

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

Č 241841

77

17

AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

INSTITUT ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
CLASSIS II: PHILOLOGIA ET LITTERAE

ZBORNIK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

TRADITIONES

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

17

Ob 50-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti



LJUBLJANA

1988

YU ISSN 0352—0447

TRADITIONES

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE
PRI ZNANSTVENORAZISKOVALNEM CENTRU
SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM
AB ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA CONDITI

UREJA — REDIGIT
ANGELOS BAŠ

IZHAJA ENKRAT LETNO — QUOTANNIS SEMEL EDITUR
ISN ZRC SAZU, NOVI TRG 3/III, YU-61001 LJUBLJANA

IZDAJE
INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

PUBLICATIONES
INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

A. DELA — OPERA

- (1) Ivan Grafenauer: Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu (*Zusammenfassung: Slovenische Sagen von Matthias Corvinus*). Ljubljana 1951, 262 pag.
- (2) Josip Dravec: Glasbena folklor Prekmurja (*Summary: Musical Folk-Lore of Prekmurje*). Pesmi — Songs. Ljubljana 1957. LIX + 399 pag.
- (3) Alpes Orientales (I) Acta primi conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis, Labaci 1956. Ljubljana 1959. 200 pag. + XII tab.
- (4) Milko Matičetov: Sežgani in prerojeni človek (*Zusammenfassung: Der verbrannte und wiedergeborene Mensch*), Ljubljana 1961, 277 pag.
- (5) Niko Kuret: Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir (*Résumé: La quintaine des Slovènes de la Vallée de Zila [Gailtal] et son cadre européen*). Ljubljana 1963. 212 pag.
- (6) Zmaga Kumer: Balada o nevesti detomorilki (*Summary: The Ballad of the Bride-Infanticide*). Ljubljana 1963, 126 pag.
- (7) Boris Orel: Bloške smuči (*Summary: The skis from Bloke*). Ljubljana 1964, 184 pag.

Dopisnica
Carte postale
Postcard



Biblioteka
Slovenske akademije znanosti
in umetnosti

NOVI TRG 4-5

61001 L J U B L J A N A

POŠTNI PREDAL 323

J U G O S L A V I J A

Potrjujemo prejem naslednjih knjig:

Nous avons l'honneur d'accuser réception des ouvrages mentionnés ci-dessous:

We are in receipt of the works below mentioned:

TRADITIONES 17, 1988

Ustanova
Institution
Institution

Naslov
Adresse
Address

YU ISSN 0352-0447
TRADITIONES 17, 1988

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

RAZRED ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
CLASSIS II: PHILOLOGIA ET LITTERAE

ZBORNIK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

TRADITIONES

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

17



LJUBLJANA

1988

+241 841

UREDIL — REDEGIT
ANGELOS BAŠ

241841



-4 -11- 1988

098 805501

SPREJETO NA SEJI
RAZREDA ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI
DNE 19. APRILA 1988
IN NA SEJI PREDSEDSTVA
DNE 12. MAJA 1988

Tiskano s subvencijo Raziskovalne skupnosti Slovenije

VPRAŠANJE O ETNIČNEM

Prehoden premislek*

Ivan Urbančič

1 ZAKAJ ZASTAVLJAMO VPRAŠANJE O ETNIČNEM?

Nedvomno je, da današnji planetarno razširjeni procesi znanstveno tehnične in industrijske univerzalizacije človeškega bivanja preplavljajo in odpravljajo vse tradicionalne, bodisi prirodne ali zgodovinsko nastale razlike, posebnosti in omejenosti ljudi. Glede na te procese se tiste posebnosti, ki so bile in so še nosilke človeške identitete, kažejo kot zgolj ograje in omejenosti univerzalne svetovno rodovne svobode za človeka. Vendar se je v našem času vsepovsod obenem izredno povečalo zanimanje ljudi za lastno človeško identiteto. Namesto, da bi polno sprejemali univerzalizacijo svojega bivanja kot lastno osvoboditev od svojih tradicionalnih omejenosti, občutijo to svojo univerzalnost prej kot izgubo lastne identitete, in to kot nekakšno razčlovečenje. To dejstvo je v nasprotju z velikimi upi in pričakovanji, ki zaznamujejo začetek moderne dobe evropske in evropsko določene svetovne zgodovine. Taka pričakovanja so se navezovala na vero v vsestranski razvoj in napredek, ki da — med drugim — premagujeta tudi tradicionalno dane meje, pregraje, razlike in omejenosti ljudi ter njihove od tod izvirajoče spore in spopade. Danes pa postaja očitno, da planetarna univerzalizacija v svoji moderni in postmoderni podobi prinaša s seboj izgubo človeške identitete. Izguba identitete pa se občuti kot razčlovečenje. Od tod je razumljivo oživljanje interesa za vse tisto, kar daje in nosi človeško identiteto. Kot takšno se kaže *nacionalno, narodno, etnično*. Nasproti generalni (rodovni) brezimnosti in brezdomovinskosti možnih načinov sodobnega človeškega bivanja, ki jo nosijo s seboj razviti sodobni svetovni

* Pričujoči premislek spada v avtorjeve raziskave na Inštitutu za sociologijo Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani, ki jih financira Raziskovalna skupnost Slovenije. »Prehoden« je zato, ker sodi v širši tematski sklop raziskav. Pred njim je izpeljava teorije nacije. Sledil naj bi mu drugi del, v katerem bom poskusil izpeljati odgovor na zastavljeno vprašanje. To pomeni, da je pričujoče besedilo prvi del premisleka o etničnem, ki prehaja skozi več teorij, da bi tako določeneje opredelil smisel vprašanja in nalogo drugega dela.

družbenoekonomski procesi z vanje spadajočimi znanostjo, tehniko, tehnologijo, organizacijo, prometom itd., vstaja na drugi strani zahteva po neki določnejši »ozemljenosti« in lastni faktično domovinski človeški identiteti ter tej lastni kulturi in duhovnosti.

Značilen kazalec takega novega razpoloženja je npr. tudi svetovni odmev filmske serije »Korenine«, posnete po istoimenskem romanu ameriškega črnskega pisatelja. Ta filmska serija je sprožila po svetu pravo gibanje »iskanja korenin«, torej zakoreninjenosti človeka v samosvoji »etnični strukturi«, ki mu daje človeško identiteto. Majhna, že »pozabljena« ljudstva, ki so bila kot »nacionalne manjšine« v obstoječih nacionalnih državah izročena izgubi svoje identitete v tujem nacionalnem morju, ponovno oživljajo in se z neverjetno žilavo vztrajnostjo borijo za ohranitev svoje identitete. In videti je, da jim je današnji čas mnogo bolj naklonjen kakor 19. stoletje in prva desetletja našega stoletja.

Omenjeno novo razpoloženje v zvezi z lastno človeško identiteto na nov način sproža tudi vprašanja o tistih strukturnih sestavinah človeškosti, ki nosijo oz. dajejo človeku vsakokratno samosvojo identiteto. In v zvezi z vprašanjem identitete se je govorilo in se še zmeraj govori o »etnični strukturi« ali o *etničnem*. Tudi ko se govori o naciji in narodu ali ljudstvu, različni teoretiki menijo, da tem oblikam družbenih skupnosti dajejo prav etnične poteze najodločnejši pečat njihove identitete in samosvojesti, po kateri se razlikujejo od drugih. Ugotavljajo, da je »etnična struktura« razvojno najstarejša in da se njene poteze ohranjajo tudi še v poznejših in razvitejših oblikah družbenih skupnosti, npr. še v naciji kot sodobni politični obliki družbene skupnosti. Menijo, da so etnija, ljudstvo/narod in nacija epohalno-zgodovinsko prevladujoče razvojne oblike integriranih družbenih skupnosti in so torej razvojno med seboj povezane. Zato pa tudi trdijo, da so ustrezno povezani tudi teoretični pojmi nacija, narod/ljudstvo in etnos ali etnija. Ob predpostavki, da se prav etnično ohranja skoz vse poznejše razvojne oblike družbenih skupnosti kot tisto, kar jim daje njihovo identiteto, se nam danes v zvezi z naznačenim problemom človeške identitete zastavlja v prvi vrsti *vprašanje o etničnem*. Iz prejšnjega je očitno, da vprašanje o etničnem danes nikakor ni kako zgolj akademsko vprašanje. Zdi se celo, da je vprašanje o etničnem posebna oblika vprašanja o današnji človeškosti človeka, torej o zgodovinskem bistvu človeka. Vendar zdaj gre za to, da najprej razvijemo vprašanje o etničnem.

2 NEKAJ APORETIČNIH MISLI ETNOLOGOV IN SOCIOLOGOV O ETNIČNEM IN NACIONALNEM

Če iščemo pojem etničnega, je v našem času skoraj kar samoumevno, da se bomo obrnili najprej na tisto znanost, ki ima etnično za svoj izrecni predmet raziskovanja, namreč na *etnologijo*. Tudi sam sem tako ravnal, vendar sem moral presenečen ugotoviti, da *etnološka znanost nima teoretično principialno izpeljane vednosti* o etničnem in da celo niti ne vé določno za pot, po kateri bi bilo mogoče tako vednost izpeljati. Spoznal sem, da *etnologija pravzaprav ne govori o etničnem, temveč o etničnih skupnostih*. Da znanost, ki ima za izrecni predmet svojega raziskovanja *etnično*, nima vednosti o etničnem, me je sprva nemalo presenetilo. Vendar si takega stanja svoje stroke poznani etnologi niti

ne prikrivajo. Naj tu omenim najprej poznana jugoslovanska etnologa: Petra Vlahovića in Radimirja D. Rakića, ki posebej razmišljata o pojmih etnos, narod, nacija.¹ Tako npr. uvodoma pravi Petar Vlahović:

»Sodobna etnologija je za označevanje človeške skupnosti v glavnem sprejemala in uporabljala izraze, kakor so: *horda, skupina, družina, bratstvo, pleme, ljudstvo, narodnost in nacija*. Vendar, čeprav so to pojmi, o katerih je zbrano obilo etnološkega gradiva, tako v etnologiji kakor v drugih znanostih, se o njih in njihovem pomenu ni mnogo razpravljalo. Vse te oznake so preprosto jemali kot dokončne termine, kot oznake, kot pojme za kategorije, katerih smisel in vsebina sta razumljiva sama po sebi. Za razlago smisla in vsebine teh nazivov v etnološki znanosti ni bilo mnogo storjeno, ne le v preteklosti, temveč tudi v našem času.«

Taka je splošna sodba o stanju etnologije in sorodnih strok v zvezi s teorijo etnosa, naroda, nacije, kakor jo daje naš znani etnolog. Vlahović v svojem izvajanju niti ne poskuša podati lastne teorije etnosa, naroda in nacije, temveč o tem le navaja misli drugih etnologov; ti si prizadevajo pojme določiti po poti naštevanja značilnosti, ki definirajo višji rodovni pojem. Vendar se te značilnosti tako prepletajo, oz. so kar iste, da nazadnje teh pojmov ne moremo smiselno ločiti. — Tako npr. pravi o etnosu:

»Etnologija tako pri nas kakor tudi v svetu se previdneje loteva razlage pojma *etnos*. Etnos je, po *Širokogorovu*, skupina ljudi, ki govorijo isti jezik, povezuje pa jih skupni izvir, skupna celota običajev, smisel življenja, tradicija, ki jih ločuje od drugih podobnih skupin. (...) Ena od bistvenih lastnosti *etnosa* je ta, da se kot kategorija pojavlja v vseh doslej znanih družbeno zgodovinskih formacijah, od prvotne skupnosti pa vse do socialistične dobe. Po J. Bromleju npr., kar je ugotovil tudi Ditmer, pleme kot etnos ustreza prvobitni skupnosti, narod sužnjeposestniškemu in fevdalnemu obdobju, nacija pa kapitalistični in socialistični dobi. V teh okvirih ohrani etnos, vse dokler obstaja, večino svojih tradicionalnih lastnosti, med katerimi so še prvine iz časa oblikovanja etnosa, čeprav v nekoliko spremenjeni obliki.«

Ni mogoče mimo vprašanja: zakaj etnosu ni pripisano lastno ozemlje? Dalje: zakaj ne bi bilo gospodarjenje (proizvodnja dobrin za zadovoljevanje potreb in vse, kar je s tem v zvezi, vse do običajev, navad in šeg) po svojem načinu bistveno tudi za etnos, če že po taki poti skušamo izpeljati pojem etnos? Obenem vidimo, da Vlahović po ruskih avtorjih navaja trditev o formacijsko epohalni zgodovinskosti etnosa, naroda in nacije in dodaja nenavadno misel, da etnos v okvirih vseh družbenozgodovinskih formacij ohranja svoje lastnosti. Tej misli pa nadalje ne posveča nobene pozornosti, kakor tudi ne pojasni, kako je etnos lahko skupnost prvobitne skupnosti (!) in kako se nato lahko ohranja v okviru sužnjeposestniške in fevdalne epohe v narodu, kakor tudi v okviru kapitalistične in socialistične epohe v naciji? Če je namreč tako, tedaj ni mogoče najti bistvenih razločevalnih lastnosti etnosa ali naroda ali nacije, po kateri bi jih mogli razlikovati. Če pa takšnih lastnosti ni, tedaj odločilna in najtehtnejša trditev formacijskih epohalnih razlik med etnosom, narodom in nacijo v takem izvajanju ni in ne more biti utemeljena. — Vendar poglejmo, kako določi Vlahović *narod*:

¹ Gradivo Marksističnega centra CK ZK Srbije o temi »etnos, narod, nacija«. Beograd 1983.

»Kar je bistveno za pojem ‚narod‘ kot etnično kategorijo, je dejstvo, da je narod skupnost, ki jo povezujejo skupna usoda, skupni interes in skupni nastopi nasproti drugim narodom. Skupna zgodovina je skupna sestavina pri ugotavljanju enotnosti narodne skupnosti, skupen jezik pa omogoča ustvarjanje enotne narodne kulture, s čimer postaja etnična vez narodnih skupnosti trdnejša. Temu je treba nazadnje dodati kot konsolidacijski dejavnik še duševne lastnosti, ki imajo pomembno vlogo pri označevanju vsakega naroda.«

Vlahović v premisleku o narodu doda še to »posebnost«, da je za narod »primarna zavest o pripadnosti«, najbrž članov naroda k narodni skupnosti. Vendar nikakor ne vidimo, zakaj ne bi vse te »specifike« naroda pripadale etnosu in zakaj ne bi »specifike« etnosa pripadale tudi narodu. Vlahović vidi, da je oboje pravzaprav isto, zato je to tudi zapisal, ko je govoril o etnosu, kakor smo navedli. Razložki med etnosom in narodom so torej zgolj izumi na podlagi različnih ubeseditiv istega: različne stvari se naredijo z različnimi besedami. Vesakor čudna zabava, ki se po tem vzorcu ponovi pri določitvi nacije:

»V zgodovinskem smislu je nacija neka višja stopnja kolektivne identifikacije, materialne in kulturne civilizacije človeštva. Z drugimi besedami, to je zgodovinsko oblikovana trdna skupnost, nastala na podlagi skupnega jezika, ozemlja in ekonomskega življenja, ki jo prežema zavest o skupni pripadnosti in celovitosti. Toda ekonomija je najbolj bistven konstitutivni element, skozi katerega se stapljajo v celoto tudi etnično raznorodne sestavine.«

Razen dodatka »višja«, ki pa nima teoretične podlage, ostajajo vse »specifike« nacije spet iste kakor pri etnosu in narodu: namreč *etnične*. Saj ekonomija in vse, kar ji pripada, pač ni nič *razločevalnega* in *omejujočega*, ker je brezmejno. Trditi pa, da v prejšnjih dobah ni bilo »ekonomskega življenja«, najbrž ne bi mogel niti Vlahović. To etnično pa je — po Vlahovičevih besedah — ostalo isto v okvirih različnih formacijsko-zgodovinskih dob. Vendar si Vlahović spriču uveljavljenih tez o formacijsko zgodovinskih razločkih etnosa, naroda in nacije ni drznil dosledno izpeljati svoje misli o istosti. Toda najbrž ne gre zgolj za drznost, temveč za globljo težavo, pred katero stoji teorija o teh zadevah.

