdal vetrinjski cistercijan Lenart Pachernecker in ga omenja Trubar v svojem katekizmu 1575 (Kovačič 1991, 7, 12 sl., 23 sl).

O legendarnih pesmih trdijo nekateri tuji raziskovalci, da so sorazmerno mlade, nastale šele v 16./17. st. in da je treba avtorstvo pripisati duhovnikom, največ iz redovniških vrst. Zlagali naj bi jih bili za potrebe kateheze, celo za »versko propagando«, po slogu pa so jih hote prilagodili ljudskim (Moser 1981). Mogoče bi to veljalo za zahodnoevropske razmere, ne pa za slovenske. Naše legendarne pesmi se po načinu izražanja in po oblikovni zgradbi ne razlikujejo od posvetnih pripovednih, zato jih ni mogoče staviti v isto vrsto s svetniškimi nabožnimi, ki so jih zlagali duhovniki ali pozneje organisti. Težko si je misliti, da bi se duhovniki, ki ljudskim pesmim niso bili naklonjeni, trudili posnemati njih slog in obliko. Prav pesmarice iz 18. st. to dokazu-

jejo, saj je Ahacij Steržinar (1676-1741) v predgovoru svoje knjižice Katoliš keršanskiga vuka pejsme (1729) izrecno zapisal, da jih je zložil zato, »de bi te druge prazne, nanucne, folš pejsme opustili; namejsti taistih pak te svete pejsme peli. Kaj nuca, de se nekateri fant al dekelč veliku pejssem navuč; katere so od godcov sturjene; aku so lih od svetnikov... koker je ena sila douga pejssem od psalmista Davida, od zlatiga očenaša etc.« (str. 9 uvoda). Prav to mesto dokazuje, da so med ljudskimi pevci obstajale poleg svetnih ljudskih tudi legendarne pesmi in da te duhovščini niso bile pogodu. Cerkvenim ljudskim pač ne bi nasprotovala.

Vsebina slovenskih legendarnih pesmi razodeva, da naša dežela ni bila izolirana, marveč smo sprejemali iz skupnega evropskega izročila, hkrati pa ustvarjali tudi sami, saj je bil vir za vse isti: sv. pismo, apokrif, legende v prozi, likovne upodobitve na cerkvenih freskah, pridigarski zgledi in srednjeveška mistika. Marsikaj, kar je današnjemu človeku tuje, so naši predniki brez težav razumeli. Znali so »brati« sporočilo fresk, s katerimi so bile okrašene cerkvice po Sloveniji, posejane po vseh hribcih kakor nikjer drugje po svetu, sezidane v težkih časih, ko so ljudje mogli pričakovati pomoč v svojih stiskah samo od Boga in svetnikov. Če že niso bili šolani, pa vendar niso bili brez verskega znanja. To kaže tudi vsebina cerkvenih ljudskih in domačih nabožnih pesmi. Ne da bi se spuščali v obsežno predstavljanje vsebinske strani besedil, naj vsaj na kratko opozorim na nekatere značilnejše poteze.

Tako je npr. evangelijsko poročilo o Jezusovem rojstvu ljudska pobožna fantazija okrasila s prisrčno domačnostjo, ko pripoveduje v neki božični pesmi, kako mora sv. Jožef stesati zibelko za Jezusa, kako dá svojo srajco Mariji za pleničke in svojo suktno za odejico (Š 4763). Marijino deviško spočetje je v neki pesmi (Š 4750-54) izraženo s prisposodobno, da je Marija spočela, ko je poduhala grozd, ki ji ga je dal Jožef. Marijin porod je prikazan podobno kakor na nekaterih slikah cerkvene umetnosti: Marija poklekne na plašč, ki ga je pogrnila na tla, zaspil in ko se zbudi, je dete pred njo na plašču (Š 4782-86). Iz upodobitev poklonitve treh kraljev na freskah (npr. v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom iz 16. stol.) je prišel v pesmi motiv zvezde, v kateri je dete s križem (Š 4945-46). Ohranjene božično-trikraljevske kolednice se zdijo ostanek koledniške dramatike, ki je dala sodelujočim priložnost dodajati izročilu svoje domislice, pa so se te sčasoma ustalile. Tu mislim npr. na pogovor pastirjev, kaj bodo nesli novorojenemu Odrešniku ali pa na šaljivo opominjanje tovarišev, naj se pred sv. družino v hlevcu spodobno vedejo (Š 4813, 4820 idr.). Ko naj bo povedano, od kod so sv. trije kralji doma, je za to uporabljena ustaljena ljudska oznaka za strani neba: *kjer sonce gori gre* = vzhod, *kjer opoldne stoji* = jug, *kjer k božji gnadi gre* = zahod (prim. Š 4959).

Pesemska besedila pričajo, da pri vsej konkretnosti izražanja in neki domačnosti, preprosti ljudje v preteklosti niso bili teološko neuki. Npr. v neki rožnovenski pesmi (Š 6462) je pravilno poudarjeno, da je Jezus prostovoljno sprejel trpljenje nase, češ *ko bi ne hotel, pa bi ne bil*, namreč krvavi pot potil, težki križ nosil, križan bil, toda *dobro je storu, / ker usmiljen je bil*.

V nekaterih belokranjskih kresnih kolednicah, ki so po vsebini sicer v bistvu predkrščanske, se pojavi evharistični motiv pšenice in trte, podobno kakor v nabožnih zdravicah in pivskih pesmih. V eni npr. ptičica poje o pšenici, da *pri vsaki sveti maši / se Jezus v kruh spremeni*, pa o trti, ki *pri vsaki sveti maši / je Jezusova kri* (Š 5916-30). Ponekod v zdravicah je trta imenovana *rožica*, ki da je *od Jezusa požegnana* in pri vsaki maši darovana, ali pa je vino hvaljeno zato, *ker ga je Jezus žegnal, / ko je pod trsom spal* (Š 5874).

V mrljskih pesmih, ki moralizirajo o minljivosti življenja, o nujnosti smrti, o pogojih za srečno smrt ipd., torej navajajo misli, ki lahko navdajajo vsakega človeka, se pojavljajo tudi izrazito verske, npr. opomin k pokori, obžalovanje grešnega življenja,

opozorilo na posmrtno sodbo itd. Tako moremo nekatere mrliške pesmi uvrstiti med nabožne. V nekaterih je posredno izražena tudi vera v posmrtno življenje, včasih z naivnimi predstavami o onstranstvu, npr. da *v pekleu je vroče, / v vicah temnó, / gor v svetih nebesih / je grozno lepó* (Š 6155). Posmrtna sodba je predstavljena človeško nazorno, npr. da bo tam satan *črne bukve v kremplah držal / no ti bo grehe doli bral* (Š 6187). Na drugi strani pa prikaz poslednje sodbe povzema svetopisemske podobe o angelski trobenti, ki bo zbudila mrtve, in o sodnikovi razvrstitvi dobrih na desno, hudobnih na levo (prim. Š 6215).

Močna skupina slovenskih nabožnih pesmi so Marijine, ne glede na to, da nastopa Marija tudi v svatovskih, mrliških in drugih pesmih. Začetki krščanstva na Slovenskem so pač povezani z Marijo, saj so najstarejše cerkve na naših tleh posvečene njej. Gospa Sveta na Koroškem in prva cerkev na Blejskem otoku sta npr. iz 8. st. Po vsem Slovenskem je skoraj 400 Marijinih cerkva, od teh 40 božjepotnih. Veliko krajev je dobilo po njej ime (Šmarje) in veliko cvetic (npr. Marijine srajčke, Marijine solzice, Marijini laski, šmarnice itd.). Povsem naravno je, da češčenje Matere božje odseva tudi v ljudski pesmi, zato so nekatere cerkvene Marijine pesmi, zlasti za pobožnost v maju, imenovane *šmarnice*, postale ljudske. Teološko pravilno je v naši pesmi Marija češčena kot mati Jezusa, Boga in človeka, pa zato velja za zanesljivo pomočnico v vsakršni stiski. Na različne načine je to izraženo tudi v legendarnih pesmih, čeprav slikajo Marijo hkrati kot navadno človeško ženo in mater, preprosto, skromno, kakor so bile naše kmečke matere. Kakor one roma na božja pota peš, z otrokom v naročju, prosi mlade romarice za pomoč, ker je Jezus že *pretežak za nositi in premajhen za hoditi*, išče prenočišča, pa jo napodijo kot beračico ipd. Hkrati pa se vendar zaveda svoje veljave in pričakuje, da se ji izkaže čast, ki ji pripada kot božji materi. Saj je rečeno v ljudskih cerkvenih pesmih, da jo za kraljico zemlje in neba *krona sam večni Bog*, kronajo jo angeljci in vse stvarstvo jo časti, *ker je rodila Jezusa, našega zveličarja*.

Prav božje materinstvo jo dela za mogočno priprošnjico in pomočnico, ki more doseči skoraj vse. V neki legendarni pesmi prosi Sina celo za odgoditev sodnega dne, dokler ne bi žene porodile in se grešniki spokorili (var. tipa o Marijinih sanjah, SLP 90; prim. Kretzenbacher 1975). V nekaterih variantah zelo razširjene iz srednjega veka izvirajoče pesmi o spokorjenem grešniku (Grafenauer 1965) namesto Jezusa odpusti spokorniku ali mu vsaj sporoči, da so mu grehi odpuščeni. Njenemu usmiljenja polnemu posredništvu pa so vendar postavljene meje: ne more doseči odpuščanja tistim, ki umorijo nerojeno dete (SLP 115) ali naredijo enako velik greh tj. da obupajo nad Bogom (Š 400). Včasih pravičnost zahteva, da je zlo kaznovano in čez noč potonejo vasi, ki so Mariji z detetom odrekle prenočišče (SLP 110). Zelo razširjena je po Slovenskem pesem, v kateri Marija zapusti cerkev, kjer ji niso izkazovali dolžne časti, in se preseli drugam (SLP 108 in 109), (prim. Kumer 1988, 11-20).

Zaupanje v Marijino priprošnjo se kaže tudi v legendarni pesmi o tehtanju duš. Motiv sam je predkrščanski in je z Bližnjega vzhoda prišel v krščanske predstave. Tu je vloga tehtanja duš pripadla nadangelu Mihaelu (Kretzenbacher 1958). V neki slovenski pesmi je to pobič, ki gre službe iskat in jo najde pri Bogu, kjer naj bi tehtal duše. V eni od variant te skupine se primeri, da je neka duša prelahka in jo Marija reši s tem, da na tehtnico potoči tri solze, ki dopolnijo težo, potrebno za zveličanje (Kumer 1975, št. 471).

Od oseb iz sv. pisma najdemo v slovenskem pesemskem izročilu npr. preizkušnega Joba (SLP 69), odrtega sv. Jerneja (SLP 122), sv. Tomaža, ki zapre Smrt v sod (SLP 47), pa tudi Judeža Iškarjota, ki izda Jezusa, da bi z dobljenim denarjem nadomestil izgubo pri kvartanju (SLP 84). Od srednjeveških svetnikov nastopajo npr. sv. Barbara, zazidana v stolp (SLP 136) in kot pomočnica v smrti uri (SLP 137), sv. Katarina, mučena s kolesom in obglavljena (SLP 138), sv. Apolonija, priprošnjica zoper bolezn

zob (Š 625), sv. Jurij premagalec zmaja in rešitelj Marjetice (SLP 22) in še kateri. Od novejših svetnikov je priljubljen sv. Janez Nepomuk (SLP 140).

Imamo pa tudi primere, da je pripovedna pesem v veljavi kot legendarna samo zato, ker je dogajanje pripisano nekemu svetniku, ne da bi bil zato vzrok v legendarnem izročilu. Take vrste »legendarna« je npr. pesem o sv. Kristini in njeni mačehi (Š 611-614), o sv. Jederti z devetimi sinovi (Š 609-610), o sv. Lovrencu, zamenjanem v zibki z nadnaravnim bitjem (SLP 35), o sv. Matiju ali sv. Luku, ubijalcu lastnih staršev (SLP 50). V teh pesmih gre očitno ali za ohranitev antičnega izročila npr. pri sv. Matiju za zgodbo o starogrškem Ojdipu, ali za uporabo motivov iz pravljničnega sveta, npr. pri sv. Lovrencu o podmenkih, ali preprosto za poučno zgodbo, ki ji svetniško ime dá večjo veljavo, npr. o sv. Jederti.

Značaj legendarnih pesmi imajo še nekatere, ki govorijo o nastanku božjih poti, npr. o zidanju cerkve na Plešivcu, kjer da se je posušilo jezero, ker se je sv. Uršula želela naseliti na suhem prostoru (Š 656); po cerkvi sv. Uršule se Plešivec imenuje tudi Uršlja gora.

Pri ljudski pesmi je enako kakor vloga in vsebina pomembna njena oblikovna stran, se pravi **zgradba verzov in kitic**. Žal so prve zbirke slovenskih ljudskih pesmi nastale iz zanimanja za vsebino, torej za besedilo. Le redki zapisovalci so zapisali ali dali zapisati tudi melodijo, ki se ritmično sklada z zgradbo verza, pri pripovednih - z legendarnimi vred - pa so večkrat opustili celo delitev besedila na kitice. Pisali so ga zdržema, verz za verzom, najbrž tudi zato, ker so si dali pesem narekovati namesto peti. Vemo pa, da pevci besedilo nehote oblikovno pokvarijo in se motijo, če ga narekujejo, ker jim manjka opora, ki jo daje melodija. Starejši zapisi so lahko še iz nekega drugega razloga oblikovno nezanesljivi: za objavo pesmi v tisku so nekateri zapisovalci besedilo jezikovno popravljali (npr. zapisali *učenca dva nam. jogra dva*) in pri tem zmalčili verzni obrazec. Spremenilo se je število zlogov ali naglas. Morda se zapisovalci tega niso zavedali ali jim verzni obrazec v ljudski pesmi ni bil mar.

Upoštevati pa je treba še, da verzni obrazci niso nekaj nespremenljivega, ampak se morejo razvijati, ker jim to dopušča naglasni značaj slovenskega jezika (možno je npr. gózdíč — in gozdíč —). Preoblikovati se more tudi kitični obrazec. Na podobo obeh oblikovnih sestavin lahko vpliva melodija.

Navsezadnje pa ne smemo pozabiti, da imajo »nepravilnosti«, ki se kažejo pri oblikovni analizi, še en vzrok: verzni obrazec je ljudskemu pevcu model, oblikovni okvir pesmi, in če se na nekem mestu nenadoma ne spomni natanko besedila, jo zavije po svoje, bodisi da odvečne zloge zmaši v dani kalup ali nekaj zlogov raztegne čez več tonov, da se vse lepo izide. Pri zapisovanju pesmi brez melodije pa tega seveda ni videti in obrazec se zdi popačen.

Vse to moramo imeti pred očmi, ko skušamo ugotavljati oblikovno podobo slovenskih ljudskih pesmi, tudi nabožnih. Previdnosti je treba zlasti pri pesmih, ki bi po vsebini sicer ustrezale srednjeveški duhovnosti, pa jih zgradba verzov in kitice izdaja, da so iz novejšje plasti izročila ali morda v novejši dobi preoblikovane. Prav pri datiranju je oblikovna stran lahko zelo odločilna. Ko je I. Grafenauer ob raziskovanju stare velikonočne pesmi dokazoval, da smo morali Slovenci imeti že v srednjem veku več nabožnih pesmi, kakor so dotlej mislili, se je pri tem opiral na verzni obrazec, na svojo domnevo o »dvodelni dolgi vrstici« kot zanesljivem znamenju za starost pesmi. Vrstico je »našel« že v Brižinskih spomenikih in v slavilni kitici k sv. Trojici (dokso-logiji), ki se pojavlja razen v velikonočni pesmi še v nekaterih drugih nabožnih. V resnici pa je obrazec slavilne kitice stari slovanski tridelni osmerek (—|—|—), ki ga Grafenauer takrat, ko je pisal o velikonočni pesmi, še ni poznal. V zgledu, ki ga navaja (Š 4888)

*Zahvaljen bodi večni Bog,
Bog Oče, Sin in sveti Duh,
so tri peršone, en sam Bog*
- u u | - u | - u u

je 1. vrstica ritmično skažena. Morda bi moralo biti: *Hvaljen naj bode večni Bog*, ali kaj podobnega. Doksologija je navedeni varianti očitno pozneje dodana, saj je v drugih variantah te pesmi v slavo Mariji navadno rečeno (npr. Š 4890):

*Círaj jo, círaj, večni Bog,
Bog Oče, Sin in sveti Duh!*

ali v variantah, ki so v Štrekljevi zbirki na drugem mestu (Š 6521-24, npr. 6524):

*Kronaj jo, kronaj, večni Bog,
Oče in Sin in sveti Duh!*

Pesem je še danes v rabi pri cerkvenem ljudskem petju, saj je objavljena tudi v najnovejši pesmarici (SG 61).

Tridelni osmerek, ki v slovenskem izročilu ni redek in nastopa bodisi v prvotni obliki, bodisi v poznejših preobrazbah (Vodušek 1984), najdemo tudi v nekaterih drugih Marijinih, koledniških in legendarnih pesmih, npr. o Jobu, o oživiljenem Lazarju, o sv. Barbari zazidani:

*Lepšega dekleta ni na svet,
kakor je sveta Barbara.*
- u u | - u | - u u

Kar je imel Grafenauer za dvodelno dolgo vrstico, so poznejša raziskovanja (Vodušek 1959) prepoznala za lirski deseterec s premorom v sredi:

- u u - u | - u u - u

Tudi ta stari slovanski verzni obrazec najdemo v slovenskih nabožnih pesmih npr. v legendarni o sv. Kristini (prim. Š 611 in Kumer 1975, 416):

*Sveta Kristina bolna ležala,
bolna ležala, milo ječala...*
- u u - u | - u u - u

Pojavlja se tudi v drugih pesmih, ki jih pojejo verniki v cerkvi, npr. v blagoslovni *Glasno zapojmo, čast povzdiguemo* (SG 474), v Marijini *Veš, o Marija moje veselje* (SG 215) ali v litanjskem odpevu (SG 724):

*Bodi češčena, blažena žena,
mati si Kralja nebes!*
- u u - u | - u u - u
- u u - u u -

Seveda stari slovanski obrazci še niso dokaz, da so vse pesmi v njih iz najstarejše dobe, pač pa pričajo za povezanost cerkvene ljudske pesmi z ljudsko ustvarjalnostjo, ki v svoji trdoživosti lahko stoletja dolgo ohranja in uporablja neke oblike.

Ker so legendarne pesmi po svojem značaju pripovedne, je razumljivo, da so mnoge od njih zložene v značilnem baladnem sedmcercu - u - u | - u -, z anakruzo ali

brez nje. Med njimi so npr. o sv. Tomažu in njegovi materi (Š 419), o smrti sv. Tomaža (SLP 119), o sv. Uršuli, o sv. Apoloniji, o sv. Erazmu (Š 604), o sv. Krištofu (SLP 123), o sv. Antonu pridigarju (SLP 130) in še kakšna. Po snovi so še srednjeveške, pa so se ohranile do današnjih dni, tako da so mogle biti še zvočno posnete.

Poleg obrazcev iz starega slovanskega izročila najdemo v slovenski ljudski pesmi - posvetni kakor nabožni - tudi novejše, ki so v rabi še pri drugih narodih. Po mnenju Voduška (1976, 5) »je mogla biti nosilec tujega vpliva edino umetna cerkvena ali nabožna pesem, presajena k nam v prevodih iz srednjeveških latinskih predvsem pa nemških originalov. Za tako presajanje že pred reformacijo vemo posredno preko Trubarja... Nedvomno pa je prevajanje in presajanje z melodijami vred doseglo največjo intenziteto, pa tudi učinek, v dobi reformacije s številnimi tiskanimi izdajami Trubarjeve pesmarice... in v naslednji dobi protireformacije.«

Tudi Grafenauerju je število izdaj protestantskih pesmaric dokaz, da so bile med ljudstvom zelo razširjene. Pravi, da so jih rabili tudi v katoliških cerkvah, dokler niso bile zaradi nekatoliškega značaja mnogih pesmi prepovedane. Vira za to trditev Grafenauer ne navaja. Po njegovem naj bi uporabo protestantskih pesmaric še pozneje potrjevalo to, da je »več pesmi z napevi pozneje - s primernimi popravki - prešlo v knjige katoliških pisateljev 17. stol.« Izrecno navaja »Bratovske bukvice sv. roženkranca« (1678). Glede metrike pa trdi, da so se protestanti ravnali »po pravilih nemških rokodelskih pesnikov (meistersingerjev)« (Grafenauer 1973, 122, 144).

Mislím, da vpliva protestantskih pesmaric ne gre precenjevati. Objava pesmi v tisku še ni dokaz, da so verniki vse tiste pesmi res peli ali vsaj večino njih. Če je nekatere prevzel Kastelec v »Bratovske bukvice« je to lahko izraz želje, naj bi jih ljudje poprijeli, ne pa odsev resnične rabe. Zanesljivo pa so iz ljudskega izročila pesmi, ki jih je v svojem ital.-slov. slovarčku objavil Alasia da Sommaripa 1607, a to so predreformacijske, objavljene kot »stare« že pri Trubarju. Prav te srečamo spet kot dodatek lektionarjev 18. st. in v rokopisni pesmarici, privezani izdaji lektionarja iz 1613.

V dobi katoliške verske obnove ni izšla nobena splošna pesmarica cerkvenih pesmi, čeprav jo je imel škof Hren v načrtu. V pismu jezuitu Čandku 10. aprila 1612 omenja, naj bi obsegala pesmi, ki bi služile ljudstvu za petje pri maši, procesijah in raznih drugih pobožnostih. Da so v njegovem času še bile živo v rabi ljudske cerkvene pesmi, očitno predreformacijske, dokazuje mesto v Hrenovih zapiskih, kjer pripoveduje, kako je 6. sept. 1616 ob slovesnih večernicah v božjepotni Marijini cerkvi v Novi Štifti pri Gornjem gradu z duhovščino pel »slovenske pesmi, prošnje in lavretanske litanije v taistem slovenskem jeziku skupaj z ljudstvom tja do polnoči, ljudstvo pa je pelo vso noč do jutra« (Cvetko 1958, 134, 160).

Podobno kot pesmi iz protestantskih pesmaric se tudi »svete pesmi«, kakršne so v 18. st. zlagali in v tiskanih zbirkah ponujali ljudem npr. Ahacij Steržinar (1729), Primož Lavrenčič (Misionske katoliškaršanske pejsme, 1758) ali Maksimilijan Redeskini (Osem inu šestdeset svetih pesm ..., 1775) niso mogle prav udomačiti med ljudstvom. Bile so - kakor prej protestantske - preveč suhoparne, dogmatične, po vsebini in melodiji okorne. Vse te pesmarice so pomembne z vidika literarne zgodovine, na ljudsko cerkveno pesem pa niso imele vpliva. Ljudje so peli, kar so znali od prej. Nove pesmi so se mogle prijati le tedaj, če so ne samo vsebinsko ampak tudi oblikovno ustrezale ljudskemu okusa, če so bile zgrajene tako kakor druge ljudske pesmi. Mislím, da so tuji vplivi prihajali k nam prej po posvetnih pesmih kakor po cerkvenih pesmaricah. To velja tudi za verzne obrazce.

Med »uvožene nove metrične sheme« šteje Vodušek (1967, 6) distih osmerca in sedmerca (v literarni poetiki imenovanega *romarski verz*), distih sedmerca in šesterca (*vagantski verz*) ter šesterca in peterca (*nibelunški verz*), vsi v trohejskem ritmu. Prvega najdemo v legendarnih pesmih npr. o sv. Jožefu, ki ne zmore plačati davka (SLP 80),

o sv. Magdaleni (SLP 83), o Judežu Iškarjotu, o ženitvi sv. Ožbolta (SLP 126) idr. Čeprav niso vse srednjeveške, marveč se za nekatere domneva, da so iz baročne dobe, pripadajo vse ustnemu izročilu in ne književnosti. Distih 8-7 v raznih kitičnih oblikah srečamo tudi v drugih zvrsteh slovenske ljudske pesmi, enako kakor v cerkvenih ljudskih, celo v tistih, ki jim Grafenauer po vsebini pripisuje srednjeveški izvir, čeprav so bile zapisane šele v 19. st. Seveda so v tem verzem obrazcu mnoge nabožne ljudske in tiste ponarodele cerkvene, ki jih vsebujejo še današnje cerkvene pesmarice. Za zgled naj bo npr. obhajilna (SG 458):

| | |
|----------------------------------|---|
| <i>Zdaj se zbúdi, duša moja,</i> | 8 |
| <i>zvonček kmalu bo zapel,</i> | 7 |
| <i>zdaj bo prišla ura tvoja,</i> | 8 |
| <i>ko te Jezus bo objel.</i> | 7 |

Distih šesterca in peterca (*vagantski verz* literarne poetike) smo Slovenci spoznali pač že v srednjem veku. V njem sta zloženi npr. »ta stara velikanočna pejsen« in »ta stara božična«. Obe smo dobili iz latinskega izvirnika prek nemškega prevoda. Zdi se, da se ni udomačil, ker ga vsaj v pripovednih pesmih ni, v drugih pa je poredkoma. To bi spet govorilo zoper domnevo o neugodnem vplivu cerkvene pesmi na ljudsko, kar ga je pa bilo, zagotovo ne prek tiska ampak po ustnem izročilu.

V nabožnih pesmih srečamo distih šesterca in peterca (*nibelunški verz*) le malokdaj, čeprav je sicer bolj razširjen od vagantskega.

Od novejših verzov obrazcev slovenske ljudske pesmi naletimo v nabožnih na alpski poskočni verz, zlasti v prvotni, v 18. st. nastali obliki kot distih peterca in četverca (z anakruzo), ki pa ima po najnovejših dognanjih svoje korenine v starem tridelnem osmercu (Vodušek 1960 in 1984). Največkrat ga zasledimo v štirivrstični kitici, npr. (Š 6452):

| | | |
|----------------------------|--------|---|
| <i>Premisli, o človek,</i> | ∪ —∪—∪ | 5 |
| <i>kaj Jezus trpi,</i> | ∪ —∪— | 4 |
| <i>po celem životu</i> | ∪ —∪—∪ | 5 |
| <i>ni družga ko kri.</i> | ∪ —∪— | 4 |

Najdemo pa tudi mlajšo razvojno obliko z desetercem iz distiha 5-4, npr. (SG 218):

| | |
|--|-----------|
| <i>Za Bogom najrajši Marijo častim,</i> | ∪ —∪—∪—∪— |
| <i>Mariji čem pevati, dokler živim,</i> | |
| <i>ker Mati je božja, kraljica neba,</i> | |
| <i>za grešnika vsakega milost ima.</i> | |

Zadnji primeri kažejo, da se tudi po obliki kitic nabožne pesmi ne razlikujejo od drugih ljudskih. Enako je štirivrstična kitica najbolj pogosta in se zdi najbolj naravna. Le pri legendarnih pesmih je drugače. Tam so kitice - kakor sicer v pripovednih pesmih - največkrat dvovrstične. Nekitične pesmi so izjeme (npr. o sv. Kristini in njeni mačehi, o sv. Tomažu in Smrti), pa še tu lahko nastane kitica, če je melodija dvodelna in terja ponovitev vsakega verza. Podobno more biti tridelna melodija vzrok, da se v isti pesmi pri dvovrstični kitici ponavlja 2. vrstica ali doda nova, tako da so nekatere kitice dvovrstične, druge trivrstične. Manj pogosta je pri legendarnih pesmih štirivrstična kitica, ponavadi v tistih pesmih, ki tudi po vsebini ne pripadajo najstarejši plasti izročila. Štirivrstična kitica pa nastane lahko z združitvijo dveh dvovrstičnih kitic, če je pesem dobila štirivrstično melodijo. Dogaja se namreč, da pevci opustijo staro melodijo, če jim več ne ugaja, in jo nadomestijo z drugo, novejšo, kadar bi zaradi besedila pesem radi ohranili. Take primere imamo tudi pri legendarnih pesmih. Kakor

pri pripovednih pesmih posvete vsebine, more pri legendarnih ena pesem imeti več melodij oz. se variante iste pesmi razlikujejo med seboj po melodiji, še celo, če je pesem razširjena po več krajih Slovenije. Izjemoma imajo legendarne pesmi refren, bodisi na koncu kitice (npr. o sv. Izidorju) ali kot 3. vrstica štirivrstične kitice (npr. o Adamu in Evi).

Pogostejši je refren pri drugih nabožnih pesmih. Lahko je dodan vsaki vrstici v kitici (npr. *aleluja* pri velikonočnih) ali na koncu kitice. Refren obsega najmanj eno, največ štiri vrstice ter ima vselej svojo vsebino in lahko svojo melodijo. Celó po zgradbi verza se včasih razlikuje od glavnega besedila pesmi, tako da se more osamosvojiti in postati - če je pesem Marijina - litanjski odpev. O tem kasneje.

Petvrstična kitica s krajšo 3. in 4. vrstico, ki je pogosta v posvetnih slovenskih pesmih, je v nabožnih redka, npr. (Š 6458):

*Jezus, pesem čem zapeti,
sedem žalost razodeti,
kolko božja mat
mogla je prestat,
k je bla žalostna sedemkrat!*

Včasih bi ta kitica ne bila prav spoznavna, če je ne bi izdala rima v nekaterih kiticah in zgradba melodije, npr. (SG 50):

1. Po - slu - šaj - te vsi lju - dje:
4. Za ro - či - co jo dr - ži,

1. Sve - ti Jo - žef v me - sto gre.
4. na o - slič - ka po - sa - di.

1. Sve - ti Jo - žef
4. Po - tlej gre - sta

1. in Ma - ri - ja
4. ven iz me - sta,

1. gre - sta v me - sto Be - tle - hem.
4. ven iz me - sta Be - tle - hem.

Kakor v posvetnih pesmih so tudi v nabožnih šest- in osem- vrstične kitice novejši pojav in zodevajo, da so se njih ustvarjalci zgledovali po umetnih pesmih, kakršne so bile v navadi v 19. st., ko so morali organisti vsako leto za večje praznike ali posebne svetniške godove zložiti primerno prigodnico. Nekaj zbirk takih pesmi je izšlo tudi v tisku, npr. Luka Dolinarja, *Pesmi v nedelje celiga leta* (1829) in *Pesme od svetnikov in svetnic...* (1841). Oblikovne predhodnice so že pri Steržinarju in še prej v protestantskih pesmaricah. Večina teh pesmi, ki so vsebinsko revne in prisiljeno pobožne, je

danes pozabljena in le redka še sameva v sodobnih pesmaricah (npr. o sv. Alojziju, SG 245). Sicer pa je vprašanje, koliko so bile v rabi v svojem času.

Slovenci imamo zelo veliko pesmi, niso pa dolge, saj niti legendarne - kakor pripovedne sploh - navadno niso daljše od 100 verzov, povprečno le 40-60, lahko manj. Nabožne imajo po 3 do 6 kitic, torej največ kakšnih 24 verzov. Obstajajo pa tudi enokitične pesmi. To so nekatere nabožne zdravice in litanjski odpevi. Npr. (Š 5856):

*Pijmo, pijmo vince,
en glažek al pa dva,
na čast Marije dvíce
jen svetga Jožefa!*

Pri nekaterih zdravicah sestavljata dve kitici vsebinsko celoto, npr. (Š 5884):

*Sred velikega oltarja
na tičica sedi,
en glažek sladkega vinca
v krempelcih drži.*

*Bog Oče ga je vstvaril,
Bog Sin ga je sadil,
svet Duh ga je posvetil,
naš (Janez) ga bo spil!*

Od litanjskih odpevov prevladujejo Marijini. Litanije v čast Materi božji so nastale po zgledu litanij vseh svetnikov ob naslonitvi na zgodnjeresrednjeveške Marijine himne. V srednjem veku so jih molili za zasebno pobožnost, v 15. st. tudi že skupno, zlasti pri procesijah in v času kuge. Menda so najstarejše Marijine litanije iz 12. st. Lavretanske litanije, kot jih poznamo danes, so se ustalile v Loretu (od tod ime!) v 16. st. Po Grafenauerju (1944, 217) pa smo na Slovenskem molili litanije pred koncem 16. st., torej v prvotni, ne sedanji obliki. Dokaz za to svojo domnevo je videl Grafenauer v zapisu besedila v Kalobskem rokopisu iz ok. 1648 in v Majarjevi Pesmarici cerkevni (ponatis Š 6551). To je bila po Grafenauerju »stara Marijina litanjska pesem«. Toda če je škof Hren 1616 pel skupaj z duhovščino in ljudstvom lavretanske litanije (gl. spredaj str. 9), potem so se morale tudi te pri nas udomačiti že v 16. st., že pred reformacijo. Ker v ljudskem izročilu novo ne izpodrine vedno starega, sta lahko bili v rabi obe obliki, ena v celoti peta (kot so še danes »romarske litanije« v Prekmurju), druga z odpevanjem ljudstva.

Marijine litanije sestavljajo slavilni klici s pristavljeno prošnjo. V besedilu, ki ga ima Grafenauer za starejšo obliko, je slavilni klic razširjen in Slovenci najbi take litanije že v začetku peli, ne molili. Danes jih nasploh pojemo tako, da duhovnik recitirano napoveduje klice in ljudstvo odgovarja s »prosi za nas«, po vsakem tretjem klicu pa doda še enokitični odpev. Tako petje litanij je značilno slovensko in ga doslej drugod nismo našli.

Odpevi so redno enokitični, večinoma štirivrstični. Verzi so zgrajeni po obrazcih, ki jih poznamo od drugih pesmi. Nekateri odpevi so hkrati refreni znanih Marijinih pesmi. Tako spada npr. odpev *Marija, k tebi uboge reve* k pesmi *Češčena bodi o kraljica* (SG 164). En odpev se zapoje dva do trikrat, nato zamenja z drugim, tako da se jih od začetka do konca litanij zvrsti tudi do deset.

Po zgledu Marijinih odpevov uvajajo cerkvene pesmarice tudi odpeve za litanije Srca Jezusovega, ki pa se v primeri z Marijinimi redkeje molijo. Lavretanske litanije so sestavni del pobožnosti v mesecu maju, imenovane šmarnice. Ob nedeljah in praznikih so péte, tj. z odpevi, ob delavnikih brez njih. Ne samo po načinu petja, tudi

po vsebini odpevov so Marijine litanije nekaj značilno slovenskega, saj skupaj z drugimi »šmarničnimi« pesmimi slavijo Marijo kot rožo, cvetlico, šmarnico, Jezus je njen cvet, Marija ključ nebeške ima, da more pomagati v vsaki stiski.