O Vlahovičevem poskusu teoretičnega razlikovanja etnosa, naroda in nacije se je izrazil drugi jugoslovanski etnolog, *Radomir D. Rakić*, v svojem referatu takole: »Žal je bil prispevek majhen, ker — razen verbalno — avtor tega prispevka ni pokazal resnične razlike med pojmi ‚etnos‘ — ‚narod‘ in ‚narod‘ — ‚nacija‘.«

Tudi Rakić ugotavlja v svojem referatu (glej gradivo na navedenem mestu), da je prispevek etnologije in sorodnih strok k teoriji etnosa, naroda in nacije nezadosten, saj da so te pojme jemali kot nekaj samoumevnega. Posebej kritičen je do stanja na tem področju v Jugoslaviji, ko pravi:

»Od nastanka socialistične Jugoslavije so vprašanja ‚etnosa‘ in ‚nacije‘ v naši etnologiji popolnoma zanemarjena ali odrivana, pretežno v prepričanju, da so z revolucijo, še posebej pa s poznejšo politiko in prakso, v glavnem presežena. (Žal se je to pričakovanje pozneje pokazalo kot nerealno.)«

Na kaj se načeloma zvajajo takšna »prepričanja« in »pričakovanja« in kakšne praktične družbenopolitične implikacije so v tem, tega Rakić ne omenja, čeprav vemo, da so te implikacije lahko prav usodne. Rakić se zaveda, da

je za etnologijo odločilnega pomena »preciziranje osnovnih pojmov«. Vendar tudi on ugotavlja:

»Etnos' je beseda, ki je etnologiji dala ime... in to je treba jemati kot enega ključnih etnoloških pojmov. Toda — in morda prav zato — je ta pojem ostal dolgo zanemarjen, brez delovne definicije...«

Ko sam poskusi natančno določiti pojem *etnos*, se mu na mestu *etnosa* mahoma pojavi *Tönniesov* pojem *občestva* — *Gemeinschaft*. Najprej ugotavlja, da pomeni starogrška beseda *etnos*' v zgodnji fazi čredo, jato, krdelo, tudi rod, pleme, ljudstvo ipd. Iz tega sklepa:

»Tisto, kar je bistvo vseh teh pojmov, kar jim je skupno, je to, da se ob vseh govori o *skupnosti*, skupini istovrstnih, tesno medsebojno povezanih posameznikov enotnega izvira, ki so celota zase, naj bodo to živali ali pa ljudje. *Etnos*' je torej v svojem bistvenem pomenu *skupnost*' (= *zajednica: občestvo; I. U.*). Kot človeška skupnost je to skupina primarne kulture — kot idejne podlage življenja —, ki deluje kot sistem v procesih in funkcijah v okviru ene homogene skupine, oz. *etnos* je osnovno kulturno združevanje. Kot naravno, z naraščanjem nastala skupina ima isti izvir, isti jezik, naravno solidarnost, gojenje tradicij, upoštevanje interesov skupnosti (nad posameznimi), izvajanje in upoštevanje običajev in nemotenje navad, verovanje v ista bitja religioznega sistema, obnašanje po kolektivnih normah in cenjenje kolektivnih vrednot — kar vse so *tipska*' določila *skupnosti*' — *Gemeinschaft* —, kakor jo je definiral F. Tönnies kot idealni model, oz. značilnosti, ki jih je Širokogorov spoznal kot bistvene za *etnos*', o katerem je govoril, da je skupina homogene kulture, istega jezika, istega verovanja v skupni izvir, iste skupinske zavesti o sebi in endogamne prakse. To je torej *etnos*; in takšna skupnost, s takšnimi značilnostmi, je jedro, prva stopnja vsakega nadaljnjega *onarodnovanja*', kar pomeni tudi *naroda*' kot večje skupine etničnega tipa. (...) Predlagam torej, da se beseda *etnos*' ne uporablja za obliko konkretne človeške (družbene) skupine, ampak za tip, tip skupnosti, združevanja na podlagi skupnega izvira in kulturne homogenosti.«

Rakić povzema pglavitne tipske poteze *etnosa* ali *etnijske*. Odgovarja na vprašanje o etničnem v posebni smeri: opredelitvi pojma *tradicijske etnijske* (*etnosa*) kot integrirane družbene skupine. Poglejmo si naprej, kako Rakić glede na prej skicirani pojem *etnos* določi še *narod* in *nacijo*, ki ju, po njegovih besedah, mnogi avtorji imajo za identična, prav tako mnogi pa ju tudi ostro ločujejo. Rakić svoje razumevanje *naroda* zdaj opre na sociologa *Webra*. Toda določila *naroda*, kakor jih našteva, so enaka določilom *etnosa*. Tako se začudeni vprašamo, v čem je sploh razloček, na katerega pa hoče Rakić pokazati v svojem premisleku, ko pravi o *narodu*:

»To je večja združba določenega (lastnega) imena, relativno istega izvora ali daljše *etnogeneze*, v kateri se lahko dve ali več skupin zlijejo v eno, vendar se razume, da so vsi pripadniki v nekem, četudi daljnem, *krvnem sorodstvu*'; skupina iste kulture (v širšem smislu), posebno jezika, zavesti o enotnem izvoru oz. rodu in zavesti o skupnosti; predpostavljajo se navadno še skupno ozemlje, izenačenost ekonomije in splošne globalne družbene strukture kakor tudi podobna zgodovinska usoda. Vendar je treba poudariti, da razen imena in zavesti o *skupnosti*« (kakor je to imenoval *Weber*) lahko drugi elementi manjkajo, oz. ni treba, da bi bili enaki, vsaj ne popolnoma (religija, jezik, državnost, te-

ritorij, ekonomija, različne prvine kulture, npr. običaji, nazori, posebne oblike materializacije kulture v tehnologiji ali državnosti). V tem smislu je narod 'etnična skupina' ('etnična skupnost' je pleonazem!), družbena (človeška) skupina tipa 'etnosa'.

Da so vse te značilnosti enake kakor pri etnosu, je očitno skoz vse zgolj besedne različnosti. To, kar je pri narodu omenjeno kot značilnost, pri etnosu pa nedopustno izpuščeno, je npr. ozemlje, gospodarstvo ipd. Kakor da etnos ne zaseda ozemlja ali kakor da za etnos ni značilna neka ekonomija oz. gospodarjenje. Tudi če etnos določimo kot tip, takemu tipu ni mogoče odreči »teritorialnosti«, niti ne gospodarjenja, trgovanja ipd. Trditev, da je narod »višja« razvojna stopnja od etnosa, je tu teoretično docela brez podlage. Ne moremo se znebiti vtisa, da v vseh teh »definicijah« pojmov etnos, narod in nacija znanstveniki različnih družbenih znanosti poljubno od tu in tam zgolj paberkujejo in nizajo nekakšne značilnosti, pogrešamo pa načelno teoretično pojmovno izpeljavo. Da tak postopek pelje v zadrege in težave, je seveda razumljivo. Očitno zadrego pokaže zdaj Rakić, ko stoji pred zahtevo, da »definira« še nacijo. O naciji spet pravi, da je:

»... višja stopnja družbene kohezije takega tipa, katerega pogoj je buržoazno-kapitalistična državnost, družbenost in ekonomija. Težava pri tem je, da je bilo in je težko ločiti ta pomen od onega za 'etnično' celoto, posebno v okoljih, v katerih je proces 'nacionalnega' oblikovanja potekal iz relativno homogene etnične osnove in je 'nacija' zadržala tako ime (etnonim) kakor tudi v glavnem iste značilnosti kot dotlej, dokler se je ta populacija kvalificirala (znanstveno) kot 'narod'. Od tod tudi izvirajo številni nesporazumi in nerazumevanja. V znanosti ni potegnjena določnejša meja med tema kategorijama. Določilo, da je nacija 'novejša' oblika in izraz moderne državnosti, ki da je začela nastajati s kapitalistično-buržoaznim družbenoekonomskim in političnim sistemom, ni zadostno, da bi jo razlikovalo od 'naroda' v smislu etnične skupine, s pretežno isto ali prav isto vsebino in značilnostmi. Tako upravičeno lahko postavimo vprašanje — če upoštevamo samo te značilnosti — ali je sploh potreben tak (tuji) termin?«

Zadrega je torej popolna, še posebno, če uvidimo, da je mogoče enako reči tudi o tako razviti »razliki« med etnosom in narodom. Toda kljub temu Rakić še naprej »verjame« v razliko med etnosom, narodom in nacijo. Nazadnje pritrди »razliki«, ki je blizu že naznačenemu Webrovemu in še prej Renanovemu »pojmu« nacije, ko pravi, da nacijo ustvarja:

»zavest, zavestna opredelitev, želja oziroma volja in odločitev v okoliščinah skupnega življenja neke populacije, razumevajoč pod to skupnostjo tudi uporabo skupnega jezika, sodelovanje v družbenem ustroju, vključenost v ekonomski sistem, gojenje in izkazovanje skupne kulture ne glede na možen raznorodni izvor sestavnih skupin.«

S tem v zvezi izreče Rakić naslednjo formulo: »V narodu se rodimo... za nacijo se odločamo ali privolimo.« Ostale značilnosti pa niso bistvene. Po Webru bi tedaj lahko rekli še tole: nacija je *smotrno-racionalna skupnost* posebne vrste. V takem pogledu bi lahko rekli, da je Jugoslavija skoraj že kar ena nacija; nacija je potemtakem tudi Indija, kjer je skupen uradni jezik angleščina, ipd. Nacija je bila po tem »pojmu« stara Avstrija. Nacija se tu, nedopustno poenostavljajoč, zamenjuje z državno populacijo, ki je lahko tudi ostanek fev-

dalnega, historično in bistveno gledano prednacionalnega cesarstva v našem času, ki pa ga vznikla nacionalno-osvobodilna gibanja in revolucija prej ali slej razbijejo.

Kot sem že omenil, so se mnogi raziskovalci etnosa, naroda in nacije zgedovali pri *Maxu Weberu*. Osnovni elementi njegove razlage teh treh oblik skupnosti so: rasna pripadnost, vera v sorodnost ali istorodnost izvora, jezik, kult in običaji, politična skupnost, kulturna skupnost, veljava in moč. Značilnosti teh prvin se, po Weberu, lahko zelo različno prepletajo, imajo vsakič različno tehtnost in značaj v zvezi z drugimi in lahko na zelo različne načine pripadajo ali pa ne pripadajo dejanskim zgodovinskim skupnostim. Vendar se iz različnih skupkov teh elementov izoblikujejo trije dokaj ohlapno oz. nedoločno razmejeni skupki, ki jih Weber pogojno imenuje: »etnična«, »narodna« in »nacionalna« skupnost. Teh Weber ne razume kot epohalno zgodovinsko zaporedno nastajajoče oblike skupnosti, marveč ahistorično, ideal-tipsko. To nakazuje že njegova izenačitev pojmov etnična skupnost in nacija, ko pravi:

»Pojem ‚etnična‘ skupnost, ki se pri natančnem določanju pojmov razblini, ustreza zdaj v tem pogledu do neke mere pojmu, ki je za nas najbolj obremenjen s patetičnimi čustvi: pojmu ‚nacija‘, brž ko ga poskusimo dojeti sociološko.« (Glej četrto poglavje prvega dela *Wirtschaft und Gesellschaft*, paragr. 3.)²

To pomeni, da že Weber pravzaprav ne najde kake bistvene razlike v značilnostih med etnično skupnostjo in nacijo. Če vidim prav, potem je tisto, kar v poglavitnem razločuje etnično skupnost od naroda oz. ljudstva in nacije, pri Weberu pravzaprav v razmerju etničnega s politično skupnostjo ali državo. Etnična skupnost ni nujno država, narod je lahko obenem država, medtem ko je nacija država.

»Danes, v času jezikovnih sporov, velja predvsem ‚jezikovna skupnost‘ kot normalna podlaga nacionalnosti. Vse, kar ta vsebuje še čez to ‚jezikovno skupnost‘, lahko seveda najdemo v specifičnem rezultatu, h kateremu je uravnano njeno skupno delovanje, to pa je lahko samo posebna *politična zveza*. Pravzaprav je dandanes postala ‚nacionalna država‘ pojmovno istovetna z ‚državo‘, zasnovano na skupnem jeziku.« (Prav tam, paragr. 4.)

Empirik Weber se zaustavi pri opažanju, da je to tako »postalo«, ne spušča pa se v načelno teorijo te geneze. O ljudstvu pa pravi:

»Potencialno prebujanje volje za politično delovanje je potemtakem ena tistih realnosti — ne edina —, ki se skrivajo za sicer večznačnima pojmomoma ‚pleme‘ in ‚ljudstvo‘.« (Prav tam, paragr. 3.)

Tako bi mogli reči, da je ljudstvo (narod) potencialna nacija, torej nacija v možnosti; seveda velja enako tudi za etnično skupnost. Vendar ima empirik Weber vedno slabo vest, če mora govoriti o etnični skupnosti, ljudstvu ali narodu ali naciji, ker se mu zdi, da taki »zbirni pojmi«, kakor jih imenuje, niso natančni, da preveč poenostavljajo družbeno stvarnost. Zato postavlja besede ‚etnično‘, ‚narod‘, ‚ljudstvo‘, ‚nacija‘ praviloma med narekovaja. (Tako bi lahko rekli, da je empirik najdlje od klasičnega sloga, katerega značilnost je opuščanje nebitvenih posameznosti, ostra razmejitev, določnost in jasnost v povzemanju mnogoterega in raznoterega, ki je zmeraj nejasno, brezkončno in brezmejno. Šele pojem, ki povzame raznotero mnogotero v *eno*, daje mejo, do-

² M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1956.

ločnost, jasnost. Empirik Weber postavlja to na glavo: strogost določnosti mu pomeni izgubo pojma, kakor smo videli iz prejšnjega navedka o etnični skupnosti. Za nas pa to pomeni, da pojma še ni bilo.) Webrov postopek sam ga pelje do razblinjanja pojma etničnega. Tako npr. pravi:

»Če povzamemo, najdemo v 'etnično' pogojenem delovanju skupnosti združene takšne pojave, ki bi jih zares natančna sociološka analiza — kakršne mi tu niti ne poskušamo — morala skrbno ločevati: dejanski subjektivni učinek 'običajev', katerih podlaga so na eni strani podedovane lastnosti, na drugi strani tradicija; vpliv vseh različnih vsebin 'običajev'; delovanje jezikovne, verske, politične skupnosti, bivše in sedanje; tudi nastajanje običajev; stopnjo, do katere takšne posamične sestavine izzivajo privlačnost ali odbojnost, posebej pa še vero v krvno sorodnost ali krvno tujost; različne posledice te vere za delovanje, za različne vrste spolnih razmerij, za možnosti različnih vrst delovanja skupnosti, da se razvijajo na podlagi skupnih običajev ali vere v krvno sorodnost; — vse to bi bilo treba vsako zase in posebej preučiti. Pri tem bi zagotovo odpadel zbirni pojem 'etničnega', ker je za vsako zares natančno raziskavo popolnoma neuporabno izbirno ime.« (Prav tam, paragr. 3.)

Navedek kaže, kako se za to znanost razblini in zgubi »pojem etničnega«. Etnično se tu izmika tako, da usodni epohalni izviri ostajajo pri tem docela skriti. Podobno se npr. v fizikalnem opisu veletoka reke zgubita sama reka in njena krajina, kakor se v astronomskem opisu planetnega sistema zgubita vzhajanje in zahajanje sonca in ves tisti človeški svet, v katerem sonce vzhaja in zahaja; in kakor se tudi človek sam v tem, kaj in kako je, zgublja v znanosti. Nenavadno in simptomatično je, da se prav tako, kakor bistvo človeškega bitja, zgublja v znanostih tudi bistvo etničnega.

Če Weber kljub razblinjenju »etničnega« in kljub njegovi popolni neokristnosti za znanost še naprej uporablja ta »zbirni pojem«, ne smemo prezreti, da je zanj samo še pogojna, sumarna oznaka za zelo mnogotere in raznotere prvine, ki človeškim skupnostim ali skupinam lahko na zelo različne načine pripadajo ali pa tudi ne pripadajo. In tista skupnost, ki združuje v sebi vse ali večino teh prvin, je po Webrovi metodi lahko označena tudi kot »etnična« skupnost, kar je lahko tudi narod ali pa nacija zunaj vsakega epohalno zgodovinskega zaporedja teh treh. Če naznačeno Webrovo empiristično razlago zdaj vzamemo za vodilo preciziranja in do-ločevanja pojmov etnos, narod, nacija kot poglobitvinih formacijsko-epohalnih zgodovinskih oblik skupnosti, ki jih pri tem vzamemo iz marksistične ali kake druge podobne teorije, mora pri takem sinkretizmu neogibno priti do lomov in zmede in nerešljivih zadreg.

Oglejmo si še druge strani Webrove razlage »etničnega«. Skladno s prej naznačeno metodo obravnava Weber etnično skupnost kot nekaj *verovanega*. To pomeni, da za etnično skupnost sploh ni treba, da bi temeljila na nečem dejansko 'objektivnem', marveč lahko temelji na tem, da njeni pripadniki pač verujejo v to, da spadajo skupaj. Etničnost je s tem zdrsnila na nekaj zgolj verovanega, čemur ni potrebna objektivna podlaga.

»Skoraj vsaka vrsta sorodnosti in nasprotnosti habitusa in navad lahko postane povod za nastanek subjektivne vere v to, da obstaja med skupinami, ki se medsebojno privlačijo ali odbijajo, sorodnost ali tujost izvira. (...) Vera v sorodnost izvira ima, ne glede na to, ali ima kakšno objektivno podlago, lahko pomembne posledice, posebno za oblikovanje političnih skupnosti. Ne

glede na to, ali obstaja objektivna krvna vez, bomo 'etnične' skupine imenovali tiste skupine ljudi, ki na podlagi podobnosti zunanjega videza ali običajev ali obojega ali na podlagi spominjanja na kolonizacijo in selitev, gojijo subjektivno vero v skupni izvor, tako da postaja ta vera pomembna za propagiranje oblikovanja skupnosti, ki niso 'sorodstva' ali 'etnične' skupine. 'Etnična' sorodnost se razločuje od 'sorodniške skupnosti' po tem, da je ravno sama po sebi le 'skupnost', v katero se verjame (...) Etnična sorodnost (v tukaj mišljenem smislu) sama ni skupnost, temveč je samo vzgib, ki olajšuje združevanje v skupnost. Etnična sorodnost olajšuje združevanje v skupnosti najrazličnejših vrst, predvsem pa — kakor kaže izkustvo — v politične skupnosti. Na drugi strani pa predvsem politična skupnost tudi v svojih še tako umetnih strukturah navadno vsepovsod spodbuja vero v etnično sorodnost, ki se po njenem razpadu še ohranja, če le temu ne nasprotujejo ostri razločki običajev ali habitusa, še posebej pa razločki jezika.» (Prav tam, paragr. 2.)

Izvir, navade, običaji, habitus ipd. so tudi prikazani kot momenti ali prvine etničnega. Pri tem niti ni treba, da so dejansko skupne, saj za oblikovanje družbenih skupnosti zadošča že vera v njihovo skupnost. Najpomembneje za vprašanja in namere našega premisleka pa je zdaj s tem v zvezi, da uvidimo tole: vse Webrove prvine so v glavnem *usedline tradicije*, naj bodo dejanske ali zgolj domnevne, naj so »podedovane« ali šele posledica političnih skupnosti, bivših ali še obstoječih. Etnično tu ni zagledano v svoji lastni bivanjski izvirnosti, kot značaj dejanskega življenja, delovanja, bivanja ljudi, marveč kot tisto, kar je v vsakokratni živi sedanosti bivanja navzoče le kot usedlina tradicije in kar ima kot taka usedlina še kakšno vlogo v življenju ljudi. Na mesto dejanske zgodovinskosti človeškega bitja je postavljena zgolj tradicija, ki zakriva svoj izvir. To, kar ima Weber za »etnično«, ni nič izvirnega, ampak so zgolj ostanki in prenašana sporočila, kar je in ostaja po tej tradiciji sami prikrito. Weber sicer opazi neko pomembno izjemo, s katero pa ne ve, kaj početi: *jezik ali govor in način vsakdanjega življenja*. Takole pravi:

»Če poskusimo v splošnem dognati, katere 'etnične' razlike še preostanejo, če ne upoštevamo skupnosti jezika (...), tedaj ostanejo, kakor rečeno, na eni strani estetsko očitne razlike navzven izkazujočega se habitusa, na drugi strani pa popolnoma enakovredno tem očitne razlike vsakdanjega načina življenja. (...) Jasno je, da skupnost jezika in z njo enakost ritualnega urejanja življenja, določena s podobnimi verskimi predstavami, ustvarjata izredno močne, vsepovsod delujoče elemente občutka 'etnične' sorodnosti. Posebno zato, ker je 'razumevanje' smisla tistega, kar dela drugi, najelementarnejša predpostavka za oblikovanje skupnosti.« (Prav tam, paragr. 2.)

Nobenega dvoma ni, da je Weber tu omenil dve izredno tehtni, vse drugo zaobsegajoči in noseči zadevi, ne da bi ju tudi poskusil določeneje pojasniti ali celo pokazati njuno bistvo. Da jezik ni zgolj tradicija, da spada v vsakdanji in nevsakdanji živi način življenja *izvirno*, tako da je vsak tak način zmeraj še skoz in skoz prepojen z dejanskim govorom in je takorekoč posredovan skoz dejanski govor, tega preprosto ni mogoče speljati na neki bolj ali manj poljuben ali celo zgolj verovan »element« skupnosti. Jezik tudi ni samo usedlina tradicije. Nasprotno, dejanski jezik ni »atomistični« element kot posebna lastnost med drugimi, marveč je element kot sredina, kot medij skupnosti. Sam Weber pravi, da je »razumevanje smisla tistega, kar dela drugi, najelementar-

nejša predpostavka za oblikovanje skupnosti«. In prav tu gre za jezik in za »vsakdanji način življenja«. S tem v zvezi je ostal pri Weberu nepremišljen *bitni ustroj* »vsakdanjega načina življenja«, ki ga izreče tudi kot »enakost ritualnega urejanja življenja«. Teh dveh sledi izvirno etničnega in njune neposredne zveze z vsakokratno kulturo, ki je nikakor ni mogoče speljati na običaje ali navade ali vero v izvir, raso, kri ipd., Weber ni zagledal *kot takih*. Še več: pri določanju etničnega oz. »etničnih« skupnosti je Weber celo izključil jezik in vsakdanji način življenja, čeprav je prav z njima nakazana tista »najelementarnejša predpostavka oblikovanja skupnosti«. Takole pravi:

»Toda mi bomo ta elementa izključili in se vprašali: kaj zdaj še preostane. Zakaj priznati je treba, da tudi veliki razločki v dialektih in razločki v religiji ne izključujejo popolnoma čustev etnične skupnosti. Ob zares velikih razločkih ekonomskega načina življenja so imele v vseh časih določen vpliv na vero v etnično sorodnost tudi zunanje manifestacije, kakršne so razločki v značilnem načinu oblačenja, značilnem načinu prebivanja (stanovanja — I. U.) in prehrane, v privajeni delitvi dela med spoloma in med svobodnimi in nesvodnimi osebami: torej vse tisto, o čemer je mogoče, ko se pojavi, vprašati: kaj imamo za ‚primerno‘ in kaj predvsem zadeva občutek časti in dostojanstva posameznika.« (Prav tam, paragr. 2.)

Priznam, da ne morem razumeti, kako lahko ta sociolog iz svojega opazovanja izključi tisto, kar po njegovem lastnem mnenju vsebuje najelementarnejše predpostavke oblikovanja skupnosti, in se potem zgublja v vse neznatnejše podrobnosti. Kako je mogoče ta najtehtnejša »elementa« opazovati le glede na njun vpliv na nastajanje »vere« (!) v etnično sorodnost? Vendar tako pač je.

Naj v nadaljevanju omenim še poskuse znanstveno sociološkega opredeljevanja razlik med etnosom, narodom in nacijo na izrecni marksistični podlagi. Prav marksistična teorija družbenoekonomskih formacij in tem ustreznih glavnih oblik družbenih skupnosti, kakršne so etnos, narod/ljudstvo in nacija, postavlja epohalnozgodovinske ali formativne razlike med etnijo, narodom/ljudstvom in nacijo. Vendar prihaja pri znanstveni sociološki raziskavi teh entitet in pojmov do čudnih lomov. To se zelo jasno pokaže iz prispevka sociologa Radomira Lukića »O razliki med narodom in nacijo«.³

Oglejmo si osrednjo Lukićevo misel. Najprej zavrača trditev o bistveni razliki med narodom/ljudstvom in nacijo, kakor je značilna za marksiste.

»Toda tukaj ne bomo razpravljali o nastanku nacije. Vprašanje, o katerem hočemo razpravljati, je vprašanje razlike med narodom in nacijo. Seveda je tudi za razpravo o tem vprašanju potrebno poznati proces nastanka nacije, o čemer smo govorili. Iz opazovanja tega procesa se dovolj jasno vidi, da se elementi, ki ustvarjajo nacijo, malo ločijo od tistih, ki ustvarjajo narod, in da niso mogli nastati v tako kratkem času zgodnjega kapitalizma. Videti je, da je neogiben sklep, da kaže ta proces le spojitev več skupnosti v širšo skupnost iste vrste, ne pa popolnoma drugačne vrste, kakor se to želi prikazati. Z drugimi besedami: med narodom in nacijo ni nobene druge dejanske razlike razen te, da so se nekateri narodi stopili v nacijo kot širšo skupnost, ne da bi se v sebi kaj bistveno spremenili, ker je to bistveno bolj ali manj obstajalo že prej, oziroma, če ni obstajalo, ni nikakršen bistven element. Z drugimi besedami, za-

³ Gl. op. 1.

stavlja se vprašanje lastnega posebnega značaja nacije, oziroma, ali ima nacija zares kako svojo lastnost, ki jo loči od naroda. Videti je, da nima, kar je treba poskusiti pokazati.«

Če sledimo navedeni Lukičevi misli, lahko rečemo, da so npr. v srednjem veku, torej v času pred nacijami, obstajala neka bolj ali manj etnično sorodna ljudstva in/ali etnije. Njihove etnične lastnosti so bile torej že »dane«. Z oblikovanjem nacije so se etnično sorodna ljudstva (ali pa celo etnije) samo združila v večjo skupnost, ki je dobila *politični* značaj, vendar pa ljudstva ali etnije s tem niso pridobile novih lastnosti. Etnične lastnosti bi se potemtakem od ljudstva (ali še prej etnije) takorekoč brez kake bistvene spremembe in brez nastanka novih lastnosti prenesle v nacijo. Kako je pravzaprav s temi »etničnimi lastnostmi«, ostane nepojasnjeno.

Dalje Lukič v prvi vrsti opozarja na to, da ekonomski dejavnik, ki ga tako močno poudarjajo v marksistični teoriji nacije, po čemer da se ta loči od »idealističnih« teorij nacije, ni značilen le za nacijo kot vrsto skupnosti v dobi kapitalizma, temveč za vsako skupnost. Meni torej, da je ekonomska enotnost in skupno tržišče podlaga ne le nacije, ampak tudi že naroda (etnosa). Zato sklene:

»Torej razlaga, da je nacija nastala s skupnim trgom, ni razlaga kake posebne lastnosti, ki dela njeno bistvo, temveč samo razlaga, zakaj je nacija praviloma širša od naroda. Vprašanje pa je, ali se nacija, ne glede na način svojega nastanka, loči po kaki lastnosti od tistega, kar se imenuje narod. Da bi na to vprašanje odgovorili, ni le nezadostno, marveč je v prvi vrsti napačno trditi, da je nacija zgodovinska kategorija.«

Ekonomske, gospodarske vezi med pripadniki skupnosti obstajajo tako pri narodu ali etnosu. Lukič tudi pri drugih lastnosti in kvalitetah notranje povezanosti pripadnikov skupnosti med nacijo in narodom ne najde nobenih bistvenih razlik. Kot takšno zvezo pripadnikov skupnosti razume najprej zavest ali čustva pripadnikov nacije, da so svojevrstna nacija oziroma narod. Upravičeno postavi vprašanje, ki že samo vsebuje nikalni odgovor: se morda pripadniki nacije bolj medsebojno ljubijo kakor pripadniki naroda oziroma etnosa? Se čutijo bolj povezani drug z drugim? Podobno obravnava Lukič tudi vse druge značilnosti nacije, kakor jih najdemo v marksistični teoriji. Pri tem ugotavlja, da skupno kulturo kot vez skupnosti najdemo pri narodu (etnosu) in pri naciji. Da so čustva bližnjosti, ljubezni, solidarnosti ipd. v glavnem enaka pri narodu (etnosu) in pri naciji. Da je *zavest* o pripadnosti skupnosti pravzaprav enaka v narodu (etnosu) kot v naciji, da niti glede jezika kot vezi skupnosti ne moremo trditi, da obstaja bistvena razlika med narodom (etnosom) in nacijo. Da niti skupen izvir ali skupne rasne in psihične posebnosti niso bistvene, kajti vse to je značilno tako za narod (etnos) kakor za nacijo. Celotna teritorialna zveza, zasedanje nekega ozemlja ipd. po Lukiču ni nekaj, kar bi pripadalo le naciji, narodu ali etnosu pa ne. Pri tem ugotavlja, da je tudi nomadski narod vezan na neko ozemlje, samo da to ni stalno, ampak se spreminja. Tako Lukič ugotavlja, da v *kvaliteti* celotne zveze ali vezi skupnosti ni razločkov med narodom (etnosom) in nacijo. Očitno pa je seveda, da bi bile le *kvalitativno* različne lastnosti teh zvez bistvene razlike. Takih razlik med nacijo in narodom (etnosom) — in to v okviru našega razmišljanja pomeni: bistvenih razlik med prevladujočo obliko skupnosti dobe kapitalizma in prevladujočimi oblikami skupnosti prejšnjih oziroma nekapitalističnih dob — ni in

jih zato znanstveno tudi ni mogoče raziskati in prepoznati. Pri tem moramo zdaj videti, da se razlike, za katere zdaj gre, tičejo prav in v prvi vrsti *etničnega*.