Po obliki je litanjskim odpevom podobna pesem za pobožnost križevega pota, ki se poje pred vsako od štirinajstih postaj. Znanih je več melodij, besedilo pa eno, štirivrstična kitica iz trohejskih petercev z anakruzo.

Enokitične so praviloma rožnovenske pesmi, ki imajo to posebnost, da se vsebina zadnjega verza petkrat menja, pač v skladu s peterimi skrivnostmi molitve rožnega venca. Pesem se poje pred vsako desetko zdravamarij in se z njo napove skrivnost. Izjemoma so rožnovenske tudi tako oblikovane, da je verz s skrivnostjo uvrščen v 1. kitico, druga pa se dodaja kot refren (npr. Š 6487 sl. oz. 6491):

*Jezus je usmiljen biv, o Marija,
za nas krvav je pot potiv, o Marija!
Naša ljubljena gopa,
Jezusovega srca,
prosi, oj prosi za nas!*

Taka oblika pesmi, da se vse besedilo petkrat ponovi, toda vsakokrat ena vrstica spremeni, ni značilna samo za rožnovenske pesmi, marveč tudi za mrliške in svatovske, s katerimi se umrli ali pa nevesta poslavlja od svojcev (očeta, matere, bratov, sester in prijateljev). Torej spet primer za to, da je nabožna pesem na Slovenskem tesno povezana s posvetnim pesemskim izročilom.

Nazadnje ne smemo pozabiti še enega takega primera, tj. *naraščajoče pesmi*, pri kateri se v vsaki kitici ponovi vse dotedanje besedilo do vključno prve. Vsebina takih pesmi je zelo različna. Če je besedilo nabožno, je to nekakšna hagada, ki povzema del veroučne snovi v obliki vprašanj in odgovorov (Kaj je ena, dve, tri... Ena je Bog sam, dve sta tabli Mojzesa, tri so božje osebe itd.). Spraševanje se konča pri dvanajst z odgovorom, da je dvanajst apostolov in trinajsti Jezus. Kljub nabožni vsebini je pesem po vlogi družabna in so jo radi peli tudi na svatovskih gostijah.

Naslednje, kar nas v tem prikazu slovenskih nabožnih pesmi zanima, je njih *glasbena podoba*. Značilno je, da se niti po ritmu niti po melodijah bistveno ne razlikujejo od posvetnih. Niti tiste, ki so jih prispevali šolani skladatelji in jih pojejo verniki v cerkvi po posluhu, ne izstopajo. Cerkvena ljudska pesem se tudi po glasbeni strani prilaga izročilu, ob katerem živi.

Čeprav med verznimi obrazci prevladujejo trohejski nad daktilskimi, pa se v ritmu melodij vendar kaže »privrženost tridobni ritmizaciji«, kar naj bi bilo (po Vodušku 1984, 17) značilno za slovensko pesemsko izročilo. Če odmislimo razne drobitve, polnitve, prehajalne tone ipd. in upoštevamo le ogrodje ritmičnih obrazcev, se pokaže, da sta pogosta naslednja dva (z variantami):

$\frac{3}{4}$ ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ ali $\frac{3}{4}$ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ | ♩.

ki ju srečamo tudi v ljubezenskih, svatovskih, vojaških, pripovednih in drugih pesmih.

Stari slovanski tridelni obrazec, ki je (po Vodušku 1984) botroval nastanku alpske poskočnice, terja v prvotni obliki tritaktne fraze v 3/8 taktovskem načinu:

$\frac{3}{8}$ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩

Po tem ritmičnem obrazcu se od nabožnih pojejo npr. legendarna o bolnem Jobu, o Mariji, ki ziblje Jezusa ali o sv. Barbari zazidani, npr.:

Lepš-ga de - kle - ta ni na svet,
ka - kor je sve - ta Bar - ba - ra,
ka - kor je sve - ta Bar - ba - ra.

Da tu ne gre za posebnosti, ki so pridržane le vsebinsko starinskim pesmim, dokazuje naslednja Marijina, razširjena po vsej Sloveniji, ritmično enaka, melodično pa različna. Vzemimo za zgled varianto iz Matene pri Igu na Dolenjskem:

Pr - va je ur - ca te no - či,
ko se Ma - ri - ja ve - se - li,
ko se Ma - ri - ja ve - se - li.

Kot je bilo že omenjeno, smo tridelni osmerec Slovenci ob naselitvi prinesli s seboj iz slovanske pesemske dediščine. Preobrazbe, ki jih je v naslednjih stoletjih doživljal, so rodile nove verzne obrazce. Njim so se prilagodile melodije, zato je v takih pesmih včasih težko prepoznati staro izhodiščno osnovo. Primere najdemo tudi med nabožnimi pesmimi, npr. v naslednji Marijini, zapisani po načinu cerkvenih pesmaric (SG 161):

An - ge - li le - po po - je - jo, ro - žo Ma - ri - jo kro - na - jo.
Kro - naj jo, kro - naj, ve - čni Bog, O - če in Sin in Sve - ti Duh.

Cerkvene pesmarice ne dajejo vedno prave ritmične podobe nabožnih ljudskih pesmi, kadar te oblikovno odstopajo od pravil šolske glasbene teorije. Tako je npr. ena od značilnosti slovenske ljudske pesmi nagnjenje k petdelnosti, bodisi kot 5/8 taktovski način ali menjajoči se 3/4 + 2/4, kar oboje obstaja tudi v nabožnih pesmi, kakor dokazujejo zvočni posnetki ljudskega cerkvenega petja v nasprotju s pesmaricami. Lep primer je že zgornja Marijina pesem, ki jo ljudski pevci pojejo takole:

An-ge-li le - po po - je - jo, ro - žo Ma - ri - jo kro - na - jo.
Kro - naj jo, kro - naj, ve - čni Bog, O - če in Sin in Sve - ti Duh.

Takih primerov je še več, v cerkveni pesmarici SG npr. št. 176 *Lepa si, lepa si roža Marija*, št. 184 *Marija, pomagaj nam sleherni čas*, št. 224 *Spet kliče nas venčani maj*, in še katera.

Drugačen je 5/8 taktovski način v eni od variant legendarne pesmi o sv. Bernardu (z Radinskega vrha na Štajerskem, GNI M 22.675):

le - ži, le - ži rav - no po - lje, po po - lju mla - di fan - tič gre,
ker on si po - je tak le - po, ko da bi žvi - žgav na žve - glo.

Tudi zglede na menjajoči se 3/4 + 2/4 taktovski način najdemo v nabožni pesmi, npr. v kraški varianti Marijine pesmi, ki je navedena spredaj (str. 27):


Ta pr - va u - ra te no - či, ki se Ma - ri - ja ve - se - li
ki je pred son - cam vtr - ga - na, Ma - rij de - vi - ci šen - ka - na,
z e - nim ru - de - čim na - gelj - nom, z e - no ru - de - čo gar - tro - žo,
šen - kov jo je sam ve - čni Bog, Bog O - če, Sin in Sve - ti Duh.

Tu se mi zdi potrebno opozoriti na problem, ki povzroča večkrat težave. Z etnomuzikološkega vidika začenjamo šteti zloge v verzni obrazcih od prvega poudarjenega naprej. Eden ali dva nepoudarjena pred njim veljata za anakruzo, ki ji v melodiji ustreza predtakt. Toda kadar je besedilo v trohejskem verzni obrazcu, melodija pa v tridobnem ritmu, se pojavi vprašanje, kako razvrstiti taktnice. Če se npr. melodija začne s 3 osminkami, bi bilo glede na pravilo o anakruzi in predtaktu prav, da je prva taktnica pred 1. četrtniko (oz. dvema osminkama na en zlog). Torej bi bile vse tri začetne osminke v predtaktu. Glede na ritem trohejskega verza pa je mogoče, da pustimo za predtakt samo prvo osminko, ker pride druga že na poudarjeni zlog v verzu. Z muzikalnega vidika je prvo bolj smiselno, drugo pa ne napačno. Se pravi, da je v gornji melodiji mogoče postaviti taktnico ali tako, kakor so tam

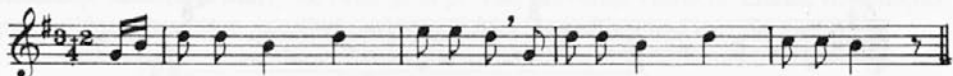
ali

Giblivosť besednega naglasa v slovenščini dopušča, da je mogoče isto besedilo podrediti različnim verzni obrazcem z ustrežno melodijo oz. isti verzni obrazec zaradi drugačne melodije podrediti drugačnemu glasbenemu ritmu. Pri tem pevcev prav nič ne moti, da bo besedni naglas moral biti premaknjen, npr. enkrat *veseli*, drugič *veselí*; tudi *vtrganá* mu ne bo zvenelo nenaravno, čeprav je sicer naglas na *vtrgana*.

Koliko manj moti, če se naglas premakne samo z ene besede na drugo in se poudari enkrat *té noči*, drugič *te noči*.

Obrazec $3\frac{1}{4}2$  je značilen za mnoge pesmi v Reziji in v tamkajšnji instrumentalni glasbi celo prevladuje (Strajnar 1988, 90 sl.). Glede na siceršnjo arhaičnost rezijanske ljudske glasbe in ker pozneje ta obrazec še v nekaterih pokrajinah Francije in na obrobni Porenju, ne pa tudi v drugih evropskih deželah, se ponuja domneva, da gre tu za prežitek staroselske (keltske?) glasbene kulture, s katero smo se Slovenci srečali ob naselitvi (prim. Vodušek 1969).


Zato ni čudno, da imajo melodije v tem obrazcu nekatere stare legendarne pesmi, kakor recimo o sv. Barbari, pomočnici ob smrti ali o sv. Tomažu in Smrti (var. iz Cerknega, SLP 47/3):



To - maž na - bi - ja so - dič nov, To - maž na - bi - ja so - dič nov.

Arhaičnost primera potrjuje tudi oblika: besedilo ni razdeljeno na kitice, ampak se zvršča verz za verzom, dvodelna melodija pa je pravzaprav samo ponovitev iste fraze z drugačno kadenco.

Še en zgled se zdi primerno navesti, namreč Marijino pesem s Kostelskega, ki so nekdy peli na starega leta zvečer pri kresu (Kumer 1988, št. 6). Za obredne pesmi je znano, da spadajo v starejšo plast izročila, ker njihova vloga zahteva, da se ohranijo nespremenjene, sicer bi po starem ljudskem verovanju izgubile učinek. V kostelski pesmi je še ena posebnost: onikanje Marije, kar je v slovenščini nenavadno, saj v molitvah Boga nasploh tikamo, le v Reziji sta v pesmih Bog ali Marija nagovorjena z »vi«.



Ma-ri-ja gre - do v ze - le - nja, pa ne - sjo kran - cel ve - se - lja.
Od te - ga roj - stva bo - žje - ga, od te - ga le - ta no - ve - ga,



Ma-ri-ja zi - blje Je - zu - sa.

Ob teh primerih nabožnih pesmi, ki skupaj z drugimi ljudskimi dokazujejo žilavost slovenskega izročila - saj je zmoglo stoletja dolgo vztrajati pri podedovanih slovanskih in v prvi dobi po naselitvi sprejetih temah, verznih in ritmičnih obrazcih - povsem naravno pričakujemo, da bo tudi v melodijah še marsikaj starinskega.

Poglobljeno etnomuzikološko raziskovanje o izhodiščih slovenske ljudske glasbe (Vodušek 1990) je pokazalo, da so kljub današnjemu prevladovanju durovske melodike na Slovenskem še ohranjene melodije, ki pripadajo tetratoniki in pentatoniki, a ne samo v obrobni pokrajini, marveč tudi v osrednji Sloveniji. Še več! Današnja prevladujoča durovska sedemtonska lestvica ni prišla od zunaj, ni posledica vpliva umetne glasbe, ki naj bi jo bile posredovale cerkvene pesmarice (zlasti v času od 16.-18. st.), kakor so to prej radi poudarjali (prim. še Vodušek 1967, 5 sl.), marveč se je verjetno organsko razvila iz do-tetratonike in pentatonike v zvezi z bordunom in dodanima dvema poltonoma. Primeri v nekaterih pesmih v Reziji so prav ponazoritev takega razvoja (Vodušek 1990, 97).

Izrazit zgled čiste pentatonike je med nabožnimi pesmimi npr. legendarna o sv. Miklavžu in hudobi, zvočno posneta na Kamnem pri Kobaridu 1962 (GNI M 25.183):

Svet Mi-klavž zgo-daj-u - sta - ne, se le - po, če - dnaj-u - mi - je,
u - za - me skir-co na ra - me in gre po po - ti rav - ne.

V melodiji legendarne pesmi o tehtanju duš, ki je bila tudi leta 1962 posneta v Sužidu pri Kobaridu (GNI M 25.173), najdemo tetratonizem z enim poltonom, sicer pa pesem spominja na psalmodijo gregorijanskega koral (Vodušek 1990, 91):

Sto - ji, sto-ji na sta - zi - ca.
Ta sta - zi - ca je ta - ku oz - ka, ko - kar je bri - tev o - stra.
Po njej gre na bo - ga du - ši - ca.,
Sre - ča - la sta jo dva hu - di - ča. itd.

Melodijo doslej po besedilu najpogostejše variante stare velikonočne pesmi, posnete v Reziji 1963, moremo tudi šteti med te najstarejše. Če odmislimo prehajalne tone, je zgrajena le na treh s kadenco h-a-g. Torej je zanesljivo srednjeveška, vendar se ne sklada z nobeno od obeh v protestantski pesmarici 1595. Tisto z besedilom »Jezus je od smrti vstal« (str. 290) najdemo spet v Majarjevi Pesmarici cerkevni iz 1846, drugo (str. 227), ki se ujema z nemško iz 15. st., pa je našel I. Kokošar na Cerkljanskem v 80. letih 19. st. Zanimivo je, da je kroparska, ki so jo peli pri »divji procesiji« na velikonočno jutro, melodično zelo blizu rezijanski. Se pravi, da je stara velikonočna pesem živela v ljudskem nabožnem izročilu od najstarejših dob do našega časa neodvisno od protestantskih ali poznejših pesmaric (prim. Kumer 1961 in 1975, št. 173-175).

Med pesmi z arhaično melodijo moremo šteti belokranjsko prošnjo za dež, posneto še 1963 (GNI M 26.073):

O - če ne - be - ški, u - smi-li se čez nas,
mi k - te - bi kli - če - mo, sli - ši naš glas!
Pros - mo ro - so za to su - ho zem - ljo!

Ob takih redkostih, ki so priče stare in bogato razvejane slovenske ljudske glasbene kulture na našem podežlju, preden se je začelo načrtno gojenje umetne cerkvene pesmi oz. ob tem, obstaja množica nabožnih pesmi za petje v cerkvi ali doma. Melodično so enake »navadnim« ljudskim pesmim. Zato se je moglo zgoditi, da so nekje uporabili melodijo ljubezenske pesmi za rožnovensko, peto pri mrliču, ne da bi se kdo pohujševal nad tem. Melodija je bila le posoda, ki se je pač oblikovno prilegala besedilu.

Zadnje, o čemer je še treba spregovoriti, je **način petja** nabožnih pesmi. V slovenskem izročilu ni solističnih pesmi, ki bi jih nekdo pel poslušalcem ob instrumentalni spremljavi. Če poje en sam, poje zase in se le izjemoma spremlja. Ljudje na podežlju najraje pojejo v skupini. Slovensko ljudsko petje je praviloma vsaj dvoglasno, raje tri- in večglasno. Morda je zato zborovsko petje na Slovenskem tako razvito in cenjeno, čeprav je ljudsko drugačno. Če smo videli, da se nabožne pesmi po zgradbi besedila, po ritmu in melodiji ne razlikujejo od posvetnih ljudskih, velja isto za način petja.

Pri domačih pobožnostih, recimo za božič ob jaslicah ali v maju za šmarnice ob vaški kapeli, pri mrliču, na romanjih, pri nekaterih procesijah, celo pri skupnem delu ali na svatbi - če pojejo kakšno nabožno - sodelujejo vsi, ki znajo peti in poznajo pesem. Eden pač začne, drugi poprimejo, nekateri »čez« (glas nad vodilno melodijo, ponavadi za terco), drugi »bas«. Večglasno je vedno koledniško petje, ker prihajajo koledniki v skupini, najmanj trije (npr. trikraljovski).

Cerkveno ljudsko petje je lahko spremljano z orglami, če jih cerkev premore, ali pa pojejo verniki sami in eden od njih začenja. Tako se poje tudi na božjih potih, če pridejo romarji kot skupina v cerkev. Po župnijah, ki nimajo organista ali pevovodje, se lahko nekaj dobrih pevcev zbere na koru, vendar to ni pravi cerkveni zbor. Kar pojejo, so cerkvene ljudske pesmi, ki jih znajo - več ali manj - vsi verniki in zato pritegnejo še tisti v cerkveni ladji. Skupinsko in večglasno je vedno petje odpevov pri rožnem vencu, litanijah ali križevem potu. Značilno je, da v slovenskih cerkvah še obredne speve, kot je npr. zahvalna pesem Mihaela Haydna (»Hvala večnemu Bogu«) ali kot so liturgični odpevi pri maši, npr. po povzdigovanju ali pred obhajilom, pojemo večglasno, po posluhu, kakor ljudske pesmi, in ne zborovsko.

Legendarne pesmi so izenačene z drugimi pripovednimi, se pravi, da jih poje, kdor jih zna, bodisi sam ali v skupini, iz veselja do pesmi, ne za predstavitev poslušalcem.

Predstavitev nabožnih pesmi na Slovenskem, ki se s tem zaključuje, zagotovo ni popolna. Morda bi bilo treba raziskati še kaj ali z drugih vidikov, morda kaj posebej poudariti, kar je bilo nehote spregledano. vendar je že iz povedanega razvidno tisto, kar je bistveno:

Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem so del slovenskega izročila. Od posvetnih ljudskih pesmi se ne razlikujejo niti po zgradbi besedila in načinu izražanja, ne po glasbeni plati in načinu petja. Tudi po vlogi imajo svoje mesto v ljudskem življenju. Vsebinsko so te pesmi izraz verovanja naših prednikov v resnice krščanske vere, ki so jo Slovencem posredovali misijonarji iz Salzburga in Ogleja, in verjetno v manjši meri tudi stiki z ostanki staroselcev. Z nekaterimi primeri se slovenske cerkvene ljudske in legendarne pesmi pridružujejo srednjeveškemu in kasnejšemu izročilu evropskih narodov ter dokazujejo slovensko udeležbo v evropski krščanski kulturi. Nasprotno pa druge odsevajo slovensko pojmovanje in čutenje, slovenski glasbeni izraz. Prav to pa je naš prispevek evropski krščanski kulturi, ki nikakor ni najmanjši.

Viri in literatura

- Bratož, R.** 1990: Vpliv oglejske Cerkve na vzhodnoalpski in predalpski prostor od 4. do 8. stoletja. Ljubljana (Zbirka Zgodovinskega časopisa, 8)
- Cvetko, D.** 1958: Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem. I. Ljubljana.
- Dolinar, F.M.** 1985: Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda, v: Bogoslovni vestnik 45:2, Ljubljana, 139-153.
- GNI** (Arhiv Sekcije za glasbeno narodopisje v Inštitutu za slov. narodopisje ZRC SAZU; oznaka O s števil. pomeni rokopisni zapis, M s števil., magnetofonski posnetek).
- Grafenauer, I.** 1942a: Najstarejši slovenski »kirielejsoni«, v: GMD 23, Ljubljana, 63-73.
- 1942b: »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, v: Čas 36, Ljubljana, 89-138.
- 1944a: Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo, v: Zbornik Zimske pomoči, Ljubljana, 361-376.
- 1944b: O srednjeveški Marijini litanijski pesmi, v: SAZU Razprave II, filoz.-filol.-hist. razred, Ljubljana, 215-236.
- 1965: Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalpske ljudske pesmi. Ljubljana (SAZU, Dela 19).
- 1973: Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva. /2. izd./ Celje.
- Gruden, J.** 1910: Zgodovina slovenskega naroda. 1. zv. Celovec 1910.
- Kovačič, L.** 1991: Jezuiti in Slovenci. Ljubljana.
- Kretzenbacher, L.** 1958: Die Seelenwaage. Klagenfurt 1958.
- 1975: Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«. München.
- Kumer, Z.** 1958: Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Bethlehem, v: Razprave 3, SAZU razr. 2, Ljubljana, 67-164.
- 1960: Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju, v: Slovenski etnograf 13, Ljubljana, 41-64.
- 1961: Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju /B/, v: Slovenski etnograf 14, Ljubljana, 115-134.
- 1975: Pesem slovenske dežele. Maribor.
- 1988a: Na sred vasi en križ stoji, v: Cerkveni glasbenik 81, Ljubljana, 36-42, 62-66, 81-86.
- 1988b: Lepa si, roža Marija. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji. Celje.
- Moser, D.R.** 1981: Verkündigung durch Volksgesang. Berlin.
- SG** 1988: Slavimo Gospoda. Bogoslužna pesmarica in molitvenik. Uredila Marijan Smolik in Edo Škulj s sodelavci. Celje.
- SLP**: Slovenske ljudske pesmi. Uredili Zmaga Kumer, Boris Merhar, Milko Matičetov, Valens Vodušek. 1. knj. Pripovedne pesmi, 1. Ljubljana 1970 /št. 1-67/; 2. knj. Pripovedne pesmi, 2. Ljubljana 1981 /št. 68-140/.
- Strajnar, J.** 1988: Citira. La musica strumentale in Val Resia. Inštrumentalna glasba v Reziji. Udine/Videm-Trieste/Trst.
- Š: Karel Štrekelj**, Slovenske narodne pesmi. 1.-4. Ljubljana 1895-1923.
- Vodušek, V.** 1959: Arhaični slovanski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi, v: Slovenski etnograf 12, Ljubljana, 181-202.
- 1960: Alpske poskočne pesmi v Sloveniji, v: Rad kongresa folklorista Jugoslavije 6, Bled 1959. Ljubljana, 55-78.
- 1967: Značilnosti slovenske ljudske glasbe in njenega razvoja, v: 3. seminar slov. jezika, literature in kulture, Ljubljana (ciklostil).
- 1969: Über den Ursprung eines charakteristischen slowenischen Volksliedrhythmus, v: Alpes Orientales 5, Ljubljana, 151-181.
- 1984: Tridelni osmerek v slovenskih in drugih slovanskih pesmih, v: Traditiones 13, Ljubljana, 7-34.
- 1990: Pentatonika - izhodišče razvoja slovenske ljudske glasbe, v: Traditiones 19, Ljubljana, 89-98.

*Zusammenfassung***Slowenische geistliche Volkslieder**

Bei der Ansiedlung auf das heutige ethnische Gebiet trafen die Slowenen mit den Resten der früheren Bevölkerung zusammen und haben wahrscheinlich durch sie mit dem Christentum ihre Bekanntschaft gemacht. Später kamen die Missionäre aus Salzburg und Aquileia. Nach der Gründung des fränkischen Staates wurde im J.796 beschlossen, dass die Gebiete nördlich der Drau dem salzburgischen Erzbistum, südlich der Drau aber dem aquilaischen Patriarchate zugeteilt sein sollen. Das hat verhindert, dass das ganze slowenische ethnische Gebiet kirchlich eine Einheit werden könnte. Bei der Verkündigung haben sich alle Missionäre ausnahmslos der Volkssprache bedient. Nach den Ergebnissen der Textanalyse zu schliessen mussten einige slowenische geistliche Lieder schon in der ersten Zeit der Christianisierung entstanden sein, vor allem die Lieder zu den hohen Festen und Marienverehrung.

Die Überlieferung slowenischer geistlichen Lieder umfasst drei Gruppen: Lieder, die in der Kirche von Volke gesungen werden, solche, die man in der Familie singt und die Legendenlieder.

Obwohl die ältesten geistlichen Lieder erst in der Gesangbüchern der Reformationszeit publiziert wurden, sind sie schon im Mittelalter entstanden. Wie für andere europäische Völker, wurden die mittelalterlichen lateinischen Lieder auch für die Slowenen in die Volkssprache übersetzt und haben sich zum Teil bis in die Neuzeit erhalten. Die Legendenlieder gehören inhaltlich teilweise der gemeinsamen europäischen Überlieferung an, zum Teil sind sie Schöpfungen der frommen Fantasie des slowenischen Volkes. Eine umfangreiche Gruppe sind die Marienlieder.

Der Versstruktur nach unterscheiden sich die slowenischen geistlichen Lieder nicht von den weltlichen. Auch hier finden sich die charakteristischen Versmasse, z.B. der dreiteilige Achtsilbler, der lyrische Zehnsilbler, der trochäische Siebensilbler neben den anderen. Von den Strophenformen ist die vierzeilige am häufigsten, ausser bei den Legendenliedern, wo die zweizeilige vorherrscht, genau wie bei den weltlichen Erzähl Liedern. Durchschnittlich haben die geistlichen Lieder 3-6 Strophen, also etwa bis 24 Zeilen. Die Legendenlieder sind länger, 20-30 Strophen, etwa 40-60 Zeilen. Einstrophig sind die Litaneilieder, die Lieder zur Kreuzwegandacht und die Rosenkranzlieder. Die lauretanische Litanei ist bei den Slowenen seit dem 16.Jh. im Gebrauch und zwar in zwei Formen: entweder ist die ganze Litanei, die Preis- und Bittrufe, vom Volke gesungen oder aber singt die Preisrufe der Priester mit der Assistenz, und das Volk antwortet mit dem Bittruf. Nach dem dritten Preisruf wird dem Bittruf ein einstrophiger Kehrreim angehängt. Während der ganzen Litanei können auch bis zehn verschiedener Kehrreime vorkommen. Diese Art des Litaneisings ist charakteristisch für Slowenien und anderswo nicht bekannt.

Bei den Rosenkranzliedern wird der Text fünfmal wiederholt und dabei die letzte Zeile dem jeweiligen Geheimnisse entsprechend geändert. Solche Liedform kommt auch in jenen Toten- und Hochzeitsliedern vor, wo vom Abschied der Rede ist. Schliesslich sei noch das Schwellied mit Fragen und Antworten wie im Katechismus erwähnt.

Der musikalischen Gestalt nach bilden die geistlichen Lieder keine Ausnahme in der slowenischen Liedüberlieferung. Auch hier zeigt sich die Neigung zur Dreiteiligkeit und Fünfteiligkeit. Z.B. dem dreiteiligen Achtsilbler entspricht eine dreitaktige Phrase im 3/8 Takt. Die Fünfteiligkeit kommt entweder als 5/8 Takt oder als Wechseltakt 3/4 + 2/4 vor.

Was die Tonalität anbelangt, so ist in Slowenien die Dur-Melodik zwar überwiegend, doch trifft man in einigen Liedern noch tetratonische und pentatonische Melodien, sowohl in den weltlichen als in den geistlichen Liedern.

Auch die Gesangart ist die gleiche. Der Volksgesang in der Kirche kann, muss aber nicht mit der Orgel begleitet werden. Man singt nie einstimmig, sondern mindestens zweistimmig oder auch dreistimmig.

Im ganzen betrachtet bilden die geistlichen Volkslieder einen Teil der slowenischen Überlieferung, bilden inhaltlich eine eigene Gruppe, weichen aber weder dem Sprachstil und Form noch der musikalischen Seite nach keinesfalls von den übrigen Volksliedern ab.

Mirko Ramovš

»Osemca«

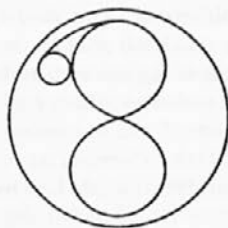


Na vsem slovenskem etničnem ozemlju je imel ples na svatbi podobno vlogo kot pesem. Spremljal je celotno svatovsko dogajanje in bil tudi sestavni del obredij, predvsem na začetku svatbe ali pri snemanju nevestinega venca. To je bilo ponekod opolnoči,¹ drugod, zlasti na Koroškem pa ob koncu svatbe.² Posebnega pomena je bil uvodni prvi ples, ki so ga plesali glavni svatbeni pari in je potekal ob navzočnosti vseh svatov. O njem imamo podatke že iz konca 18. stoletja, ki se nanašajo na Kranjsko,³ zanimiv potek prvega plesa v Kanalski dolini pa nam je v 1. pol. 19. st. opisal S. Vraz.⁴ Terenski podatki v arhivu ISN dokazujejo, da je bil obredni prvi ples na svatbi v navadi povsod na Slovenskem,⁵ najdlje se je ohranil na slovenskem Koroškem in zahodnem Štajerskem,⁶ kjer se pojavlja še dandanes. Prav na tem območju pa je posebnost prvi ples v obliki osmice, ki je bil po doslej znanih podatkih zanesljivo doma v južnem Rožu, na Obirskem in v Solčavi, domnevno pa tudi v Podjuni in na zahodnem Pohorju.

1. Najstarejši zanesljiv opis plesa v obliki osmice je iz konca 19. stoletja. V rokopisni zbirki Valentina Pogačnika⁷ se je ohranil opis svatbenega plesa, imenovanega »krence rejat«, ki so ga plesali, kot navaja zapisovalec, na območju Šentjakoba v Rožu, Podgorij,

-
- 1 Na primer: Kokrica p. Kranju, Dražgoše, Moravče, Češnjice na Dol., Porabje. Podatki v arhivu Sekcije za glasbeno narodopisje ISN ZRC SAZU, dalje SGN.
 - 2 Na primer: Kotlje, Šentanel, Strojna, Paka na Pohorju. Podatki v arhivu SGN.
 - 3 B.F. Hermann, *Reisen durch Oesterreich, Steyermark, Kärnten, Krain, Italien, Tirol, Salzburg und Baiern in Jahre 1780*, Wien 1781, 100.
 - 4 K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, 3, Ljubljana 1904-1907, 317-318.
 - 5 Na primer: Kokrica p. Kranju, Preloka v Beli krajini, Češnjice pri Brežicah, Osojane v Reziji. Podatki v arhivu SGN.
 - 6 Brnca, Vinare, Šentjanž v Rožu, Šentjakob v Rožu, Gorinčiče, Moščenice, Holbiče, Plešerka, Brodi, Obirsko, Železna Kapla, Lepena, Sele p. Borovljah, Naglče, Mlinče, Gorca-Šentvid, Goseljna vas, Sreje, Večna vas, Mala vas, Globasnica, Priblja vas, Blato, Dob, Belšak, Rute, Mežiška dolina, Mislinjska dolina, zahodno Pohorje. Podatki v arhivu SGN.
 - 7 *Sammlung Valentin Pogatschnigg*, Landesmuseum für Kärnten, Klagenfurt-Celovec, Band 6. -Sitten und Gebräuche. Das creaturliche Leben. N. 69: Hochzeit (Rosental). - Prepis se nahaja v arhivu ISN.

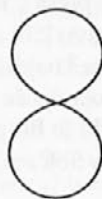
Kaple in Sel. Plesal ga je »cavmar«⁸ najprej trikrat z družico, nato navadno po enkrat še z nevesto, nevestino materjo in z vsemi ženskimi svati. Cavmar je moral zelo paziti, da ni nobene izpustil, saj bi bila v nasprotnem primeru velika zamera. Cavmar je s plesalko najprej plesal po velikem krogu, nato znotraj kroga v obliki osmice in zaključil ples ob vrhu osmice z manjšim krogom. Za lažjo predstavo o plesu je zapisovalec napravil celo skico:



Ime »krence rejat« je dvoumno, saj bi lahko označevalo ples ob snemanju nevestinega venca. Ker pa tega zapisovalec ni povedal, čeprav je bil očitno natančen mož, lahko rečemo, da je ime pomenilo plesati v obliki »krencev«. Glede na poznejše sorodne podatke o poteku prvega plesa domnevamo, da gre tudi v tem primeru za prvi ples na svatbi.

Fran Kocbek je leta 1926 v svoji monografiji »Savinjske Alpe«⁹ opisal osmico ali »krivo vižo«, ki so jo do prve svetovne vojne plesali v Solčavi. Podobni so tudi podatki, ki so jih v 60. letih dobili v Solčavi sodelavci Glasbeno-narodopisnega inštituta.¹⁰ Skoraj enake podatke je leta 1970 posredoval Inštitutu za slovensko narodopisje Valent Vider.¹¹ Za »ta prvi raj«, kar je osmica v Solčavi bila, so na plesišču s kredo ali z vodo zaznamovali veliko osmico in nato po njej plesali štajeriš. Camar je najprej godcem plačal, nato pa s klobukom napravil znamenje križa nad plesiščem in zraven zapel:

*Zdaj bomo začeli
v imenu Boga,
Očeta in Sina
in Svetga Duha.*



Na inštrumentalno melodijo so hkrati po osmici zaplesali štirje pari: ženin z nevesto, camar s »svatinjo« ter družca z družicami. Nato je camar godcem še enkrat plačal in zapel:

*Mati ta široka
vi ste nih brznh ljudi,
ko ste svate obcirali
s pušlcami.*

ali pa

8 V Rožu »cavmar«, v Podjuni, Mežiški dolini in na zahodnem Pohorju »camar«. Beseda izhaja iz srednjevisokonemške »zoumer« za današnjo »Zaumführer« (konjevodec) ali pa iz »Säumer« (tovornik, v prenesenem pomenu drug ali vodja svatbe). Danes je cavmar ali camar samo vodja svatbe in ženinov namestnik.

9 F. Kocbek, Savinjske Alpe, Narodni običaji v Solčavi, Ljubljana 1926, 225-226.

10 P1 131, Solčava 1958, povedala Jože Klemenšek in Malka Skovic. Podatki v arhivu SGN.

11 Vprašalnica Inštituta za slovensko narodopisje B. Ženitovanje, št. 214 - Solčava (za okoliš Solčava, Robanov kot, Logarska dolina, Podolševa - sv. Duh), izpolnil Valent Vider v. l. 1970-1971.

*Oj, svatinja moja,
prav rad vas imam,
zato vas ta prvo
jaz rajat pelam.*

Sledil je ples vseh štirih parov po osmici. Za njim je plačal godcem prvi družec in zapel:

*Tri jabke z dreves,
tri rožce z nebes
jaz družici podam,
ko jo rajat pelam.*

In spet so zaplesali vsi štirje pari. Nato je vrgel godcem še drugi družec in zapel:

*Ti pušenci vaši
so angelci naši,
da boj troštali nas,
da nam ne bo dolg čas.*

Zopet so zaplesali samo navedeni štirje pari, nakar so osmico lahko plesali še drugi glavni svatbeni pari. Na koncu je camar zapel k ostalim svatom:

*Zdaj smo rajali
sami koj mi,
zdaj vas pa prosim,
pojdite še vi.*

S tem je bil končan svečani začetek svatbe in se je začel splošni ples.