Lukić svoj premislek nekako resignirano sklene takole:

»Če želimo, lahko z besedo nacija označujemo narod v epohi kapitalizma in socializma, vendar za to zares ni nobene potrebe, ker se tak narod ne razlikuje od tistega v fevdalizmu.«

Čeprav torej sociolog Lukić sprejema marksistično teorijo družbenoekonomskih formacij ali takih zgodovinskih dob, pa kot sociolog obenem ne more najti kake bistvene razlike med formativno fevdalnim narodom in formativno kapitalistično/socialistično nacijo. Sledeč Lukićevi misli pa bi lahko rekli takole: res je, da so v fevdalizmu ljudje v stanovih in cehovskih zvezah ipd., v kapitalizmu pa so svobodni delavci in buržuji in delajo v tovarnah, v bankah itd., prodajajo in kupujejo na trgu ipd., toda njihove »narodne« lastnosti ali poteze so ostale bolj ali manj iste. Lastnosti, kakor jih našteva Lukić, so res videti enake za etnos, za ljudstvo/narod in za nacijo. Edina razlika, ki jo Lukić vidi, je le neka kvantitativna rast. Ljudstvo se mu kaže kot spojitev več etnij. Podobno meni o naciji, da je spojitev več ljudskih skupnosti. Ne glede na te kvantitativne razlike pa bi po Lukiću kvaliteta zveze ostajala pri vseh teh oblikah skupnosti ista. Lastnosti etnične skupnosti, načini zvez in vezi posameznikov v etnični družbeni skupnosti so tedaj nekaj tako prvinskega, da se ohranjajo tako rekoč nespremenjene v vseh, tudi v večjih in razvitejših oblikah človeških skupnosti. In čeprav je npr. nacija za večino teoretikov moderna razvita *politična* skupnost, tak njen politični značaj ne ukinja tistih elementarnih etničnih lastnosti in vezi skupnosti, ki so značilne že za staroveško etnijo. Kakor smo lahko videli, mislijo podobno kakor sociolog Lukić tudi etnologi in drugi sociologi. Izrecno je na to opozoril že sociolog M. Weber z izjavo, da pojem etnične skupnosti ustreza pojmu nacije.

Na drugi strani pa vendar tudi ni mogoče zanikati dejstva, da je vseobsegajoč način bivanja ljudi, npr. fevdalnega ljudstva ali etnije in ljudi kapitalistične nacije, skoz in skoz epohalno različen. Tako različen, da celo jezik, ki ga govorijo zdaj, ni več tisti iz fevdalne dobe; saj si nacija ustvari svoj enotni izobraženi jezik iz dokaj razpršenega in surovega jezikovnega gradiva »najdenih« lokalnih idiomov in narečij. Tudi vsebina in oblika vseh njihovih medsebojnih zvez, zavez in razmerij sta zdaj, v moderni naciji, po svojem smislu popolnoma drugačni od tistih v fevdalni dobi oz. v nepolitičnem ljudstvu ali etniji kot tej dobi ustrezni obliki družbene skupnosti. Drugačne so zdaj vse njihove življenjske dejavnosti: delo, zadovoljevanje potreb itn. Celó ozemlje, na katerem so živeli ljudje fevdalnega ljudstva ali nepolitičnega naroda, ni tisto, na katerem živijo ljudje kapitalistične državljanske nacije, čeprav se niso preselili. Pri tem ne gre zgolj za to, da je zemlja zdaj bolj »kultivirana« kakor nekoč, ampak je drugačen njen način biti. Bivajoče v celoti kot »svet«, skupaj z ljudmi samimi, je zdaj kakor na novo ustvarjeno. Povsem drugo je bistvo stvari. To ni le spremenjen »svet« fevdalnega reda, ni le spremenjen fevdalni red »sveta«, ampak je nov, drugačen »svet«, ki mu ustreza tudi človek docela novega zgodovinskega bistva. Z nobeno »logiko« ni mogoče teh »svetov« izpeljati enega iz drugega v smislu kontinuiranega prehoda med njima. Tak prelom npr. nakazuje že nezaslišana izguba geocentričnosti »fevdal-

nega sveta«. Nič neznatnejši pa tudi ni prelom, ki se nakazuje med fevdalnim »svetom« in arhaičnim »svetom«, v katerem je — po nekaterih teoretikih — poglobljena oblika skupnosti etnija ali etnos.

3 JE ETNIČNOST MORDA SPLOŠNA OBLIKA DRUŽBENEGA ŽIVLJENJA?

Če je tako, da vsakemu epohalnemu redu »sveta« ustreza neka epohalno dominantna oblika družbene skupnosti, se vprašamo, kaj je torej pravzaprav tisto *etnično*, o katerem doslej omenjeni teoretiki bolj ali manj določno menijo, da se ohranja isto v vseh epohalno različnih oblikah družbenih skupnosti? Predvsem pa se zastavlja vprašanje, ali je etnično res v vseh oblikah družbenih skupnosti skozi zgodovinske dobe eno in isto? Je etnično morda nekaj zunaj-zgodovinskega ali nadzgodovinskega v zgodovini? Že pomisel na kaj takega se zdi malo verjetna. Ali pa je to etnično morda nekaj splošnega, vsem zgodovinskimi oblikami družb skupnega. Marksistični teoretiki bi s tem v zvezi lahko opozorili na tisto znamenito Marxovo misel o »proizvodnji nasploh kot razumni abstrakciji«. ⁴ Mnogoteri določila proizvodnje nasploh pripadajo, po Marxu, vsem zgodovinsko dejanskimi oblikami proizvodnje. To vsem oblikam skupno in zato splošno pa zato še nikakor ni nekaj vsebinsko praznega. Ves Marxov Uvod k njegovi navedeni knjigi pojasnjuje pravzaprav mnogoteri in povezana določila proizvodnje nasploh. Če pa obstaja mesebojna odvisnost med oblikami oz. načini proizvodnje in oblikami družbenih skupnosti, potem bi proizvodnji nasploh lahko ustrezala tudi neka »družbenost nasploh«. To komeni, da bi lahko tudi na podlagi Marxove misli govorili o nečem splošnem, kar je skupno vsem zgodovinskim oblikami družbenih skupnosti. Seveda pa iz take možnosti še nikakor ne sledi, da je taka »družbenost nasploh« že tudi tisto etično, o katerem se v pričujočem premisleku sprašujemo. Videti je celó, da taki »družbenosti nasploh« manjka prav tisto, kar individualizira, kar nosi *identiteto in razločevanje* družbenih skupnosti kljub njihovi epohalno isti razvojni stopnji proizvodnje in ustreznim časovno istim družbenimi proizvodnim odnosom. Problem je tu namreč ravno »načelo individuacije« kake družbene skupnosti ali skupine, ki najbrž ne more biti v čem splošnem, enako pripadajočem vsem drugim.

Zgoraj omenjeni problem in celotno naše vprašanje s posebne strani osvetljuje *sociološka teorija etničnosti*, kakor jo je prikazal Albert F. Reiterer, ⁵ povzemajoč pri tem več različnih teoretikov. Reitererjeva študija je zelo dober kazalnik današnjega stanja sociološke teorije etničnosti. Zato se ji bomo nekoliko podrobneje posvetili.

V poglavju o etničnosti in nacionalnosti pravi Reiterer najprej naslednje:

»Etničnost razumemo kot soodvisnost v tradicionalnih majhnih družbah, ki snuje smisel in identiteto kot kulturno definicijo, ki vnaprej daje posamezniku značaj. To pojmovanje izključuje etničnost v strogo določenem smislu (kot strukturno načelo) iz sodobnih industrializiranih družb. Zato se zdi, da brez nadaljnjih pojasnil ni ustrezno še naprej govoriti o etnijah. Ostaja pa

⁴ K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung.

⁵ Albert F. Reiterer: Doktor und Bauer. Ethnischer Konflikt und sozialer Wandel. Drava Verlag, Klagenfurt 1986. (Avtor prikaže sodobno teorijo etničnosti.)

problem, da v nacionalističnih ali nacionalitarnih gibanjih — takšnih, katerih politične zahteve sicer težijo po avtonomiji v različnem obsegu, ne pa po polni suverenosti — nastopajo enake ali sorodne strukture kakor pri etničnosti.« (str. 62)

Opazanje, da imamo tudi v sodobnih nacionalnih gibanjih opraviti z etničnimi strukturami, seveda spodbija razumevanja etničnosti kot »primitivne«, nizko diferencirane družbe. Zato pravi Reiterer dalje:

»Težava pri tem je, da izvira pojem enoznačno iz ukvarjanja z malo diferenciranimi (primitivnimi) družbami, zdaj pa naj bi ga uporabili za visokodiferencirane sisteme« (str. 62). S tem v zvezi navaja Parsonsovo misel, da imajo etnične skupine neko razlikujočo identiteto in da je etničnost primarno kolektivni vidik, ki zadeva identiteto celih osebnosti, ne pa le kake posebne vloge. Se značilnejša je tu naslednja Luteau-Leejeva misel: »Učlovečenje kot proces je neločljivo od 'etniizacije'... V istem procesu, v katerem novorojeni pridobijo človeškost, pridobijo tudi etničnost.« (str. 63) Glede na to Reiterer sklene takole:

»Etničnost je mogoče tedaj imeti za takšno strukturo, ki je bila nekoč sama poglavitna, zdaj pa je navzoča le bolj subsidiarno. Tako gledano etničnost torej ni več specifična oblika družbe, temveč splošen vidik družbenosti, neka oblika socialnega življenja..., ki je zmožna obnavljanja in preoblikovanja'. Vsaka (dejansko integrirana) nacija je tedaj tudi etnija, kakor je to tudi vsaka enostavno organizirana družbena skupina...« (str. 63) Pomemben pa je tudi tale sklep: »V dobi nacionalizma ima ta etnična struktura vlogo glavnega nosilca nacionalne identitete v Evropi« (str. 64). In na drugem mestu pravi podobno: »Iz evropske zgodovine izhaja tendenca k etnični naciji, ki se definira s pomočjo jezika in (domnevnih) etničnih značilnosti.« (str. 52)

Če je tako, je seveda tudi razumljivo, da ni kake »ostre meje med etnično in nacionalno zavestjo.« (str. 21) Posebej pa kaže na izreden pomen etničnosti naslednja misel:

»Brez etničnih vezi in varovalnih procesov nastaja nevarnost zdrsnjenja v izgubljeno izkoreninjenost, kar pomeni: v kolektivno anomično stanje.« (str. 21) Takšno stanje pelje k nevzdržnim, patološkim pojavom. Če to misel povežemo s prej navedeno, da je etničnost splošen vidik družbenosti oz. splošna oblika družbenega življenja, je iz tega že očitna izjemna tehnost etničnosti za vse, vsaj dosedanje in še današnje oblike človeškega skupnega bivanja.

S tem večjo nujnostjo se nam zato tudi zastavlja načelno vprašanje o bistvu etničnosti. Zdi se, da popolna izguba etničnega pomeni izgubo identitete in s tem že tudi razkroj človeškosti ali razčlovečenje. Obenem pa se moramo čuditi, da je tako pomembna zadeva zavita v toliko nejasnosti in da se njeno bistvo nenavadno izmika.

4 PREDMET ETNOLOGIJE IN PROBLEM SOPRIPADNOSTI ETNIČNOSTI IN IDENTITETE

Če sprejememo misel, da etničnost ni več le specifična oblika družbe, temveč (tudi) splošen vidik družbenosti; in če je vsaka zares integrirana nacija ali integrirani narod oz. ljudstvo tudi izvorno *etniija*, tedaj je seveda tudi treba reči, da *etnologija* pravzaprav preučuje vse pristno notranje integrirane oblike

družbenih skupnosti *načeloma kot etnije*. »Predmet« etnologije bi bile vse oblike družbenih skupnosti s takšno notranjo vezjo oziroma povezanostjo (integracijo), ki snuje *smisel in identiteto* in ki vnaprej daje posameznikom znotraj njih *samosvoj značaj*. Kajti vse te oblike bi, ne glede na svoje epohalno-zgodovinske razlike (etnijska oz. etnos, ljudstvo/narod, nacija), bile prav po taki svoji notranji vezi in zavezi *etnijske oz. vsaj »etnično strukturirane«*. To pa je daljnosežen sklep, ki postavlja mnogo vprašanj. Poglavitno je vprašanje, ki je tu še nepojasnjeno: kaj je pravzaprav tista notranja vez in zaveza, ki snuje *smisel in identiteto*?

Toda težava omenjene Reitererjeve misli nikakor ni zgolj v uporabi pojma etničnosti kot »primitivne« oblike družbe za visoko razvite sodobne oblike družbe. Osnovna težava določitve etničnosti kot »splošnega vidika družbenosti« ali »splošne oblike socialnega življenja« je ta, da je prav splošnost tisto, česar ni mogoče pripisati etničnosti. Kajti če bi bila etničnost splošna oblika družbenosti, ne bi »dajala« *identitete in razločevanja*, ki pa sta bistvena za dejanske zgodovinske oblike družbenih skupnosti. Podobno je npr. tudi pri jeziku. V splošnem smislu je sicer res, da vsakemu človeku pripada jezik, ampak jezik je zmeraj dejanski (»etničen«) in v svoji dejanskosti ravno ni nič splošen. Ni pa tudi mogoče določiti etničnosti tako, da bi npr. rekli: etničnost je takšna splošna oblika družbenosti, katere posebnost je v etničnosti ali etnični strukturi. Kajti v tem primeru določamo bistveno specifičnost etničnosti z njo samo in tako zaidemo v krog. Če pa rečemo, da je etničnost tisto, kar »nosi« *identiteto in razločevanje* oblik družbenih skupnosti, se tudi tako ne rešimo kroga: etničnost je v identiteti, identiteta je v etničnosti. Tako se nakazuje čudna zadrega pri poskusu kategorialne opredelitve etničnosti.

Razen tega Reitererjeva raba besede etničnosti (*die Ethnizität*) v zgoraj zavzeti misli nedoločno drsi med dvema očitno zelo različnima in nezamenljivima pomenoma. Najprej misli z etničnostjo »primitivno«, nizkodiferencirano manjšo obliko družbene skupnosti. Potem pa etničnost označi kot splošni vidik ali splošno obliko družbenosti kot take, ki se z zmožnostjo obnavljanja in preoblikovanja drži v vseh oblikah integriranih družbenih skupnosti, ne glede na njihovo nizko ali visoko diferenciranost. To pa nikakor ni le »razširitev pojma etničnosti« v prejšnjem smislu, kakor nakazuje avtor (glej str. 51). Razložek ostaja nepojasnen v svojem bistvu, izviru, obsegu in dometu. Obenem ima Reiterer etničnost še za nekaj subsidiarnega in residualnega, tj. za nekaj pomožnega in za nekakšen preostanek iz nerazvitih časov, ki se v sodobnih razvitih družbah hitro zgublja. V vsem tem ostaja marsikaj nejasno.

Možno pot iz zadrege morda nakazuje vprašanje, kaj je pravzaprav bistvo tiste notranje vezi ali zaveze (integracije) skupnosti, ne glede na bolj ali manj visoko razvito družbeno diferenciacijo. Kaj je ta *vez* ali *zveza*, ki snuje *smisel in identiteto* in daje posameznikom že vnaprej *samosvoj značaj*? Kajti bistvo etničnosti bi bilo tedaj prav v tej in takšni notranji vezi in zavezi skupnosti. Pri tem mora ta vez in zaveza očitno biti nekaj tako elementarnega, da se ohranja v vseh zgodovinskih oblikah integriranih družbenih skupnosti. Toda čeprav notranja zveza in povezanost kot bistvo etničnosti snuje *smisel in identiteto*, smo spet nevarno blizu krogu speljevanja etničnosti iz identitete, te pa spet iz etničnosti. Če omenjeno *zvezo*, zavezo ali povezanost (*Zusammenhang*) skup-

nosti — in le taka zveza je počelo skupnosti — še tako izrecno potiskamo na polje sociologije in govorimo o *integraciji* družbenih individuov, je vendarle očitno, da gre pri taki zvezi in integraciji za neko *zedinjenje* mnogih v posebno *enoto* in *celoto* ali zaseben »sistem«.

Če je to etničnost, tedaj je tisto, kar »dela« to zvezo ali to zedinjujoče, takšno, da po prejšnjih navedbah snuje smisel in identiteto in daje posameznikom že vnaprej njihov značaj. Integracija, ki jo lahko sociološko razčlenimo in raziščemo, je zedinjenje v neko *enoto* ali *celoto*. Počelo enote z lastno identiteto so v filozofiji imenovali ENO (*tó hén*). Izvirni filozofski smisel ENEGA kot istega (*idem*), je *princip ali počelo* identitete, torej to *zedinjujoče*. Če pa je eno (*tó hén*) princip ali *počelo* (arché) identitete, tedaj gotovo ni kaj ravnodušno enoistega in mrtvega, marveč je tisto, kar zedinjuje, je neka »moč«, ki drži skupaj, ki veže, povezuje in individualizira. Le tako šele biva *skupnost*, ki ni le množstvo.⁶ — V našem primeru sledi vprašanje: ali je to, kar veže skupaj in zedinjuje, *etničnost*, ali pa tudi etničnost skupaj z identiteto izvira iz tistega »enega« kot zedinjujoče in individualizirajoče »moči? Zdaj je videti, da *identiteta in etničnost spadata skupaj v to ENO kot zedinjujoče*. Takšno pa ne more biti posledica skupnosti. Kajti tisto, kar proti kaotičnemu konglomeratu ali velikemu kupu mnogoterega to množico mnogoterega zedinjuje in enoti v neko celoto enote z lastno identiteto, dajajoč posameznemu že vnaprej neki značaj, očitno ni posledica zedinjenja, ampak njegovo počelo. Šele to zedinjujoče ENO »naredi« red. Reda enote ali »sistema« skupnosti ne naredijo posamezniki, ki svoje kaotično in razpršeno stanje spremenijo v red enote in celote. Seveda ostaja zdaj odprto vprašanje, kaj je to zedinjujoče ENO kot počelo identitete »sistema«.

Sodobna kibernetična sistemska teorija daje svoj odgovor na vprašanje, kdaj in kako lahko neko neorganizirano in kaotično dinamično stanje preide v urejen dinamični sistem, se pravi v neko enoto in celoto z lastno identiteto. Načelo takega dinamičnega (»živega«) sistema vidi v *avtoreferenčnosti* ali samonanašanju, s pozitivno in negativno povratno zvezo in v *avtopoezi* ali samoproduktivni. Z njima se vzpostavlja »notranjost« sistema nasproti »vnanjosti« ali *okolju* sistema. Tisto ENO, ki enoti ali zedinjuje zelo mnogotero in raznotero v kompleksno celoto in enoto sistema z lastno identiteto, to *eno* kot zedinjujoča »moč« sistema, leži torej v avtoreferenci in avtopoezi. Če pa gre za avtopoezo ali samoproduktivanje kakega sistema z lastno identiteto, je takšno samoproduktivanje proces, ki poteka v času kot lastni zgodovini sistema tako, da ta zgodovina zajema celotno časnost sistema: nekdanjost, sedanjost in prihodnost v

⁶ To ENO kot zedinjujoči in individualizirajoči princip ali počelo imenuje Leibniz *monada*. (Glej: G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, poglavje XXVII: Was Identität und Verschiedenheit ist. Felix Meiner, Hamburg 1971, str. 239 d.) Sploh je problem individuacije in identitete najtežji problem vse velike filozofske tradicije. Pri Platonu ga srečamo pod imeni *idéa* in *eidós*, pri Aristotelu pod imeni *morphé*, *enérgeia* in *ousia*, v srednjem veku pod imeni *essentia*, *quidditas*, *forma*, pozneje v novoveški filozofiji pod imeni *substantia* in *subjekt*, v sodobni sistemske teoriji pod imenom *sistem*. Podobno kakor v sodobni sistemske teoriji so že v sholastični filozofiji določili realno identiteto kot odnos esencialnega bivajočega (*essentia*) do sebe samega. V sistemske teoriji govorijo o samonanašanju sistema. Težava z identiteto pa se še zelo poveča, če moramo pri oblikah *družbenih* skupnosti njihovo individuacijsko identiteto misliti iz njene sopripadnosti *etničnosti*.

njihovi enotnosti. V tem smislu je zgodovina konstitutivni moment identitete sistema, tako da izguba lastne zgodovine pomeni tudi izgubo identitete.

Nobenega dvoma ni, da naznačena sistemsko teoretična razlaga leži v obzorju dialektične sheme »subjektivitete jaza« kot osnovne teme novoveške in posebno nemške klasične filozofije.⁷ Seveda pri tem nimamo odgovora na bistveno vprašanje: kako je na podlagi avtoreference in avtopoeze kot počelo sistema mogoča tista identiteta, ki je identična z etničnostjo? K temu vprašanju se pozneje še vrnemo. Zdaj si najprej pogledjmo Reitererjevo teorijo etničnosti.

5 SODOBNA SOCIOLOŠKA TEORIJA ETNIJE; ARABSKA UMMA KOT VZOR

Splošna ugotovitev, ki je izhodišče Reitererjeve teorije etničnosti, je naslednja:

»Etničnost razumemo kot obliko organizacije in stanje zavesti neke razmera slabo diferencirane družbe. V tem strogem smislu bi bila etničnost stopnja družbenosti, ki bi zaslužila v glavnem samo še historično zanimanje. V širšem smislu pa je etničnost vseskozi še fenomen sedanosti in tudi razvitih družb.« (str. 15)

Razvite družbe imajo seveda obliko nacija. Pojem etničnosti opredeljuje Reiterer iz nasprotja s pojmom nacija. Etničnost in nacija sta razvojno različni stopnji družbenosti. Prva je manjša, ustreza nizko razviti, slabo diferencirani, agrarni, avtarkični družbi, druga je večja, ustreza sodobni razviti industrijsko-tržni, visoko diferencirani, odprti družbi sodobne industrializirane blaginje. Vendar: kako je etničnost kljub temu še lahko fenomen razvitih družb? Kateri je tisti širši smisel etničnosti, ki se uveljavlja tudi še v sodobnih razvitih družbah. Tega »smisla« Reiterer tematično ne razvije, očitno pa je, da s tem »širšim smislom etničnosti« misli na tisto, kar »daje« tudi sodobni razviti družbi in njenim članom *identiteto*. Kajti proces modernizacije in industrializacije očitno ukinja etničnost kot obliko organizacije in stanja zavesti tradicionalnih, nerazvitih, agrarnih družb. Takšne procese je danes mogoče opazovati pri prebivalcih Afrike, Azije, Srednje in Južne Amerike, Oceanije. V takšnih procesih potekajoče ukinjanje etničnosti in njej lastnih tradicionalnih vezi pelje lahko k izgubi identitete in s tem k nevarni splošni socialni patologiji. Večina prebivalstva omenjenih predelov je danes izpostavljena tej nevarnosti. Rešitev tega problema modernizacije v teh družbah je — po Reitererju — le v postavitvi takšnih političnih sistemov, ki zagotavljajo sodobno industrializirano blaginjo IN lastno identiteto; ki so politično samoodgovorni in samostojni in z razmejujočo določenostjo ali avtodefinicijo razmejeni od drugih. Če rečemo po Luhmannu: rešitev problema identitete so družbeni sistemi, za katere je značilna *avtoreferenca* in *avtopoeza*. Model takega sistema je po Reitererju moderna nacija. (str. 16) V njej prebivalstvo ohrani svojo identiteto in se obenem lahko

⁷ To se kaže npr. tudi iz knjige Niklasa Luhmanna, *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt 1984.

modernizira: industrializira, družbeno diferencira itn., vse tisto, kar dela vsebino in obliko modernih nacij.⁸

Toda v zvezi z rečenim ostaja nerešen teoretični problem etničnosti. Če je etničnost oblika organizacije in stanja zavesti primitivne, nerazvite družbe, je očitno, da oboje kot medsebojno odvisno izgine z modernizacijo, nima tu nobene življenja določujoče moči več, je zgolj še prazna turistična folklor, vse bolj zbledel preostanek; nekaj takega kakor ostanek nekdanjega repa pri človeku. Na takšne zbledle preostanke je najbrž nemogoče obešati tisto, tudi za sodobne razvite družbe tako pomembno, *identiteto*, ki sodobne ljudi varuje pred razkrojem, anomijo in patologijo. Od kod izvira ta teoretična težava? Je etničnost za identiteto sodobnih razvitih družb nebstvena in so tedaj teze o etničnosti kot splošni obliki družbenosti itd. v prej naznačenem smislu zmotne? Ali pa je morda teorija etničnosti načelno nezadostna in se ji globlje bistvo etničnosti izmika?

Kako Reiterer izpelje svojo teorijo etničnosti? Za njegovo teorijo je zdaj strateško pomembno vprašanje, ki si ga postavi takole: »Kaj je torej etnija?« (str. 22) Kajti v »prehodu« od etničnosti k etniji kot zgodovinsko dejanski razvojno nizki (ali celo prvobitni) obliki družbene skupnosti čutimo neko tematično nepojasnjeno »spremembo predmeta raziskave«. Tako zastavljeno vprašanje Reitererju dopušča, da na nekem historično izpričanem primeru vzorne etnije kot oblike družbene skupnosti tako rekoč »odčita« tisto obliko organizacije in njej ustrezno stanje zavesti, ki jo potem predstavi kot značilno za etničnost. Kot takšno vzorno etnijo predstavi Reiterer arabsko *umma*, z ustrojem notranje enotnosti (*asabija*), kakor jo je opisal arabski filozof *Ibn Khaldun* iz 14. stoletja. Reiterer meni, da je *Khaldun* svojo teorijo izpeljal na podlagi konkretnih družb svojega časa in da zato še danes lahko služi kot teorija etničnosti. Začne pri pojmu *asabija*, ki označuje posebno vrsto ali obliko skupnosti. Beseda »*asabija*« pomeni neomejeno tradicionalno solidarnost skupnosti ali skupnost solidarnosti, kjer se posameznik brezpogojno, čeprav brez kake vnanje prisile, identificira s svojo majhno skupnostjo, jo obožuje in je notranje in vnanje povsem odvisen od nje. Razlikuje več vrst take solidarnostne skupnosti. Prva, *asabija nasab*, ki je značilna za majhno, prvobitno, izvorno etnijo in je oblika brezpogojne solidarnosti, temelji na védenju o skupnem izviru in sorodnosti članov etnije. Takšna etnija je endogamna in družbeno zaprta, vase sklenjena in od drugih ločena, izolirana skupina. Zveza posameznika s skupnostjo je nerazrešljiva. Sorodnost je oblika družbenosti. Za razloček od take družbene skupine je *umma* že družba s preprosto obliko organizacije. Reiterer pravi: »*Umma* je prapodoba, idealni tip vseh tradicionalnih etničnih skupnosti.« (str. 30) Zato ji pripada tudi druga vrsta solidarnosti, *asabija vala*, ki je solidarnost vzajemnosti »strank« in varnosti pred silo (oblastjo). Po *Khaldunu*: »Kraljeva moč je več kot le ukazovanje: poglavarju se sledi, vendar ne zaradi prisile. Kraljeva moč dvigne višji položaj in poslušnost nad čisto silo.« (str. 27) Tu je zametek legitimnosti oblasti. »*Asabija vala* je torej organizacijsko načelo *velike etnije*, ki je nastala s spajanjem izvirnih etnij in ki se politično organizira.« (str. 27) Takšna skupnost se imenuje *umma*.

⁸ O tem sem obširneje pisal v študiji »Kaj je pravzaprav narod?« (Glej: zbornik »Na pragu tretjega tisočletja«, Mohorjeva družba, Celje, januar 1988.) Pripominjam, da z »narodom« mislim v tisti študiji vseskozi *nacijo*.

Oglejmo si zdaj splošni opis *umme* kot značilne etnije. »Imajo jo za najvišjo družbeno bitje in jo personificirajo. Njena zahteva po podreditvi vseh njenih pripadnikov je strukturno sorodna suverenosti nacionalnih družb, vendar je bolj brezpogojna. Ker ni racionalno utemeljena, tudi ni nikoli vprašljiva. Ummi pripadaš, ker si (določen) človek. Njena zahteva po podreditvi je zadnja instanca in razpolaga z življenjem in smrtjo. Svetopisemski rek: bolje je, da propade eden kakor celotno ljudstvo, dobro izraža to razmerje, saj tudi sam izvira iz družbe z etničnimi značilnostmi. Taka zahteva je v določenem nasprotju z individualističnim razumevanjem o najvišji vrednosti (posameznega) človeškega življenja v današnjih evropskih družbah.« (str. 30) Te so seveda sodobne nacije.

Druge tipične značilnosti etnije — *umme* — opisuje Reiterer glede na jezik, kulturo, v prvi vrsti materialno kulturo kot sestavino vsakdanjih opravil in obredij, običaje in navade, sistem mišljenja, verovanja, sistem norm, cilje skupnosti, simbole in zavest, etnično značilno osebnost in druge znake, npr. oblačenje, glasba, obnašanje ipd. Takšno opredeljevanje etničnega po omenjenih tipičnih značilnostih nam je iz našega dosedanjega premisleka že znano, ne prinaša torej nič posebno novega. Kljub temu si oglejmo nekatere poglobitve poudarke.

V tej »etno-znakologiji« se o jeziku pove samo to, da je obvladanje jezika za člane etnije samoumevno in ga zato ni treba še posebej omenjati. Še več: »Samodoločanje z jezikom v etnično organiziranih družbah tudi nima posebno vidne vloge. Vsekakor lahko služi kot sredstvo razmejitev, ne le pri višjih kulturah, vendar pretežno tako, da drugi ljudje postanejo »barbari« (Nemci — nemi; Chichimeki (»Čičimeki«) — jecljavci).« (str. 31) Sociološka teorija, ki išče in najde etničnost v obliki organizacije razmer in v stanju zavesti etnije, zelo na kratko opravi z jezikom. Očitno ne ve, kaj bi z njim počela. Mi pa se moramo čuditi, da se ta znanost vede do jezika zelo podobno kakor etnični »primitivci«, katerih skupnost preučuje. Podobno ravnanje smo opazili že pri sociologu Webbru. Ni odveč vprašanje, ali je res smisel jezika za neko etnično skupnost izčrpan z bistroumno ugotovitvijo, da vsak član skupnosti pač samoumevno obvlada svoj jezik? Ali se teoretik etnije lahko zadovolji z dejstvom, da samodoločanje z jezikom pri etnijah nima posebno vidne voge? Ni namreč odločilno to, kaj »etnični primitivci« sami vedo o jeziku, marveč dejstvo, da je jezik edinstven medij skupnosti *kot skupnosti*. Je torej elementarno vezivo vseh vezi skupnosti. S tem pa je jezik tudi odločilni medij vseh tistih znakov, ki jih naštevajo »etno-znakologi«.

Nekoliko drugače se kaže »vloga« jezika v visoko razvitih modernih družbah:

»Če na etničnem področju jezik *ni* glavni problem, so v Evropi jezikovna vprašanja tista, okrog katerih se suče razprava. V nasprotju z etničnimi znamenjuje nacionalne spore to, da dobi jezik kot simbol identitete popolnoma enkratni pomen. Splošna politična vprašanja, vprašanja interesov in organizacija oblasti — vse se obeša na vprašanje jezika. Pri etničnih sporih se resnični problemi pokažejo neposredno, brez političnih simbolov. Tam gre navadno naravnost za preživetje etnije kot celote.« (str. 51)

Čeprav ima torej jezik v sodobnem času razvitih nacij posebno veliko vlogo, je pa spet očitno, da gre takšno merjenje *vloge* jezika spet docela mimo tiste njegove elementarne posredovalnosti kot veziva vseh vezi skupnosti kot takšne.

Kot najpomembnejši znak in sestavino etnije navaja Reiterer kulturo:

»Kulturo je treba izčrpnje obravnavati. Najprej mislimo tu na *materialno kulturo*. Ker je ta sestavina rituala vsakdanjosti in vsakdanje skušnje kakor tudi rituala življenjskih razdobij, je središčna točka orientacije za ljudi. S temi rituali, bistvenimi pri iniciaciji, pri svatbi, pri rojstvu in nazadnje pri smrti in pokopu, izraža posameznik pripadnost svoji skupnosti, se z njo istoveti, zahteva tudi zase oporo, izražanje solidarnosti in sprejetosti. Od tod izvira nadvse velik pomen ritualov. (...) To se zdi razvidno za vrhunce življenja. Velja pa tudi za potek vsakdanjosti, kjer neko ravnanje z implicitnim simbolnim značajem sporoča, ali se posameznik čuti za pripadnika umme ali ne.« (str. 31—32)

Najbrž ni sporno, da smo z omembo »kulture«, posebej še »materialne kulture«, blizu osredja etničnosti.