Do našega časa se je prvi ples v obliki osmice ohranil samo v Selah pri Borovljah, kjer so ga plesali do 60. let in se ga starejši še sedaj spominjajo.¹² Imenujejo ga »osemca«, po izjavi dveh informatorjev¹³ so mu rekli tudi »ohtar«. Danes osemco pleše le še folklorna skupina iz Sel, oživila¹⁴ jo je s pomočjo tistih domačinov, ki so osemco sami plesali ali vsaj na svatbi videli.

Osemca je bila na svatbi »ta prvi raj«, še preden se je začelo svatovsko kosilo. »Vadovc« je svate povabil v sobo, določeno za ples, kjer so se postavili okoli ob stene, saj so ples le opazovali. Ples je začel »cavmar«, ki je najprej zapel uvodno poskočnico:

*Bom pa rajat začew
v anim božjem imen,
lih tam bom hor herow,
lih čer sem začew.*

Med petjem je s klobukom, okrašenim z vencem in trakovi, trikrat napravil znamenje križa nad plesiščem. Nato je prijel nevestino krstno botro - »kotrco«, ki se postavila za njim, in se na godčevsko melodijo v mazurkinem koraku z njo pomikal po plesišču, tako da je s plesno potjo zarisal navidezno osmico.

12 Povedale: Marija Olip, roj. 1912, Neža Olip, roj 1915 in Mira Oraže, roj. Olip 1942.

13 Povedala Krišpin in Jur Ogris, doma iz Sel p. Borovljah. Podatki v arhivu SGN, P1 559.

14 Skupino vodi Mira Oraže (gl. op. 12), ki je sama poizvedovala po osemci med starejšimi sovaščani.



Ko sta se vrnila na izhodiščno mesto, se je kotrca zavrtela pod dvignjeno cavmarjevo roko, nakar sta si s kozarcem vina nazdravila.

Cavmar je kotrco prepustil nevestinemu krstnemu botru - »kotru«, sam pa je ponovno zapel:

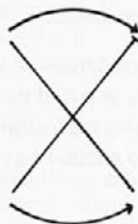
*Je pa hojset vas'ewa,
oba sta mwadá,
čez leto bo (k)rižma
pa zibew nová.*

Nato je enako kot prej peljal po osmici nevesto in nadalje vse glavne »svatinje«, vsaki pa je zapel primerno poskočnico. Šele nazadnje je stopil k svoji družici - »teti« in zapel:

*A ta teta tetá
je pa cavmarjevá,
a ta druje žené
so pa fendarjevé.*

Tudi z njo je zaplesal osemco, nakar so smeli plesati vsi drugi. Vrtni red parov ni bil trdno določen, saj se v pripovedih informatorjev pojavljajo razlike.¹⁵ Zanimiv je še en podatek za osmico v Selah: plesala naj bi jo le cavmar in nevesta, ki je imela na glavi kozarec vina in ga med plesom ni smela razliti.¹⁶ Razlike in nejasnosti so najbrž že posledica pojemanja šege. Osemco so poznali tudi na sosednem Obirskem, a so jo opustili že prej. Po pripovedovanju informatorja so jo plesali enako kot v Selah.¹⁷

2. Osmica je slikovita plesna figura in samo občudujemo lahko ljudsko domiselnost in ustvarjalnost. Vendar se hkrati vprašujemo, ali je v resnici plod domiselnosti ali ni zgolj igra naključja. Zakaj so pari plesali po navidezni ali celo zarisani osmici? Vzrok najbrž ne tiči v koreografskem navdihu. Stvaren odgovor ponuja odlomek iz pripovedi domačinke iz Sel, v kateri razlaga, kako pelje camar nevesto rajat: »Tudi križ naredita, tudi prvi raj, tudi gre pa osemco naredi.«¹⁸ Ne gre torej za domišljeno figuro osmice, pač pa sta plesalca med plesom samo prekrižala plesišče, in sicer v obliki Andrejevega križa. Ker sta njegove krake s plesom povezala, je nastala iz njune poti velika osmica.



15 Podatki v arhivu SGN.

16 Povedala Krišpin in Jur Ogris.

17 Povedal Simon Durnik, roj. 1913. Podatki v arhivu SGN.

18 Povedala M. Oraže.

Zato je ples tudi dobil ime »osemca« ali v Solčavi »kriva viža«, ker je moral par plesno pot zaokrožiti - »kriviti« ali v Rožu »krence rejati«. Viža v tej zvezi ni pomenila melodije, ampak način plesa: plesati na krivo vižo.

Z osmico ali Andrejevim križem so pari opravili apotropejsko dejanje. Ni bilo dovolj, da je camar pred plesom prekrizal plesišče, obramba pred zlom je bila potrebna tudi med samim plesom, še zlasti na začetku svatbe. Zato camar praviloma prvega plesa ni začel z nevesto, ampak z botro ali družico, saj je s tem hotel preslepiti zle sile in obvarovati pred njim nevesto. Zanimivo je vprašanje, zakaj blagoslovitev v obliki Andrejevega križa, saj se je ta v slovenskem ljudskem izročilu pojavljal kot obramba pred strelo in neurjem. V ljutomerski okolici so na primer ob bližajoči se hudi uri vrgli pod kap burkle navzkriž,¹⁹ v Ziljski dolini pa grablje z zobmi navzgor,²⁰ medtem ko so v Vučji vasi menili, da ne udari strela v hišo, če so položili na kresni večer ivanjske rože navzkriž na okna.²¹ Tudi tu je odgovor preprost, v obliki Andrejevega križa je bilo plesišče najlažje prekrizati, v taki obliki se pojavlja tudi prekrizanje s klobukom, zastavo, sabljo ali palico. Tudi godec je ponekod na Gorenjskem prekrizal plesišče v obliki Andrejevega križa, in sicer z brezovo metlo ali pa se je prekobilil po plesišču, najprej v smeri ene kotne diagonale in potem še druge.²²

Prekrizanje plesišča je v ljudskem izročilu posledica plesnih prepovedi, ki jih je zapovedala Cerkev že od samega začetka, da bi zatrla poganska obredja, povezana s plesom, saj so še za srednji vek znani primeri plesa v sakralnih prostorih.²³ Cerkev plesu nikoli ni bila naklonjena, še zlasti pa je obsojala ples v adventu, postnem času in ob spokornih dnevih. Da bi ljudi ustražovala pred plesom, je sama razširjala zgodbe o pojavljanju hudiča na plesiščih in kaznovanju plesalcev, ki se plesu tudi ob prepovedanih dneh niso mogli odpovedati.²⁴ Kljub temu ljudje plesa niso opuščali, pred kaznijo in hudičem pa so se skušali obvarovati z blagoslovitvijo plesišča, zato so ga pred plesom prekrizali ali zapeli ustrezno pesem. Zgodba o nastanku ziljskega prvega reja je nazoren primer takega verovanja.²⁵ Prekrizanje plesišča je bilo zato vedno povezano s prvim plesom. Za konec 17. st. Valvasor na primer navaja, da je tisti, ki je ob žegnanju v okolici Škofje Loke, Kranja in Tržiča začel prvi ples, napravil s sabljo znamenje križa.²⁶ Enako je bilo v vaseh pri Smedniku. In še v času med obema vojnama je bila na Banjški planoti navada, da je prvo dekle, ki je prišlo pri prvem plesu na plesišče, naredilo s peto križ po podu.²⁷ Toliko bolj je bilo pomembno prekrizanje plesišča pred prvim plesom na svatbi, le da se je tu prekrizanje pomešalo še s starimi verovanji o obrambi pred silami zla, ki prežijo na nevesto. S. Vraz je zapisu svatovske pesmi iz Kanalske doline (1. pol. 19. st.) dodal opis svatbe, v katerem navaja, da je

19 V. Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, 5, Celje 1946, 253.

20 V. Möderndorfer, n.d., 253.

21 V. Möderndorfer, n.d., 255.

22 Podatki v arhivu SGN. - Prim. Narodopisje Slovencev, 1, Ljubljana 1944, 298.

23 C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, Hildesheim-New York 1976, 170-171; L. Kretzenbacher, Freveltanz und »Überzähler«, Carinthia I, 144, Klagenfurt 1954, 843-866.

24 L. Kretzenbacher, n.d. 843-866.

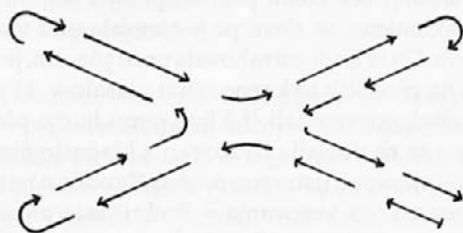
25 V neki gostilni med Bistrico in Blačami je bil ples na postni dan. Mlado dekle, ki ni plesalo, ampak je samo spremljalo hišno dekle, je videlo, da so imeli godci dolge jezike, plesalci pa dolge repe. Zbežali sta domov, zjutraj pa sta izvedeli, da se je gostilniška hiša pogreznila v zemljo. Ljudje se po tistem dolgo niso upali plesati. Vendar so po daljšem času le pripravili prvi rej. Toda med plesom so slišali čuden šum in si niso upali plesati naprej. Zato so prosili župnika, najjim pomaga. Svetoval jim je, naj pred prvim plesom zapojejo »B^uog nan dej tan d^uober čas, / da prve rej začele sma. / Tur je z B^uogam, Bog je ž njim, / sam Jezus je Marijen sin.« In res, ko so to zapeli, ni bilo ob plesu nobenega šuma več. Od takrat naprej pred prvim rejem vedno pojejo navedeni kitici. (Povzetek) Zgodbo povedal Niko Kriegl, roj. 1905, Zahomec 1963. Zapis v arhivu SGN.

26 J.W. Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Crain, Laibach-Nürnberg 1689, 284-285.

27 Podatki v arhivu SGN.

drug pred prvim plesom s sabljo obkrožil plesišče in napravil z njo tri znamenja križa.²⁸ F. Franzisci poroča o prekrizanju plesišča na svatbi v okolici Vrbskega jezera,²⁹ I. Šašel v Slovenj Plajberku³⁰ in F. Marolt v Ziljski dolini.³¹ F. Koschier navaja Singerjev zapis o prekrizanju plesišča na svatbi v Kapli v Rožu.³² Tudi najnovejši podatki za Koroško izpred 10 let še vedno omenjajo prekrizanje plesišča, in sicer v Vinarah, Holbičah, Železni Kapli, Priblji vasi, Dobu, na Belšaku, v Rutah, na Šentanelu in v Kotljah.³³ Ob prekrizanju so zapeli ustrezno pesem.³⁴ Pogosto so jo zapeli tudi tedaj, če plesišča niso prekrizali.

3. Glede na opise in podatke je bila osmica v navadi na dokaj ozkem območju. Vendar obstajajo opisi, ki osmice sicer ne omenjajo določeno, vendar sklepamo iz besedila, da gre zanjo. Tako F. Franzisci³⁵ v svojem delu *Sitten und Gebräuche am Wörtherseegestade* navaja naslednje: »Der erste Tanz heisst der Kreuztanz. Der Brautführer tanzt zuerst mit der Braut, dann der Brautmutter und der Kranzjungfrau, jedesmal dreimal in Kreuzform (podčrtal M.R.) und macht dann mit dem Hute ein Kreuz über den Tanzboden; darauf folgen die gewöhnliche Tänze.« Iz opisa je razvidno, da je plesni par s svojo potjo prekrizal plesišče, to pa je lahko storil samo v obliki osmice. Dvomimo, da bi prekrizali plesišče tako, kot so to storili v Labodski dolini,³⁶ kjer so pari s plesno potjo navidezno zarisali pravi križ.



Franziscijev opis se namreč popolnoma ujema s prej navedeno pripovedjo informatorke iz Sel, kjer pa je govor o prekrizanju v obliki Andrejevega križa. V Železni Kapli osmice ne poznajo več, vendar so za prvi ples na svatbi povedali, da so »te krive rajali«.³⁷ Cavmar je v začetku prekrizal plesišče, nato kot v Selah najprej plesal z materjo ta široko (nevestino botro), zatem še z nevesto in družico. Izraz »te krive rajati« se presenetljivo ujema z izrazom »plesati krivo vižo« v Solčavi, kjer je pomenil osmico. L'Éstocq v Carinthiji poroča,³⁸ da so v nekaterih podjunjskih krajih (Lamberg, Gornje Libuče) ob pobiranju prispevkov za gostijo plesali »Achter«, pri katerem je camar (Kranzführer) nazadnje družici snel venec. Ta »Achter« bi bila lahko osmica, le da v tem primeru ob zaključku gostije. Domnevo podpira podatek z zahodnega Pohorja

28 K. Štrekelj, n.d., 317-318.

29 F. Koschier, *Kärntner Hochzeitstänze, Tanz und Brauch, Klagenfurt 1959*, 118.

30 J. Šašel-F. Ramovš, *Narodno blago iz Roža*, Arhiv za zgodovino in narodopisje, 2, Maribor 1936, 51.

31 F. Marolt, *Tri obredja iz Zilje*, Slovenske narodoslovne študije, 1, Ljubljana 1935, 34; F. Marolt, M. Šuštar, *Slovenski ljudski plesi Koroške*, Ljubljana 1958, 24.

32 F. Koschier, n.d., prav tam.

33 Podatki v arhivu SGN. Prim. op. 6.

34 Na primer: *Zdaj bomo začeli / v imenu Boga, / Očeta in Sina / in Svetga Duha.*

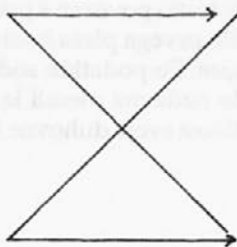
35 Gl. F. Koschier, *Kärntner ...*, 118.

36 L. Kretzenbacher, n.d., 854.

37 Povedala Karel Haderlap, roj 1889 v Lepeni in Helena Kuhar, roj. 1906 v Železni Kapli. Podatki v arhivu SGN.

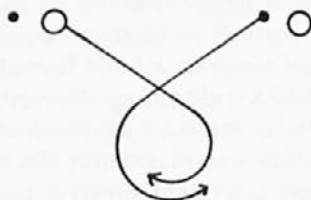
38 F. Koschier, n.d., 135.

(Paka) o plesu pri snemanju venca družici in nevesti (krancples). Informator sicer ni več natančno vedel, kako je ples potekal, toda med pripovedovanjem je z gestami nakazoval pot parov, ki je bila taka kot pri osmici. Plesala sta camar in družica ter ženin in nevesta, pela sta pa le prva dva. Ko je pel camar, »sta šla (para, op. M.R.) na en kraj«, ko so za igrali godci, »sta šla pa na drug.«³⁹



Zanimivo je, da je bila drža podobna kot v Selah, plesalca v paru sta namreč plesala »popredensko« ali »pozadensko«. Camar (ženin) je vodil za seboj družico (nevesto) ali pa je družica (nevesta) za seboj vodila camarja (ženina).

Rekli smo, da je bila osmica praviloma vedno prvi ples. Glede na to se smemo vprašati, ali se v drugih opisih prvega plesa, ki ne omenjajo osmice, morda ne skrivajo podatki, iz katerih bi lahko sklepali, da so ga nekdanj vendarle plesali v obliki osmice. Žal večina opisov⁴⁰ navaja samo vrstni red parov, ki so plesali prvi ples. Največ stvarnih podatkov je iz koroških krajev, ki kažejo, da je tam potekal povsod na enak način.⁴¹ Cavmar (v Ziljski dolini mandirar) je najprej prekrizal plesišče, zatem zaplesal z rjušenca (kotrco, materjo ta široko), nato z nevesto in nazadnje z družico (teto). Vendar vrstni red parov ni bil povsod enak, pojavljali se je še v drugih variantah, na primer: cavmar in družica, cavmar in rjušenca, cavmar in nevesta; cavmar in nevesta, cavmar in družica, cavmar in rjušenca; cavmar in nevesta, cavmar in rjušenca, cavmar in teta; cavmar in teta, ženin in nevesta, starešina in rjušenca. Zdi se, da je prvoten tisti vrstni red, ki je bil naveden najprej; pozneje se je ob pojemanju svatbenih šeg začel mešati. Lahko so vrstni red pomešali tudi sami informatorji, ki si ga niso natančno zapomnili. Glede na to, da je vrstni red parov pogosto enak, kot je bil pri osmici, je verjetno, da je bila osemca v navadi tudi v teh primerih, a je bila pozabljena ali opuščena mnogo prej kot v krajih, kjer se je do nedavna ohranila. Zato se je ljudje niti spominjajo ne več. F. Marolt je morda v Ziljski dolini pred drugo svetovno vojno še dobil nekaj podatkov o plesnem prekrizanju plesišča na svatbi. Saj se je samo tako mogel lotiti rekonstrukcije prvega svatbenega rejca,⁴² ki deloma spominja na osemco.



39 Povedal Ivan Vilič, roj. 1920 na Paki. Podatki v arhivu SGN.

40 Na primer: Tako sta v Kokrici p. Kranju najprej plesala drug in družica, za njima pa starešina in teta, nato pa drugi glavni svatje. Ob koncu je godec rekel: »Še za vse norce!« V Preloki v Beli krajini so plesali v naslednjem vrstnem redu: starešina s teto, ženin z nevesto, vojačin z vojačico. V Črešnjicah je bil prvi ples po kosilu za ženina in nevesto, za druge pa ni bilo pomembno, kdaj so plesali. Podatki iz arhiva SGN.

41 Gl. op. 6; F. Marolt, Tri obredja iz Zilje, 34.

42 F. Marolt-M. Šuštar, n.d., prav tam.

Žal v arhivu SGN ni podatkov, ki bi bili podlaga rekonstrukciji in se je Marolt najbrž oprl na že navedene pisane vire iz Rože ali na Vrazov opis svatbe iz Kanalske doline.

4. Osemca je koreološko zanimiv primer oblikovanja plesne figure, ki je nastala iz apotropejskega obrednega dejanja. Hkrati se je rodilo tudi ime, ki je zabrisalo prvotni pomen plesa. Nastanek osemca je tesno povezan s prvim plesom in ni naključje, da je vezan na Koroško, saj se je izročilo prvega plesa bodisi na svatbi ali na javnem plesu najdlje ohranilo prav v tej pokrajini. Po podatkih sodeč je bila prvotno razširjena na večjem območju, vendar so jo do nedavna plesali le še v krajih, ki so tudi sicer do današnjega časa ohranili samoniklost svoje duhovne in materialne kulture.

Zusammenfassung

»Osemca« (Achtertanz)

»Osemca« ist ein interessanter Beispiel, wie aus einer einzelnen choreologischer Figur ein ganzer Tanz entstehen kann. Wie der Name des Tanzes zeigt, handelt sich um die Ziffer Acht, welche ein Tanzpaar anlässlich des ersten Ehrentanzes auf der Hochzeit mit seinen Schritten auf dem Tanzboden zeichnet. Es geht hier keinesfalls um ein Gebilde der Phantasie, sondern um das Ergebnis einer apotropäischen, brauchgebundenen Handlung. Vor dem ersten Ehrentanz muss nämlich der Tanzboden gesegnet werden und das geschieht so, dass ein bestimmtes Hochzeitspaar tanzend der Form des Andreaskreuzes folgt. Weil im Tanz die Linien des Kreuzes auf zwei Seiten verbunden werden, gleicht die entstandene Figur der Ziffer Acht, was dem Tanze seinen Namen gab, denn die ursprüngliche Bedeutung ging mit der Zeit verloren.

Es ist kein Zufall, dass dieser »Achtertanz« bei den Slowenen in Kärnten entstanden ist, denn gerade dort hat sich die Überlieferung des »ersten Tanzes« - sei es bei der Hochzeit oder am Beginn einer Tanzveranstaltung im Dorfe - am längsten erhalten. Nach bisher versammelten Angaben war der »Achtertanz« einst auf viel weiterem Gebiete bekannt, nicht nur in Rosental und Jauntal, sondern auch über die Karawanken in der oberen Savinjska dolina und in den Orten des westlichen Pohorje-Gebirges. Bis in die Gegenwart hielt sich die »Osemca« noch in jenen Gegenden, die auch sonst ihrer Volksüberlieferung, materiellen und geistlichen, treu geblieben sind.

Zmago Šmitek
Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu

Leta 1882 je bila med »narodnim blagom« v celovškem mesečniku Kres objavljena legenda z naslovom *Kineški zid*, ki jo je na Tolminskem zapisal J. Fonovski. Takole beremo:

Kitajci so imeli z nekim sosednjim kraljem vojsko. Ravno takrat pa je hodil božji sin po svetu in ko so slišali, da čudeže dela, šli so ga prosit, naj bi on mir poslal njim in njih sosedom. Bog je pa zapovedal svojim apostolom in učencem pesek potresti okoli deže in glej! Kakor so pesek potrošali, tako hitro je rasel visok in debel zid in živa duša ni mogla več v Kino. Njih kralj se imenuje zato »zazidani kralj«, ker ga je sam Bog zazidal.¹

Zapis spada v obsežno skupino naših legend o potovanjih svete družine, Marije, Jezusa skupaj s Petrom ali drugimi svetniki, o njihovih doživljajih in čudežih. Tudi za slovensko prozno ljudsko legendarno izročilo velja podobno kot za poezijo: ob delnem zgledovanju pri starejših obrazcih (npr. iz časa križarskih vojn,² se je izoblikovala zlasti od 17. st. dalje, po ustalitvi verskega življenja v obdobju baroka.³ Analiza legende o kitajskem zidu potrjuje, da je bila njena religiozna, moralna in didaktična vloga umerjena na stopnjo dojemanja in čustvovanja baročnega človeka. Vendar je svojčas že Boris Orel opozoril, da »vzorec legende o potovanjih antropomorfnih svetih oseb ... razodeva, kako so na mesto blodečih pravljicnih kraljevičev in mitičnih junakov stopili večno potujoči svetniki in Kristusi.«⁴ Je torej mogoče tudi v naši legendi odkriti starejši substrat? Menim, da njeno jedro temelji na odlomku o Gogu in Magogu iz antično-srednjeveškega izročila o Aleksandru Velikem.

Pohod Aleksandra Makedonskega v Azijo med leti 334 in 323 pr.n.št. je bil podvig, ki mu v antičnem svetu ni bilo primere. Po poročilih tedanjih zgodovinarjev so bile že za časa Aleksandrovega življenja med Grki razširjene zgodbe o posameznih dogodkih iz njegovega dolgotrajnega osvajalskega pohoda, med katerim je dosegel

1 J. Fonovski, Narodno blago s Tolminskega, Kres 2, 1882, 577.

2 Glej npr. France Kotnik, Slovenske starosvetnosti, Ljubljana 1943, 79-87.

3 Boris Merhar, Ljudska pesem, v: Zgodovina slovenskega slovstva I., Ljubljana 1956, 60.

4 Boris Orel, Na robu slovenske legende, Krog, Zbornik umetnosti in razprav, Ljubljana 1933, 44.

zahodno obrobje Indije.⁵ Dobršen del tega izročila je bil vključen v *Roman o Aleksandru*, ki je poleg zgodovinskih in fantazijskih epizod vseboval tudi filozofske refleksije in drobce judovskih apokaliptičnih prerokb, zapisanih v Stari zavezi.⁶ Od romansiranih Aleksandrovih biografij je pomembna tista, ki jo pripisujejo Psevdo-Kalistenu in je nastala v Aleksandriji v ptolemejskem obdobju (okoli leta 200 pr.n.št. ali še prej). Evropski Zahod jo je spoznal v Valerijevi vulgarnolatinski priredbi okoli leta 300, vendar je imela daleč večji vpliv v starem Orientu. V 10. st. je nastala latinska predelava tega romana iz bizantinskega besedila, imenovanega Psevdo-Metodij, oskrbel pa jo je arhiprezbiter Leo iz Neaplja. Znana nam je kot *Historia de proeliis* in je doživela izreden odmev v srednjeveški Evropi. Po bizantinskih predlogah so bile napravljene tudi različne priredbe *Aleksandride* pri južnih in vzhodnih Slovanih. Za srednjeveško zahodnoevropsko izročilo o Aleksandru je nadalje zelo pomemben zgodovinski roman *De rebus gestis Alexandri Magni* rimskega zgodovinarja Quintusa Curtiusa Rufusa iz 1. st., ki nekritično povzema različne antične vire, in dodatna besedila, predvsem ponarejeno pismo *Alexandri Magni epistola ad Aristotelem magistrum suum de situ et mirabilius Indiae* in poročilo o Aleksandrovem srečanju z indijskimi brahmani *Commonitorium Palladii in collatio Alexandri Magni cum Dindymo*.⁷

O možnosti vplivanja tovrstne literature na naše ljudsko izročilo govori dejstvo, da je na slovenskem ozemlju znan obstoj Aleksandrovih pisem iz druge polovice 14. st. v Gornjegrajskem rokopisu (f.3': *Epistola Alexandri regis ad Aristotelem*; f.3'-4': *Epistola ad Alexandrum regem* etc.) in v rokopisu neznane provenience, prav tako iz druge polovice 14. st. (f. 39-62': *Epistola Alexandri ad Aristotelem*).⁸ O priljubljenosti tematike v naslednjem stoletju je mogoče sklepati iz prepisa Seifrietovega epa o Aleksandru, ki ga je leta 1456 napravil Herman Tallner iz Trebnjega.⁹ V knjižnicah na slovenskem ozemlju se je ohranilo kar nekaj inkunabul, ki obravnavajo Aleksandrovo življenje: *Historia Alexandri Magni* (1483), *Historia scholastica* Petra Comestorja (sedem izvodov iz let 1473, 1485 in 1500), *Historiae Alexandri Magni* Quintusa Curtiusa Rufusa (dva izvoda iz let 1491 in 1494, ki sta izgubljena, vendar ugotovljena po bibliotečnih popisih) in *Sachsenspiegel* Eika von Reggowa (1. del, 1484).¹⁰ Stanje vezave in druge podrobnosti dokazujejo, da so bile te knjige veliko rabljene še vse do 17. in 18. st. razen fragmenta iz leta 1483, ki je bil odkrit kot del polnila v platnicah druge knjige. Latinski zapis Aleksandrovega »dekreta« ali »pričevanja«, povzet po *Češki kroniki* Vaclava Hajeka, natisnjeni v Pragi leta 1541, hrani ljubljanska Narodna in univerzitetna knjižnica. Besedilo verjetno izvira iz Bohoričeve zapuščine, vsekakor pa iz kroga slovenskih protestantov. Bohorič namreč v predgovoru k svoji slovnici (1584) ta dokument omenja in dodaja, da sta se za njegovo pridobitev iz praškega kolegija močno trudila rojaka grof Franc Thurn in baron Žiga Herberstein.¹¹ Epizodo iz

5 Podrobneje o tem: Klara Gönc Moaçanin, *Indijska pustolovina Aleksandra Makedonskog*, *Latina et graeca* 1979, 5-16, 1980, 5-16.

6 Friedrich Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, *Sammlung vulgärlateinischer Texte* (hrsg. von W. Heraeus und H. Morf), 4. Heft, Heidelberg 1910, V.

7 D.J.A. Ross, *Alexander Historiatus*, *Warburg Institute Surveys* 1, London 1963, 5-65.

8 Milko Kos - France Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 88-89 (št. 49), 116 (št. 76).

9 Slovenski biografski leksikon XII., Ljubljana 1980, 4.

10 Alfonz Gspan - Josip Badalič, *Inkunabule v Sloveniji*, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, *Dela* 10, *Inštitut za literature* 3, Ljubljana 1957, 257 (št. 706), 213 (št. 534-536), 266-267 (št. 745-746), 149 (št. 259).

11 Primož Simoniti, »Dekret ali pričevanje Aleksandra Velikega o Slovanih«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 1973, zv. 2, 225-233.

Aleksandrovega pohoda v Indijo, povzeto po Aelianu, je konec 17. st. Janez Svetokriški vključil v zbirko svojih pridig.¹²

V tej raznovrstni literaturi o Aleksandru se epizoda o Gogu in Magogu sicer pojavlja sporadično, vendar je imela pomembno razlagalno vlogo, zaradi česar je bila vključena tudi v srednjeveške enciklopedije (*»elucidarium«*) in kasnejše *kozmozografije*. V geografsko - etnološkem smislu je pojem Gog-Magog označeval nomadska vzhodna ljudstva, ki so ogrožala krščansko civilizacijo: bodisi Hune, Arabce, Avare, Madžare, Hazare, Kumane, Bolgare, Mongole in nazadnje Turke. Bil je edina logična razlaga o ponavljajočih se vpadih stepskih ljudstev, temeljila pa je na etničnem vrednotenju na relaciji domače - tuje, krščansko - drugoversko.¹³ Pri nas sta v 2. polovici 16. st. Trubar in Dalmatin enačila Goga in Magoga s Turki in Tatari, ki sta jih imenovala tudi »Rdeči Judi«. ¹⁴

Epizodo o Gogu in Magogu iz Aleksandrovega ciklusa je mogoče strniti takole: Aleksander je na svojem pohodu v Azijo srečal neomikana in sovražna ljudstva (22 po številu, med njimi tudi Gog in Magog), ki so se prehranjevala s človeškim mesom. Z njimi se je vojskoval in jih premagal. Preživeli so zbežali na kraj med dvema gorama, ki sta se po Aleksandrovi molitvi združili in jim zaprli izhod. Na steno, ki je tako nastala, je Aleksander pritrdil močna železna vrata in tako postavil nepremagljivo zapreko.

Imeni Gog in Magog sta se najprej pojavili v judovski biblični tradiciji, prvo kot ime vladarja nekega ljudstva ali dežele na severu¹⁵, drugo kot ime Jafetovega sina, kar prav tako pomeni severneje živeče Indoevropece.¹⁶ Tako Gog kot tudi Magog sta predstavljala sovražnike Judov. Zato ju je po Bibliji pokončal Jahve ali Kristus.¹⁷ Tako se je motiv Goga in Magoga v svetopisemskem izročilu povezal z napovedmi o poslednji sodbi: ob koncu dobe tisočletnega kraljestva bo satan ušel iz ujetništva in zgrnil velikansko vojsko s štirih strani sveta, ki pa bo upepeljena z ognjem iz nebes.¹⁸ Ideja o ljudstvih, ki so zazidana, vse dokler jim bog ne bo odprl poti za uničevalni pohod, je srednjeveškega človeka vedno znova opozarjala na bližajoči se konec sveta. Zato se Gog in Magog povezujeta tudi z napovedmi o prihodu Antikrista in s sibilinskimi prerokbami.

Povezavo z Aleksandrom je prvi nakazal judovski zgodovinar Jožef Flavij v svojem delu o judovski vojni iz 1. st. Opisuje, kako je Aleksander Veliki z železnimi vrati zaprl prehod, da ne bi divje severno ljudstvo Magog (avtor ga je enačil s Skiti) vdrla v kulturni svet¹⁹. Na tem temeljijo kasnejše dodelave, med drugim tudi že obe omenjeni (Psevdo-Kalisten in Psevdo-Metodij). Legenda je obstajala v več verzijah v krščanski sirijski književnosti in zatem postala del srednjeveškega izročila na Zahodu (v latin-

12 Sacrum promptuarium, Pars secunda, Venetiis 1691, 216.

13 Da so bila enačenja Goga in Magoga s sodobnimi političnimi dogodki živa še v 20. st., se je prepričal Leopold Kretzenbacher ob svojem obisku samostanov na Athosu (glej poglavje Weisheit und Weltanschauung in einer Athos - Einsiedelei v njegovem delu Ethnologia Europaea, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des nahen Orients, Bd. 49, München 1986, 28, 31).

14 Jurij Dalmatin, Biblia, Wittenberg 1584, III, 150a; Primož Trubar, Noviga testamenta posledni deil, v Tibingi 1577, 256.

15 Ezek. (38,2) govori o Gogu iz dežele Magog.

16 Gen. (10,2).

17 Ezek. (38-39), Raz. (20, 8-9).

18 Apok. (20, 7-9).

19 (Friedrich) Pfister, Gog und Magog, v: E. Hoffmann-Krayer - Hanns Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3, Berlin-Leipzig 1930-31, 911.

ščini, grščini, slovanskih jezиков itd.) in na Vzhodu (omemba v Koranu kot *yadjudj wa-madjudj*²⁰, pa tudi v perzijski, turški in etiopski literaturi).²¹

V bizantinski verziji Psevdo-Methodija je Gog-Magog pomenil Arabce ali »sinove Izmaelove«. Enako imenujejo obe ljudstvi tudi staroruska prerokovanja Methodija Patarskega. Za razliko od tega pa je v nemški literaturi 12. st. že prisotno izročilo o obzidanju izgubljenih plemen Izraela.²² Tako npr. *Historia scholastica* Petra Comestorja, nastala med leti 1169 in 1173, opisuje Aleksandrovo zazidanje desetih izgubljenih judovskih plemen, kar naj bi se bilo zgodilo z božjo pomočjo kot kazen za njihovo odpadništvo od vere.²³ Na zanimivo vprašanje, kdaj je prišlo do nadomestitve Izmaelovih potomcev ali Judov z imenom Goga ali Magoga, je med drugimi skušal odgovoriti tudi Ivan Grafenauer, ki je zapisal domnevo, da se je na evropskem Zahodu to zgodilo šele okoli leta 1345. Ta datacija je bila zanj pomembna, saj je z njo ugotavljal nastanek moravskih povedk o »Gojmagojevem regimentu«, ki spi v gori, kar je blizu našemu ustnemu izročilu o Kralju Matjažu.²⁴

Slovenskega Kralja Matjaža v večini inaic zagrne zemlja - za kazen ali za pokoro, ker se je postavil proti bogu.²⁵ Izročilo v tem primeru očitno sledi Ezekielovi prerokbi, da bo med Gospodovim uničenjem Gogove vojske prišel hud potres in da bodo »gore pokale, se podirale pečine in se zidovi rušili.«²⁶ Dve gori, ki sta se v izvorni Aleksandrovi legendi približali in napravili pregrado, sta se v Matjaževem primeru izenačili z gorama, ki sta se zrušili na Matjaža in njegovo vojsko in jih zaprli v podzemsko votlino.²⁷ Inaicica o »dobrem Kralju Matjažu« pa opisuje, kako se je gora sama odprla, da bi ga z vojsko vred zaščitila pred premočnimi sovražniki.²⁸

Naša legenda o kitajskem zidu se razlikuje od Matjaževega vzorca po tem, da očitno sledi neki drugi predlogi in izrecno opisuje gradnjo zidu. Prvotno vsebino je seveda čas dodobra spremenil. Namesto nekdanjih »derbentskih vrat«, imenovanih po obrambnem zidu pri Derbentu na vzhodnem Kavkazu, ki je branil Armenijo in Perzijo pred napadi s severa, je prizorišče gradnje prestavljeno na Daljni vzhod. Izgubil se je prvotni namen zidave (kaznovanje premaganih pošastnežev in zavarovanje pred njimi) in se spremenil v prijateljsko posredovanje (izpolnitev prošnje za prenehanje spopadov med sprtimi domačini). Slovenska legenda se s tem, ko omenja miroljuben dogovor o graditvi zidu, približuje nekaterim orientalskim verzijam (npr. Koran 18 : 95-96). Po tej pomembni podrobnosti in še nekaterih detajlih se tudi razlikuje od južnoslovanskih inaic o Gogu in Magogu iz Aleksandride.²⁹ Obdržal pa se je spomin na nadnaravni izvor zidu in na njegovo neprepustnost. Že v antičnem času se je izoblikovala razlaga, da je bil Aleksander pri postavljanju zidu pravzaprav

20 Koran 18 : 95-98, 21 : 96.

21 K. Czeglédy, *The Syriac Legend Concerning Alexander the Great*, Acta Orientalia, Vol. 7, Budapest 1957, No. 2-3, 231-249; *ibid.*, Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmoskó, Acta Orientalia, Vol. 4, Budapest 1955, No. 1-3, 31-39.

22 Wolfgang Kottlinger, *Gog und Magog*, v: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5, Lief. 4-5, Berlin-New York 1987, 1351.

23 D.J.A. Ross, *op. cit.*

24 Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, Dela 4, Inštitut za slovensko narodopisje 1, Ljubljana 1951, 112-113. Novejše raziskave potrjujejo Grafenauerjevo mnenje z ugotovitvijo, da se motiv obzidanih desetih judovskih plemen pojavlja v zahodnoevropski in srednjeevropski književnosti še vse do 14. st., npr. v visokonemških *Historienbibeln* (prim. D.J.A. Ross, *op. cit.*).

25 Ivan Grafenauer, *op. cit.*, 113-116.

26 Ezek. (38, 19-20).

27 Ivan Grafenauer, *op. cit.*, 118.

28 *Ibid.*, 119.

29 V. Jagić, *Ogledi stare hrvatske proze*, IV., Život Aleksandra Velikoga, Starine III (1871), 203-331 (poglavje O zazidani ezikov, 299-300)

orodje boga³⁰, na ilustraciji v srednjeholandski *Historienbijbel* iz leta 1360-61 pa je upodobljen klečeči Aleksander, ki prosi boga za srečno dokončanje naloge.³¹ Zato v naši legendi božja zapoved gradnje ni nič novega, res pa je, da so pri tem Aleksandra in njegovo vojsko zamenjali Kristusovi apostoli in učenci.

Pomenljiva je označba legendarnega junaka za »božjega sina«. V kontekstu zgodbe (spremstvo apostolov in učencev) je to seveda lahko samo Kristus. Vendar je že v *Historii de proeliis* tudi Aleksander opisan kot sin dveh očetov: pozemskega - egipčanskega faraona in božanskega - Jupitra. Koptska in egipčanska verzija sta po Psevdo-Kalistenu imeli za Aleksandrovega nebeškega očeta boga Amona-Ra.³² Torej poimenovanje »sin božji« v naši legendi povsem točno posreduje tudi polbožanski status Aleksandra!

Posipanje peska okoli dežele, iz katerega je zrasel visok in debel zid, v legendi ponazarja božjo vsemogočnost. Verjetno je, da ideja izvira iz napačno razumljenega ali predelanega odlomka o Gogu in Magogu v Razodetju. Ta pasus se glasi: »In ko se dopolni tisoč let, bo izpuščen satan iz svoje ječe. In prišel bo ven, da bi zapeljal narode, ki so na štirih koncih zemlje, Goga in Magoga, da bi jih zbral na vojsko. *Njih število je, kakor je peska ob morju.*«³³ Glede na ustno prenašanje legende je bil miselni preskok od (ne)preštevanja peščenih zrn do posipanja peska vsekakor mogoč.

Še o razlogih za vključitev »eksotičnega« kitajskega okolja v legendarni okvir. Ne bomo se sklicevali na bizantinsko, perzijsko, etiopsko in arabsko izročilo, ki omenjajo Aleksandrov obisk Kitajske (tako je odposlanec kalifa Wathiqua med leti 842 in 844 potoval na Kitajsko, si ogledal veliki zid, ki ga je imel za bivališče Goga in Magoga, in zbral o njem še druge dostopne vire).³⁴ V tej zvezi se nam zdi pomembneje omeniti težnjo antičnih in srednjeveških hagiografij po vseobsežnosti junakove slave: ta naj bi se bila raztezala čez ves znani svet in vsa ljudstva. Kitajska je ležala na skrajnih mejah tega sveta in bila zato sinonim za vesoljni zemeljski krog.³⁵ Ideja o severnem evrazijskem poreklu Goga in Magoga je bila v našem okolju znana že v 16. st. V prvem slovenskem prevodu Biblije (1584) je Ezekielovi knjigi dodan zanimiv komentar, ki povezuje ime Gog »vladar v Mesehu in Tubalu« z moskovskim carstvom: »Meseh inu Tubal so Taterji inu Vulahi, najsi Meseh takou glas ima, kakor de bi Moscobiterji od njega prishli.«³⁶ Komentar je skoraj dobesedno povzet po Luthru (1545).³⁷ Še najverjetnejša pa je razlaga, da je prizorišče kitajskega zidu prišlo v našo legendo šele od 17. st. dalje, ko je Evropa zvedela o tem gradbenem čudesu iz prvih opisov očitidcev - jezuitskih misijonarjev. Barok in razsvetljenstvo sta s svojim zanimanjem za kitajsko kulturo in ob polemikah o starosti in načinu postavitve kitajskega zidu vsekakor dala naši legendi novo aktualnost.³⁸ Spomenike starih kultur so v tem obdobju radi pripisovali legendarnim graditeljem. Tako je npr. v atlasu Sibirije ruskega geografa Semena Ustinoviča Remezova iz leta 1701 na listu, ki kaže spodnji tek reke Amur,

30 Friedrich Pfister, *Gog und Magog...*, 912.

31 D.J.A. Ross, *Illustrated Medieval Alexander-Books in Germany and the Netherlands*, Cambridge 1971, 166 (sl. 297).

32 Pavel Poucha, *Azjatyckie opowieści o Aleksandrze*, *Przegląd orientalistyczny* 1968, št. 1, 67.

33 Raz. (20, 7-8)

34 Pavel Poucha, op. cit., 66; Friedrich Pfister, *Gog und Magog ...*, 917, A.J. Wensinck, *Yadjudj wa-Madjudj*, v: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd.4, Leiden-Leipzig 1934, 1236-1237.

35 Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954, 169.

36 Jurij Dalmatin, op. cit. II, 78b.

37 Martin Luther, *Biblia*, Hrsg. von Hans Volz, Bd. 2, München 1974, 1474.

38 O našem zanimanju za Kitajsko v obdobju baroka in razsvetljenstva: Zmago Šmitek, *Percepcija neevropskih kultur na Slovenskem od 17. do prve polovice 19. st.*, v: *Srečanje z Jutrovim na ptujskem gradu*, Pokrajinski muzej Ptuj 1992, 53-58.

vrisan kraj (pravzaprav arheološka lokacija), do koder naj bi bil prišel Aleksander Makedonski.³⁹

Če na koncu poskusimo ovrednotiti pomen izročila o Gogu in Magogu, ne moremo mimo dejstva, da je to izročilo pri nas in drugod v Evropi živelo tudi v različnih variantah motiva o psoglavcih. Problem porekla in geneze tega motiva je nedvomno zelo kompleksen, saj se kinokefalna bitja pojavljajo že v stari egipčansko-mezopotamski mitologiji, klasična grško-rimska in srednjeveška književnost pa sta jih vključevali v najrazličnejše kontekste. Na splošno pa je mogoče psoglavce uvrstiti v eno od naslednjih kategorij: divjaško ljudstvo (bodisi na mejah obljudenega sveta ali na nedostopnih krajih v domačem okolju), konkretni zgodovinski sovražniki (Turki ipd.), demoni ali človeški izrodki.⁴⁰ Tradiciji o Gogu in Magogu se najbolj približuje predstava psoglavcev kot divje, na pol človeške rase. Tako sta v ilustraciji k ruski rokopisni apokalipsi iz 16. st. Gog in Magog upodobljena s pasjimi glavami.⁴¹ Med Srbi in Hrvati je bilo razširjeno prepričanje, da psoglavci živé »v pečinah... kjer dan ne svane in sonce ne sveti« ali »v mračni deželi«, ki naj bi bila ležala nekje na mejah ruskega cesarstva, mejo z njimi pa naj bi bili čuvali vojaški oddelki in odvrčali njihove napade.⁴² Na izvirno zgodbo o Gogu in Magogu spominja tudi pripoved s hrvaškega Podgorja, da je neki škof vrgel psoglavskega kralja v globoko jamo ob vznožju Velebita in jo obzidal z debelim zidom.⁴³ V slovenski ljudski geografiji so psoglavci prebivali v deželi, kamor se pride čez sedem vodá in sedem gorá proti jugu in nato še čez Gnilo morje ali pa za devetim morjem.⁴⁴ Ohranili so se tudi drobci slovenskega izročila o spopadu s psoglavci in o njihovem zaprtju v votlino pod Kumom.⁴⁵ S tem se problematika psoglavcev prenaša na konkretne dele slovenskega etničnega ozemlja. Osnovni elementi za identifikacijo z Gogom - Magogom so bitja s pasjo glavo, njihovo bivanje v odročnem goratem svetu (v podzemskih votlinah) in njihovo ljudožerstvo. Za primer vzemimo začetni del Valjavčevega zapisa o psoglavcih: »Blizu Rogatca v nekeji gori je bil »pesjoglavec«. V šumi je imel svojo jamo... Lovil je ljudi in (jih) je jedel...«⁴⁶ Izročilo o Gogu - Magogu - Antikristu je prisotno še v naslednjem odlomku, v katerem je vlogo boga prevzel mitološki Kresnik: »Mahoma je prišlo tisoč hudih duhov iz globoke votline. Ko so ti duhi na svetlo stopili, se je začelo bliskati in grmeti kakor na sodni dan. Kresnik je pa vedel, da so sami vražji coprniki, zato je vse potolkel - bili so sami pesoglavci...«⁴⁷ Če k temu dodamo kombinacije motiva psoglavcev z enookim velikanom polifemovskega tipa⁴⁸ in z različnimi drugimi demonskimi bitji, pri čemer je opazna tendenca nadomeščanja psoglavcev s hudičem,⁴⁹ dobi tematski razpon Aleksandrove legende o Gogu in Magogu še toliko širšo in pomembnejšo razsežnost.

39 A.P. Okladnikov, U istokov kulturi narodov daljnega vostoka, v: Po sledam drevnih kultur ot Volgi do Tihogo okeana, Moskva 1954, 228-229.

40 Dagmar Klímová-Rychnová, Kulturní zázemí epiteta »Tataré - psoglavci«, Český lid 1968, št. 2-3, 112.

41 (Gregor) Krek, Polyfem v národnej tradíciji slovanskej, Kres 1882, št. 3, 165 (citira delo: Buslajev, Istorické očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva, S. Peterburg 1861. II., 134, 147 in podobo k tej strani).

42 Tihomir R. Djordjević, Psoglav u verovanju našega naroda, Srpski etnografski zbornik, knj. LXVI, Beograd 1953, 106-107.

43 Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, 335 (št. 242).

44 Ibid., 330, 332 (št. 240).

45 Ibid., 330-331.

46 (Gregor) Krek, op. cit., 164.

47 Jožef Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana 1884, 79.

48 (Gregor) Krek, op. cit., 162-166.

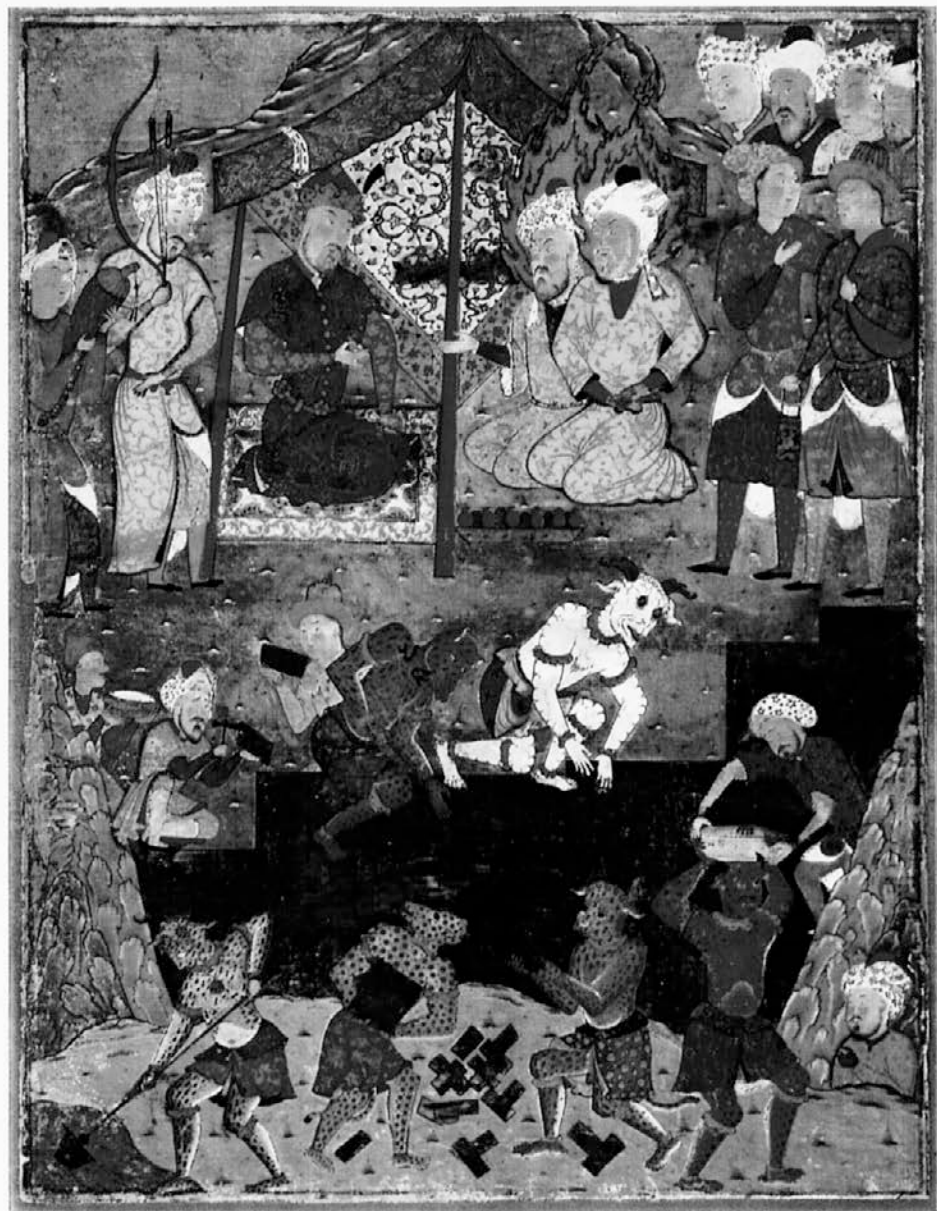
49 Dagmar Klímová-Rychnová, op. cit., 111.



Psoglavc z mečem. Detajl ene od dveh tovrstnih skulptur (Gog in Magog?) v timpanu bazilike S^{te} Madeleine v Vézélayu (12 st.).

*Summary***Gog, Magog and the Legend about the Chinese Wall**

In Slovenian folk tradition the motive of Gog and Magog has been known until now only in the cycle about King Matjaž, whom God locked up in an underground cave by having mountains fall on him and his army. The author has discovered a variant of this motive, which is tightly linked to the legend about Alexander the Great (the immurement of the savage peoples Gog and Magog), in the Slovenian legend about the building of the Chinese wall. Instead of Alexander, Jesus Christ and his apostles and disciples appear in it. How the wall was built is quite interesting: by pouring sand around China, which probably originates from a misunderstood passage in the Revelation, about the huge number of Gog's and Magog's troops: »Their number is like the sand of the sea«. Most probably, the Chinese setting did not appear in the legend until the seventeenth or eighteenth century, when the first eyewitness reports (by Jesuit missionaries) reached Europe. In Slovenian folklore the motive of Gog and Magog is present in the legend about dog-headed creatures. What they have in common is that they live in mountain areas (in underground caves) and feed on human flesh.



Pripadniki ljudstev Gog in Magog gradijo obrambni zid pod Aleksandrovim nadzorstvom, Perzijska miniatura, 16. st., Chester Beatty Library, Dublin.

Elisabeth Katschnig-Fasch
Feldforschung in Blatten

Die exponierte Situation unseres Forschungsfeldes¹ im südöstlichen Grenzgebiet Österreichs, die sowohl wirtschaftliche als auch soziale Deprivation bedeutet, hat das Selbstverständnis, das Selbstbild und die Selbstbewertung der Bevölkerung entscheidend geprägt. Zu dem kommt noch die Wirkung der bewußten und unbewußten Verschleierung und Verdrängung ethnischer und sprachlicher Zugehörigkeit, wenn, wie bei der Mehrzahl der Blattener, ein Elternteil oder ein Großelternanteil »von drüben« stammt oder wenn in der Kindheit zu Hause noch Slowenisch gesprochen wurde, was aber nicht mehr offen bekannt werden will.

Dieser Umgang mit der Geschichte der eigenen Herkunft ist verinnerlicht. Was dabei von einem kollektiven Selbstbewußtsein oder Kulturbewußtsein übrigblieb, ist nicht viel. Oft nur noch Resignation und Ohnmacht, die sich sogar ins Bewußtsein der Kinder eingeschlichen hat, wie es in der Äußerung eines 13jährigen Buben anklingt, als er meinte, daß ein Hund besser als der Mensch dran sei, denn »der kann wenigstens beißen«.

Auch die existentielle Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit, die so manche Bewohner von Blatten schon in ein bis zwei Generationen keine Spur ihres Dorfes mehr sehen läßt - dies vor allem bei den nunmehr aktuellen Perspektiven für die Kleinlandwirtschaften abgelegener Gebiete nach einem EG-Beitritt -, ist nur vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse, der wirtschaftlichen Marginalisierung, die sich einerseits aus der Grenzlage, andererseits aus der bäuerlichen Kleinstruktur ergibt, und des ethnischen Identitätskonfliktes durch ständigen Anpassungsdruck zur »deutschen Kultur« zu verstehen.

In dieser außergewöhnlichen und in jeder Weise exponierten Situation mußten sich ganz spezifische Lebensweisen und Verhaltensreaktionen formen. Sie sind in erster Linie als »Reaktionen« auf äußere Umstände, auf politische und sozioökono-

1 Razprava je nastala v okviru projekta Življenje na meji Instituta für Volkskunde v Gradcu in Inštituta za slovensko narodopisje v Ljubljani. Doslej sta bili objavljeni dve razpravi (Johannes Moser, Ernst Töschler, »Imajo nas že za Jugoslovane«, Premisleki o identiteti v obmejnem naselju, Traditiones 18, 1989, 89-106; Jurij Fikfak, Zgodbe o meji, Traditiones 19, 1990, 211-226), op. J.F.

mische Faktoren und Ereignisse zu verstehen, trotzdem jedoch als spezifisch kulturelle Formationen zu werten.²

Warum gerade Blatten?

Als wir uns diese Region, die Lebensweise der dort lebenden Menschen zum Forschungsziel wählten, geschah dies zwar aus der Tatsache eines Lehrprogrammes, das ein »Feldforschungsprojekt« vorsieht, aber darüber hinaus für jede/n von unserer Gruppe wohl auch aus Faszination an einer »Königsübung«, in der man seiner - wissenschaftlich legitimierten - Neugierde nachgehen kann, die den Volkskundler/die Volkskundlerin in wirtschaftlich oder sozial marginale Gegenden treibt, in die Exotik des Großstadtdschungels, in den sozialen Untergrund oder wer weiß wohin. Dementsprechend sympathisierten wir jedenfalls von vornherein, sozusagen voraus-eilend, mit den Bewohnern Blattens, was freilich irgendwie an die »klassische« Sympathie der Ethnologen zu den kolonialisierten Völkern, deren Lebensweise sie studierten, erinnern mag. Der anstehende Verdacht, wir hätten damit auch ein ganz bestimmtes Erklärungsmuster hin auf eine besondere Gewichtung der ethnischen Komponente evoziert, soll schon hier ausgeräumt werden, da wir von vornherein nicht ahnen konnten, daß die Bevölkerung fast durchgehend slowenischer Abstammung ist.

In besonderer Weise waren wir aber an der Auswirkung der Grenze interessiert, die hin zu Slowenien eine ganz spezifische Situation für die dort lebenden Menschen bedeutet. Schließlich handelt es sich nicht um irgendeine Grenze. Ganz abgesehen davon, daß sie den sozialen und wirtschaftlichen Kontakt nach »drüben« abgeschnitten hat, provoziert dieser Grenzbereich, wenn auch in anderer Weise als im benachbarten Kärnten, ein ganz bestimmtes politisches und soziales Verhalten, bestimmte Reaktionen und Emotionen der benachbarten »Binnen-Steirer«, eine ganz bestimmte Stimmung diesen Grenzbewohnern gegenüber. Zwar wird von offizieller Seite gerne behauptet, die Steiermark hätte keine Minderheitenprobleme, »weil sie keine Minderheiten hat«³, doch führen Reaktionen und Abwehrhaltungen auch hierzulande in den Bereich der nationalen Vorurteile gegenüber Minderheiten. Erst jüngst gaben sie wieder einmal - wohl angeheizt von aktueller Fremdenhysterie - Anlaß zu politischen Anfragen, öffentlichen Diskussionen, Debatten und Verdächtigungen. Was das geschichtlich gewordene Vorurteil der Öffentlichkeit gegenüber anderssprachigen Menschen für die Betroffenen, ihre Identität, ihre Lebensweise und ihre Alltagskultur bedeutet, wurde danach sehr schnell zu unserem eigentlichen Inhalt.

Spätestens bei der Konfrontation mit der Staatspolizei hatten wir uns mit der wissenschaftlichen Verantwortung unseres Auftretens in diesem »Feld« zu beschäftigen. Es war die Frage der Auswirkung unserer Präsenz, die Frage nach dem - um im Bild der Feldforschung zu bleiben - »Flurschaden«, der sich jetzt und unmittelbar abzeichnete. Die Minderheitenpolitik Österreichs rückte nach und nach in unser Thema und damit auch die Frage, wie eine Volkskunde damit umzugehen habe bzw. wie sie damit hierzulande umgegangen ist. Unsere eigene wissenschaftliche Identität galt es quasi parallel aufzuarbeiten, sich abzugrenzen vom Kulturverständnis jener Volkskundler von ehemals, denen die deutsche Kultur ein missionarisches Anliegen

2 Gerhard Kutzschenbach, *Feldforschung als subjektiver Prozeß. Ein handlungstheoretischer Beitrag zu seiner Analyse und Systematisierung*, Berlin 1982, S.73. Der Autor verweist auf die Untersuchungen von Lewis, der Verhaltensmuster als Anpassungsreaktion auf äußere politische und sozioökonomische Faktoren interpretiert.

3 Dazu auch: Volker Knieriem, *Fünf vor zwölf für die steirischen Slowenen. Die Minderheit der Slowenen in der Steiermark droht zu erlöschen*, in: *Courage*, 15. Dez. 1989.

war und die dazu beitragen, den slowenischen Grenzbewohnern ihre angestammte kulturelle Identität zu nehmen und sie auf eine bestimmte »Kulturschiene« zu zwingen.⁴

Schwierig war es, den Bewohnern das Motiv unseres Interesses und unserer Arbeit, den »Sinn« unserer Beschäftigung mit ihrem Leben und ihrer Existenz zu erklären. Hier ist »Arbeit« körperlicher Einsatz. Erklärungen, wie: »Das brauchen wir für den Abschluß unseres Studiums«, waren da noch diejenigen, die am ehesten die Chance auf Akzeptanz hatten. Im Grunde war den Blattenern aber unser Interesse für sie unverständlich. Erfahrungen und Erinnerungen wurden von den Dorfbewohnern als Erklärungen und Assoziationen eingesetzt. Da wiesen einige auf den Journalisten hin, der die Menschen hier als Alkoholiker und Verarmte im »Dorf ohne Hoffnung« in einer auflagenhohen Zeitschrift beschrieb, da waren die Händler und Agenten, die es immer noch verstanden, das Vertrauen auszunützen, und da waren die Assoziationen zu benachbarten Grenzgebieten (im Bezirk Radkersburg und im Bundesland Kärnten), wo studentische Umfragen in den Minderheitengebieten »nur Unruhe schafften«.

Diese letztgenannte Argumentation war eine sehr zentrale, wie uns bald klar werden sollte. Zwar konnte man der zunächst scheinbar individuellen Argumentation noch nicht ablesen, daß dahinter eine kollektive Meinung stand, aber im Kontext der Ereignisse, die bei unserem Auftauchen im Dorf passierten, wurde deren Bedeutung nach und nach klar und dechiffrierbar.⁵

»Eine heiÙe Gegend: Wer nicht hergehört, wird rausgeschmissen.«

Für unsere erste Kontaktaufnahme mit den Bewohnern unseres Forschungsfeldes wählten wir ein, wie uns zunächst schien, besonders wirkungsvolles »Indianerkonzept«: eine schriftliche Ankündigung unseres Vorhabens, eine kurze Darlegung unserer Beweggründe und die Bitte um Mitarbeit. So könnte, wie wir annahmen, kein Argwohn entstehen. Alles wäre klar und verständlich, und für uns wären damit alle Hindernisse beseitigt. Daß wir darauf keine Antwort erhielten, ließ zunächst nichts Außergewöhnliches vermuten. Als ich mit einem Kollegen zu einer ersten örtlichen Orientierung nach Blatten fuhr, um unsere Unterkunftsmöglichkeiten zu organisieren, erschien selbst das Gespräch mit dem Wirt trotz der Reserviertheit und der spürbar abwartenden Stimmung noch nicht auffallend. So ist es eben, wenn man in entlegene Gebiete kommt und noch dazu etwas will.

Aber an dem Tag unserer ersten gemeinsamen Begehung des Dorfes - auch ein Kollege »von drüben«, aus Laibach, stieß zu uns - lag nicht nur die Kälte des anbrechenden Winters in der Luft. Die ersten vorerst noch nicht zu deutenden Irritationen tauchten auf, als jeweils zwei von uns einen Haushalt aufsuchten, um unser Vorhaben auch mündlich vorzutragen und um Eindrücke zu sammeln.

Wir spürten die Fremde dieser Gegend und vor allem aber unsere eigene Fremdheit an den lächerlichen Symbolen unseres städtischen »Bildungsalltags«. Was sollten

4 Eine Veröffentlichung des Senats der Universität Graz spricht vom »deutschen Menschen als dem Bringer der höheren Kultur« und plädiert vehement dafür, daß das Gebiet der Untersteiermark nach der Grenzziehung Österreich zugesprochen werden soll. Viktor v. Geramb, der später Ordinarius am neugegründeten Institut für Volkskunde an der Universität Graz werden sollte, zeichnet als Mitglied der Redaktion dieser Schrift verantwortlich. Die Südgrenze der deutschen Steiermark. Denkschrift des akademischen Senats der Universität Graz, Graz 1919, S.33.

5 Utz Jeggle spricht in diesem Zusammenhang von einem »Arrangement des Vermeidens«. Utz Jeggle, Geheimnisse der Feldforschung, in: Heide Nixdorf und Thomas Hauschild (Hg.), Europäische Ethnologie. Theorie und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht, Berlin 1982, S.187-205.

wir mit der Aktentasche, die hier doch nur den Steuerfahnder symbolisierte, mit dem Schreibblock, was sollte der Student mit seinen langen Haaren oder wir mit unserem unpassenden Schuhwerk, wie und was sollten wir mit den geschlossenen Türen, den bellenden Hunden?

Ich fuhr mit meinem slowenischen Kollegen mit meinem Fahrzeug. Ein von mir ausgesuchter Informant im benachbarten Ort war unser erstes Ziel: ein »Hobbyhistoriker« mit offensichtlich großem Einblick in die Ortsgeschichte und in die gegenwärtige Situation und ihre Probleme, ein politisch und ökologisch bewußter Bauer. Er sollte uns als Außenstehender mit dem distanzierten Blick für das Wesentliche den Einstieg in das innere Dorfgeschehen Blattens ermöglichen.

Bei unserem Auftauchen winkte er uns aus der Ferne vom Traktor zu. Der Bann schien gebrochen, ein gutes Gespräch gesichert. Vom Traktor abgestiegen, schien Herr Freitag jedoch zu erstarren. Sein plötzliches Mißtrauen und seine Distanziertheit konnten wir uns zunächst nicht erklären, die hochdeutsche Aussprache, das wiederholte, fast aggressive Nachfragen, was denn »der Jugoslawe« da überhaupt wolle, das war in der Anspannung des Gespräches zunächst nicht klar zu deuten. Nun holte mein slowenischer Kollege ein Tonband aus der Tasche, was das aufkeimende Feindbild endgültig zu bestätigen schien. Spätestens als mein Kollege die Rolle des distanzierten Zuhörers und Forschers nicht mehr halten konnte, weil er die immer deutlicher werdenden deutschnationalen Ideen und Aussagen unseres Gegenübers nicht mehr länger »hinnehmen« konnte und in eine Debatte um die Zweisprachigkeit verfiel, war es für unseren Informanten klar: Wir waren Agitatoren und nicht Volkskundler, wie er es sich vorgestellt hatte.

Dieses erste Gespräch hat uns beide getroffen. Wir wußten, da waren wir an eine ganz wesentliche Sache gestoßen, die uns zwar im Moment nur diffuses Unbehagen bereitete, die uns sogar aus unserer Rolle stieß, die uns aber auch in Bann schlug. Wieder im Auto machten wir sofort ein Protokoll.

Inzwischen überschlugen sich auch in unserem Gasthaus die Ereignisse. Die Gendarmeriebeamten wurden auf ihrer Patrouille bei einem Grenzbewohner über Funk von der Grenzbehörde verständigt, die im Fahrzeug unseres slowenischen Kollegen einen Fotoapparat entdeckt hatte und darauf ihre Verdächtigung der örtlichen Behörde meldete. Der Funkspruch setzte natürlich seinerseits einiges an Mutmaßungen bei den zukünftigen Gewährspersonen in Bewegung. Trotzdem schien uns der Wirbel zu diesem Zeitpunkt noch ein Mißverständnis, das, ausgelöst durch das Erscheinen unseres slowenischen Kollegen, aufzuklären und doch noch zu glätten sei.

Wir einigten uns, daß unserer slowenische Kollege von nun an jenseits der Grenze - im anderen Teil der ehemaligen Dorfsiedlung, jenseits der Staatsgrenze - Feldforschung betreiben sollte, damit die Bewohner auf österreichischer Seite nicht länger durch den »gefährlichen Spion« und sein jugoslawisches Dienstfahrzeug verunsichert wären.

Als die ersten beiden Studenten einige Zeit später für eine Woche ihr Quartier im Dorf aufschlugen, waren die Türen der Blattener für sie zunächst zu. Einige Blattener drohten bei unserem Anklopfen sogar mit der Gendarmerie und verlangten Ausweisleistung, denn »einen Jugoslawen lassen wir nicht bei der Tür herein«. Sie gaben zu verstehen, daß unsere gesamte Gruppe sofort den Ort verlassen solle. Die Situation spitzte sich zu. Die Studenten blieben aber zunächst und riefen uns als ihre Betreuer zu Hilfe.

Von Graz aus recherchierten wir, was nun tatsächlich hinter der massiven Ablehnung, die immer wieder mit den gleichen Verdächtigungen gekoppelt war, steckte. Bezirkshauptmannschaft und Staatspolizei waren ganz offensichtlich von den Bewohnern informiert und um Unterstützung gebeten worden. Daß wir schon einige

Zeit observiert wurden⁶, überraschte uns dennoch. Die staatspolizeiliche und dörfliche Argumentation stimmten überein. Unsere Absichten wären verdächtig, wohin das führe, sehe man in Kärnten.

Gerüchte im Dorf, wonach unsere »Ergebnisse« schon in einem slowenischen Tagesblatt erschienen wären, waren kaum argumentativ zu entkräften. Erst als die Staatspolizei - nach Beschwerden unsererseits bzw. nach Erkundigungen und Besuchen auf der Universität(!) ihrerseits - die Annahmen und Verdächtigungen öffentlich zurücknahm und dem Bürgermeister versicherte, daß gegen uns »nichts Stichhältiges« vorläge, trat langsam wieder Ruhe ein. Das uns entgegengebrachte Mißtrauen blieb aber ein ständiger Begleiter.

Die Ereignisse

Die Ereignisse waren nicht zufällig und schon gar nicht als »Mißverständnis« bedeutungslos. Vielmehr waren sie der Schlüssel zum kulturellen System schlechthin, dessen Dechiffrierung uns jetzt erst allmählich möglich wurde. Der »Hobbyhistoriker« löste die Ereignisse zum Verstehen des »inneren« Wirkungsmechanismus aus. Die einzelnen Situationen wurden durch ihre thematische Orientierung transparent und interpretierbar und so das Mittel zur Deutung der soziokulturellen Erfahrung der Bewohner.⁷

Nicht irgendeiner individuellen Orientierung entsprach die Haltung, sondern einem kollektiven Bewußtsein. Die Einstellung des einzelnen Bewohners war nur vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Lage dieses kleinen Kollektivs zu verstehen. Unser Auftauchen im Dorf provozierte ein Verhalten, das auf situationsunabhängig kulturell determinierte Strukturen und Bedingungen verwies: die Verständigung funktionierte augenblicklich. Man war sich einig im Dorf. Die Bewohner reagierten einheitlich. Genau dies begründete die Legitimität der »thematischen Orientierung« der Bevölkerung. H. Berger verweist darauf, daß die Frage nach dem Ergebnis der Verarbeitung einer gleichen Lage sich erweitert um die Frage des Ergebnisses einer kollektiven Verständigung. Dieser letztgenannte Aspekt schien für unser Untersuchungsfeld sehr wesentlich, handelt es sich doch um eine kleine Gruppe, die in ihrer räumlichen und sozialen Situation nach außen abgegrenzt wird und deren Struktur eine persönliche Deutung im Sinne einer persönlichen »Einstellung« kaum zuläßt. Hier geht es um ein thematisches Bewußtsein, um eine kollektiv akzeptierte Auffassung und Überzeugung, um eine soziokulturell bedingte Reaktion.