Vendar, kaj je pravzaprav »materialna kultura« kake človeške skupnosti? Najbrž njen smisel ni zgolj v tem, da pripadniki skupnosti prek nje in vsakdanjih ritualov izražajo pripadnost skupnosti. Verjetno je v njej neka globlja, prvinska vez posameznikov v skupnost. Je »materialna kultura« morda ekonomija skupnosti, celota »danih« proizvodnih sredstev in načinov proizvodnje predmetov za zadovoljevanje potreb? Je to torej celoten re-produkcijski proces skupnosti? Ali nam takšen pogled omogoča razkritje specifične edinstvene *etničnosti* te skupnosti? Ali nam pogled na »materialno kulturo« skupnosti kot na njen re-produkcijski proces ne zakrije prav tistega, kar je za nas bistveno: edinstveno etničnost te skupnosti?

»Materialna kultura« skupnosti: Že sama označitev s to besedo izvira iz docela neprimerne *razlage* tistega, kar imenuje. Primerneje stvāri je, če govorimo o celoti vsega rabnega in vseh rab. Vsako rabno navaja oz. napoti, po-meni ali kaže na drugo in tako na celoto rabnega v njegovi *namenskosti*. Imata to po-menjanje in taka namenskost simbolni ali pre-symbolni značaj? Očitno je, da nobeno rabno v svoji pre-symbolni po-menljivosti ni niti zgolj predmet niti znak; in da tudi nobena raba v svoji namenskosti ni zgolj delo kot udejstvovanje subjektivnih sil. Kam spada zemlja skupnosti in kaj je tu pravzaprav zemlja? Mar zgolj skupna delavnica, skladišče surovin in sil ter od skupnosti okupirani in lastniško zaznamovani teritorij, kakor misli npr. Marx? Kam pa sodi in kaj je pravzaprav — tej zemlji pripadajoče — nebo in podnebje in njegova vremena, v ritmu katerih se dogaja vse prebivanje ljudi in tudi uspevanje vsega drugega? Mar nima celota rabnega in rab v svoji po-menskosti in na-menskosti svojega bitnega mesta na tej zemlji in pod tem nebom in je tu izročena njegovim vremenom, v ritmu katerih potekajo »vsakdanji rituali« ljudi od rojstva do smrti? In človek je tu sam končen, smrten, izročen temu velikemu ritmu in obenem zavarovan v njem, ima tu svoje pre-bivališče, dom, domovino, ki nikakor ni zgolj in samo skupnost sama (ta objektivirana inter-subjektivnost, na katero edino prisega moderni subjektivizem). Ali ni vse to skupaj v svoji izvorni enosti prvinski *svet* prebivanja ljudi in skupnosti, v katerem je zasnovo prvinsko bistvo etničnosti in identitete skupnosti? Daleč od tega, da bi bila to le »kultura« ali celo »materialna kultura« skupnosti v smislu njene celotne samoreprodukcije (spet izdanek modernega

subjektivizma). Da takšen prvinski svet, čeprav odprt na vse strani, ni univerzum bivajočega v celoti kot predmeta za človeka subjekta, kakor se nam danes zdi samoumevno, to morda lahko še nekako zaslutimo, ne da bi tudi že jasno videli razliko.

Toda težko bi zanikali, da ima prvinski »etnični svet« odločilno mesto v premisleku etničnosti, ki se ne zadovolji s prevladujočo družboslovno »etno-znakologijo«, in ki tega sveta tudi noče zreducirati na »materialno kulturo«. In da je le v takem, danes zgubljenem, vendar še vedno zastrto bivajočem prvinskem svetu zasnovana etničnost in z njo identiteta tista, o kateri je smiselno reči, da »pripada« tudi še današnjim integriranim človeškim skupnostim. Ne pripada jim na način zbledelega preostanka ali residuuma v družbenih razmerjih, na način ponudbe turistične folklore, muzejskega in etnografskega in spomeniškovarstvenega početja, marveč jim pripada izvirno strukturno. Če raziskovalci družb opažajo tudi še v sodobnih visoko razvitih družbah — nacijah — notranje vezi in zaveze članov teh skupnosti ipd., ki spominjajo na nekdanje etnične, tedaj to morda le niso zmeraj samo odmevi preostankov že zdavnaj ukinjene etničnosti, temveč morda tudi izvirne strukturne vezi zastrto bivajočega prvinskega sveta. Mar ne živi tudi sodobni, razviti, znanstveno šolani človek svojega vsakdanjega življenja v svetu, kjer sonce še zmeraj vzhaja in zahaja, kjer imajo svoje mesto rojstvo, ljubezen, smrt; kjer so sorodniki in bližnji, zemlja in nebo? Prav gotovo, da ta prvinski svet še vedno neke zastrto biva, vendar ga je moderni »visoko razviti« človek »pozabil« in odrinil. V tem je toliko »popolnejši«, kolikor razvitejši je, kolikor bolj brezpogojno se je izročil modernosti. Svet, o katerem govorim, ni danes prevladujoči totalni sistem re-produkcije.

Skratka: ime »materialna kultura« ali »duhovna kultura« ipd. imenuje že tisto, kar od etničnega sveta »ostane« po njegovi znanstveni svetovnonazorski redukciji. Odločilno pri tem je, da etnični svet s tem ni pripuščten v svoji izvorni etnični biti, pri čemer ta izvorni etnični svet spet ni tisto, kar je v zavesti »etničnega človeka«. Ontološka eksplikacija bitne strukture prvinskega sveta, kakor ga nakazuje gornji premislek, je pot odkrivanja *etničnosti* kot temeljne strukture vseh oblik družbenih skupnosti.

Pogosto slišimo opozorila in zahteve, naj bi se današnji Evropejec — družboslovec — znebil svojih samoumevnih evropskih predsodkov pri preučevanjih zunajevropskih kultur, ljudi, skupnosti ipd. Na to hoče opozoriti tudi Reiterer, ko omeni »protest proti evropskemu nerazumevanju in napuhu« (str. 29). Seveda je s pozornostjo mogoče v tem pogledu marsikatero napako popraviti. Vendar, ali ni prav v bistvenem načinu evropske znanstvenosti tisti nepoljubljen, najtrdovratnejši in najbolj neviden predsodek — »znanstveni svetovni nazor« —, ki zakrivi najhujše »nerazumevanje« »etničnega sveta« kot *prvinskega sveta človeškega prebivanja*? Pri tem pa niti ne gre za zgolj nerazumevanje, marveč za to, da znanstveni »svetovni nazor« popolnoma zastre ta prvinski svet s svojim »nazorom« in je docela slep zanj. Ta »nazor« je bistven za znanstven pogled in zato ni samo popravljiva napaka. Toda: je človek samó znanstvenik? Kakor se danes na eni strani zdi, da človek postaja vse bolj samó znanstvenik in osvojenec znanstvenega svetovnega nazora, so na drugi strani tudi znamenja, da se znanstvenik in človek danes razhajata.

6 HELENSKA PÓLIS, ARABSKA UMMA, MODERNA NACIJA —
IN PROBLEM RAZVOJA

Vrnimo se vnovič k Reitererju. Ta je v svoji teoriji etničnosti izpeljeval pojem etničnosti kot nizko razvite, slabo diferencirane, majhne in agrarne oblike družbene skupnosti tako, da ga je postavil v nasprotju z nacijo kot visoko razvito in diferencirano, organizirano in industrializirano moderno obliko družbe. Brezpogojna vezanost in zavezanost, podrejenost in odvisnost skupinskega individua etnije je v močnem nasprotju s svobodo, samoodgovornostjo, avtonomnostjo, najvišjo vrednostjo človeške osebnosti v naciji. Miselni sistem v etniji je etnično specifičen in vezan, v naciji je racionalno reflektiran in ni nujno nacionalno-kulturno specifičen. Etnijo zaznamuje »kultura« kot »tradicionalna družbena organizacija« (str. 23), medtem ko zaznamuje nacijo »politika« kot politična organizacija. Političnega vidika etnije se njeni člani ne zavedajo ali pa le zelo nejasno, ker je postavljen kot del svetega reda. Nacijo obvladuje jasna politična zavest, ki zahteva legitimiranje vseh oblik politične oblasti in organizacije. Nacija je sporazumna skupnost na podlagi razvitih družbenih in ekonomskih struktur. Etnija je rodovna skupnost vanjo narojenih pripadnikov. Nacionalna zavest in nacija imata za podlago družbo blagovne proizvodnje in tržišča z osebno svobodo posameznikov. Etnična zavest in etnija temeljita na družbi avtarkične neblagovne proizvodnje in naturalne menjave z vezanimi posamezniki, katerim je preživetje zagotovljeno samo v brezpogojni solidarnosti s skupnostjo.

Kakor smo videli, je Reiterer za izpeljavo svoje teorije etnije izbral arabsko *ummo* kot prapodobo in idealni tip vseh tradicionalnih etničnih skupnosti. Za razlago razločkov med etnijo in nacijo je uporabil Reiterer shemo *razvoja*: razloček med etnijo in moderno nacijo kot oblikama družbenih skupnosti je tu prikazan kot *razvojna* razlika. Vera v tak *razvoj* je danes tako rekoč splošna in samoumevna, nikakor ne zgolj Reitererjeva posebnost. Kljub temu pa se nam prav ob tako prikazanem razvoju od etnije do nacije zbuja načelni pomisleki. Zastavimo takšno začetno vprašanje: Ali so se zunajevropske etnije avtohtono »razvile« v moderne nacije s polno, vseobsežno vsebino evropske modernosti? Odgovor je enoznačni *ne*. Kajti nacija v polni vsebini in obliki svoje modernosti, kakor jo vidi tudi Reiterer, se je rodila iz srca Evrope in njenega »duha«, katerih počelo je v zgodbi starogrškega sveta in njegovega ljudstva: *Helenov*. Evropa, evropska zgodovina je vzniknila iz edinstvene zgodbe grške *pólis*. Nikakršne razvojne zveze ni med arabsko *ummo* in moderno, načelno evropsko *nacijo*. Je pa usodna zveza med grško *pólis* in moderno nacijo, čeprav to ni razvojna zveza. In v grški *pólis* je nekaj, česar *ni* ne v arabski *ummi* ne v kateri koli drugi etniji tega ali poznejšega časa.

Vzpostavitev nacije je — tudi po Reitererju — imperativ modernizacije, ki ukinja vse tradicionalne vezi in ki se danes z neubranljivo silovitostjo uveljavlja na vsem planetu. Modernizacija je za vse tradicionalne oblike družb, torej majhne in velike etnije in etnične ljudi, tako rekoč »konec sveta«, revolucionarna sprememba sveta, prelom, ki vse — bivajoče v celoti in ljudi — bistveno spremeni. Racionalnost, znanost, tehnika, tehnologija, industrija, organizacija, učinkovitost, industrijska družba, reflektirana politika in interesi, proizvodnja, tržišče, kapital, delo itn. — in nezaslišani kaotični problemi revo-

lucij »prehoda«, s strahovitimi zatiranjem, žrtvami in mukami — to so velika znamenja modernizacije. Dejstvo je, da se ta modernizacija, katere zunanji veliki učinki so se začeli v Evropi kazati od renesanse naprej in se kot prvi veliki potres izrazili v francoski revoluciji, ne dogaja kot avtohton razvoj tradicionalnih oblik družb, marveč pride nadnje kot vihar, ki surovo prekine, uniči njihov statični »razvoj«.

Grška *pólis* in arabska *umma* nista isto! Kje je izvir, počelo tiste modernizacije, če ne v »duhu« Evrope, ki se je rodil znotraj grške helenske *pólis*? Ta je bila takšna, da ga je v sebi spočela, in po tem se razločuje od vseh drugih etnij tega sveta. Pa tudi tisto, kar se je od starih Helenov naprej dogajalo v prostoru Evrope, ni nikakršen zvezni razvoj. Tudi evropski Romani, Germani, Slovani itn. so se morali skozi strahovite muke v bitnem smislu šele evropeizirati in modernizirati. In od tod se bistveno evropska modernizacija širi z nezadržno silovitostjo (in nasiljem) čez ves planet, brezpogojno osvajajoč vse, s čimer se sreča.

Zato je treba reči: niti v sami Evropi ni razvoja od njenih tradicionalnih oblik družb — manjših ali večjih etnij in »ljudstev« — do modernih nacij. Tudi tu je med nekdanjimi etnijami in nacijami *epohalni prelom*, ki so ga veliki filozofi nemške klasične filozofije in po njej npr. Marx in Nietzsche izpovedali na različne načine.⁹ Le historično analogiziranje, ki je danes neznansko razširjena »metoda«, izenačuje vse, da bi bilo potem mogoče poljubno kronološko shematizirati — med drugim najraje po shemi »razvoj«.

Ne zanikam a priori vsakega razvoja. Hotel sem le opozoriti na to, da to shemo ni mogoče pri vsaki zadevi uporabiti brezmiselno samoumevno. Hotel sem opozoriti na prelome, ki so *epohalni s-lučaji*, zastrte zgodbe dob svetovne zgodovine in jih s shemo razvoja ne moremo razlagati. Obenem pa je treba opozoriti na to, da je modernizacija, ki sem jo omenjal, *neobrnljiva*. Nikoli več ne bomo živeli v tradicionalnih etnijah. To pa seveda tudi pomeni, da je poskus kakršnega koli oživljanja ali vračanja etničnosti *kot družbene strukture in stanja zavesti nekdanjih etnij* kot tradicionalnih oblik skupnosti obsojen na neuspeh in katastrofo. Poskus take vrnitve bi v modernem času pomenil le uvedbo mafijskega ali fašistoidnega terorja v majhni zaprti družbeni skupini. Morda je Albanija danes še najbližje takšni »obnovi« etnične družbene strukture. Za kosovske Albance to ne velja, kajti njihov problem je skozi in skozi političen, torej nacionalen. Vsi problemi jugoslovanskih narodov *kot narodov* so v prvi vrsti *politični* in jih je mogoče reševati le na moderen demokratičen način.¹⁰

Če pa imamo kljub rečenemu danes v mislih *etničnost in identiteto* v njuni sopripadnosti kot zastrto strukturo faktične človeškosti, tedaj je ne mislimo iz te ali one historično dane in v vzor povzdignjene *družbene* organizacije in *zavesti* etnije. Takšna sopripadnost etničnosti in identitete v faktični člove-

⁹ O vprašanju epohalnosti zgodovine pišem v zadnjem poglavju svoje knjige »Uvod v vprašanje naroda«, Obzorja Maribor 1981. Marksisti govorijo o epohah zgodovine kot družbeno-ekonomskih formacijah, katerim vsaki ustreza neka lastna prevladujoča oblika družbene skupnosti. Te formacije izpeljujejo iz stalnega razvoja proizvodilnih sil in jih tako razložijo. Vendar, če gledamo globlje, so zgodovinske epohe nerazložljivi *s-lučaji*.

¹⁰ Ker je — po pretežni večini avtorjev — nacija politična oblika moderne skupnosti, so vsi nacionalni problemi v Jugoslaviji kot večnacionalni federativni državi

škosti ni zgolj preostanek preteklosti, temveč možnost človeškega prebivanja v svetu. Druga možnost, ki se v času moderne in postmoderne — kot je videti nezadržno — izpolnjuje, je človek zgubljen identitete: družbeni patologiji in razkroju izročeni, razčlovečeni človek postindustrijske kibernetične utopije, uni-formen človek znanstvenega svetovnega nazora.