Da die Art der Mitteilung von größerer Bedeutung als ihr Inhalt werden kann⁸, bedeutet dies, daß sie nur eingebunden in eine extraverbale Symbolik, wie Körperbewegung, Gestik deutbar und lesbar wird. Diese Verständigung ist gerade in Blatten von großer Bedeutung und wichtiger als der Inhalt des Gesprochenen, da die verbalisierte Kommunikation in der besonderen Situation der Verleugnung der Muttersprache⁹ nicht sehr differenziert ist. Umso deutlicher und lesbarer ist die Sprache der

6 Diese staatspolizeiliche Observierung ist unter der Aktennummer 13789 registriert und bleibt zur Zeit - trotz der eingeleiteten Aktenvernichtungsaktion - archiviert. Eine Einsichtnahme wurde in unserem Fall wegen »Gefährdung Dritter« ebenfalls verweigert.

7 Zur thematischen Orientierung als soziale Erfahrung siehe vor allem: Hartwig Berger, Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit, Frankfurt 1974, S.176ff.

8 Vgl. auch Arnold Niederer, Zur Ethnographie und Soziographie nichtverbaler Dimension der Kommunikation, in: Zeitschrift für Volkskunde 71/1975, S.1-20. Ders., Nonverbale Kommunikation, in: Direkte Kommunikation und Massenkommunikation (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes, 41. Band), Tübingen 1976, S.207-214.

9 Siehe den Beitrag von Johannes Moser und Ernst Töschler, »Imajo nas že za Jugoslovane«, in Anm.1.

Gestik, des körperlichen Ausdrucks, denn im Kontext des gesamten Sprachverhaltens, kann eine scheinbar verarmte Sprache insgesamt nicht als defizitär bezeichnet werden.¹⁰ Gerade weil diese Sprache der Gestik uns mitunter äußerst affektgeladen schien, war es für uns sehr schwierig, distanziert zu bleiben.

»Sie versuchte räumliche Distanz zu gewinnen, indem sie den Sessel zwei Meter vom Tisch wegrückte und sich erst dann hinsetzte. Außerdem drückte sie ihre Abwehrhaltung durch verschränkte Arme und durch ihren zusammengezogenen Körper aus. Zunächst sprach sie sehr leise. Das Gespräch ging so zäh, daß ich immer wieder nachfragen mußte, um etwas zu erfahren. Manchmal erschien es mir sinnlos. Ich ertappe mich immer öfter dabei, daß ich durch diese Haltung Suggestivfragen zu stellen beginne.«¹¹

Trotz des Wissens um die Grenzen des Rechtes auf wissenschaftliche Untersuchung durch das Recht, von solchen Interessen verschont zu bleiben¹², fiel es jeder/m einzelnen von uns sehr schwer, mit den heftigen Reaktionen der Dorfbewohner auf unser »Eindringen«, mit ihrer Sprache der Verweigerung und der Abwehr, ihren Strategien, uns zu hindern, fertig zu werden und darin den eigentlichen Informationswert zu erkennen.

Wenn die Männer des Dorfes »außer Kontrolle« gerieten, ihre kollektive Strategie beispielsweise durch Alkohol nicht mehr standhielt, so waren die Frauen diejenigen, die »thematisches Bewußtsein«, die Orientierung nach außen, die Dorfintegrität und damit die Barriere zwischen uns und ihrer Lebenswelt sicherten. Bei Dorfinteressen waren sie solidarisch, da hielten sie deren Verteidigung und Sanktionierung aufrecht.

Als Herr K. uns eines Tages doch aus der Dorfgeschichte erzählte, war er nicht mehr nüchtern. Da konnte er seinem individuellen Drang, sich durch sein Wissen Geltung zu verschaffen, nicht mehr widerstehen. Allerdings: seine Bestrafung folgte auf dem Fuß. Am nächsten Tag hatte er Redeverbot. Ängstlich schaute er sich nach seiner Frau um, die im Hintergrund lauerte und darüber wachte, daß er nur kein Wort verriet, das nicht für unsere Ohren bestimmt war. »Du redest zu viel« war ihr immer wieder wiederholter Kommentar.¹³

Einmal mehr gilt hier U. Jeggles Satz: »Solange es Dinge in K-Dorf gibt, die man einem Außenstehenden nicht erzählen darf, solange gibt es das Dorf, und solange muß es auch die Angst vor einer Wissenschaft geben, die Dinge ans Tageslicht zerren will, die nur ein K-Dörfler richtig verstehen kann.«¹⁴

Der Weg

Die erste Phase unseres Forschungsprozesses war zweifellos die schwierigste. Denn es galt, die Forschungsprobleme sofort mit den ersten Wahrnehmungen neu zu definieren. Nach und nach lieferten die Beobachtungen weitere Indikatoren für die schwer zugänglichen Konstrukte und neue Hypothesen, die den gewonnenen Beobachtungen stets neu angepaßt werden mußten. Wir konnten also nie mit einem fertigen Konzept der Problemstellungen und Aufgaben, die wir erforschen und erfahren wollten, arbeiten.

Die sich überstürzenden Ereignisse in der Phase der Begegnung zwangen uns von vornherein sofort in unserer Fragestellung, in unserem Interesse, in unserer Aufmerksamkeit zu reagieren. In gewisser Weise ergab sich so ein Prozeß, den H.S. Becker

10 Basil Bernstein, Studium zur sprachlichen Sozialisation, Düsseldorf 1972.

11 Gesprächsprotokoll Johannes Moser.

12 Albert Ilien & Utz Jeggle, Zum Recht der kleinen Leute auf wissenschaftliches Verstandenwerden am Beispiel Hausens, einer Gemeinde im Urbanisierungsprozeß, in: K. Köstlin & K.D. Sievers (Hg.), Das Recht der kleinen Leute. Festschrift für K.S. Kramer, Berlin 1976, S.89-97.

13 Feldtagebuch Johannes Moser.

14 Jeggle (Anm.4), S.200.

»running analysis«¹⁵ bezeichnete. Die Eindrücke und Ergebnisse unserer Beobachtungen und Befragungen mußten möglichst schnell verarbeitet und analysiert werden, da der nächste Schritt auf der Basis der vorangegangenen provisorischen Analyse geschehen mußte. Freilich, wir konnten nicht behaupten, daß diese Methode durch und durch systematisiert gewesen sei. Das System der Untersuchung war mit allen Mängeln zum guten Teil eben Ergebnis der Situation.

Wir wählten das offene Interview, bei dem wir den befragten Personen weitgehende Selbstdarstellung einräumen konnten und wo auch wir auf ein eventuelles Anliegen, uns etwas mitzuteilen, am effektivsten eingehen konnten. Begrenzt wurde diese nicht direktive Vorgangsweise nur durch die leitenden Fragestellungen der einzelnen Detailstudien, die allerdings erst in der Nachfragephase zentral wurden. Das anfängliche Mißtrauen gegen das Tonband konnte durch die Kontrollmöglichkeit des Gesagten meist sehr schnell ausgeräumt werden. Die Tonbandaufzeichnungen ergänzten die Beobachtungsstudien, die als »Handlungsprotokolle« während des Aufenthaltes gemacht wurden. Dazu kamen noch Tagebuchaufzeichnungen, die die persönlichen Irritationen, die Gefühle und nachträglichen Verarbeitungen festhalten sollten, und schließlich Akten- und Dokumentenanalysen. Die Tagebuchaufzeichnungen waren uns gleichermaßen wesentlicher Bestandteil der Information wie die Tonbandtranskriptionen. Diese »Texte darüber« waren sozusagen der Versuch, sich selbst als Bestandteil der Interaktion wahrzunehmen. Für uns nahmen sie daher ebenso »Handlungscharakter« an, standen sie doch in einem dichten Aktions- und Reaktionsgefüge. Durch die nachträgliche Interpretation erhielten sie zusätzliche Bedeutung.

Der erste Schritt der Analyse war damit also gleichzeitig die Erhebung und Beschreibung der Gesprächssituation und -handlung, der Aussage des Gesprächspartners und der eigenen Interpretation im Protokoll und im Tagebuch.

Schon das Interview selbst wurde im Bemühen, die Sprechhemmungen, die Lautstärke, die Betonungen mitzuerfassen, als Handlungszusammenhang gesehen, in dem Äußerungen immer über den verbalen Inhalt hinausweisen und im Rahmen eines »Ganzen« stehen¹⁶. Das hieß aber, im Zusammenwirken von Aktion und Reaktion immer auch die historische Bedingung und die mögliche Zukunftsperspektive mitzudenken. Antworten und Einwürfe, ja selbst Andeutungen und unvollständige Sätze, Gestik, Mimik, Mißtrauen, Solidarität - alle Äußerungen waren nur im Rahmen der kollektiven und individuellen Geschichte der Bewohner zu deuten. Wir suchten damit den spezifischen Kontext in den einzelnen Sequenzen, »in der Linie des Geschehens«¹⁷, der von der Vergangenheitserfahrung bis hin zur Zukunftserwartung als Rahmen gefaßt ist.

Was im Alltag zum Gegenstand von Deutung und Bedeutung gemacht wird, ist vom jeweiligen kulturspezifischen Maßstab der alltäglichen Selbstverständlichkeit abhängig - eine Tatsache, die uns bei jenen Dorfbewohnern, die besonders exponiert leben, zum methodischen Leitsatz werden mußte. Ihre Kommunikationsstruktur, ihre Art mit uns zu sprechen, uns zu antworten, erschien uns oft fremd. Sehr deutlich führte uns das Waltraud Braunegg vor Augen, die als alleinstehende Frau am äußersten Rand der Streusiedlung wohnt. Unsere Fragen griffen immer wieder ins Leere. Als Frau Braunegg schließlich aufstand und »irgend etwas« tat, wobei sie etwa

15 Howard S. Becker, *Problems of Inference and Proof in Participant Observation* (1958), zit. nach Kutzschenbach (Anm. 1), S.97.

16 Hans-Georg Soeffner, *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt 1989, S.66ff.

17 Wilhelm Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der histor. Vernunft* (1985), zit. nach ebd., S.69.

stundenlang versuchte, auf ihrem Sparherd einen Tee zu produzieren, daneben ihre Wäsche in den am Fußboden bereitgestellten Schaffeln zu waschen, bis sie schließlich damit hinaus auf die verschneite Wiese stapfte, um sie in einer fast zugefrorenen Quelle zu schwimmen, da verkamen unsere Fragen nach und nach. Wir waren gefangen von den »unglaublichen« Aktionen ihrer Alltagsbewältigung, bis sich im Beobachten dieser demonstrativen Beantwortung unserer Neugierde und Fragen auch ein Sinn entschlüsselte.

Waren wir objektiv? Fragen und Irritationen

Da uns einigermaßen klar war, daß Bewußtsein, daß Objektivität nur Mythos sein kann, daß wir nie als Feldforscher objektiv sein können, da jede Haltung qua Haltung psychischer Natur ist und damit immer subjektiv¹⁸, daß unsere Wahrnehmungen immer von unserer jeweils individuellen Perspektive und dem Standort abhängig sind, wir auch nicht einmal neutral sein konnten, war uns zum »cultural approach« die Subjektivität der Forschersituation, die Person der Befragter/in ein wesentlicher Faktor.

Unsere Differenzen und Inkonsistenzen, die sich durch unsere subjektive Interpretation und die jeweils subjektive Verarbeitung der Gesprächssituation ergaben, versuchten wir in unseren Besprechungen auf der Universität zu bearbeiten. So konnte das Verstehen der Interaktion als unsere eigentliche Problemlösung nach und nach erarbeitet werden. Widersprüche mußten dabei aufgefunden werden, Irritationen angesprochen und im Rahmen des »Ganzen« interpretiert werden. Daran schloß sich für jeweils zwei Autoren/innen die Deskription und Hermeneutik der einzelnen Bereiche.

Tagebuchaufzeichnungen, die jede/r der Befragter/innen zu den Eindrücken und persönlichen Irritationen während seines/ihres Aufenthaltes in Blatten führte, sollten mithelfen, persönliche Schwierigkeiten, die eigene Perspektive und den subjektiven Standpunkt, die persönlichen Empfindungen zu erkennen und nachträglich in der schriftlichen Arbeit als »relative« Information zu berücksichtigen und zu verarbeiten.

Die Offenlegung als Versuch, immer transparent und überprüfbar zu bleiben, war uns von vornherein eine methodische Bedingung, um uns so, ein bißchen wenigstens, dem »Ideal einer relationalen Objektivität« (Kutzschenbach) zu nähern. So gelang es auch, Distanz zum Geschehen einerseits, aber auch zu den uns bewegenden Gefühlen, zu den Eindrücken und Wahrnehmungen zu gewinnen, um im »Oszillieren zwischen Distanz und Nähe« einen entscheidenden Prozeß des Verstehens zu erreichen.¹⁹

Obwohl uns nach der Rückkehr in die Stadt und auf die Universität der eigene Lebensraum nicht fremd geworden ist, sondern höchstens punktuell Empfindungsschwankungen mit sich brachte, hatten wir mit unseren offenen Gefühlen im »akademischen Diskurs« unsere Probleme. Klare Kategorien und Interpretationen zu fassen, war zunächst noch nicht möglich, immer wieder verschwammen die schon gesichert geglaubten Zusammenhänge in emotionaler Ungeordnetheit. Der universitäre Diskurs und die hochbesetzten emotionalen Erfahrungen gingen zunächst nicht zusammen. Auch wir mußten erst lernen, ungewöhnliche Fragen zuzulassen, und einige von uns hatten ihre großen Probleme, mit ihrer Subjektivität im wissenschaftlichen Gespräch umzugehen, um sie dann sogar als eigentliche Quelle der Interpretation

18 Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, München-Wien 1973, S.179.

19 Maya Nadig, *Ethnopschoanalyse und Feminismus. Grenzen und Möglichkeiten*, in: *Feministische Studien* 4/1985, Nr.2, S.105-118.

erkennen und nützen zu können. Zuviel Energie hat jeder zunächst darin verwendet, seine Emotionen aus dem Prozeß herauszuhalten.

Ich war davon überzeugt, daß der Weg der Feldforschung, im Bemühen »dahinterzukommen«, nur durch die subjektive Empfindung, durch die Person jedes/r Interviewers/in gehen konnte. Damit war der Kampf freilich auch innerhalb der Gruppe aufzunehmen. Georg Devereux²⁰ zeichnet einen Weg, der innerhalb der Ethnologie vertrauter ist, der aber auch innerhalb der Volkskunde zu gehen versucht wird.

Auch wenn wir in der uns vorgegebenen Zeit unserer Felderhebung noch keine differenzierte Forschungsmethode erreichen konnten, so blieb uns noch eine Menge von der Lebenswelt als enorme Herausforderung für die »wissenschaftliche Verortung«. Makro- und Mikrobereich galt es in Bezug zu bringen. Motive, Utopien, Handlungen, Denken und Empfinden der einzelnen Blattener in die Ebene des größeren kulturellen Zusammenhanges zu stellen, um die Resultate der Erkenntnis mit der Theorie zu prüfen.²¹ Freilich, die Ergebnisse sind vielleicht nicht ohne weiteres überprüfbar oder nachvollziehbar, es sind Ergebnisse, die über den Versuch des Verstehens und des Akzeptierens gewonnen sind, die keinen Anspruch auf eine stets überprüfbare strukturelle Analyse durchhalten wollen.

Die Blattener und wir

Unsere Begegnung und damit unsere Beziehung zu den Befragten stand von vornherein unter dem Eindruck der spezifischen Bedingungen, die uns schon im ersten Augenblick unseres Besuches auf eine ganz bestimmte Rollenzuweisung aufmerksam machte. Bestätigung fand sie durch das jugoslawische Autokennzeichen unseres slowenischen Kollegen.

Zunächst hatten wir sehr wenig Möglichkeiten, die uns zgedachten Rollen zu korrigieren oder ihnen zu entkommen. Vereinzelt konnte zwar nach und nach das tiefe Mißtrauen abgebaut werden. Aber erst bei einem abschließenden Treffen in einem der beiden Dorfgasthäuser, zu dem wir die Bewohner des Ortes luden, um ihnen unsere »Ergebnisse« vorzustellen, um ihnen Antwort zu geben auf ihre häufig gestellte Frage, was wir mit unseren Informationen weiter zu tun beabsichtigen, und um ihnen auch die Gelegenheit zu geben, uns Rede und Antwort stehen zu lassen, lösten sich die starren Rollenbilder. Als wir sozusagen die Gewichtsverteilung zwischen uns und den Dorfbewohnern, zwischen Befragenden und Befragten störten, den Spieß umzudrehen versuchten, indem wir die Bewohner aufforderten, doch Fragen an uns zu stellen, da löste sich die Angst, die Aggression, die Verdächtigung und, wie wir meinten, auch das Mißtrauen. Freilich die Angst löste sich allein auch durch das sichtbare Ende unseres Aufenthaltes. Nun gab es keinen Grund, die Verteidigung aufrechtzuerhalten. Wir verließen ja das Dorf. Zudem schien uns diese Gelegenheit deshalb wichtig, weil wir sehen konnten, wie die Bewohner unter sich agieren, welche Positionen sie zueinander einnehmen, welche Kontakte in einer Gruppe sichtbar werden.

Wenn wir auch keine objektive Realitätsdistanz zu unseren Gewährspersonen zu überwinden hatten - die Blattener sind schließlich keine »Fremden« -, ein zumindest oberflächliches Verstehen also keine Problematik darstellte, weil ihre Lebensweise uns, wenn auch nicht vertraut, so auch nicht gänzlich fremd war, so birgt doch gerade

20 Georges Devereux, *Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt 1978 (Paris 1972).

21 Hier galt uns die Arbeit Maya Nadigs, *Die verborgene Kultur der Frau*, Frankfurt 1987 als wichtige Anregung.

dieser Umstand jene Schwierigkeit, die die notwendige Distanz zum Forschungsfeld und damit auch das Erkennen der Strukturen erschwert. Zu schnell glaubten wir, etwas ohnehin zu kennen. Gleichzeitig war vieles am Verhalten der Bewohner fremd, für uns nicht selbstverständlich, sodaß unser Blick doch darauf konzentriert blieb. Ein Umstand, der nicht unbedingt schon die objektive Sicht der Dinge garantiert. Das Objektivitätsideal eines wissenschaftlichen Kolonialismus, das stets eine distanzierte Beobachtung und Haltung zu den Beobachteten fordert, war uns allerdings auch nicht Ziel.²²

Daß sich die besondere Lebenssituation einiger Bewohner, jenseits der staatlich definierten Armutsgrenze, auch jenseits unserer unmittelbaren Erfahrung einer solchen Lebensweise, unbewußt auf unsere Bewertungskriterien niederschlug, wußten wir. Deshalb versuchten wir, diese subjektiven Kriterien der Beurteilung in Gruppengesprächen zu diskutieren. So konnten sie, wenn auch nicht verhindert, so doch zumindest reflektiert werden. Aber anzunehmen, daß die Frage »Was ist Armut?« in aller Konsequenz stets nur eine relative ist, anzunehmen, daß Deprivation sozialer, psychischer und ökonomischer Art überdies noch eine eigenständige Kultur- »Leistung« ermöglicht, entspricht zwar dem Bemühen eines kulturrelativistischen Ansatzes, ist aber vielleicht doch selbst wieder ein Ergebnis aufgesetzter Ideologie, die vieles verschleiern.²³

Eine andere Konsequenz lag in der Tatsache, daß wir in unserer Untersuchung zutiefst in das Geschehen des dörflichen Lebens, in die Empfindungen jedes einzelnen Bewohners und jeder Bewohnerin eingriffen. Damit waren wir aber selbst quasi automatisch Teilnehmende am Geschehen und ständig neuen Einflüssen, Erfahrungen, Beziehungen ausgesetzt, die sich mit der Aufenthaltsdauer auch veränderten. So ergab sich mit dem zeitlichen Verlauf eine ganz bestimmte Veränderung des Bildes von Blatten und seinen Bewohnern. Was zunächst erst aus dem Bild des großstädtisch geprägten Wissenschaftsvorurteils herausgelöst werden mußte, eben z.B. die Beurteilung der Armut oder ihrer Lebensweise, um einer Verarbeitung des »Fremden«, einer fremden Lebenskultur, Platz zu machen, die auch in ihren Zusammenhang gestellt werden konnte, verlor in zunehmendem Maße in einer Art immer stärker werdender Selbstverständlichkeit wieder an Bedeutungsstrukturen. Selbst Frau Brauneggs zunächst »unglaubliche« Beschäftigungen wurden uns nach und nach vertraut. Die Zeit blieb uns jedoch nicht, um uns im Bemühen um Verstehen restlos mit unseren befragten Blattenern zu identifizieren - und um uns schließlich unserer eigenen kulturellen Erscheinung als Forschende im Dorf an der Grenze zuzuwenden.

»Unter uns«

Zur geschlechtsspezifischen Wahrnehmung in der Felderhebung

Daß die Rollenzuschreibung, vor allem in der Frage der Geschlechtszugehörigkeit, für die Felderhebung wesentlich ist, war durch die Ergebnisse der Frauenforschung bekannt, so daß wir von vornherein Fragen zum Frauenleben den Studentinnen zuschrieben - was auch keinen Widerstand im Kompetenzempfinden auslöste.

Schon nach den ersten Begegnungen im Dorf, in denen uns mehr oder weniger differenzierte Geschichten zur Partisanentätigkeit in dieser Gegend immer wieder erzählt wurden, fragten wir uns, ob sie uns deshalb immer aufgesetzt wurden, weil

22 Lewis sieht die »kolonialistische Vorgehensweise« vor allem im wissenschaftlichen Objektivitätsideal verkörpert, die eine möglichst distanzierte Beobachtung fordert und aufrechterhält: D. Lewis, *Anthropology and Colonialism* (=Current Anthropology 14/1973), zit. nach Kutzschbach (Anm.1), S. 77.

23 Claude Lévi-Strauss, *Die moderne Krise der Anthropologie*, in: *Unesco Kurier* 11/1961.

als Vertreter einer öffentlichen Institution/Universität doch (vorwiegend) der männliche Student/Befrager wahrgenommen wird. Diese Sicht entspricht überdies der spezifischen Erwartungshaltung: man erwartete hier den Journalisten bzw. den Historiker, der sich eben nur für die »letzte Sensation in diesem Gebiet« interessierte. Und das war Geschichte über Männer für Männer, die auch Frauen in eben dieser Erwartungshaltung »produzierten«.

Wie Susanne Sackstetter machten wir die Erfahrung, daß Frauen als Forscherinnen, als Vertreterinnen öffentlicher Institutionen neben Männern nicht wahrgenommen werden.²⁴ Kamen sie ohne männliche Kollegen, dann erzählten die Dorfbewohnerinnen anderes. Da entwickelte sich eine Kommunikationsstruktur, die der jeweils traditionellen frauenspezifischen Wahrnehmung entsprach. Die ältere der beiden Studentinnen wurde der spezifischen Erfahrung entsprechend als Lehrerin angesehen, die jüngere Studentin wurde mit der Rolle der »Tochter« bedacht, die von den Frauen an den Haaren neugierig und zärtlich berührt und immer wieder belehrt wurde.

Diese geschlechtsspezifischen Bedingungen im Gespräch mit Frauen von Blatten als Angebot voll anzunehmen und als Möglichkeit zu nutzen, war sicherlich eine schwer zu bewältigende Herausforderung, die eine besonders sensibilisierte, geschlechtsspezifische Wahrnehmung und Fertigkeit des methodischen Instrumentariums verlangt. Wie sehr aber unser Forscherinnenselbstverständnis selbst noch in der männlichen Haut der Wissenschaft steckt, sollte uns während des Projektes noch überaus deutlich werden.

Die internalisierten Strukturen weiblicher Verständigungs- und Identifikationsmöglichkeiten werden vor allem Umgang mit dem anderen Geschlecht wirksam. Zwei Studentinnen wurden so ganz unverhofft in einer Situation der generellen Ablehnung zu Verbündeten gemacht, als der Ehemann einer Befragten offensichtlich betrunken nach Hause kam.

Frau Reiterer wird ganz aufgeregt, rennt hin und her, und bittet uns, noch nicht zu gehen. Sie hat Tränen in den Augen und versucht das vor ihrem Mann zu verbergen. Er wirkt anfangs aggressiv, kommt herein und sagt, er kenne uns nicht. Die zwei Töchter verabschieden sich. Frau Reiterer schenkt uns Wein nach und bringt eine Jause. Dann richtet sie ihrem Mann ein Essen. Er holt sich Bier und setzt sich zum Tisch. Da wird sie enorm stark und weist ihn zurecht, er solle nicht so schreien und soviel Blödsinn reden. Hinter seinem Rücken zeigt sie ihm sogar die Zunge. Auf uns wirkt das alles sehr demonstrativ - so wie: wir Frauen halten zusammen. Bevor der Mann nach Hause kam, vermittelte uns Frau Reiterer, daß ihre Ehe gar nicht so schlecht sei. Jetzt bricht alles aus ihr heraus. Da forderte sie uns zum Bleiben auf.

Uns schien, als habe sie sehr Angst vor ihm. Wir wären lieber gegangen, denn die Situation war uns sehr unangenehm. Aber Frau Reiterer war so verzweifelt, daß wir ihr helfen wollten, nur wußten wir nicht wie. Langsam beruhigte sich die Situation. Bis wir endlich gehen konnten, war es dunkel.²⁵

Das Gerücht

Ein besonders großes Problem sollte eine uns zugetragene Geschichte werden, die uns in der Frage unserer Verantwortung einiges abverlangte. Es handelte sich um eine schwere körperliche Mißhandlung, die sich vor Jahren im Dorf zugetragen haben soll.

24 Eine Ausnahme schien die indifferentere und »geschlechtsneutralere« Reaktion auf meine Person als Organisatorin gewesen zu sein.

25 Feldtagebuch Monika Pieringer.

Konnten wir mit unserer Information zur Behörde, um zukünftige Übergriffe dieser Art aufzuhalten und auch zu verhindern, oder tritt der Schaden erst dadurch ein, daß die Behörde dann in das feste Sozialgefüge eingreift und durch einen Machteingriff von außen, eine eventuelle Selbstheilung verhindert, etwas veranlaßt, was niemand will. Also was ist zu tun, wenn das, was uns unter vorgehaltener Hand erzählt wurde, auch wahr ist? Und ist es wahr? Wer garantiert, daß der Beschuldigte, ein krasser Außenseiter im Dorf, nicht das Opfer seiner sozialen Position ist? Was bedeuten in unserer Forschungsarbeit Devianzen, Delikte oder Gerüchte um Delikte? Müssen wir darum wissen? Welche Verantwortung übernehmen wir damit? Und wenn wir aufgrund der Information etwas unternehmen, dann sind wir doch im Agieren auch Verursacher möglicher weiterer Katastrophen für einzelne Bewohner.

Zunächst beschlossen wir, »die Sache« aus der Situation der großen Betroffenheit über die Schwere dieses angeblichen Vergehens, von dem jede/r im Dorf wußte, aber nichts davon nach außen, an die Behörde meldete, vorsichtig und genauer zu recherchieren, wohl wissend, daß diese Absicht bereits die erste Wirkung war, dieses methodische und menschliche Problem zu verdrängen.

Was uns geblieben ist, außer einem schalen Gefühl einer unbewältigten Situation, ist die Bestätigung einer methodischen Erwartung: die »Verräter«, diejenigen, die die Vermutung äußerten, und diejenigen, die sie vorsichtig bestätigten, kamen nicht aus dem Kern der Bewohnerschaft, sondern waren selbst in gewisser Weise Außenseiter.

»Äußere und innere Umstände«²⁶

Zum interessantesten äußeren Umstand, auch dem ersten, der uns in eine Spirale von Störungen und Konflikten bringen sollte, gehörte der »taktische Fehler« des jugoslawischen Autokennzeichens, das für die Bewohner Blattens eine Signalwirkung hatte. Damit wurde die ganze Gruppe in eine bestimmte Wahrnehmung, unter einen bestimmten Verdacht gestellt, uns und unser Unternehmen einer ganz bestimmten Absicht zugeordnet, die den Ablauf, die Reaktionen und den Gang der Felderhebung weiter bestimmen sollte. Was für die einen Bewohner das fremde Autokennzeichen, war den anderen die fremde Diktion der Aussprache unseres slowenischen Teilnehmers, der ihn eben als einen bestimmten und nicht als irgendeinen Ausländer deklarierte und sofort die gesamte Gruppe als verdächtig »entlarvte«.

Zwei äußere Erkennungszeichen also: die Sprache und die Autonummerntafel, die Assoziationen bei den Bewohnern hervorriefen, deren Reaktionskette nicht mehr aufzuhalten war, weder durch Erklärungen, Einwände noch Diskussionen. Eine Konfliktkette, die ablaufen mußte.

Innere Umstände

Das unerwartet heftige Mißtrauen der Bevölkerung auf unser Erscheinen verunsicherte uns tief. Es traf uns zu einem Zeitpunkt, der eine zusätzliche Belastung durch die ersten intensiven längeren Aufenthalte im Feld darstellte. Der Schutz der Gruppe war für das jeweilige Paar, das sich im Feld befand, nicht mehr wie bei den ersten Besuchen vorhanden. Jede/r war »für sich« allein und dem Feld »ausgeliefert«.

Die ersten intensiven persönlichen Kontaktaufnahmen stellten manchmal scheinbar unüberwindliche Hürden dar. »Die Luft war voll Mißtrauen, die gesamte Umwelt schien sich zu verschwören«:

»... als wir beim Kastner vorbeikamen, tauchte der Hund auf und bellte uns an und hörte nicht auf. Da reichte es mir und ich springe ihm entgegen und schreie etwas,

26 Nach Kutzschenbach (Anm.1), S.53-74.

weil ich glaube, daß er ohnehin feige ist und dann davonläuft. Aber jetzt flippt er erst richtig aus, die Haare stellen sich auf und er fängt zu schnappen an. Da hilft uns nur noch der geordnete Rückzug.«²⁷

Obwohl unsere Feldsituation nur schwer mit den üblichen ethnologischen Feldern zu vergleichen ist, immerhin waren wir doch nur eineinhalb Autostunden von unserem Universitätsort entfernt und nicht irgendwo im Busch, erlebten auch wir in gewisser Weise einen »Kulturschock«. In dem einwöchigen Aufenthalt in dieser einsamen und entlegenen Gegend, unter oft als abweisend empfundenen Einwohnern, verspürten doch die meisten von uns Isolation und Abgeschnittensein von der Außenwelt, wo sogar die Tageszeitung, die täglich der Postbote vorbeibrachte, so etwas wie eine Verbindung zu seiner Welt, nach »draußen« wurde. Der in der Literatur zur Feldforschungsmethodik oft beschriebene, uns also durchaus von daher schon geläufige Effekt der Vereinsamung, tat schnell seine Wirkung. Auch uns erschien, obwohl wir uns ja nicht am Ende der Welt befanden, sondern uns in heimischen Gegenden und Landschaften bewegten, plötzlich alles fremd, alles, was eigentlich bekannt sein sollte, machte nun hilflos, alles verkehrte sich zum Unvertrauten, zum Rätselhaften, zum Unberechenbaren und Unheimlichen. Die Irritationen konnten in der Kürze unseres Aufenthaltes kaum aufgelöst werden, lockerten sich erst nach und nach in den Nachbearbeitungsgesprächen an der Universität. Daß dabei jedoch auch dann noch unsere Angst- und Abwehrmechanismen die Interpretationen beeinflussten, konnten wir nicht restlos verhindern. Gerade aus unseren Abwehrstrategien wäre noch viel an Erkenntnis zu schöpfen gewesen. Hier sollte uns zumindest bewußt werden, wie recht G. Devereux hatte, wenn er die Bedeutung der psychoanalytischen Vorgehensweise für die Ethnographie moniert. Die Angst des Befragten gibt sich nur in der Angst des Beobachters zu erkennen. Daß der Befragte, der Beobachter selbst, so zum eigentlichen Instrument des Fremdverstehens wird, wurde uns in dem zunächst verwirrenden Ablauf der Konfrontation zur Schlüsselerfahrung.

Nicht der Gang der Dinge allein, der Ablauf der Ereignisse für sich, sondern unsere Irritationen darauf machten Zusammenhänge sichtbar und ermöglichten Interpretationen. Die Störung, die unser Auftauchen auslöste, und die schließlich zu unserer Verstörung führte, war nicht Störung, sondern Durchgangsstadium, das wieder zu unserem »Forschungsgegenstand«, der Bevölkerung von Blatten führte.

Daß dabei freilich unser Erkennen in vieler Hinsicht an der äußeren Schicht des Verstehens tieferer Zusammenhänge hängen bleiben mußte, liegt daran, daß wir als Teilnehmer/innen der Projektgruppe eine vertiefte Selbsterfahrung, die den für die Analyse so wesentlichen Prozeß der Gegenübertragung intensiver beachten und kalkulieren kann, nicht hatten. Über eine ausgereifte ethnopschoanalytische Methode wäre ein Mehr an Erkenntnisgewinn möglich gewesen. Uns blieb so nur die Wahrnehmung der inneren und äußeren Störungen als wichtigste Erkenntnisquelle.

Eines war uns sehr bald klar. Das, was wir als Störungen wahrnahmen und was Irritationen auslöste, sollte unsere eigentliche Informationsquelle sein. Es waren die uns fremden oder zumindest nicht vertrauten Mechanismen dieser Dorfbevölkerung, sich in ihrer spezifischen Geschichte, in ihrer Umgebung an der Grenze anzupassen. Die Art, wie diese Mechanismen verteidigt wurden, ließ uns erkennen, daß wir die Eingreifer darstellten, die dieses System gefährden und die Organisation dieser Menschen in Frage stellen konnten. Ihr Verhalten war als »überempfindliche Abwehrorganisation«²⁸ zu verstehen, die durch kulturspezifische Variablen bedingt wurde. Die Art der rigiden Verteidigung, das Festhalten daran, ein Festhalten, das

27 Feldtagebuch Johannes Moser.

28 Paul Parin, *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien*, Frankfurt 1978, S.78.

kaum durch Gespräche der Aufklärung zu lockern war, hatte in ihrer Unabhängigkeit echte Entlastungsfunktion. Darin fanden die Blattener eine Sicherheit, die sie nicht gefährden wollten. Was wundert es also, daß sie sogar im Augenblick unseres Auftauchens solidarisch in ihrer Abwehrreaktion uns gegenüber waren und als Verstärkung ihrer Abwehr die Behörde zu Hilfe riefen, was schließlich dazu führte, daß wir sogar von der österreichischen Staatspolizei observiert wurden. Damit bekamen die Strategien, wie die Bewohner von Blatten mit uns Eindringlingen umgehen, ihren eigentlichen Bedeutungsgehalt.

Wie sehr innere und äußere Faktoren die Wahrnehmung der Ergebnisse in einer nicht zu trennenden Weise beeinflussen, wurde uns überdies bewußt, als sich herausstellte, daß ein und dieselbe Befragungs- oder Beobachtungsszene in den Tagebüchern von den jeweiligen Befragter/innen ganz unterschiedlich beschrieben und kommentiert wurde - nur äußere Angaben, Zeit, Ort und Personen erinnern daran, daß es sich hier um ein und dasselbe Geschehen handelt.

Alles ist in Ordnung

»Alles ist in Ordnung, einer Ordnung und einer Stille, die keiner mehr stören sollte, keiner sollte fragen, jetzt, wo längst Gras über alles gewachsen ist.«

Wann immer der Vorwurf an unser wissenschaftliches Fach formuliert wird, den Auftrag einer verantwortungsbewußten Kulturforschung nicht wahrgenommen zu haben, einer Kulturforschung, die »um die Verteidigung der demokratischen Grundrechte für alle und um die Wahrung der kulturellen Vielfalt«²⁹ bemüht sein muß (im Falle einer interdisziplinären Minderheitenforschung geht es nicht allein um das soziale Engagement zugunsten des Schwächeren³⁰), dann müssen wir nach unseren Erfahrungen einbekennen, der Vorwurf ist berechtigt. Nur, die Forderung wird hier auch nie mehr eingelöst werden können. Weil es zu spät ist. Weil die sprachliche und ethnische Assimilierung einer unterlegenen Gruppe durchgesetzt wurde, weil politische Interessen und ethnozentristische Tradition längst - im Zusammenwirken mit der wirtschaftlichen Marginalisierung - ihre Wirkung getan haben. Sichtbare Formen der Selbst- und Fremdzerstörung, vom übermäßigen Alkoholkonsum bis hin zu der Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit, sind Ergebnis einer zerstörten kulturellen Identität, die sich tief in das Selbstbewußtsein eingegraben hat und so ein überindividuelles Ventil gefunden zu haben scheint.³¹

Daß damals sogar Volkskundler mit internationalem Ruf, sogar solche, die nicht einmal dem nationalsozialistischen Wahn anhängen, ihren Beitrag leisteten und im »Dienste einer höheren Sache« zu Handlangern bei einer stillen ethnopsychischen Katastrophe einer kleinen Gruppe wurden, bleibt als Erbe auch unser Auftrag für zukünftiges wissenschaftliches Bewußtsein.

Nicht Sitten und Bräuche einer abgeschiedenen, vielleicht auch archaischen Landschaft waren unser vorrangiges Ziel - diese Bräuche, die auch als Zeichen des Widerstandes gegen die vorherrschende Kultur, als Bestandteil einer eigenen soziokulturellen Ordnung zu werten wären, gibt es hier nicht mehr -, sondern die Frage nach den Ursachen des Verschwindens dieser kulturellen Lebensäußerungen an der Grenze. Wo die, die hier wohnen, meinen, die Welt befinde sich woanders, und von

29 Definition laut Uno Deklaration.

30 Nach Maria Aldouri-Lauer, Bilanz einer Aktion, in: *Leben in zwei Kulturen. Beiträge zum internationalen Volksgruppensymposium in Schläining, Salzburg 1987*, S.7-16.

31 Mario Erdheim, Ethnizität und Staat, in: *Zwischen Selbstfindung und Identitätsverlust: Ethnische Minderheiten in Europa*, hgg. v. Arbeitsgemeinschaft Volksgruppenfrage, Wien 1984, S.40-48.

denen die Menschen in den benachbarten Dörfern sagen, sie seien Fremde. Assimiliert und dennoch fremd.

Povzetek

Terensko raziskovanje v Blatnem

Izpostavljenost našega raziskovalnega polja v jugovzhodnem mejnem področju Štajerskega - ki pomeni tako gospodarsko kot tudi socialno deprivacijo - je odločilno vplivala na samorazumevanje, samopodoba in samovrednotenje ljudi. K temu lahko dodamo še učinek zavestnega ali nezavednega zakrivanja in potlačitve etnične in jezikovne pripadnosti. Večina Blačanov je v otroštvu govorila slovensko, del staršev ali starih staršev izvira »od zunaj«; vse to pa ne sme biti več javno znano.

V tej nenavadni in na vsak način izpostavljeni situaciji so se morale oblikovati povsem specifične oblike načina življenja in vedenjske reakcije. Mogoče jih je razumeti kot »reakcije« na zunanje okoliščine, na politične in družbenoekonomske dejavnike in dogodke, vsekakor pa tudi kot specifično kulturne formacije.

Zakaj Blatno? Če odmislimo »klasično« simpatijo etnologov za gospodarsko ali socialno marginalna področja, potem je na nek poseben način šlo za raziskavo učinkov avstrijsko-jugoslovanske meje (danes avstrijsko-slovenske); za raziskovanje, kako vplivajo predsodki javnosti nasproti drugače govorečim na prizadete (Blačane), na njihovo identiteto, na njihov način življenja in vsakdanjo kulturo.

Zakaj prav Blatno, je bilo težko razložiti. Najbolj sprejemljiva argumentacija je bila, da potrebujemo raziskovanje za zaključek našega študija. A vseskozi je bil zadaj strah, povezan z asociacijami na Koroško in Radgonski kot, kjer naj bi s študentskimi vprašalnici samo povzročili nemire.

Prvi stik z Blatnim smo navezali s pismom, ki naj bi nam odprlo pot do prebivalcev. Da nanj nismo dobili odgovora, se nam ni zdelo nič posebnega. Prvi pravi stik s terenom in nelagodja smo občutili v soboto popoldan v gostilni, ko smo se srečali s kolegom iz Ljubljane. Nelagodje se je najbolj izrazilo pri obisku lokalnega zgodovinarja, ki je v pogovoru izražal nemško nacionalne ideje in definiral to področje kot izrazito nemško. Kolega iz Ljubljane ni mogel ohraniti vloge neprizadetega poslušalca in prvi konflikt je bil tu. Drugemu konfliktu je bil povod ljubljanski službeni avtomobil (z ljubljansko registracijo in imenom ustanove), saj so v njem videli fotografsko opremo in vse prijavili žandarmeriji. Kmalu zatem se je slišalo, da so rezultati naše raziskave že objavljeni v slovenskem dnevniku. Tako je bilo skupno delo na avstrijski strani onemogočeno; s kolegom smo se dogovorili, da zbere in analizira gradivo na oni strani meje. Analiza konfliktov je pokazala na zelo občutljive točke Blačanov. Dogodki niso bili naključni, saj ni šlo za nesporazume; postali so ključ za dešifriranje kulturnega sistema. Domačini so reagirali enotno. Ker je jezikovno znanje zaradi utaje materne jezika malo diferencirano in obubožano, smo bili pozorni predvsem na pojave neverbalne komunikacije (orientacija v prostoru, pri pogovoru idr.). Razmeroma enotna obrambna strategija je doživela svoj občasni polom le pri moških popivanjih v gostilni, kar je bilo s strani žensk kasneje sankcionirano.

Prvi koraki na poti v vas so bili tako najtežji. Vendar so omogočili spraševanje in novo definiranje naših vnaprej pripravljenih konceptov (running analysis). Izbrali smo odprti intervju, ki je informatorjem omogočil dovolj prostora za samopredstavitve. Pogovore smo snemali s kasetofonom in jih potem prepisali. Vsak udeleženec je tudi vodil dnevnik svojih doživljanj terena. Marsikdaj smo bili zmedeni, saj so naša vprašanja merila v prazno in nismo mogli takoj dešifrirati pomenov.

Ali smo bili objektivni? Jasno nam je bilo, da je naša »objektivnost« odvisna od vsakokratne individualne perspektive, od pozicije; upoštevali smo subjektiviteto raziskovalne situacije. V diskusijah na univerzi smo pretresali dnevniške zapise, prepisane pogovore; z izpostavljanjem osebnih zadreg, občutkov nelagodja, osebnih pozicij smo si metodično skušali zagotoviti transparentnost in preverljivost, torej neke vrste »relativno objektivnost«.

Naše srečanje z Blačani je bilo pod vtisom specifičnih okoliščin prvega srečanja. Vendar se je sčasoma strah vsaj deloma razblinil. Naše raziskovanje je prodrlo globoko v pore življenja v Blatnem in naši pogledi so se spreminjali. Kar smo na začetku videli s pozicije velemestnega raziskovalca, npr. revščino, njihov način življenja, je zadobilo drugačne pomenske strukture.

Področje raziskovanja je bilo tudi žensko vprašanje. Splošno so v Blatnem pričakovali novinarje, zgodovinarje; in to so bile zgodbe moških za moške, ki so jih pravile tudi ženske. Tako kot S. Sackstetter smo izkusile, da poleg moških kolegov ženske kot raziskovalke niso sprejete. Ko smo bile same, so vaščanke govorile o drugih stvareh. Marsikdaj smo bile nehote tudi zaveznice ženam v konfliktih z možem.

Najbolj zanimiva zunanja okoliščina, ki nas je privedla v vrtinec motenj in konfliktov, je bila »taktična napaka« z avtomobilom jugoslovanske registracije in tujo izgovorjavo slovenskega kolega. Zaradi nezaupanja prebivalstva smo postali negotovi. Doživeli smo »kulturni šok«. Strah vpraševanca je bilo mogoče videti v strahu spraševalca. Eno nam je postalo jasno. To kar mi razumemo kot motnje in kar vzbuja vznemirjenje med prebivalstvom, mora postati vir informacij. To so bili nam tuji, ne zadosti znani mehanizmi prilagajanja meji.

Upravičene zahteve, braniti osnovne demokratične pravice za vse in ohraniti kulturno različnost, žal ne moremo več uveljavljati: ker je prepozno, ker je jezikovna in etnična asimilacija izpeljana in ker so politični interesi in etnocentrična tradicija učinkovali. Da je k temu v imenu »višjih interesov« prispeval svoj delež tudi etnolog mednarodnega slovesa, ki ni pripadal nacionalsocialistični zablodi, ostaja kot dediščina tudi naša naloga za prihodnjo znanstveno zavest.

Naš cilj niso bile šege in navade neke, od vsega odrezane, verjetno tudi arhaične pokrajine - šeg, ki bi jih tu veljalo vrednotiti kot znamenje upora proti prevladujoči kulturi tu ni več - temveč razlogi izginjanja teh kulturnih izrazov življenja na meji:

Kjer ljudje, ki tu živijo, mislijo, da se svet nahaja nekje drugje; in o katerih v sosednjih vaseh rečejo, da so tujci. Asimilirani in vendar tujci.

Niko Kuret

Prezrti spisi o Slovencih

Vilko Novak je pred nekaj leti otel pozabljenju spis, ki ga je o »etnografiji Slovencev« prispeval Vinko Ferreri Klun v moskovskem časopisu *Russkaja beseda* 1857. »Prezrtih« spisov o Slovencih je precej, med njimi so zlasti taki, ki govorijo o slovenski ljudski omiki. Mnogi med njimi so vredni naše pozornosti, bodisi kot zgodovinski dokument, bodisi zavoljo svoje vsebine. Nekaj sem jih odkril v zadnjem času in zdi se mi prav, da o njih poročam.

D(avorin) T(erstenjak): Das geistige und poetische Leben der Slaven in Steiermark. Ethnographische Skizze. V: Steiermärkische Zeitschrift, Neue Folge 8. Jahrgang, 1. Heft. Grätz 1845, 95-113.

Davorin Trstenjak je napisal svoj prispevek neposredno po svoji ordinaciji (1844), če ne že prej. Do 1846 je bil kaplan v Slivnici pri Mariboru. Anton Slodnjak spisa v svojem članku v SBL IV¹ ne omenja, pač pa je opozoril nanj Josip Pajek v svojih *Črticah*.² Pod črto ga je navedel Karel Štrekelj v SNP III.³ Sicer pa je ostal spis po svoji vsebini neznan.

D.T. izhaja iz Goethejeve misli, da ima vsak narod svoje posebnosti, po katerih se razlikuje od drugih. Zavoljo njih se narodi privlačijo in odbijajo. Te posebnosti, nadaljuje D.T., pa kažejo dve plasti naroda: njegovo *duševno* in njegovo poetično življenje. Ti dve plati v življenju štajerskih Slovencev (D.T. piše *Wenden*, medtem ko si je za naslov izbral *Slaven* - ne pa še *Slovenen* - in pod črto na str. 100 pojasnjuje: izrazi *Slovene*, *Wende*, *Winde* pomenijo zmeraj le štajerskega Slovana!) bo pokazal iz najzanesljivejših virov: iz *ljudske pesmi*, *ljudske pripovedi*, *ljudskega verovanja*, *ljudskih šeg*, *plesa iz glasbe*. Ni mu, žal, uspelo, da bi izvedel ta lepo zastavljeni načrt.

Za začetek podaja D.T. strnjen oris slovanske kulturne zgodovine in se spušča do trditve, da so Slovani dosegli marsikateri vrh kulture in civilizacije pred Nemci. Zdelo se mu je umestno, da svojim nemškim bralcem predochi etnično razdelitev Evrope,

1 SBL IV, 196-198 (A. Slodnjak).

2 Josip Pajek, Črtice iz duš. žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana 1884, 63.

3 Štrekelj, SNP III, 141 (k št. 5000).

predstavi slovanske narode in njihov visoki kulturni razvoj. Navedbe opira na literaturo svojega časa. Večina del, ki jih navaja pod črto in so mu bila očitno dostopna, je danes neznana in pozabljena.

Prva in najimenitnejša značilnost v *slovenskosti* (die Slovenität) slovenskega (spet: *windisch!*) naroda je njegovo veliko *veselje do petja* in dokajšnje *število pesmi*. Navaja (prleški?) pregovor: »Gde je Slovenka, tam je pesen« in poudarja pristnost ljudske pesmi, ki ostaja anonimna. Temeljni obliki slovenske (sic!) ljudske poezije sta zelo preprosti: *pesem* in *romanca*. Le-ta je preprosta pripoved o kakem *junaku*, pesem pa izraža najnežnejša *čustva*. Notranje doživljanje Slovenca je zelo živahno, pesem nastaja iz *nabožnega občutja*, iz *vrlega junaštva*, iz *občutka časti* in iz *ljubezni*. V (svojem?) nemškem prevodu objavlja pesmi iz, kakor pove opomba, zbirke slovenskih ljudskih pesmi »cenjenega« (geschätzt) pesnika Stanka **Vraza** *Glasi iz dubrave žerovinske* (Zagreb 1839). D.T. daje Vrazu visoko priznanje. Pri vsebinski interpretaciji Vrazovih pesmi vidi značilnost v tem, da skušajo najprej urediti človekovo razmerje do božjega, nato pa spoznanje človeškega. Ti dve razmerji kažeta značaj kakega naroda in določata njegovo zgodovino. Odsevata pa tudi iz njegovih nabožnih in bajeslovnih praznikov. Večina je vezana na tri velike praznike krščanske Cerkve: na praznik Vesne (vstajenje, pomlad), združene s krščansko veliko nočjo, rusalske praznike s krščanskimi binkošti in praznik Kolede s krščanskimi božičnimi in novoletnimi prazniki. Pri vseh Slovanih, méni D.T., so se ohranili spevi, ki so jih peli ob teh praznikih, samo Slovenci jih nimajo več. Obdržali so samo šega.

Najvažnejši spomin na pogansko dobo je Koleda, Kolednica, v času od 24. decembra do 2. februarja. Fantje se zbero v neparnem (!) številu in hodijo od hiše do hiše, pojo in sprejemajo darove. Danes opevajo njihove pesmi Kristusovo rojstvo, mučeništvo sv. Štefana in Marijino devištvo. (D.T. je spregledal Tri kralje!)

Drug spomin iz starih časov se je ohranil o veliki noči in o Jurjevem. Na velikonočni ponedeljek so obdarovali še v prejšnjem (t.j. 18.) stoletju sosedje drug drugega s petelinom (!). Ohranil se je stari slovanski naziv za veliko noč - vuzem, letnice (oživljanje narave, vse gre iz zemlje, bliža se poletje, leto). Jurjevo je pri vseh Slovanih dan veselja, poosebljali so pomlad. Tako je ostala pri Slovencih šega, da kakega fanta vsega prekrijejo s šopki, venci in vejami in ga nato štirje drugi fantje vodijo po vaseh, pojoč:

*Zelenega Jurja vodimo,
jajca no masla prosimo etc.*

(Oba verza navaja D.T. v slovenščini. Če izvzamemo **Kapellejev** opis črnomaljskega jurjevanja iz l. 1839, ki je morfološko nekaj posebnega,⁴ je D.T. s tem prvič v tisku omenil Zelenega Jurija. Isto poročilo je ponovil obširneje v Novicah 1857.⁵ Nato nadaljuje: »Ta dan Slovenec najrajši žene živino na pašo, pastirji in pastirice okrasijo sebe in živino z zelenjem in tekmujejo v petju.«

Večer pred praznikom sv. Janeza Krstnika (23. junij) je poleg svetega večera za Slovence najbolj skrivnosten. Na Kranjskem so v Valvasorjevih časih dekleta vedeževala, da bi videla svojega bodočega dragega v studencu, potoku in reki. Štajerska dekleta še danes nagajajo družici, če ji je ljubezen spodletela: »Saj si ga hodla že v studence gledat, pa si ga deno ne zagledala.« Ostal je plapolajoči kres (po D.T. iz kresiti

4 Joh. Kapelle, *Das Frühlingsfest in Tschernembl. Carniola. Zeitschrift für Kunst, Literatur, Theater und geselliges Leben*, 2, Laibach (3.5.1839), 1-2.

5 Vicko Dragan (= Davorin Trstenjak), *Narodni običaji. Mladoletne igre Slovencev kraj Mure. Novice* (21.3.1857), 90.

= svetiti). Ostanek nerazumljive kresne pesmi »z domačega Pohorja« si je zapomnil in jo objavlja.⁶

*Kaj raste brez korenja?
Kamen raste brez korenja.
Kaj cvete brez cveta?
Praprot cvete brez cveta.
Letni sneg, zimski cvet.*

Iz slovenskega mita je ohranil Slovenec želje po premožnosti in sreči. Ta lastnost je v Slovencevem značaju močnejša kakor pri kateremkoli evropskem narodu. Domače šege so ohranile še mnogo starinskega; prijaznost in dobra volja, zlasti pa slovanska gostoljubnost vladajo povsod. Glavna zabava pri shodih sta ples in pijača.

Posebne pozornosti so vredne ženitovanjske šege. Omenja pa samo, kar je najimennitnejšega in svojevrstnega. D.T. navaja najprej imena - ženin je *ženih*, nevesta pa *sneha*. Če je sin goden za ženitev, najamejo starši najuglednejšega in najbolj zgovornega moža v vasi ali v sorodstvu, da bodočo nevesto zasnuje (*snobi*). Če dobro opravi, gresta materi druga k drugi *k ogledi*, da poizvesta, kakšno je premoženjsko stanje. Nekaj dni pred poroko gredo vabovci (*zovčini*, *družbanji*, tudi *družba*) od hiše do hiše vabit. Za to izbere šaljivce, ki znajo povedati, kakšne dobrote čakajo svate. Pod črto objavlja D.T. drobec take zovčinske pesmi in pristavlja, da jih je že mnogo zbral. Objavljeni drobec se glasi:

*Mo meli gostovanje
V hiži na polici,
Noter v herganjici
Smo bujli enega vola
Hak naj vekšiga mola.*

Če je nevesta revna, gre s spremljevalko (navadno s sorodnico in bodočo svatovco) s košaro od hiše do hiše, kjer sprejema voščila in darove (klobase, moko, jajca, meso, prejo, v prejšnjih časih celo platno in usnje). Ko je poroka javljena v župnišču, pripravijo zaročke. Tu sporoči starešina nevesti ženinov pozdrav (?).

Na poročni dan se zbero svatje v nevestini hiši. Nevesta si je bila izbrala dve svatovci, ki jo zdaj oblečeta. Sledi blagoslov staršev, nakar krene spreved v cerkev. Pred njim pleše banderaš, ovit z rutami in okrašen s cvetjem. Godba, vriskanje in strelji iz pištol spremljajo svate. Ponekod zovčini jahajo. Po cerkvenem obredu se umakne nevesta za oltar, oba druga morata ponjo. Na poti domov se ustavijo v gostilni, kjer je pripravljen prigrizek (*mal*). Ob vsej poti visijo košare, vanje mečejo hlebčke, sadje idr. (»sneha pogače tala«, pravi D.T.) za vaško otročad. Gostija je na nevestinem domu in traja dostikrat več dni. v nekaterih krajih na Slovenskem (Slovenenland) pred prihodom svatovskega spreveda na ženinovem domu zapro vsa vrata in okna. Ko pridejo svatje pred hišo, vpraša od znotraj zamolkel glas: »Kdo hoče v hišo?« Starešina odgovori: »Nevesta s svati, ki je danes pred božjim oltarjem dobila dovoljenje, želi vstopiti v to hišo.« Glas v hiši vprašuje naprej: »Ali bo zvesta, pridna in gospodinjska?« Vsi svatje v en glas: »Tako ji Bog pomagaj!« Vrata se odpro in svatje vstopijo. Gostija poteka v veselju, dekleta pojo nevesti v čast, družbanji in godec z basom zabavajo goste. D.T. omenja šego »bega z gibanico«, ki je pa ne pozna.

Druga domača praznika sta krst (*kerstitki*, pl.) in sedmina (*sedmine*, tudi pl.). Če kdo v vasi umre, sosedje pri njem ponoči čujejo. Tretji dan postavijo krsto pred hišna vrata,

6 Pod črto méni, da bi učitelji in duhovniki lahko zapisali dokaj ljudskega blaga.

eden izmed znancev pa od rajnega *slovo jemle* (D.T. pod črto dodaja, da je slišal takšno ganljivo *slovo* l. 1828 v Cogetincih v župniji Sv. Antona v Slov. goricah; kaže pa, pravi, da se ta lepa šega zmeraj bolj opušča). Po vrnitvi s pokopališča v hiši molijo, nato pa obilno jedo in pijo. Izraz *sedmina* sega v poganske čase, ko so se sorodniki in znanci zbrali v hiši rajnika šele sedmi dan.

Slovenec visoko ceni sveti večer, dan vernih duš, praznik sv. Roka, veliki šmaren in druge cerkvene praznike. Rad hodi na božja pota, obiskuje Marijino Celje (Maria Zell), Višarje itd., od domačih božjih poti pa Sv. Trojico v Slov. goricah, Šmarje, Sv. Ksaverja (=Radmirje), Ruše, Uršljo goro, Novo Štífto, Gornji grad idr.

O nežnem občutju Slovenca pričajo pomanjševalnice krstnih imen kakor *Minka*, *Micika*. Med rekami je Slovenec posebno pri srcu Donava (*Dunaj*). V pesmih se spominjajo zlasti Gradca, ki jim je ideal mesta in zgodovinski spomin.

Zgovorno in z romantičnim nadihom govori D.T. o razmerju človeka do narave. V slovenski ljudski poeziji se omenjajo iz rastlinskega sveta lipa («Slovanom sveto drevo»), hrast, češnja, vrtnica, detelja, bosiljek, rožmarin, iz ptičjega sveta sokol (*sokon*, sokol), kukavica, kavka, vrana, škrjanček, jerebica, labod, slavec in lastovka, iz živalskega sveta konj, jelen, srna itd.

Filozofijo slovenskega ljudstva vsebujejo njegovi pregovori, bistrost njegovega duha razodevajo uganke.

Ko D.T. razpravlja o ljudskem pripovedništvu, ne loči bajke od pripovedke in pravljice. V glavnih potezah navaja vsebino »pravljic« in kot zanimivost navaja (v slovenščini) običajni konec: »Jaz sem tudi tam bio, jeo no pio, al po bradi mi je kapalo, no v guti nič ne ostalo.« V pravljicah (D.T. pravi »Sage«) nastopajo večidel grofje in principi, redkeje lovci in pastirji. D.T. posebej navaja faustovske snovi, in omenja, da sta Vraz in Korytko objavila pesem *Terdoglav*. V imenu Faust (= fest, trd, trden) vidi sorodnost s slovenskim *tvardi*, *tvèrdi*, *tèrdi* (Tvardowsky!).

Iz bajeslovnega sveta poroča o morskih deklicah (Vilah), dobrih poljskih in vodnih duhovih, ki so kmetu pomagale na polju in mu ga varovale. Če vprašaš Slovenca, kdaj so izginile, odgovori, da takrat, ko so izumili biče in začeli snope obešati na ostrvi (Stangen) in jih preštovati. Neki naš etnograf, pravi D.T., je bil mnenja, da se je to zgodilo v dobi, ko so Slovence podjarmili Franki in jim naložili svoje fevdalne postave.

Hudiča si Slovenec predstavlja črnega, še pogosteje pa zelenega (*zeleni zlodej*) z zelenim klobukom, zelenimi nogavicami in zeleno suknjo. Najti je še sledove vere v vampirje (*vukodlak*), na Kranjskem posebno med Čiči. Smrt je za Slovence bela, suha, neusmiljena žena (*bela žena nesmilena smert*), vsi drugi dobri duhovi so beli. Kugo si predstavljajo Slovenci kot progasto (*spreglasto*) kravo. Splošno še verujejo v pesjane (pol človek pol pes), v divjega moža, povodnega moža, v Preglavico, ki človeku sedem let prej napove smrt. Sove, čuka in mačke Slovenec ne mara preveč, češ da so v zvezi z duhovi.

Ponedeljek je bolj nesrečen kakor srečen dan. Na večer vernih duš v mnogih hišah še zamesijo kvašeno testo, da se vračajoče duše pokrepčajo. Mlade ljudi pogosto tlači mora. Slovenec veruje tudi v italijanski *mal occhio*, ki se mu pravi *uroki*, *vuroki* (*koga zvrčiti*). Če ga od njih glava boli, se zdravi z mrzlo vodo, v kateri je pogasil žareče oglje.

Na koncu D.T. predstavi še ples in godbo. Lastnih plesov, pravi, Slovenec nima več, marveč pleše najnovejši valček in štajriš. O glasbi sicer ne more govoriti, méni pa, da bi bilo vsakemu skladatelju v korist, če bi se poglobil v slovenske napeve. Saj niso samo žalostni, ampak tudi vedri in hudomušni. Še nedavno tega je imela vsaka vas svoje gosli (*gosle*) in lastnega vaškega goslača, ki je godel ob nedeljah, pri ženitovanjih, domlatkih in martinovanjih. Gosli, bas in trobente so sestavljali popoln vaški orkester.

Cimbale so že izginile, prav tako dude, mojstrsko pa še igrajo na citre, na žveglo, piščalko, na trstinke (*Panflöte*). Vsaka župnijska cerkev ima svojo korno glasbo(!).

To je vse, sklepa D.T., kar je mogoče povedati o duhovnem in poetičnem življenju Slovencev. Vsak prijatelj ljudstva bo z veseljem potrdil, da glavne poteze slovanskega duha še niso povsem zabrisane. Temu dodaja D.T. pod črto, da se je »narodno življenje« v najčistejši obliki ohranilo v tistih slovenskih pokrajinah, kjer še vlada slovenska noša: pri *Savinčarjih* (sic!) in *Pesničanih*, v Halozah, na Murskem in Spodnjem Dravskem polju in pri hribovcih na Pohorju. Največ tujega je že med prebivalci Slovenskih goric. Čeprav niso povsem germanizirani (sic!), je pri njih vendar že dosti neslovenskega v jeziku, šegah in navadah, pa tudi v noši.

Spis razodeva razgledanost,⁷ mišljenje in duševni svet 28-letnega štajerskega izobraženca, duhovnika, in prvi polovici 19. st., prevzetege od romantičnega slovanskega navdušenja. Prav zato, ker se mu je snov, ki jo je hotel prikazati, sproti izmikala in je tonila v njegovih romantičnih diskurzih, je v spisu veliko nedorečenega. To je sam čutil, zato je spis podnaslovil kot *črtico* (Skizze). Danes smo mu hvaležni za marsikateri podatek. Sicer pa je spis, če ga presojamo s stališča dobe in razgledanosti (nemških, a tudi slovenskih) bralcev, verjetno dosegel svoj namen. Še nekaj: D.T. je že l. 1845 uporabil izraz *etnografski!*

Karl Roman Rieck: Volksgebräuche der Slovenen in Steiermark.

V: Carinthia I. Klagenfurt 1863, 116-117, 236-237.

Uvod v R.-ov spis nas preseneča. Govori namreč (leta 1863) o prodiranju civilizacije in propadanju ljudskih šeg! Torej »propada« ljudska omika že skoraj poldrugo stoletje in naše govorjenje in pisanje o tem nista nič novega ...

Propadanja slovenskih šeg na Štajerskem je po R.-ovem mnenju kriva nemška soseščina. Krivi da so »nemški jezikovni otoki« med Slovenci: Maribor, Ptuj, Celje idr. Pristno ljudsko življenje da je treba iskati v odročnih dolinah Slovenskih goric, v malo obiskanih grapah Pohorja in v krajih na jugovzhodu Štajerskega.

R.-ov spis obsega (samo) dva dela, v prvem opisuje *ženitovanjske*, v drugem *pustne šege*. Svojega opisa ni nadaljeval. Štajerske pokrajine so različne, različna je v njih tudi ljudska omika. Denimo, da jih je R. poznal, ni pa pomislil, da je iz posameznih delčkov nemogoče sestaviti podobo »štajerskih« šeg.

Tako tudi pri ženitovanjskih šegah samo ugibamo, kam sodijo. V posameznostih so sicer splošno znane, radi bi pa vedeli, kje jih je spoznal in zapisal. Navajam samo primer *lažne neveste*, ki je R. pod tem imenom sicer ne pozna. Po R.-ovem spustijo nevestini domači, po dvogovoru obeh starešin, svatovsko družbo v hišo. Tu pa nevestini domači zahtevajo izkazilo (eine Schrift), pismo s petimi pečati - to je roka in pet prstov na njej. (Domislica je znana tudi v Zilji!) Ko nazadnje pripeljejo v hišo »nevesto«, staro žensko z otrokom v naročju, ki da je ženinov, sledi šaljiv prepir. Ženin »lažno nevesto« nazadnje »izplača«. Šele nato pride v hišo prava nevesta.

Ali: Svatje pijejo v cerkvi blagoslovljeno vino, pred cerkvijo pa delijo kruh. In še: Ženin mora imeti sukno na sebi, čeprav je poletje.

7 Številne opombe pod črto v uvodnem delu spisa pričajo o T.-ovem bogatem poznavanju tedanje literature. Poleg še danes upoštevanih standardnih del (tudi starejšega datuma): Herder, Ideen; Kopitar, Glagolita; Schloezer; Šafaryk; Saxo Grammaticus; Ditmar Chronicon; Vita S. Ottonis idr. navaja zgodovinska dela poljskih (Lelewelovo o poljski heraldiki, Handkiewo Zgodovino Poljske, Maciejowskega Zgodovino slovanske zakonodaje) in čeških avtorjev (Jungmanovo o češki literaturi). Med njimi pa so danes tudi komaj znana imena (Hartknoch, Droger idr.), kot curiosum še Buxdorf: Dictionarium Chaldaico-Rabbinico-Talmudicum. Basileae 1640 (!). Po tedanji navadi uporablja D.T. kratico, tako da je marsikatero delo težko identificirati. Kako je do teh del prišel, je vprašanje zase (šentpavelska knjižnica?).

V »štajerskih« pustnih šegah vidi R. staro slovansko in rimsko dediščino, a o njej ne razpravlja. Ko pa govori o posameznostih, nas spet spravlja v zadrego. Marsikaj se z danes znanim ne ujema več - ali gre za avtorjevo domišljijo ali za stvari, ki so opuščene in danes pozabljene? Tako poroča, da se 14 dni pred pustnim dnevom deset ali štirinajst fantov napravi v načičkano obleko, najrajši v jezdece - ulane, huzarje, kirasirje -, potem pa na preprosto izrezljanih konjih (!) skačejo od hiše do hiše. Marsikje drugod razširjeni tip *hobby horse* pri nas, kolikor vem, ni bil nikoli znan! Nekateri med njimi vlečejo kak največkrat polomljeni plug in orjejo sneg z njim, medtem pa smešno napravljeni »župan« (?) orače bije in zmerja pa tudi gledalcem ne prizanese. Orače poznamo še dandanes, pa ne v tej obliki.

Najiminitnejši lik v pustnih obhodih je, piše R., *Korent* (sic), ki nastopa ali kot plužar ali pa hodi po hišah, kjer si dovoljuje tudi kosmate šale, sicer pa pobira darove (klobase, jajca idr.) za druge našemljence. Ta Korantova vloga je danes neznan. Fant, ki predstavlja »Korenta«, nosi narobe obrnjen kožuh in grdo naličje z dolgim rdečim jezikom in mogočnimi rogovi. Na naličju (?) je navadno pritrjena ježeva koža, prav tako na palici, ki jo Korent nosi v rokah.

Če ne upoštevamo *Trstenjakovega* pisanja o Korantu-Karantu,⁸ je bil R. pravzaprav prvi, ki je v literaturi omenil našega pustnega Koranta.⁹ Rekel bi, da ga je spoznal iz avtopsije, a da mu tudi *Trstenjakov* spis ni bil neznan. Saj omenja, da je Korent mitološka oseba starih Slovencev in da je dober, pa hkrati hudoben demon.