7 PÓLIS IN DÉMOS: EDINSTVENA IZJEMA V STAREM SVETU

Zdi se nesporno, da je tudi starogrški demos živel v družbeni skupnosti, ki ustreza tipu razvite velike etnije z visoko civilizacijo. Vendar takšno razporejanje po tipičnem neogibno zanemari subtilne posebnosti. Omenil sem že, da je v starem grškem svetu izvir bistva Evrope, ki v svoji moderni zgodbi nezadržno osvoji planet. Bistvo Evrope je duša vse tiste nezaslišane modernizacije, ki sem jo omenil prej in kateri ustreza moderna nacija. Zato stari helenski svet ni zgolj nekoliko posebna tipična etnija, kakor je pač tudi vsaka druga, ampak se v nji godi nekaj tako edinstvenega, česar v nobeni drugi etniji ni. Zato pravim: *Niso isto helenska pólis in arabska umma ali katera koli druga etnija*. Kaj torej tako izjemno odlikuje Helena?

Naj se potrudim na kratko naznačiti tisto, kar je izjemno in edinstveno za grško polis in za grški demos, kar ju razločuje od vseh drugih oblik skupnosti, četudi podobnosti oz. analogije še tako »udarjajo v oči«. Sledeči premislek ni niti taka družboslovna niti etnološka razlaga grške polis.

Začenjam z dejstvom, da je sama beseda »*èthnos*«, s katero še danes imenujemo to »zadevo«, grška. Stari Grki so z besedo »*èthnos*« imenovali čredo, krdelo, jato ali roj, skupino ali trumo, rod, pleme, ljudstvo. Vendar sami sebe niso imenovali *èthnos*, ampak *dèmos*. *Ethnos* in *dèmos* nista morda besedi za isto stvar. Pomenljivo je tudi, da se je znanost, ki preučuje »ljudstva« ali oblike skupnosti, poimenovala *etnologija*, ne morda »demologija«. *Dèmos* namreč tudi ne pomeni zgolj družbe ali družbene oblike. Govorimo pa seveda o *demokraciji*, ne da bi pri tem še slutili, kaj je starim Grkom pravzaprav in izvirno pomenila beseda »*dèmos*«. Tu bomo omenili dva očitno nadvse tehtna grška načina rabe besede »*dèmos*«. Po eni je *dèmos* svoboden, samostojen narod; po drugi pa je *dèmos* obenem pokrajina ali dežela kot prebivališče naroda. Kako je mogoče nam tako samoumevno različni stvari imenovati z isto besedo, ni opazno kar na prvi pogled.

Izjemno vznemirljivo je vprašanje, v čem se *dèmos* pravzaprav razločuje od *etnosa*. Na prvo prvino razločka zadenemo, če pomislimo, da je tisto, po čemer je *dèmos* svoboden, samostojen narod, *pólis*: lastna svobodna država in demokracija. Vendar je svoboda v izvirnem grškem smislu nekaj svetovno-zgodovinsko edinstvenega, saj je vsa človeškost tu že v tej in samo v tej svo-

že po načelu politični problemi. Tudi ko gre za gospodarska vprašanja v medsebojnih odnosih, so ta v prvi vrsti politična vprašanja, ne pa »etnična« ali »izvirno narodna« vprašanja. Speljavanje političnih vprašanj v kalno mlako narodnega šovinizma, kar v zadnjem času opažamo v Jugoslaviji, je po eni strani simptomatično za nepripravljenost političnega vrha na rešitev političnih problemov, na drugi strani pa očiten deficit *modernosti* kot bistvene sredine nacije. In ravno ta deficit modernosti spada med glavne sestavine Balkana kot družbeno-zgodovinskega pojma.

bodi. Svoboda je v pripuščenosti človeškega bitja v razkritost biti bivajočega v celoti in v prepuščenosti tej celoti. Poleg tega *pólis* izvirno še ni država v našem modernem smislu in tudi ne zgolj mestna državnica, temveč je najprej *mesto* v smislu kraja in sedeža človeškega prebivanja, v katerem je človek domač in zavarovan. Iz svojega mesta ali prebivališča si utira poti v brezpotja in se podaja na vse strani v tveganja in nevarnosti mnogoterih področij nevarnega bivajočega. Taka *pólis* je Odisejeva Itaka. Mesto — *pólis* — v izvirnem grškem smislu pa nikakor ni mesto v modernem smislu: kot urbana aglomeracija spalnih, delovnih, prodajno-nakupovalnih, uradniško-upravnih, vojaških ipd. zgradb ali blokov, prometne infrastrukture, zabavno-rekreacijskih središč itd. Grškemu polis je bližje tisto, kar imenujemo mi kraj kot sedež ali selo: kot iz domovanja mišljena domovina. Mesto — *polis* — kot takšno prebivališče je križišče vseh človekovih poti, podjetij, pohodov, kamor se zmeraj spet vrača in kjer se dogaja zgodovina in biva svet. Toda bistveno je tole: le v *polis* je *démos*, svoboden narod v prej naznačenem novem smislu svobode.

Tako razumljena *polis* je v nekem posebnem oziru »*éthos*«: domače prebivališče, ki daje varnost in oporo pred navalom nevarnega bivajočega v celoti. Obenem imenuje »*éthos*« tudi nravi in običaje, primeren način govorjenja in nastrojenosti, navade in rabe; torej vse tisto, kar se v (širšem) domačem prebivališču spodbudi in dogaja iz izvirno upravljane in obvladane celote načinov prebivanja v njem kot osnovnega in vsakdanjega načina človekovega »političnega« bivanja. Posebej je treba opozoriti na *etosu* pripadajočo izjemno tehtnost *rabe*, če jo mislimo v njeni prvinskosti, ki zajema vse človeško dejanje in nehanje. Ta celota rabe je blizu tistemu, kar je Reiterer imenoval »kultura« oz. »materialna kultura«. Toda bistveno je v tem pogledu tisto, kar grško *polis* loči od »barbarskih« etnij, npr. od arabske *umme*. Razložek nakazuje tista *mera* ali *zakon (pravda)*, ki upravlja to celoto rab in kateri je poslušno vse, tudi vladar *pólis*; natančneje rečeno: po kateri se upravlja *demos* in *polis* in ima vse in vsako le po svoji primernosti tej meri svojo *áreté*: krepost, zmožnost. Pri »barbarskih« etnijah je zakon tradicija, »beseda očeta« ali »postava praočeta« etnije, ki velja kot brezpogojna zapoved in Resnica. V *pólis* je zakon in *mera* v *resnici* popolnoma edinstvenega smisla, ki ni tradicija. K temu vprašanju se še vrnem. Beseda »*éthos*« je besedna podlaga za moderno etiko, kamor spada tudi krepost, ki pa ni več grška *áreté*. Kajti *áreté* izvirno ni nekaj moralno-etičnega.

V neposredni zvezi z *etosom* je *nómos*, kar prevajamo navadno kot *zakon* ali *postava*. Vendar pomeni *nómos* prvotneje veljavno rabo, veljavne nravi in običaje, veljavna izročila; lahko bi rekli *postavno veljavo etosa*. Veljavnost rabe in rabnega je njuna *áreté*, ki je zasnovana na poslušnosti *resnici* biti, ki izvira iz pristojnosti *resnici* biti. Izvirno pomeni *nómos* dodeljeno, određeno prebivališče. Na prvi pogled se nam zdi čudno, da je dodeljeno in određeno ali odmerjeno prebivališče *nómos*, če je postava ali zakon. Saj ni očitno, kako naj to dvojje spadajo skupaj. Očitno pa nam ni zato, ker se nam izmika bistvo prebivališča. Kajti to prebivališče in prebivanje v njem na vse primerne načine je dar tistega, kar daje njemu lasten *áreté*, krepost. V samem prebivanju in prebivališču je namreč tisto, kar mu dodeljuje in odmerja *postavo* ali *zakon*. Takšno pa je le odprtost ali razklenjenost — torej *resnica* kot *razkritost* biti bivajočega v celoti in s tem tudi vseh možnih načinov prebivanja. Resnica kot

razkritost biti bivajočega pa ni tradicija, ni hipostazirana ideologija ali brezpogojna »zapoved praočeta« skupnosti, ni noben tabu, ni bog ali duh ali duhovi prednikov ipd., s katerimi neposredno komunicira veliki duhovnik, vrač, šaman ipd. in sporoča skupnosti vrhovne zapovedi. Resnica kot razkritost biti bivajočega, katere grško ime je *álétheia*, je *pravda*, *dike*, ki vse upravlja, vtem ko dodeljuje in odreja nómos: postavo ali zakon v prej naznačenem smislu. Toda daje jo le bitju, ki je po svojem bistvu pri-stojno tej resnici: človeku smrtniku. Pravda — *dike* — je usoda smrtnikov (*haute dike ésti broton*),¹¹ ki jim dodeljuje tisto, česar so deležni kot smrtniki, in ki dodeljuje tudi bogovom tisto, česar so deležni kot nesmrtniki. Vlada skratka ysemu in vsakemu, dodeljujoč mu, kar mu gre; kjer ima vsako svojo *áreté* le v poslušnosti in primerčnosti tako sebi dodeljenega lastnega bistva. Kdor pa dela na lastno pest, zapade razkrajajoči *hýbris*: napuhu.

Posebej je treba opozoriti na to, da je *álétheia* — resnica kot razkritost biti bivajočega — tisto, pri čemer prazvirno prebiva (stoji pri, *épístasthai* kot prazviru *épístéme*, *znanja*) novi helenski človek kot *bitje resnice*. Tako pri-stojnemu resnici je »dano« spoznanje biti bivajočega iz njene razkritosti, ki mu zato daje zakon in mero vsega in vsakega.

Seveda je vse to videti podobno določilo razvitejše *umme*, kjer se — kakor smo videli — visokost oblasti in poslušnost podanikov legitimirata na nečem višjem, božanskem, ne pa na goli sili. Vendar pri tej analogiji ne smemo prezreti *bistvene* razlike. *Dike* ali pravda kot bistvo politične pravičnosti je tu *resnica*, *álétheia* v smislu *razkritosti* biti bivajočega vsakemu pristojnemu človeku. Ni pa *Resnica* v smislu »ideologije« tradicije ali vere ali »izročila prednikov«, ali »postav praočeta« ali boga ipd., kar skupnosti posredujejo vrhovni duhovniki, nadduhoven in/ali vladar, čarovniki in vrači ipd. Z grško *álétheia* se zgodi začetek tistega *znanja* — *épístéme* — iz poslušnosti kateremu se upravljajo politične zadeve. To znanje, ta *épístéme* ni nikakršna samolastna moč subjekta, temveč »prihaja« človeku le v njegovi poslušni pri-stojnosti (*épi-stemi*, *epístasthai*) pri razkritosti biti bivajočega. In iz pristojnosti razkritosti — resnici, *álétheia* — kot *tistemu pravemu*, ki je *pravda* sama, izvira bistvo prava ali pravičnosti. Vendar tu izvira obenem tudi bistvo spoznanja: *épístéme*. Upravljati politične zadeve in vse dejanje in nehanje iz takega *znanja* — *épístéme* — pa je bistveno različno od upravljanja iz izročila in tradicije ali iz »zvestobe postav praočeta« ali na podlagi »duhovnega stika« s kako mistično instanco ipd. Pri upravljanju iz spoznanja slutimo neko usodno bližino z moderno nacijo, ki pa nikakor ni samo razvojni rezultat tega začetka. Kajti nacija temelji na objektiviranem subjektivizmu avtonomije samodoločanja in samoodločanja subjekta na podlagi svoje volje in na *znanosti* kot samoustvarjenem sredstvu lastne moči, kar se glede na staro grško skušnjo kaže kot strahovita *hýbris*.

Bit bivajočega, ki se razkriva pri-stojnemu človeku, ne vlada le človeku ali družbi, marveč upravlja tudi vse in vsako bivajoče v tem, kaj in kako je, ter mu tako odmerja njegovo *áreté* (česar z besedo »krepost« ne zadenemo pol-

¹¹ Odiseja 11, 218; Sovre prevaja: »taka je usoda človeka«. Toda šele to, kar je temu bitju dodeljeno kot *smrtniku* (broton), ga dela za človeka; kakor je tudi bog šele po tistem, kar mu je dodeljeno kot nesmrtniku, zares bog. *Dike* vlada vsem, tudi božanskim kraljem: *esti dike* (theion) basileon. Odis. 4. 691.

no, ker nas pri tem preveč moti naše moralno-etično pojmovanje kreposti; tako je npr. *áreté* roke v njeni vsestranski »ročnosti«: giblivosti, občutljivosti, móči, nežnosti, »grabežljivosti«, držanju in darežljivosti itn.). V *razkritosti biti* bivajočega kot vsemu in vsakemu njegovo *áreté* odmerjajoča pravda je izvirno grško bistvo pravice ali pravičnosti. Človekova usoda je v *poslušnosti* ali *neposluhu* temu bistvu pravice. Zakoni v našem, modernem smislu docela zakrivajo to izvirno bistvo pravde in pravice. To še prav posebej s svojim izvorom v *volji*: bodi boga, kralja, naroda, razreda, stranke ali diktatorja. Glede na prej naznačeni bistveni izvirni smisel *dike*¹² sta v grškem najvišjem smislu dobra tisti državni ustroj (*politéia*) in po svojem izvajanju tista politika (*hē politiké téchne*), ki imata svoj izvir v bistvu *dike*: v *álétheia* ali resnici kot *razkritosti biti* bivajočega, od koder »sprejemata« svojo *áreté*.

Toda *politéia* ni le državni ustroj, temveč tudi udeležba državljanov v upravljanju državnih zadev. Takšno državo in takšno politiko pa je treba zmeraj znova izbojevati in izboriti, ker nikdar ni enkrat za vselej dana in tudi ne vnanje nujna. Šele skozi tak boj in spor iz pristojnosti in poslušnosti izvirni resnici je grški *démos* svoboden in samostojen v svoji *pólis* in njeni *polithéia*: državnim ustrojem in udeležbo državljana v upravljanju javnih zadev. Boj je stalen, kajti posluh izvirnemu obdaja zmeraj možni neposluh in oglušlost, ki jo prinaša in utrjuje ravno tradicija. Zato pravi Heraklit, ki je bil zelo nezadovoljen s svojimi someščani in jih je zmerjal z vsem mogočim: »Bojevati se mora ljudstvo za svoj zakon kakor za zidove (mesta, polis)« (B 44).

Obenem pa zdaj morda že določeneje slutimo, kako neznanski je razloček, ki ločuje grško *pólis* in grški *démos* od vsake druge na tradicijo vezane *etnijske* oz. naznačene arabske *umme* kot vzorca vseh tradicijskih etnij. Niso namreč le tradicionalne, ampak njihov notranji ustroj, njihov zakon, njihov človek, način mišljenja, zavest, obnašanje, ravnanje s stvarmi, same stvari in zadeve — sploh vse — je *bistveno tradicijsko* na mnogo načinov. Ne glede na tako imenovano »stopnjo njihove kulturne in civilizacijske razvitosti« je tu vse *bistveno tradicijsko določeno*, medtem ko o spoznanju v smislu prej naznačenega bistva grške »politične« *épistéme* tu ni ne duha ne sluha. In čeprav je tudi v grški *polis* navzoče navidez vse tisto, kar najdemo v tradicijskih etnijah, jo vendar ločuje od njih prepad. Tako npr. pri Grkih *dike* pomeni tudi nravi, rabe, izročila, običaje itn., kar vse spada v *étos*. Vse takšno je seveda bistveno tradicijsko, tudi pri Grkih miško določeno. Toda tista neznanska in edinstvena novost, ki se tu zgodi in sproži spor, je v tem, da se *áreté* vseh teh rab in izročil itn. tradicije zdaj meri po spoznanju kot *épistéme* v prej naznačenem izvirnem smislu, ki se ne ustavi pred tradicijskimi tabuji, prepovedmi, zapovedmi itn. in ki se obenem izogne padcu v pogubno *hýbris* (napuh avtonomije) na eni strani, držeč se v nezaslišani svobodi na drugi strani. Kajti zgolj padec ali nespoštovanje tradicijskih vezi lahko pelje k razkroju in kaosu ali pa k brezmejni in pogubni *hýbris* samodrštva, oboje pa v izgubo svobode.