R.-u so bile znane tudi pripovedke o Korantu. Tudi te je najbrž sam slišal. Težko, da bi mu bile znane *Trdinove* (hrvaške) objave v reškem *Nevenu* 1858.¹⁰ R. jih na kratko nekaj navede. Korent je nekoč rogovilil po svetu. Tako je bogatinom kradel obleko in jo dajal revežem (!), zaljubljenec je motil v najslajših trenutkih, bolnike je zdravil na čudežen način. Dobra dela pa niso odtehtala njegovih nerodnosti, zato naj bi bil prišel hudič (sic) ponj. Tedaj pa je začel Korent tako presunljivo igrati na gosli, da je hudič moral zaplesati. Tako je plesal, da si je kremplje zbrusil do kosti, in je pobegnil. Korent pa je vendarle moral pred božji prestol. Toda na prestolu je opazil suktnjo, ki si jo je bil prislužil s svojim igranjem, a jo je pozneje podaril siromaku. Zato se ga je Bog usmilil in ga samo obsodil, da mora v pustnem času v kar se dá smešnih preoblekah hoditi med ljudmi. Če bi pa nekoč sodili, da je Korentovo početje neumnost, bo spet lahko v svoji pravi podobi bival med njimi. Na pustni torek je, pravi R., norčij čedalje več in po vseh hišah se je in pije, dostikrat tudi čez mero.

Posebno slabo se godi ta dan, nadaljuje R., dekletom, ki niso našle ženina ali pa so ga zavrnilo. Nekaj fantov se napravi v dekliško obleko pa vlačijo po vasi ploh ali svinjsko kopanje, ki se vanjo spravi v staro žensko napravljen fant. Pred hišo takega dekleta se ustavijo, uganjajo norčije in se posmehujejo.

Na pustni torek mora vsakdo plesati, da bo kaj pridelka pri repi in pri bučah.

V našem narodopisju je ostal R.-ov spis neznan. Po krivici. Že zavoljo »Korenta« bi ga morali upoštevati!

Die Slovenen. Von k.k. Ministerialrath a.D. Dr. Klun in Luzern.

V: Das Ausland, 4. Augsburg 1872, 257-260, 282-285, 332-334, 468-473, 542-546.

Vinko Ferreri Klun je svoj spis *Slovenci*¹¹ razširil in ga dokaj pozneje, 1872, v petih nadaljevanjih objavil v nemški reviji *Das Ausland*. Ljubljčan Klun, sprva slovenski

8 Davorin *Terstenjak*, Starozgodovinski pomenki. Novice (27.1.1855), 23-25 in (31.1.1855), 30.

9 Prvo doslej znano poročilo o Korantih je napisal neki J.St. v prispevku *Predpustni običaji v ptujski okolici*. V: *Popotnik* 8 (Celje 1887), 42-44.

10 Ivan *Trdina*, Poviesti o Kurentu. Neven 7 (Rijeka 1885) 75-76, 105-107, 153-156.

11 Glej Vilka *Novaka* Prezrti spis Vinka F. Kluna o Slovincih. V: *Traditiones* 10-12 (1984), 168-172.

ali vsaj »kranjski« politik in publicist,¹² je prav 1857 zajadral v nemške vode, se ločil 1867 od slovenskih poslancev in 1870 prestopil v nemško stranko. Tako razumemo neprikrito nemško-nacionalno tendenco, ki prehaja na koncu v očitno izdajstvo. Klun namreč v uvodu sarkastično priznava prodor Slovencev v parlamentarnem življenju Avstrije od 1865 dalje in meni, da jih je treba zdaj »prav resno jemati«. Nato pa brez sramu zagovarja nemški prodor na Jadran (»dann dringen deutscher Geist und deutsche Kraft an die Adria hinab, die naturnothwendig deutsch sein muss (!).«) Tu se je pa oglasil trezni Nемец v augsburškem uredništvu in dodal ironično opombo pod črto: »Wir hegen von den Deutschen in Oesterreich minder sanguinische Erwartungen. Anm.d.Red.« Kljub tem nesrečnim izpadom pa ostaja tudi nemški Klunov spis po vsebini stvaren. Ali je zanesljiv, je drugo vprašanje. Gre mu zasluga, da je 10 let pred Šumanom¹³ poskusil seznaniti nemško govoreči svet s Slovenci. Politične izjave bom zato prešel.¹⁴

V prvem nadaljevanju piše K. o slovenskih jezikovnih mejah in o številu Slovencev. Čudno je, da prišteva k slovenskemu ozemlju vso Istro, Krk, Cres in Lošinj. Vseh Slovencev našteje 1,356.000 duš. Kranjska mu je jedro slovenskega ozemlja, zato se v nadaljnjem opisu omejuje nanjo.

Statističnim podatkom sledi zemljepisna podoba kranjske dežele. Poudarja pravilno obliko imena *Triglav* (ne *Terglu* ali *Terglou*). Pri kraških jamah omenja človeško ribico. Gorenjsko z Blejskim in Bohinjskim jezerom se dostojno postavlja ob stran švicarskim pokrajinam. Prijetno nasprotje Gorenjskemu in Krasu je Dolenjsko z vinogradi in veselimi prebivalci.

Prvo nadaljevanje se v glavnem ujema s prvim poglavjem ruske objave iz 1857.

V drugem nadaljevanju (282-285) piše uvodoma, da je v Avstriji komaj kakšna dežela, ki bi imela tako bogate noše kakor Kranjska. Omenja Emila Korytka, ki mu gre zasluga za zbirko slovenskih ljudskih pesmi, pa tudi za zbirko 80 listov s podobami kranjskih noš. Vsaj ducat jih je med njimi, ki so nekaj posebnega.

Slovenec (= Kranjec) je navadno krepke postave in le redki so pravi širokolični slovanski obrazi.

Tudi v svoji nemški objavi piše K. obširno o kranjski noši. Moški nosi klobuk (*klobuk*) s širokimi krajevci. Kratki suknič (*kamžola, rokavač*) je iz modrega sukna, ima pokončen ovratnik in svetle kovinske gumbe. Bogati kmečki sinovi imajo na klobuku iz zlatih niti zvito vrstico, katere čopa padata na rame, pod klobukom pa nosijo pisano volneno čepico, katere konec sega do hrbta. Telovnik (*pruštof, laibič*) je s hrbtnim delom vred iz rdečega sukna, podložen z belim domačim platnom, in ima tako na gosto našite debele bele gumbe, da se skoraj eden drži drugega; pri bogatinih so gumbi srebrni. Hlače (*hlače*) so iz kozlovega ali pasjega usnja (*irhaste hlače*). Ob delavnikih oblečejo hlače iz črno barvanega grobega domačega platna, segajo pa zmeraj samo do podkolena. Okoli bokov nosijo moder bombažast predpasnik, ki si ga zvijejo okoli pasu, kadar ne delajo. Škornji (*skornje*) so iz kravjega ali telečjega usnja in so pod kolena večinoma zavihani (»in Kappen zusammengeschlagen«), da jih je mogoče potegniti čez koleno. Okoli vratu nosijo pisano bombažasto ali svileno ruto z velikimi rožami. Pipa je iz pušpanovega lesa, znotraj okovana z bakrom, ima visok stolpič iz žice in komaj dve coli dolgo cev, zato pravijo taki pipi posmehljivo »nosni grelec« (Nasenswärmer). Pozimi zakriva kožuh iz ovčjih kož (*kožuh*) ves život do gležnjev. Šivi na kožuhu so obšiti z belim kozjim usnjem in okrašeni z rdečo volno. Na hrbtu so pogosto

12 SBL I, 466-469 (Avgust Pirjevec).

13 Josef Šuman, Die Slovenen. Wien-Teschen 1881.

14 Ostro polemično so se mu oglasile Novice v članku Slovenci pred sodbo dr. Klunovo. Novice (15.5.1872), 156 in (21.5.1872), 166-167.

našiti cvetlični šopki, arabeske, ptice in podobno. Glavo pokriva majhna krznena čepica (*čepica, kappā*). Svoje dni zelo priljubljeno suktnjo iz svetlomodrega blaga je le še redko videti. Pred dežjem in snegom se zavaruje Kranjec z velikim dežnikom iz svetlorumenega lepljenega platna (*liman dežobran, marela*) z upogljivimi šprikljami iz trstike in močno leseno palico; takšen dežnik rabi praviloma enemu rodu. Ta tip noše ima mnogo različic. V Ljubljani in okolici dobiva klobuk obliko po novejši modi, škornji so fineje izdelani in v dežju je dokaj pogosto videti bolj navadne bombažaste dežnike. Tu kaže noša tolikšno mešanico narodnega in tujega, da se komaj ubraniš nasmehu.

Ženske veljajo na Kranjskem na splošno za čedne. Večinoma so visokorasle, vitke, zdravega, prijaznega obraza. Okoli glave si zavežejo veliko belo ruto iz finega perkala ali tenkega platna, ki je na vogalih bogato vezena (*peča*). To naglavno ruto, ki si z njo dado veliko opravka in je bleščeča bela pa čedno zlikana, si ovijejo tako, da jo najprej zložijo v trikotnik, katerega en vogal pade daleč čez rame, druga dva pa na temenu zavežejo v široko pentljo. Lase si spletajo v dve kiti (*kita*), vmes pa vpletejo pisane trakove, večinoma rdeče ali svetlomodre. Dekletom visita kiti navadno prosto čez hrbet. Žene si jih ovijejo pod pečo okoli temena in jih pritrdijo z roženim ali medeni-nastim glavnikom. Na Gorenjskem nosijo včasih namesto peče belo, glavi tesno prilagajočo se avbo (*zavijača*), medtem ko na Notranjskem žene podobno možem neredko nosijo krzneno čepico. Poleti zložijo rokave ženske srajce (*ošpetel*) v ozke gube in jih zlikajo. Prsi in tilnik zakriva pisana, z resami zarobljena svileni ruta (*ruta*), pri čemer vlada velika razsipnost. Dekleta dobe ruto navadno kot sejensko darilo od svojih častilcev, za kar se jim oddolžijo z belo, na vogalih z rdečo bombažasto nitjo vezeno žepno ruto. Do gležnjev segajoče, bogato nagubano žensko krilo (*suknia*) je bilo svojčas iz rjavega sukna in na spodnjem robu obrobljeno s svetlomodrimi in rdečimi svilenimi trakovi. To narodno oblačilo pa se v najnovejšem času umika dolgemu ženskemu krilu iz volnena blaga ali tudi iz svile. Samo starejše ženske in prebivalci odročnejših dolin se še držijo stare šege. Ženska obutev so škornji, ki kakor pri moških segajo nad meča. Večinoma so iz belega ovčjega usnja in obšiti navadno z zelenimi, modrimi in rdečimi jermenčki, čeprav tudi tukaj počasi napreduje civilizacija »z damskimi štifletami«. Pozimi tudi ženske nosijo kožuhe in sicer črne, ki segajo do bokov, ali bele, ki segajo pod koleno, a jih navadno tako zavihajo, da oba vogala zadaj spnejo.

V nadaljevanju obsoja K. suženjsko posnemanje tujstva, meni pa, da se nemški vpliv navzlic robantenju narodnih voditeljev - »nemško« je zanje vse, kar je tujega - čedalje bolj širi v šegah, noši in življenjskih nazorih.

Gornji opis noše velja, pravi K., z majhnimi izjemami splošno za Slovence na Kranjskem. Večje ali manjše razlike so posledica podnebnih in drugih vplivov, ki pogojujejo tudi način življenja in celo ljudski značaj. Reven, kakor je kraška vegetacija, oster, kakor je divja burja (Bora), neprijuden in skoraj prav tako neprijazen kakor kamnita tla je v glavnem prebivalec Notranjskega, ki ga predstavlja na splošno Čič (!), baje potomce starih Japodov. Noša Čičev je zelo sorodna hrvaški noši, najbolj pa je podobna noši Slovakov iz ogrskega trenčinskega komitata, ki prehodijo kot kotlarji in kot prodajalci mišjih pasti pol Evrope: tesno prilagajoče se hlače iz grobega belega ali rjavega sukna, suktnjič iz podobnega blaga, kratek rjav plašč z rokavi, ki ga pa nosijo samo ogrnjenege, nizek klobuk z izredno širokimi krajevci, ki rabi kot sončnik in kot dežnik, naposled čevlji z vezalkami, pogosto iz nestrojenega usnja (*opanke*) - to je kraševska noša.

K. se nato razpiše o revščini kraškega prebivalstva in omeni skoraj vsakoletni poziv vlade za zbiranje prispevkov za stradajoče Kraševce in Krajince (iz Suhe Krajine). Pri tem ne pozabi ošvrkniti duhovnikov, med katerimi jih je le malo na Kranjskem, ki bi

ne bili fanatični narodnjaki in ultramontanci, pa zbirajo vsako leto Petrov novčič in izvablajo stradajočemu ljudstvu na tisoče frankov, zraven pa zabavljajo nad vlado, ker jim ne zniža davkov. Znaša se nad »voditelji« naroda, ki da ničesar ne store za splošno prosveto, pač pa si prizadevajo za narodno »zavednost« (Nationalitätsschwindel), kar da prinaša ljudstvu zlasti v primorskih krajih hudo škodo.

Treznejši in mirnejši je Gorenjec, nadaljuje K., zlasti če živi nekoliko oddaljeno od Ljubljane, »agitacijskega centra narodnega gibanja«. Najhujši narodni boj poteka v najbližji ljubljanski okolici; v severozahodni smeri, proti koroški meji, pa zelo pojema. Umno poljedelstvo in industrija, zlasti železarstvo, dajejo tej pokrajini zadostne dohodke. Gorenjec je ponosen, delaven, inteligenten. Skoraj vsi pomembni kranjski moške so bili Gorenjci. Življenje v tej krasni naravi, med tem duševno in telesno zdravim ljudstvom, osvežuje in prinaša vedrino.

Vinogradniški Dolenjec živi v veseli skromnosti, včasih lahkomiselnosti, a brezskrbno uživa varni današnji dan in se ne meni za jutrišnjega. Dolenjska je zibelka najlepših ljudskih pesmi in pravljic, tla so bogata z rimskimi ostanki. Če je vinska letina dobra, je povsod veselje doma, če pa ni, trka lakota na vrata koč sicer veselih prebivalcev.

Poseben rod so Belokranjci (*Beli Kranjci*), ki žive na Dolenjskem onkraj Gorjancev vzdolž Kolpe od Metlike do Osilnice. K. govori o revščini in neprosvetljenosti Bele Krajine, o bednih kočah in tesnih cerkvah, ki pa so pri službi božji polne vernikov. Beli Kranjci so deloma rimsko-katoliške, deloma grško-katoliške vere, vendar verskih zdrah med njimi ni.

Noša Belih Kranjcev se v marsičem razlikuje od noše drugih Slovencev. Dekleta si navežejo kot zgolj deviški naglavni okras žameten trak čez čelo (*šapelj*), na njem so z rumeno svilo našite steklene koralde. Pregarjena naglavna ruta (*peča*) pada čez hrbet. Rokavi kratke ženske srajce (*ošpetelji*) so na drobno nabrani, prsi krasi za tolar velika, iz steklenih koral sestavljena prsna igla. Vrhnja obleka (*zabunec*) je podobna dolgemu moškemu suknjiču iz belega sukna, sega čez meča in včasih nima rokavov. Lase si spletajo v dve kiti, ki vise spredaj čez prsi. Premožnejše žene vpletejo v kite srebrne novce, revnejše pa kovinske obroče, tudi iz kosti ali lesa izrezljane svetniške podobe, ki jih je včasih kar precej. Ta lasni okras se imenuje *opletki*. Dekleta si spletajo samo eno kito, ki jo ovijejo z rdečimi trakovi in jim pada po hrbtu. Pokrivalo je rdeča čepica z dolgimi rdečimi, modrimi ali srebrnimi čopi. Nogavice so svetle barve. V celoti se noša ženskam kar dobro poda. - Moški navadno nosijo klobuke s širokimi krajevci ali rdečo čepico, bel suknjič in bele, tesno prilegajoče se hlače. Obutev bogatejših so do kolen segajoči škornji ali pa že omenjene opanke. Nikoli pa ni moški brez torbe (*torbaček*), bogato okrašene s pisanimi volnenimi vrvicami. Nosijo jo na traku ali na vrvici čez desno ramo pod levo pazduho. Posebno znana je vesela narava Poljancev. K. navdušeno piše o njihovem petju, o improviziranih pesmih Poljank, o zakladnici epske poezije, ki jo ženske ohranjajo iz roda v rod. Ženske delajo doma, moški pa hodijo kot potujoči kramarji po deželi.

Na zahodu živi nemški rod Kočevarjev, katerih noša je v nekaterih podrobnostih sorodna sosednji noši. Prava kočevska noša obsega pri moških platneno srajco z nizkim ovratnikom, tesne hlače za v škornje, poleti iz domačega platna, pozimi iz belega sukna, včasih iz črnega usnja. Čez srajco si moški obleče rdeč ali moder suknen telovnik s kovinskimi gumbi, čezenj pa dolg, močno nabran suknjič iz belega sukna brez gumbov, z rdečimi, koničasto izrezanimi obšivi (*Aufschläge*) in ovratnikom iz rdečega sukna. Zadaj sta na koncu života (*Taille*) našita dva zelena volnena čopa. Pozimi nosijo sukno iz modrega sukna ali ovčje kožuhe. Pokrivalo in obutev ne kažeta posebnosti. Velik del moških so krošnjarji, ki prehodijo polovico Evrope in prodajajo južno sadje ali »kratko blago« (*Kurzwaren*). Ženske delajo medtem na kmetiji. Ženska

obleka obsega platneno srajco (po kočevsko »Forth«) z dolgimi rokavi, ki jo s trakom zavežejo okoli vratu. Okoli pasu si ovijejo opasnico (»Gürtle«) iz pisane ovčje volne, iz katere pada zadaj mnogo niti skoraj do gležnjev. Srajco sklepa na prsni medeninasti igla, ki od nje visijo steklene koralde. Z belo platneno, a tudi pisano naglavno ruto (»Huder«) je srajca poleti edino oblačilo Kočevaric. Pozimi oblečejo po vrhu bel suknen suknjič (»Joppe«). Obuvalo so poleti usnjeni čevlji, pozimi visoki škornji. Pri premožnejših so oblačila iz boljših vrst blaga, nosijo pa tudi srebrne in zlate uhane in prsne igle.

V tretjem nadaljevanju (322-334) govori K. o Uskokih. Bili so mu očitno zelo pri srcu, ker so ustrezali njegovi izredni naklonjenosti »južnim Slovanom«, njihovemu junaštvu in junaški epiki. Na široko se je o njih razpisal v svoji ruski objavi, a tudi v tem spisu jim je namenil obilo prostora. Navaja kraje, koder prebivajo, zgodovino njihove naselitve, pri čemer ne pozablja razlage njihovega imena - uskok iz *skočiti*, *vsokočiti*, kar pomeni prebežnik (Überläufer). Uskoki živijo patriarhalno življenje. Kot njihovo posebnost omenja rop neveste, uskoško svatbo, uskoško smrt in pogreb, nazadnje pa še nošo.

V naslednjem, tudi dokaj obširnem poglavju (468-437), govori K. o ljudskem življenju, predvsem o šegah. Vzdržal se bo, pravi, znanstvenega komentarja, kjer bi predstavil zvezo slovanskega bajeslovja z germanskim in perzijsko-indijskim. K. izhaja s stališč Jakoba Grimma, očitno pa je, da mu Hanuševa Slovanska mitologija in spisi Davorina Trstenjaka niso bili neznani. Predstava staroslovanskega »Božiča«, ki da je bil bog domačnosti in gostoljubja, nam je danes tuja. »Staroslovansko« praznovanje zimskega kresa, ki da je trajalo osem dni, v K.-ovem opisu brez prehoda preide in opis »slovenskega« božiča. V nobeni hiši ne manjkata z medom in zdrobljenimi orehi nadevana potica in hleb, imenovan poprtnik (*popertnik*). Z njima postrežejo vsakemu gostu. Prazniku pravijo tudi danes božič, le da pomeni zdaj božje Dete. Samo mimogrede omeni, da v Istri polože lesen panj (Klotz) v ogenj in mu postrežejo z jedačo. Praznik je skoraj družinski praznik, sveti večer (K. izraza ne pozna) izpolnijo domače zabave, nakar odidejo ljudje k polnočnici. Pri njej da se dogajajo razne nerodnosti. Krivdo za to pripisuje duhovščini. Kajenje in kropljenje domačije, ki se opravlja na sveti večer, prestavlja K. na Silvestrov večer, ponovi pa se na večer pred sv. tremi kralji.

V nadaljnjem omenja K. kolednike, ki da hodijo s petjem in godbo od božiča do svečnice po deželi. To da je ostanek staroslovanskega praznika *Koledge* (Koleda-Fest). Ob tem se spet spušča v bajeslovne probleme - ne upa si sprejeti zveze z indijsko Kalendo (!) in perzijskim kultom boga Mitre, a se ne domisli zveze z rimskimi Kalendami!

Na večer noveletnega dne je praznična večerja, poprtnik pride drugič na mizo, a šele na praznik sv. treh kraljev ga razrežejo in pojedjo. Za novo leto spečejo ponekod nov poprtnik, ki da mu pravijo *novoletnica*. Na praznik sv. treh kraljev hodijo otroci med petjem z zvezdo in zastavo (?) po vasi.

Na pustni torek naredo fantje na Dolenjskem slamnatega možaka, ki mu pravijo *Pust*, ga posadijo na voz in odpeljejo v spremstvu različnih šem na bližnji grič. Zraven Pusta sedi našemljenec, ki Pustu očita vse, kar je bilo v vasi med letom narobe. Na griču je pripravljena grmada in pred njo se začne sodna razprava. Sodnik izreče smrtno obsodbo in Pusta vržejo na gorečo grmado. Po višini plamenov vedežujejo o obilni ali skromni letini, ki jo je pričakovati. Tudi na Gorenjskem, nadaljuje K., vozi mladina slamnatega Pusta po vasi in ga nato sežgo ali vržejo v vodo. Sprevodu navadno sledi ženska šema, ki vleče velik ploh in vpije, da je »zapuščena nevesta«. Pred vsako hišo, kjer imajo hčer, ki se ji je poroka razdrla, se sprevod ustavi, vse tuli in joka. Šega (*ploh ulečiti*) je splošno razširjena tudi v ljubljanskih predmestjih, tu pa

še na pepelnico. V četrtek je tu z »mesarskim plesom« pusta konec. K. priznava, da ti podeželski šemski sprevodi komaj kaj zaostajajo za burlesknimi liki fantastičnih italijanskih sprevodov. Kot njihovo značilnost navaja parodiranje vsakdanjih opravil: oranje snega z graščinskim uradnikom (Amtmann), ki delavce surovo priganja, financerje, nabor, graščinski lovski pogon, sodno razpravo, družbo ipd., vse z natančnim posnemanjem znanih oseb. V nadaljevanju sega K. čez kranjske meje in opisuje, ne da bi to posebej omenil, tudi štajersko pustovanje. Pri tem meša podatke raznih avtorjev (R. Puffa, D. Trstenjaka) in podaja samovoljen zvarek. V njem nastopajo orači s »plužarjem«, ki - po K.-ovem - obhodijo njivske meje (?). Pustno gostijo pomeša s kolinami, kjer da pospravijo gore klobas, na mizi pa da mora biti *kolač*. Točno opolnoči mora biti pojedine konec, ker sledi 40 dni strogega posta. Pustovanje prepleta spomin na *Kurenta* (tudi *sveti Kurent*) in na njegove norčije iz pripovedk.

K. navaja potem slovenski imeni za januar (*prosenec*) in februar (*svečan*). Mesec marec (*sušec*) je mesec posta. Kdor se ne drži postnih zapovedi, se ga prime psotka kvaternik (?). Sredi posta babo žagajo (*baba žagati*), kar da pomeni boj z zimo. V nekaterih krajih, poroča K., narede babo iz slame, jo na prostem položijo na hlode in tepejo s krepelci, nakar jo našemljeni moški prežagajo na dvoje in sežgo. Žaganje babe je slovenska posebnost, severni Slovani izganjajo Smrt, žaganja babe ne poznajo.

Ob nastopu pomladi poznajo Slovenci veselo ljudsko slavje, kjer je glavna oseba Zeleni Jurij (*zeleni Juri*). K. se je tudi o njem razpisal. Poudariti velja doslej še nikjer omenjeno *K.-ovo zaslugo*, da je slovenski Zeleni Jurij evropsko znan! K.-ov spis v *Das Ausland* je namreč, kakor je videti, bral Wilhelm Mannhardt, ki je 1875 v svojem delu *Wald- und Feldkulte* povzel K.-ovo poročilo.¹⁵ Za njim tudi J.G. Frazer 1891 omenja - brez navedbe vira - »koroškega« (?)¹⁶ Zelenega Jurija, a se očitno opira tudi na Mannhardta. Lepo in prav je, če je Zeleni Jurij - neposredno in posredno - po K.-ovi zaslugi prestopil slovenske meje, vendar ne z njegovim poročilom in ne z Mannhardtovim načinom povzemanja ne moremo biti zadovoljni. K. je očitno poznal samo črnomaljsko obliko jurjevanja, kakor je o njej poročal 1839 Joh. Kapelle.¹⁷ K.-ov Zeleni Jurij je torej samo belokranjski, točneje: samo črnomaljski - in takšen je po K.-ovi zaslugi šel v svet. Pa ne samo to. Mannhardt si je pri povzemanju dovolil precej »svobode«, kakor je tudi K. po svoje dopolnil Kapellejevo poročilo. Ne eden ne drugi se nista vestno držala svojega vira. Kaj naj rečemo ob tem? Samo to, da pri poročilih (zlasti tujih) avtorjev, kadar pišejo o drugih narodih, ne kaže sprejemati vsega kot čisto zlato. Mannhardtov Zeleni Jurij je dvakrat prikrojen - po K.-ovo in po Mannhardtovo!

Naj samo še omenim K.-ovo odkritje, da o Jurjevem ponekod spuste živino med godbo (!) in petjem iz hlevov, zbrano ljudstvo (!) pa pri tem poje:

*Zeleniga Jurja vodimo,
Zeleniga Jurjé spramamo,
Naj naše čede pasel bo
Če né, ga v' vodo súnemo.*

Odkod K.-u ta pesmica, je uganka. Za svoj nemški spis jo je prevzel iz ruskega, kjer so - morebitno pravilno slovensko verzijo - »rusificirali«. Podobno slovensko besedilo

15 Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Berlin 1875 / 1904, 314.

16 Sir James George Frazer, *Der goldene Baum*. Abgekürzte Ausgabe. Leipzig 1928, 184.

17 Kakor op. 4.

je K. prav gotovo spoznal pri D. **Trstenjaku**,¹⁸ videti pa je, da ga je prikrojil po svoje in se pri tem še skregal s slovenščino.

K. si dovoli še majhen zgodovinski ekskurz, ko omeni izročilo, da je sv. Jurij v bitki pri Radgoni 1418 pomagal kristjanom premagati Turke. Spomin na to naj bi bil fantovski vzklík pri pretepu: »Jurka, neboj (sic!) se Turka!«

Tudi cvetna nedelja (*cvetna nedelja*) je nekak pomladanski praznik. V cerkev nosijo velikanske, tudi do dveh sežnjev dolge butare (*butare*) iz šibja, cvetja in trakov. Najpogosteje uporabljajo *ivo*, vrbo (*mačkovna*), kutine (*kutina*), dren (*dren*). Očetje dodajo v navzočnosti otrok še brezovo šibo. Blagoslovljeni les baje odvrča nevihto. Ne odobrava pa K. navade, da se med nevihto zvoni in strelja s topiči ali pištolami. Omenja govornice, da so v nevihtnih oblakih čaravnice.

Na velikonočno nedeljo (*velika noč*) se oglasijo zvonovi (*preterkovati*, *triančati*) že pred sončnim vzhodom. Vstajenjska pobožnost se obhaja zgodaj zjutraj in udeležuje se je množica vernikov. K. postavlja blagoslov jedil po vstajenjski maši - očitna pomota. Naštevava, kaj vse spada v jerbas: prekajena gnjat, klobasa, hren, pirhi in z zdrolbljenimi orehi ali rozinami nadevana potica. To vse skupaj se imenuje *žegen* (der Segen). Jerbas nosijo dekleta v cerkev in potem tekmujejo, katera bo prej doma. Pri tem se marsikatera spotakne, da zletijo dobrote po tleh. Doma so žegna deležni vsi domači. To je najobilnejši zajtrk v letu. Ponekod razreže gospodar pirh na toliko delov, kolikor je domačih - vsak dobi svoj košček. Na velikonočno nedeljo pripravijo na Kranjskem, posebno v Ljubljani, svojevrstno jed iz posušenih repnih olupkov, imenovano *aleluja* v spomin na hudo lakoto, ki je nekoč vladala v deželi. (K. je prezrl, da je aleluja prišla na mizo na velikonočno soboto!) Ljudje se obdarujejo z rdečimi *pirhi* (pisanic ne pozna). Omenja igre s *pirhi* (*turčati*, *sekati*).

K. se nato pomudi pri igrah, ki so o veliki noči (*vuzem*) značilne za Belo Krajino. V Metliki in drugih krajih se dvajset in več »praznično okitenih« deklet (ne omenja belokranjske noše!) sprime za roke in steče vriskaje na grič. Na vrhu se voditeljica, *vodica* (danes jo poznamo kot *vojarinko*) urno zasuče, dekleta ji bliskovito sledijo, se zvrstijo okoli nje in napravijo *kolo* (K. pojasni: *das Rad*). Nato se hitro razpustijo, stečejo po griču navzdol, plešejo, pojo in poskakujejo na ravnem, dokler se na dano znamenje vodice spet ne poženejo na grič. Ko je konec, sledijo razne igre na travniku, imenovanem *pungert*. Igrajo se pa dekleta zase, fantje zase. O prvem mraku se mladina vrača domov, dekleta pojoč naprej, fantje pa naredijo »turn« in tako prikorakajo v vas. K. podrobno opiše, kako se napravi »turn«. K. je tako štiri desetletja pred **Maroltom** (Slovenske narodoslovne študije: Tri obredja iz Bele Krajine. Ljubljana 1936) opisal - sicer v grobih potezah - igre belokranjske mladine na velikonočni ponedeljek.

»Do nedavnega« je v Ljubljani (K. piše 1872!) na velikonočni ponedeljek popoldne staro in mlado vrelo iz mesta v *lovšovo jamo* (sic!) za pokopališčem pri Sv. Krištofu. Na njenem robu so bile postavljene stojnice, kjer so prodajali lect, pomaranče, jabolka idr. V jami je na stotine fantov razsajalo in vpilo: »Alah, Alah! Kali, kali!« Gledalci okoli jame so metali pomaranče na mladino v jami. To je trajalo nekaj ur in marsikateri je v divjem metežu odnesel zlomljeno nogo ali roko. Šega je spomin na zmago nad Turki, ki so nekoč oblegali Ljubljano. (»Jabolčno kanonado« je K. lahko videl tudi sam, pisal pa je o njej **H. Costa** v *Laibacher Wochenblatt* že 1818!)

Za Telovo postavljajo po vaseh na stotine visokih, s trakovi, cveticami, zlato peno in zastavicami okrašenih dreves (K. pravi: *maja*). Vasi tekmujejo med seboj, katera bo imela lepše mlaje. K. navaja rek: »Lep mlaj, lepo dekle« (?).

18 Gl. zgoraj in op. 5. - Tretje in četrte K.-ove vrstice pri **Draganu Vicku** - **Davorinu Trstenjaku** ni. Odkod jih ima K. (že v ruski verziji!), lahko samo ugibamo.

V petem (zadnjem) poglavju (542-546) se pomudi K. najprej pri kresu (*kres*) in kresnih šegah. Omenja najprej, da so kresni ognji razširjeni od Urala do Atlantika. Na Slovenskem ni lepšega pogleda kakor so stotine kresov po gričih in hribih, okoli katerih pleše, poje in čeznje skače mladina. Navaja vrsto kresnih vraž in verovanj: krašenje oken s praproto, nastiljanje z njo po tleh v hiši in še nekaj neznanih. V bajeslovnem ekskurzu domneva zvezo besede *kres* z imenom indijskega boga Krišne. Obhodom kresnic (*Kersnice*) posveča nekaj poetičnih stavkov.

K. prehaja nato na delovne šege Slovencev, ki da imajo vselej tudi praznično lice. Najprej omenja žetev. Gospodarjeva častna naloga je, da brusi srpe, ki naj bodo ostri »kakor strup«. Gospodinja pokropi vsak srp z blagoslovljeno vodo. Žanjice se postavijo v vrsto. Na skrajni desni je gospodinja. Po končani žetvi zvoziijo moški snope v kozolec ali v skedenj (*koselz*, *skeden*). Domišljiji se pa predaja, ko govori o večernem plesu ženij, ki da vodijo kolo (!) okoli vaške lipe ...

Jeseni poteka vesela trgatav med petjem in plesom, pokanjem topičev, gostijami in - »improviziranimi komedijami« (?) . Bakhovo ime kličejo tisočera usta(!) ... (Tudi tu mu je domišljija ušla!) Pri vinski kupčiji da se pojavljajo številne na moč smešne (hochkomische) šege, ki si jih izmišljajo vinski mešetarji (*mešetar*).

Pozimi zavzema osrednje mesto preja. K.-u se iztrga slavospjev preji kot kraju, ki da ima večji pomen za duševno življenje ljudstva in za njegov narodnostni razvoj, kot ga morejo slutiti učeni sanjači v svojih mračnih delovnih sobah!

Ko K. nato govori o družinskih šegah, zapiše nekaj uvodnih stavkov, ki se prijetno razlikujejo od njegove siceršnje gostobesednosti, »Ni romantično sanjaštvo,« piše, »če se oklepamo starih zgledov, marveč spoštovanje nas samih, če spoštujemo svoje prednike. To je trdni temelj, ki na njem počiva zgodovinski razvoj našega naroda, ki ga moramo priznavati in ceniti, kakor sprejemamo zgodovino za temelj državnega in ljudskega življenja sploh. Zato krene duh tako rad v preteklost in si v njej išče hrane za sedanost in prihodnost.«

Po slavospjevu na južne Slované kot na poetično in viteško ljudstvo preide K. k ženitovanjskim šegam, a najprej k južnoslovanskim. Središče ženitovanja je nevesta, nagrada za tvegani rop ali boj (*otmica*). Na naših tleh so okoliščine drugačne. Mladi se tu spoznavajo v nočnem vasovanju ali fantovanju. Fantje se zbirajo zvečer po končanem delu pri koritu (vodnjaku, napajališču) sredi vasi in prepevajo. K.-a domišljija spet zanese, ko govori o otožnih slovanskih pesmih v molu (?) ... Fantje gredo nato po vasi in zapoje pred vsako hišo, kjer imajo odraslo hčer. Gorje, če se priklati v vas fant iz druge vasi. Če pa fant hoče vasovati drugod, ga spremi včasih truma tovarišev. Pri tem pride do spopada med njimi in fanti domačini, ki terja tudi kakšno smrtno žrtev. Kaj naj porečemo o K.-ovi trditvi, da so vasovanja kriva, če ima Kranjsko med vsemi avstrijskimi deželami največje število ubojev?

Pri opisu kranjskih ženitovanjskih šeg K. ne upošteva, da so različne na Gorenjskem, na Dolenjskem, v Beli Krajini, na Notranjskem. Le tu in tam omeni kakšno pokrajinsko značilnost. S tem se seveda zmanjša znanstvena vrednost opisa.

Ko si fant izbere bodočo življenjsko družico, pošlje snubit (*snubač*). Če snubitev uspe, nastopi bodoči ženin sam, da se z dekletovimi starši dogovori glede dote. Že marsikatera ženitev, piše K., se je podrla »zavoljo pol krave«. Za velika ženitovanja zakoljejo namreč kravo - polovico njene vrednosti darujejo starši nevesti, druga polovica se vračuna v vrednost dote. Stara navada, da je ženin zvedel za doto šele na dan po poroki, je docela izginila. Če se sporazumejo, izročijo ženin nevesti nekaj »poročnih daril«, določi se dan poroke, ukrene vse potrebno pri svetni in cerkveni oblasti, *drug* in *družica* pa poskrbita za vabila svatom. Svatovščino vodi starešina (*starašina*), starejši šegav mož, ki privede ženinove svate z godbo in streljanjem pred nevestino hišo. (K. tu brez zveze vplete spomin na južnoslovansko otmico.) Ko v

nevestini hiši opazijo bližajočo se ženino trumo, zapahnejo hišna vrata. Starešina zahteva nevesto, skozi vrata pa porinejo med splošnim vpitjem in smehom slamnato lutko. Šele nato se na pragu prikaže nevesta, ki jo svatje glasno pozdravijo. Svatovski spreved krene proti cerkvi, medtem pa naložijo pred nevestino hišo balo na okrašen voz. Manjkati ne sme poslikana skrinja (*škrinja*), kolovrat s predivom in zibelka. Če je bala namenjena v drugo vas, zapro na koncu vasi prehod, ki si ga je treba kupiti z vinom. Po končanem obredu v cerkvi se vrne spreved na nevestin dom. Vrstni red je zdaj drugačen. Na poti v cerkev sta sedela na prvem vozu ženin in nevesta, v drugem drug in družica, v tretjem starešina in teta, nakar sledijo drugi svatje. Staršev obeh novoporočencev ni v cerkev. Pred odhodom jima podelijo svoj blagoslov, ob prihodu ju sprejmejo. K. omenja podrobnosti med cerkvenim obredom. Na Vipavskem podari nevesta, potem ko sta si z ženinom izmenjala prstana, duhovniku robec. V Istri se dogaja nekaj čudnega. Komaj je obred končan, plane nevesta s svojimi prijateljicami nad ženina in ga začne vleči za lase. Starešina ga brani, ženske nimajo več moči nad njim. Pri Belih Kranjcih, piše K., starešina pred odhodom v cerkev v nevestini hiši v posebnem nagovoru pozove ženina, naj sezuje deške čevlje in stopi v družbo mož. Ženinu tudi podajo skledo orehov, ki jih ta zmeče med zbrano mladino pred hišo. Potem seže nevesti v roko, starešina pa polije sklenjeni roki z vinom in pri tem izgovarja svoj blagoslov.

Med gostijo, ki traja pri premožnejših tudi več dni, skrbi za zabavo starešina. Ob njem sedita ženin in nevesta. V nevestinem naglavnem okrasu nikoli ne manjkajo vejice rožmarina, v lase ima vpletene pisane trakove, okoli pa je pritrjen šapelj (*šapel*). Nevesta ostaja resna in komaj kaj pojé in popije, odtod »slovanski« (slavisch) pregovor: »Drži se kakor (kmečka) nevesta.« Tudi med zabavo se kdaj pa kdaj le malo nasmehe. Mladina gre po prvi jedi brž na pod plesat. Na koncu gostije prineso velikanski kolač ali *pogačo* pa veliko skledo štrukljev (*štruklji*) na mizo. Oboje nosi v kuharja napravljen možki, pred njim pa stopajo burkeži, razsajajo z burklami in drugim kuhinjskim orodjem in mu branijo k mizi. On pa vse odrine. Vsak svat si vzame kos pogače in štrukelj, na krožnik pa položi novc »za kuhinjo«. Tudi čudno našemljen godec nastopi, govori in uganja burke, vsakemu svatu pa ponudi krožnik, ki je na njem z rožmarinovimi vejicami okrašen kozarec vina. Kozarec kroži, vsak srkne požirek in položi na krožnik dar »za muzikante«. Na Dolenjskem pride na konec gostije fižol na mizo. Nevesta si ga vzame dve žlici, ženin pa tri.

Po končani gostiji se odpravijo svatje hrupno proti novi domačiji. Nevesta deli spotoma kruhke, v Istri vrže kolač med ljudi. Od ženinove hiše gre spreved do nevestine hiše, dokler vsakega izmed svatov ne spremijo do doma. Vdovcu pripravi mladina ponoči mačjo godbo.

Ko pride nevesta na svoj dom, nastopi takoj kot hišna mati. Na kolena ji položijo lutko otroka (*kolenček*), ki jo poziblje in poljubi. Potem ji izročijo metlo in drugo hišno orodje. V nekaterih krajih ji ženin s sabljo odreže venec na glavi, drugod ga sme obdržati še nekaj dni. V spalnici ženin in nevesta drug drugemu sezujeta čevlje in nogavice, ženin pa položi svoje hlače pod nevestino blazino. Naslednje jutro napije nevesta ob potoku ali vodnjaku z vodo vsem navzočim, predvsem sorodnikom, za kar ji vsak spusti novc v posodo.

Na koncu K. vendarle pove, da je opisal bistvene poteze slovenskih (torej ne »kranjskih«) ženitovanjskih šeg, ki da so po različnih krajih različne. V njih vidi zadnje sledove poganskih šeg starih Slovanov.

Vsebinsko se K.-ov nemški spis ujema z njegovo prvo, rusko verzijo, vendar se oba razlikujeta po okviru, ki jima ga je dal. V nemškem spisu očitno nastopata dva K.-a: tisti izpred 1857, ki je še slovensko mislil in čutil, in tisti, ki je od 1867 že plaval v

nemških vodah. Čudno, da ga ni motila očitna neskladnost med obema deloma spisa. Res je sicer, da se je 1871 zavoljo bolezní umaknil iz javnega življenja in morda zato večje predelave spisa ni zmožel. Narodopisna vrednost K.-ovega pisanja je vprašljiva. Nekaterih navedb druga literatura res nima in bi jih kazalo preveriti, zato pa je večina pisana ohlapno, feljtonistično, in je vsebinsko nezanesljiva. Številni ekskurzi trgajo smiselni tek podajanja, nemško-nacionalne tirade pa nemškega bralca prej motijo kakor prepričujejo - dokaz je uvodoma omenjena sarkastična opomba augsburškega urednika. Lahko pa priznam K.-u, da je nemški kulturni svet s svoje strani opozoril na obstoj Slovencev in mu - tant bien que mal - predstavil njihovo (ljudsko) omiko. **Mannhardt** se je s K.-ovim spisom okoristil nam v prid - in to ni malo.

Zusammenfassung

Übersehene Abhandlungen über die Slovenen

Drei bisher übersehene Abhandlungen über die Slovenen werden vorgestellt.

Die erste ist eine »ethnographische« (sic!) Skizze über *Das geistige und poetische Leben der Slawen in Steiermark*, die vom jungen Davorin Trstenjak (1817-1890) in der Steiermärkischen Zeitschrift in Graz 1845 veröffentlicht wurde. Der Verfasser hebt die Vorliebe der Slawen (Wenden, Slovenen) für den Gesang hervor und ihre Verbundenheit mit der Überlieferung. Drei Zeitpunkte sind es: das Frühlings- und Osterfest, das Rusalien- und Pfingstfest und das Koleda-, Weihnachts- und Neujahrsfest, die das Volksleben bestimmen. Dabei erwähnt er die Heischegänger zu Weihnachten und Neujahr, den Umgang des Grünen Georg und das Sonnwendfest. Er beschreibt weiter die Hochzeitsbräuche, die Bräuche an verschiedenen Feiertagen, geht dann zum volkstümlichen Erzählgut über und stellt am Ende den volkstümlichen Tanz und die volkstümliche Musik vor. Seine Darstellungen sind von der romantischen Begeisterung für das Slawentum durchdrungen, wie sie für jene Zeit bezeichnend ist.

Die zweite Abhandlung stammt von einem bisher unbekanntem Autor, Karl Roman Rieck, der in der Klagenfurter Carinthia I im J. 1863 über *Volksgebräuche der Slovenen in Steiermark* in zwei Teilen berichtet. Im ersten Teil beschreibt er die Hochzeits-, im zweiten die Faschingsbräuche. Da wird erstmalig in der Literatur die Maskengestalt des Korants (»Korent«), erwähnt, die als typische Erscheinung auf dem Ptujer Felde auftritt.

Die dritte, ziemlich umfangreiche Abhandlung *Die Slovenen* ist in fünf Fortsetzungen in der Augsburger Zeitschrift *Das Ausland* 1872 erschienen. Der Verfasser ist Vinz. F. Klun »k.k. Ministerialrath a. D.«, slovenischer Geograph, Publizist und Politiker. Er hatte schon 1857 in der Moskauer Zeitschrift *Ruskaja beseda* die erste, kürzere Fassung derselben Arbeit in russischer Sprache veröffentlicht. In der deutschen Fassung greift er weiter aus. Seine Absicht ist, die Slovenen der Welt vorzustellen. Einführend führt er (etwas eigenwillig) die Sprachgrenzen und die Anzahl der Slovenen (1,356.000) an. Das slovenische Kerngebiet ist das damalige österreichische Kronland Krain, darum begrenzt er sich auf die Beschreibung Krains nach den einzelnen Landesteilen. Sehr ausführlich ist seine Beschreibung der Landestracht, besonders anziehend findet er die Uskokken, Überläufer aus der Türkenzeit. Es folgen die Darstellungen der einzelnen Jahresbräuche: Weihnachten, Heischegänger, Fasching, Grüner Georg. Die Erwähnung des Grünen Georg hat - nebenbei bemerkt - das Interesse **W. Mannhardts** erregt, der in seinem Buch *Wald- und Feldkulten Kluns* Bericht in seine Ausführungen aufnahm und somit (1875) einer breiten Öffentlichkeit vorstellte. Ausführlich beschreibt Klun weiters die Osterbräuche, Fronleichnam, Sonnwend. Er unterstreicht, daß den Feldarbeiten bei den Slovenen stets etwas

Feierliches anhaftet. Der Darstellung der Weinlese folgt ein Lobgesang der winterlichen Spinnstuben, die für das geistige Leben der Slovenen einen unermesslichen Wert darstellen. Sehr ausführlich ist die folgende Darstellung der Hochzeitsbräuche. Die russische Fassung seiner Abhandlung hatte Klun vor seinem Übertritt in das deutsche politische Lager (1870) geschrieben. Für die deutsche Fassung (1872) ist eine vordringliche deutschnationale Note bezeichnend, die sich durch die Abhandlung zieht und die von seinen slovenischen Zeitgenossen scharf angegriffen und verurteilt wurde.

Angelos Baš
Jovan Cvijić o Slovencih

Jovan Cvijić (1865-1927) je bil utemeljitelj sodobne srbske geografije in etnologije, ki je bila zlasti antropogeografsko usmerjena. Tema vedama je za čas od konca 19. stoletja pa vsaj do 70. let 20. stoletja vtisnil svoj pečat. Svoje antropogeografske raziskave je povzel v knjigah *Balkansko poluostrovo i južnoslovenske zemlje I*, Zagreb 1922, II, Beograd 1931. Knjigi obsegata zvečine etnološko podobo navedenega ozemlja, ob tem pa razmeroma malo obravnavata duhovno kulturo. V knjigah je beseda tudi o Slovencih, vendar ne na enem mestu, ustrezno piščevi geografski razčlembi Balkanskega polotoka, na neredkih mestih pa je Cvijić v knjigah tudi natresel posamezne nادرbnosti iz etnologije Slovencev. Ne glede na premalo strnjena izvajanja o Slovencih sta bili knjigi vse do l. 1960, tj. do izida B. Drobnjakovića *Etnologije naroda Jugoslavije I*, Beograd 1960, edino besedilo, ki je pri Srbih v upoštevanja vredni meri spregovorilo o etnologiji Slovencev.

Cvijić je imel del Slovencev za prebivalce Balkanskega polotoka, kakor ga je pojmoval v geografskem pogledu. Kajti severozahodna meja Balkanskega polotoka naj bi po njegovem mnenju potekala od izliva Kolpe po dolini Save navzgor skozi ljubljanski bazen do zveze dinarskega sistema z Alpami, na zahodu pa naj bi bila njegova meja Soča. Severna meja Balkanskega polotoka naj bi bili po Cvijiću Sava vzhodno od izliva Kolpe in Donava do Železnih vrat (nav. delo I, str. 5 d). Kot etnologu mi ni mogoče zavzeti stališče do omenjene geografske razmejitev Balkanskega polotoka na severozahodu in zahodu. Vsekakor pa je na dlani, da je ta razmejitev v etnološkem pogledu hudo zgrešena, saj prištevava od slovenskega ozemlja k Balkanskemu polotoku del alpskega in osrednjeslovenskega etnološkega območja in pa sredozemsko etnološko območje! Navedena slovenska etnološka območja so popoln tujek med drugimi etnološkimi območji v Jugoslaviji in naprej na evropskem jugovzhodu.

Pri obravnavi antropogeografije oziroma etnologije Balkanskega polotoka je Cvijić izhajal iz predpostavke, da so Južni Slovani en narod (»narodno jedinstvo«): »Naša narodna enotnost ne sloni samo na prvotni sorodnosti naših plemen; poleg tega ne sloni samo na enem, srbsko-hrvaškem knjižnem jeziku in do neke mere na skupnem slovstvu, kakor se po navadi misli. Pred skupnim knjižnim jezikom je bila dolga

perioda etničnega in etnobiološkega izenačevanja in stapljanja v turški in beneški dobi. In zato ima narodna enotnost globlje podlage, prave narodne podlage, in je posebej na metanastazijskem območju dosti trdnejša, kakor se zdi po nekaterih današnjih pojavih« (nav. delo I, str. 237). Na Cvijičevem zemljevidu, ki kaže civilizacijske cone Balkanskega polotoka, je slovensko ozemlje praviloma predstavljeno kot ozemlje t.i. patriarhalnega režima in srednjeevropskih vplivov, podobno kakor večina hrvaškega ozemlja, medtem ko je skoraj vse drugo jugoslovansko ozemlje označeno kot ozemlje s prevladujočim patriarhalnim režimom (nav. delo I, str. 144).

Cvijič je marsikdaj, se pravi nedosledno, štel Srbe in Hrvate za en narod. Nekaj primerov: govoril je o Srbo-Hrvatih (nav. delo I, str. 27, 29, 149, 222, 257, nav. delo II, str. 9 d, 65, 69, 73, 89 d, 100 d, 235, 239), o srbsko-hrvaškem narodu (nav. delo I, str. 134), zanj je bila dubrovniška republika »srbsko-romanska«, v njej se je razvilo »srbsko-hrvaško slovstvo« (prav tam, nav. delo II, str. 101) in po njegovem mnenju so imela »mesta, hišni tip in način življenja« ob Jadranu »v poglavitnem beneški pečat na srbsko-hrvaški podlagi« (nav. delo I, str. 149)!

Vendar po Cvijiču na Balkanskem polotoku ne živijo narodi, temveč plemena: Slovenci, Srbo-Hrvati in Bolgari; drugih ni poznal, ne Črnogorcev ne Makedoncev ne Albancev (nav. delo I, str. 255, nav. delo II, str. 9d). Jeziki teh plemen se od Ljubljane do Soluna in od Soče do Črnega morja neobčutno (»neosetno«) razločujejo (nav. delo II, str. 9). »Istovetni ali zelo podobni« pa po njegovem mnenju niso samo jeziki teh plemen, temveč tudi njihove »temeljne šege in ljudska pojmovanja, na oboje je manj vplival poznejši razvoj« (prav tam). Po Cvijičevi sodbi govorijo Slovenci kajkavsko narečje, to narečje govorijo tudi Hrvati v zagrebškem, varaždinskem in križevskem okrožju. »Kajkavsko narečje se je še dobro ohranilo na Kranjskem, v tržaški okolici, na Štajerskem in Koroškem« (nav. delo II, str. 10). Nadalje so »poleg jezika enake temeljne psihične poteze pri Srbo-Hrvatih in Slovencih« (prav tam)!

Cvijičeva predpostavka o »narodni enotnosti« prebivalcev Balkanskega polotoka je napačna. To so samostojni narodi, h katerim je treba prišteti tudi Makedonce in Albance, če ne še Črnogorcev. Južnim Slovanom ni mogoče brati slovenskega, srbsko-hrvaškega, makedonskega in bolgarskega slovstva brez posebnega znanja teh jezikov; ti se torej ne razločujejo le »neobčutno«. Albanščino ob tem seveda izpuščamo. Prav tako nikakor ne drži, da so bile pri Južnih Slovanih »temeljne šege in ljudska pojmovanja« »istovetne ali zelo podobne«. Jezik, ki ga govorijo Slovenci na Kranjskem, v tržaški okolici, na Štajerskem in Koroškem, je resda kajkavščina, vendar v tem primeru ne kaže, kakor Cvijič, govoriti o kajkavskem narečju. In ne morem razumeti, kako je lahko nastala sodba, po kateri naj bi bile psihične poteze enake pri Slovencih in pa pri Srbih in Hrvatih (in drugih južnih Slovanih?), ko v vsakdanjem življenju že prvi medsebojni stiki spričujejo v tem pogledu pomembne razločke.

Cvijičeva predpostavka o »narodni enotnosti« Južnih Slovanov je treba zavreči tudi še zavoljo popolnoma nesprejemljive razlage njenih začetkov. Takole piše Cvijič: »Ta plemena so se med seboj poznala in začela čutiti, da sestavljajo nacionalno celoto, zlasti od začetkov turške invazije v 15. stoletju in po velikih migracijah. Tedaj se je razvila zavest o nacionalni enotnosti« (nav. delo II, str. 10).

Napačni Cvijičevi predpostavki o »narodni enotnosti«, na njeni podlagi sta bili oblikovani obravnavani knjigi, je v tistem delu, ki zadeva Slovence, botrovalo prav pomanjkljivo znanje. Kajpada velja to tudi za uporabo navedene predpostavke, in sicer tako v posameznih nadrobnostih kakor v preglednejših izvajanjih o Slovencih. Začnimo s pretresom nadrobnosti. V njih so naslednje napake.

V navedenih knjigah in tudi sicer je Cvijič zmerom uporabljal za kras in Kras nemško besedo Karst, ne da bi bil omenil tudi slovensko besedo za oba pojma. Cerknica je bila zanj Cirknica in Cirknice (nav. delo I, str. 94, nav. delo II, str. 228). Za

snuči je poznal samo norveško oziroma nemško ime ski, ne pa tudi slovenskega imena smuči in očitno tudi ne ustrezne priprave pri nas (nav. delo I, str. 95). Nadalje ni poznal države karantanskih Slovencev (nav. delo I, str. 132 d). Ali so se italijanizirani istrski Slovenci v resnici v 19. in na začetku 20. stoletja »nacionalno zavedli« in se »vrnili svoji narodnosti«, kakor je zapisal Cvijić (nav. delo I, str. 254)? Podobno je Cvijić sodil o »mnogih, skoraj germaniziranih Slovencih«, ki da so se v 19. stoletju »vrnili svoji narodnosti«; to naj bi bil eden od razlogov za pogostne nemške priimke pri Slovencih (!) (nav. delo I, str. 257). Poglavitni dejavnik za nemške priimke Slovencev je bila njihova celotna uprava, ki je do konca avstroogrške monarhije l. 1918 delovala večinoma v nemščini. Neodpustno je Cvijić razlagal Vodnikovega Zadovoljnega Kranjca kot pričevanje o tem, češ da so bili Slovenci dotlej, tj. do prehoda 18. v 19. stoletje, »zmerom zadovoljni« in z malim zadovoljni«?! (prav tam).

K sredozemskim mestom je Cvijić deloma prišteval tudi Postojno in Vrhniko (nav. delo I, str. 296), kar je nadaljnja napaka. Napačno je tudi njegovo mnenje, po katerem naj bi sredozemska hiša segala na Slovenskem od Postojne v določenem obsegu še proti severovzhodu, in sicer do Ljubljanske kotline (nav. delo I, str. 347). Na sliki, ki kaže kmečko hišo v Bohinju (nav. delo I, str. 344), naj bi bili razvidni vzhodnoalpski vplivi. Toda tukaj ne gre za vplive iz Vzhodnih Alp, ta hiša je sama zase izraz vzhodnoalpskega geografskega ali naravnega okolja, v katero neposredno sodi ves Bohinj in še dobršen del slovenskega ozemlja!

Nezaslišano je, da je Cvijić uvrstil v t. i. dinarski tip Gorenjca Jerneja Kopitarja, vzhodnega slovenskega Štajerca (Panonca) Franca Miklošiča (pisal ga je Miklošič) in Gorenjca Franceta Prešerna (pisal ga je Prešern) (nav. delo II, str. 32)!!! Kdor more, naj razume. In če pravi Cvijić o prebivalstvu tržaškega Krasa in kraškega Kranjskega, da sodi k prebivalstvu »skoraj vseh območij, ki jih obsega razvodje med izlivom reke Donave in Jadranskim morjem« in da so »prebivalci teh dežel (se pravi tudi tržaškega Krasa in kraškega Kranjskega) dinarski staroselci ali doseljenci z vzhoda« (nav. delo II, str. 86), se zastavlja vprašanje, na podlagi katerih virov je prišel do slednje trditve in na kolikšen del prebivalstva z navedenih ozemelj naj bi se ti viri nanašali.

Sočo je Cvijić imenoval Sočo, pa tudi (fonetično) Izonco (nav. delo II, str. 9), Pohorje (fonetično) Baher (nav. delo II, str. 229). Kuripečiča je pisal Kuripešič (nav. delo II, str. 71). Ilirske province naj bi bile po Cvijiću »obsegale Kranjsko, slovenske dele Štajerskega in Koroškega, Trst, Dalmacijo in zahodno Hrvaško« (nav. delo II, str. 12). V resnici pa so Ilirske province (1809 do 1813) obsegale »zahodno Koroško (Beljaško okrožje), Goriško, Trst, Kranjsko s Pazinsko grofijo, civilno Hrvaško, Vojno krajino med Savo in morjem, Dalmacijo in Istro«; l. 1810 sta jim bila priključena še deželno-sodna okraja Lienz in Sillian na Tirolskem (B. Gr. [B. Grafenauer], Ilirske provincije, v: Enciklopedija Jugoslavije 4, Zagreb 1960, str. 337). In Bela krajina ne leži južno od Ljubljane, kakor je trdil Cvijić, in je ne smemo, kakor on, istiti s kraškim kranjskim ozemljem (nav. delo II, str. 228).

Predvsem pa je v navedenih knjigah Cvijić objavil dvoje preglednejših izvajanj o Slovencih. Prva od teh izvajanj pripovedujejo o naseljevanju v slovenske kraje z jugovzhoda pred Turki. Ob tem je treba pripomniti, da je Cvijić imel slovensko ozemlje za t. i. ametanastazijsko območje, tj. za območje, na katero so se od drugod malo naseljevali, tako da je na njih povečini šlo za krajevne ali notranje selitve (nav. delo I, str. 168). Omenjena izvajanja se glasijo v povzetku takole.

Obravnavana naseljevanja so bila usmerjena na Slovensko Štajersko, Kranjsko, tržaško okolico in nekaj tudi v Gorico (nav. delo I, str. 160). Nadrobneje. V Beli krajini, ki jo je Cvijić nenatančno istil z »Južno Kranjsko«, so se naseljevali predvsem okoli Metlike, Črnomlja in Vinice in so se ohranili v Bojancih in Marindolu. Poleg tega so prodrli do Ljubljane, Ptuja, Maribora; na Dravskem polju se po teh naseljencih imenuje

vas Skoke (nav. delo I, str. 163, 231). V teh primerih je prišlo do mešanja domačega in priseljenega prebivalstva (nav. delo I, str. 215). To je razvidno iz zadevnih priimkov zlasti na Dravskem polju, v Slovenskih goricah, na Ptujju in v Radgoni. Začetki tega naseljevanja naj bi bili na Slovenskem Štajerskem segali v prvo polovico 15. stoletja, se pravi v čas celjskih grofov, povečini pa je to naseljevanje potekalo v 16. stoletju (nav. delo I, str. 231 d). Cvijić je sodil, da se je s srbskim naseljevanjem na Slovenskem Štajerskem v 16. stoletju »znatno okreplil slovanski element« (nav. delo I, str. 232).

Naj ta spoznanja najprej dopolnimo s posnetkom dosedanjih raziskav o gornjih vprašanih, kakor ga je prispeval Pavle Blaznik. Prvo naseljevanje v naše kraje z jugovzhoda sega v drugo (ne v prvo) polovico 15. stoletja. Največ teh prebežnikov je prišlo v 16. stoletju. Zvečine so se naselili »v Beli krajini, spodnji dolini dolenjske Krke in okoli Novega mesta, na Dravskem polju pri Ptujju, okoli Ljutomera, ob zgornji Kolpi, na Notranjskem in na Krasu vse do Trsta in furlanske meje. Posebna skupina prebegov, ki jih viri imenujejo Uskoke, Skoke ali Vlahe, je v veliki meri zasedala puste kmetije, in to predvsem v Gorjancih ... Prebegi so se v prvi kolonizacijski fazi naseljevali v veliki meri kot poljedelci, pozneje pa kot izraziti živinorejci« (P. Blaznik, *Kolonizacija in populacija od 16. do srede 18. stoletja, v: Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev, Zgodovina agrarnih panog I [Agrarno gospodarstvo]*, Ljubljana 1970, str. 90).

Glede priimkov, ki naj bi po Cvijiću na Slovenskem Štajerskem spričevali srbsko naselitev, je treba pripomniti, da ne gre k njim prišteti vseh priimkov na ič, temveč samo tiste, ki jih nedvoumno kaže označiti kot srbske. Priimek Lah je na Slovenskem lahko dobil tudi romanski nosilec. Priimek Oman ne govori o naseljencu z jugovzhoda, ker je njegova prvotna oblika Homan (nav. delo I, str. 231 d).

Če je Cvijić, kakor je bilo rečeno, sodil, da so srbski prebežniki na Slovenskem Štajerskem v 16. stoletju znatno okreplili tamkajšne slovansko prebivalstvo, ni s tem povedal ničesar natančnejšega, saj ni na voljo natančnejših podatkov o številu teh naseljencev. Vrh tega se ob omenjeni sodbi zdi, da gre tukaj za projekcijo razmer iz Cvijićevega časa, torej iz konca 19. in začetka 20. stoletja, v 16. stoletje. In če Cvijić s srbskim naseljevanjem na Slovenskem Štajerskem v 16. stoletju posredno razlaga podobnost v narečjih Slovenskega Štajerskega in »srbsko-hrvaškega ljudstva panonskega tipa«, manjkajo tej razlagi dokazi, prav kakor manjkajo dokazi njegovi razlagi o bližnji karakterologiji obeh navedenih skupin prebivalstva (nav. delo I, str. 231).

Drugo od Cvijićevih preglednejših izvajanj o Slovencih zajema njegova poglobljena spoznanja o nas. Vse Slovence je v nasprotju s svojo razmejitevijo Balkanskega polotoka uvrstil v t. i. panonski tip. Tudi Kraševce, ki jih je, kakor je bilo povedano, na drugem mestu uvrstil v t. i. dinarski tip, vendar je hkrati pripomnil, da se Kraševci »v določenem pogledu razločujejo od drugega dinarskega prebivalstva, zlasti zavoljo stoletnih vezi s srednjeevropsko civilizacijo. Dobili so posebne lastnosti, po katerih se približujejo panonskemu tipu« (?) (nav. delo II, str. 17).

Cvijić je najprej opisal geografijo Slovenije (nav. delo II, str. 228 d) in ob tem zagrešil spodrseljaj, ko je Trbovlje in Zagorje postavil »južno od Celja« ne jugozahodno od Celja. V odstavkih o zgodovini Slovencev je trdil, da naj bi bili Slovenci sprejeli »katoliško vero« kmalu po naselitvi (nav. delo II, str. 231). V krščanstvu pa je prišlo do razkola med katoliško in pravoslavno cerkvijo l. 1054. Zadnje ustoličenje v slovenščini na Gosposvetskem polju je bilo l. 1414, ne »sredi 15. stoletja« (prav tam). Veliki slovensko-hrvaški kmečki upor je vodil Matija Gubec, ne Matija Gubac (prav tam). Izročilo o Matiju Gubcu je Cvijić zamenjal z izročilom o kralju Matjažu, sicer ne bi bil napisal: »Po izročilu Matija Gubac ni mrtev, temveč so bili on in njegova vojska živi pokopani med gorama, ki sta se nad njimi zaprli. S preostalimi starešinami sedi za velikansko kamnito mizo. Njegova brada počasi ovija vso mizo, ko pa jo bo ovila devetič, se bosta

gori razprli in Matija Gubač se bo s svojo vojsko zbudil in za zmerom osvobodil kmete« (prav tam)?! Dobesedno tako je natisnjeno.

Neverjetna zmota je prav tako Cvijićev stavek: »Slovenci so poleg alpskega Kranjskega naselili tudi velik del civilnega Hrvaškega (varaždinski, zagrebški in križevski okraj) in Slavonije, kjer so se pomešali s starim hrvaškim prebivalstvom« (prav tam). Kakor da ne bi bilo o tem nikakršnega zgodovinskega slovstva, v katerem ni besede o slovenski naselitvi na Hrvaškem!

Značilen zgled črno - belega in zato oporečnega določanja nekega pojma je Cvijićeva označba o vlogi Cerkve v avstroogrski monarhiji in tako tudi pri Slovencih po eni strani in pri Srbih po drugi strani. »V Avstro-Ogrski je bila dinastija isto kakor država. Vojska, uradništvo in duhovščina so bili samo njeni organi ... S srednjeveškim pojmovanjem države je bila neposredno povezana velika moč katoliške Cerkve, edine državne Cerkve v Avstro-Ogrski. Avstrijski klerikalizem je bil po naravi konservativen in je postajal, kadar se je ponudila priložnost, zelo napadalen, celo nasilen. Njegovo bistveno prizadevanje je bilo v podrejanju vere in verskih organizacij političnim ciljem monarhije« (nav. delo II, str. 241). Klerikalizem je Cvijić istil s »privržnostjo duhovščini« (nav. delo II, str. 243), ne z izrabo Cerkve v necerkvene, predvsem politične namene. Popolnoma drugačna je bila po Cvijiću vloga srbske pravoslavne Cerkve. »Pravoslavna vera je malone izgubila svojo dogmatsko in cerkveno naravo in je vse bolj privzemala etnično naravo, tako da je postala »srbska cerkev«. Bila je sestavni del ljudskega duha, skoraj tako kakor folklor« (nav. delo I, str. 252).

O »splošnih slovenskih lastnostih« beremo pri Cvijiću: »Zlasti se Slovenci odlikujejo z močno izraženimi organizatorskimi lastnostmi. Zmerom so se odlikovali s posebno sposobnostjo za ekonomska podjetja. V prizadevanjih so trdni in tudi vztrajni. Spoštujejo obstoječe ustanove. Srednja družbena plast je zelo izobražena ... Slovenci so te organizatorske lastnosti, ki so jih prevzeli od avstrijskih Nemcev, uporabljali v boju za neodvisnost. Zdi se, da se to ljudstvo, ki je bilo dolgo pod tujčevo oblastjo in je bil njegov nacionalni razvoj upočasnjen, budi in dokazuje močno odpornost, kakor vzmet, ki se sprosti, potem ko je bila dolgo pod pritiskom. Nenehni boj zoper tujčevo zatiranje je sicer vtisnil poseben pečat mentaliteti vseh panonskih Južnih Slovanov ...« (nav. delo II, str. 241).

Odstavka terjata naslednje pripombe. »Organizatorske lastnosti« ipd. so soznačnica za eno od bistvenih sestavin življenja na višji razvojni stopnji ali v razvitejši družbi. Višja razvojna stopnja ali razvitejša družba se seveda ponaša z naprednejšim gospodarstvom in v zvezi s tem z večjo storilnostjo kakor nižja razvojna stopnja ali manj razvita družba. In ustanove na višji razvojni stopnji ali v razvitejši družbi so v svojem obstoju in delovanju trdne, ne motene ali celo ogrožene. Vse to so bile značilnosti nemških dežel v avstroogrski monarhiji, h katerim je sodilo tudi slovensko ozemlje. V teh deželah je šlo za temeljno enotno razvojno stopnjo ali družbo, tako da ni natančno, kakor Cvijić, govoriti, da so Slovenci prevzeli svoje »organizatorske lastnosti ... od avstrijskih Nemcev«. Tega prav tako ne bi smeli reči za Čehe, ki so v »organizatorskih lastnostih« pogosto ne samo dosegali, temveč včasih tudi presejali »avstrijske Nemce«. Oboji so živeli, poleg drugih, v eni državi ali, bolje, v eni od državnih polovic s temeljno enotno razvojno stopnjo ali družbo, ki pa ni izključevala manjših razločkov med njenimi posameznimi enotami.

Drži, da je »Nenehni boj zoper tujčevo zatiranje ... vtisnil poseben pečat mentaliteti ... Južnih Slovanov« v dvojni monarhiji, vendar moramo ob tem imeti v razvidu različne stopnje raznarodovanja, ki so porajale ustrezne različice v mentaliteti. Slovenci so bili od vseh Južnih Slovanov v avstroogrski monarhiji najbolj izpostavljeni raznarodovanju, vsekakor bolj kakor Hrvati in Srbi, zato v tem pogledu njihova mentaliteta ni bila prav takšna kakor pri Hrvatih in Srbih.