Toda *pólis* kot mesto je obenem *tópos*: kraj ali čvrsto mesto orientacije in orientiranosti, razvidnosti sveta, vendar ne zgolj v smislu geografske topologije. Po svojem korenu (*sta, histemi*) bi *tópos* bil tisto čvrsto, stabilno mesto,

¹² Globoko miselno skušnjo skrivnostne in edinstvene sopripadnosti *alétheia* in *dike* (resnice in pravde) nam nakazujejo ohranjeni fragmenti *Parmenidove* pesnitve na začetku zgodovine evropskega mišljenja.

glede na katero in po katerem ima vse in vsako svoje stanje, v katerem *stoji* (*hístemi*: postaviti, stati), v katerem mu je iz same razkritosti dodeljeno lastno »stališče« ali »stanovitost«. Iz mesta odprtosti tega svojega stanja ali postavljenosti na svojem mestu je zato *pregledno* in *razvidno* v svojem »kje«, »kaj« in »kako« je. Polis je tako mesto »orientiranosti« človeka v celoti bivajočega, njegov *tópos*, ki pripada razkritosti — resnici — biti bivajočega v celoti. Brez take »orientiranosti« v celoti bivajočega ni človeka kot bitja svobode. V »barbarskih«, tj. tradicijskih etnijah človek ni svobodno orientiran v sproščeni odprtosti bivajočega v celoti, ker je v vsem tradicijsko določen: zunaj svojega okolja je zgubljen.

Svoboda za grškega človeka, svoboda demosa kot samostojnega naroda ni v indeterminizmu volje, ni v prosti izbiri in poljubnih odločitvah, ni umna avtonomija samoodločanja in samodoločanja, ni v samozakonodajnosti volje in tudi ne spoznana nujnost. Takšna in podobna razumevanja so mnogo poznejša. Izvirno grško skušena svoboda je izpostavljenost v odprtosti in razklenjenosti vsega in vsakega bivajočega v njegovi nevarni biti, katere silovitosti se je mogoče postaviti po robu s silovitostjo, prežeto z znanjem in izhajajoč pri tem iz svojega mesta in z oporo v njem.

Ta svoboda je v tveganem in usodnem preboju zavarovanih mej svojega prebivališča in silovitem vdoru v vsa, še tako daljna področja bivajočega, v vsa okolja živečega, ko se prav s tem silovitim prebojem in vdorom, ki je vedno spopad in boj, dogaja *razklepanje* in *o-svojevanje* vsega in vsakega bivajočega, vsega in vsakega živega v tem, kaj in kako je, torej v svoji nevarni biti, ki se prikazuje kot *phýsis*. Obenem se s tem dogodkom spopada razklene in o-svoji tudi človek sam v svoji nevarni biti. S tem se šele izvirno pokaže, *kaj* in *kako* in *kdo* je človek. Človek se izkaže tako kot bitje, ki ni vezano na káko omejeno okolje kakor žival oz. vse vrste živečega, temveč je izpostavljeno tvegani razklenjenosti vsega in vsakega v njegovi nevarni biti in je tako tudi sam v svoji biti ne-varno bitje. Človek v svojem bivanju ni vezan in ujet v káko omejeno okolje bivajočega, marveč je *prost* v odprtosti bivajočega v celoti. Tako je človek *bitje sveta*; in to nikakor ni zgolj káko okolje. Svoboda človeškega bitja v takšni razklenjenosti in o-svojenosti vsega je sama že resnica kot *razkritost* bivajočega v njegovi biti: *človek je izvirno bitje te svobode in te resnice*, katere grško ime je *álétheia*. Svobodo in resnico jemlje nase v so-bivanju z drugimi; in šele po *takem* so-bivanju je grški *demos*: svobodni narod svoje *polis* in »ima« tu svojo zgodovino; natančneje: je bitje zgodovine svoje *pólis*. Šele na tej podlagi je *pólis* država.

Toda tako, namreč v doslej prikazanem smislu, biva le *Grk, Helen*, ker je ob svojem času samo on bitje *logosa*, govoreče bitje; samo on »ima *logos*«, medtem ko so druga ljudstva *barbari*: v njihovem blebetanju manjka grški *logos*. S skrivnostno zgodbo helenskega, grškega *logosa*, zedinjenega v *prazvirni istosti s phýsis*, kar je obenem dogodek konca starega mita, se odpre helenskemu (novemu, zgodovinskemu) človeku možnost tistega silovitega večšega preboja in vdora v vse in vsako bivajoče, *razklepajoče* in *o-svojujoče* ga v tem, kaj in kako je, torej v njegovi biti (*phýsis*). To kaže, da je človek te skrivnostne zgodbe, namreč helenski človek, izvirno svetovno-zgodovinsko bitje ali bitje zgodovine in sveta le kot *bitje logosa*, kot *logosu* pripadajoče bitje, kot bitje, ki »ga ima« *logos*. Tako grški človek ne biva samo zato, ker pač zna govoriti

ali ker poseduje zmožnost jezika in »jezikovanja«, temveč samo kot *bitje logosa*. V tem je še zmeraj skrivnostno bistvo helenskega logosa in nezvedljivost njegove zgodbe. Zgolj jezikovno zmožnost imajo tudi barbari, ki pa v nasprotju s Heleni so barbari zato, ker v vsem njihovem »blebetanju« manjka *logos*. Takšno zgolj jezikovno zmožnost, torej zgolj jezik, so Grki imenovali *glossa*; *glosses chárin* pomeni npr. pri Aishilu »zavoljo blebeta«. Pa vendar je *lógos pravzaprav govor*. Primeren preprost prevod grške besede »lógos«, mimo vseh poznejših filozofskih razlag, je beseda »govor« ali »beseda« (kot *poved*). Toda izvirno bistvo logosa dojamemo le, če *govor* ali *besedo* razumemo iz začetne zgodbe grške človeškosti (torej iz začetka ali »počela« evropske zgodovine in evropskega sveta), ne pa iz poznejših filozofskih, lingvističnih ipd. razlag govora ali pa iz vsakdanjih samoumevnosti. Takšen poskus pa nikakor ni preprost. Po dveh in pol tisočletjih je bil v našem času *Heidegger* tisti, ki je izvirno premislil začetno bistvo grškega *logosa*.

Logos izvirno pripada razkrivanju, torej »resnici«. Bistvo človeškega govora nikakor ni niti v tem, da je zgolj sredstvo sporazumevanja ali komunikacije med ljudmi skupnosti, niti v tem, da je zgolj izrazno človekovo sredstvo, niti v tem, da je zgolj poljuben označevalni sistem, niti v tem, da je kakšna »rudimentarna logika«. *Logos* pomeni govor, *logos* je beseda, vendar strukturno izvirno po resnici kot razkrivanju doprinesena beseda resnice same, ki ji je človek poslušen. *Logos* je po resnici sami doprinesena beseda resnice; in zato je beseda izvirna *metaphora* resnice. Šele kot takšna je lahko beseda sporazumevanja na zelo mnogotere načine. Vendar je metafora resnice kot *razkritosti* prebivanja človeškega bitja v svetu njegove *pólis* IN tudi *razkritosti biti* vsega in vsakega bivajočega kot umeščenega v odprti prostor *pólis*. Zato ima beseda kot metafora svoj zven in ritem in ikoničnost ali prisposodbnost in povednost samo iz izvirnega bistva prav te »svoje« *pólis* in svojega demosa.

In prav zato je beseda *faktična*, je vsaka govornica *faktična*, nikoli ni ravnodušen sistem označevalcev. Zato pravimo, da je vsaka *faktična* govornica »etnična« in kot takšna je nosilka identitete. Kot medij vezljivosti vseh vezi skupnosti je govornica edinstvena in zahteva poseben premislek na poti eksplikacije etničnosti. Še posebej zahteven pa je premislek, če gre za govornico, mišljeno iz besede kot metafore resnice v grškem smislu *álétheia*. In ker je tu točka najgloblje razločitve od tradicijskih etnij, vznikne celo pomislek, ali je *faktičnost* take govornice primerno označevati z »etničnostjo«. Ali ne bi bilo bolj primerno obravnavani zadevi, če bi namesto o »etničnosti« *faktične* govornice govorili raje o njeni *političnosti*, razumevajoč *političnost* iz naznačenega bistva grške *pólis*? Ampak *politični* jezik imamo danes za grdo, spakodrano, nabuhlo, prazno, zlagano in demagoško govoričenje politokratskih birokratov. Toda če je nacija *politična* skupnost, je njen *faktični* jezik *nacionalni jezik*. V času konca nacije lahko namesto o etničnem govorimo o *narodnem* jeziku.

Naš premislek v grobem in od daleč nakazuje izvirno grško zgodovinsko človeškost. Usodnost grške človeškosti je mogoče — morda prej kakor iz njihove filozofije — zaslutiti iz njihove *tragedije* in *poezije*.¹³ Grška *tragedija* govori iz naznačene skušnje bistva *helenskega* človeka. Natančneje rečeno: grška *tragedija* je pesniški zasnutek *helenskega* človeka takega zgodovinskega bistva.

¹³ O tem sem več pisal v študiji »Odisejstvo in poezija«, *Nova revija*, št. 71.

Je glede na izvirni smisel *pólis* mišljeni grški ali helenski »politični« *mýthos*: zgodba zgodovine in sveta helenskega človeka, grškega demosa. In ta zgodba (kot tisto, kar je zgodilo grški svet, grško zgodovino, grškega človeka) je začetek zahodne zgodovine, začetek Evrope v njenem bistvenem, ne geografskem smislu. S to zgodbo se »zamenja« stari *mýthos* z novim, ki je *mýthos* — *lógos* (naš prevod besede »*mýthos*« je »zgodba«).

Evropska zgodovina se ni začela s tem in tako, da je grški človek postal razvojni pametnejši in je nato s filozofijo premagal mit; pametnejši pa da je postal, ker je npr. razvil svoj produkcijski način na višjo stopnjo in je z delitvijo dela lahko prišlo do ločitve umskega in fizičnega dela, ker je bila posebna plast ljudi rešena fizičnega dela in se je lahko posvečala samo teoriji: filozofiji, čisti znanosti, umetnosti ipd. Take razlage so plehke s svojimi že načelnimi poenostavitvami.¹⁴ Pa vendar filozofija sama, skupaj z znanostjo, umetnostjo in vsem drugim (torej tudi celotnim produkcijskim načinom) spada v zgodbo *logosa*, ki je obenem zgodba novega, zgodovinsko-svetovnega človeka. In na začetku Evrope je to Grk, Helen. Tudi grška filozofija v svoji gigantski bitki za bit (*gigantomachía perí ter óusias*, kakor pravi Aristotel) izbojuje novi grški »politični« *mýthos* in je tako istoizvirna s tragedijo. Obe istoizvirni v tisti epohalni zgodbi, ki ostaja v svoji edinstvenosti neizvedljiva skrivnost, snujeta novega grškega človeka v njegovi nezaslišani in tvegani svobodi.

Prvi zbor Sofoklejeve *Antigone* govori prav o tej svobodi in o tej resnici kot o tistem, po čemer zdaj človek je človek: v svoji silovitosti najgrozljivejše bitje. Vendar je grški človek v tej svoji dionizični grozljivosti obenem najbolj umerjeno, apolinično bitje; torej takšno bitje, ki ukroti dionizično grozljivo silovitost v sijajno obliko. Dionizičnim podobni kultu barbarskih ljudstev nimajo svojega dopolnila v grški podobni apolinični strogosti in umerjenosti — *meri* — sijajne oblike in stvaritve, ki premaguje in kroti razkrajajoče grozljive sile s svojo mero. Brez apoliničnega ni kulture. Nietzsche je bil prvi, ki je v modernem času z odkritjem *dionizičnega* in *apoliničnega* elementa grške tragedije misleč izkusil takšno bistvo in mesto grške tragedije v grškem svetu. In videti je, da je prav v *logosu* bistvo vsega apoliničnega kot tistega, kar vse do danes nosi evropsko kulturo. Pozneje je Heidegger iz izvirnejšega izhodišča premislil to zadevo na doslej neprešežen način.

8 NEPRICAKOVAN OBRAT VPRAŠANJA O ETNIČNEM

V okviru našega sedanjega prehodnega premisleka o etničnem se nikakor ni mogoče spuščati v podrobnejšo razlago grškega bistva človeka, demosa, *pólis* itn. Toda že to, kar je bilo rečeno, nekako spodbija naše vodilno vprašanje o etničnem oz. o etničnosti kot temeljni strukturi človeškega bivanja. Besedo »etnično« imamo od grške besede »*éthnos*«, ta pa očitno ne govori iz prej na-

¹⁴ Stara Indija in stara Kitajska sta npr. imeli tisočletja dolgo brezdolne plasti v svojih družbah, ki so visoko razvile samosvojo, nam Evropejcem po globini komaj dojemljivo duhovnost in kulturo zelo velike subtilnosti. Vendar do takšne epohalne zgodbe, ki nosi in »dela« bistvo Evrope, tam ni prišlo. Tega pa spet ni mogoče izvajati na kak poseben azijski značaj, mentaliteto ipd., ker imajo take reči že same izvirno mesto v tistem, kar hočemo z njimi razložiti. In isto moramo reči tudi o azijskem produkcijskem načinu.

značenega bistvenega okrožja prvin grško razumljene človeškosti in človeške skupnosti. Ko smo sledili tradiciji mnogih teorij o naciji, narodu/ljudstvu, etnosu ali etniji in tudi tradiciji same etnologije, se nam je kar nekako samoumevno vsiljevalo vprašanje o etničnem kot o nečem bistveno človeškem. Skratka kot o nečem, kar dozdevno pripada vsem zgodovinsko dejanskim družbenim oblikam. Videti je bilo, da je etničnost zares nekakšna »splošna oblika družbenega življenja« itn. Zdaj pa nam je ta beseda grškega izvira nekako kar onemela oz. pove nekaj, česar ni mogoče kar pripisati vsaki človeškosti.

Kajti pokazalo se je, da grško *pólis* (*demos*) ločuje od tradicijskih ali »barbarskih« etnij prepada smisla. Da se prav tu, pri starih Helenih, srečamo s tisto edinstveno epohalno svetovno zgodovinsko človekostjo in svetom Evrope, ktere »duh« je šele po več kot dvatisočletni zgodovini s svojo, že v počelu samem ležečo, silovitostjo osvojil planet. Če pa je tako, tedaj ni mogoče *etničnosti* v strogem pomenu besede imeti za tisto, kar v naznačenem smislu evropskemu (danes svetovnemu) človeštvu v njegovih oblikah skupnosti še vedno strukturno pripada. Tedaj človeškost in etničnost v strogem pomenu besede nujno ne sodita skupaj. Etničnost torej pripada le tradicijsko določeni človeškosti, ne pa več moderni. Prvine, ki se nam kažejo v grški *pólis* in v grškem *demosu* in ki ga bistveno razločujejo od vseh »barbarskih« ali tradicijskih etnij/skupnosti, očitno niso etnične na način prav teh tradicijskih etnij. Etničnost kot njihova etnična struktura očitno ni tista, ki se kaže kot medij vezljivosti vseh vezi v grški *polis*. S tem pa je dvomljivo tudi povezovanje etničnosti in človeške identitete.

Na drugi strani pa je res tudi to, da je tudi grška *pólis* oz. grški *demos* kot integrirana skupnost po vseh znamenjih videti kot etnija. Kakor smo videli, pa tudi moderno zares integrirano nacijo teoretiki kljub njeni političnosti obravnavajo kot etnijo. To bi pomenilo, da *tradicijiski* ustroj vezi skupnosti ostaja še vedno v veljavi tudi v moderni naciji in je izjemno pomemben za njeno integriranost. Vendar, ker so v moderni naciji prevladujoča politična razmerja, je rečeno, da je etničnost tu le še preostanek ali da ima pomožen položaj. Toda še mnogo bolj potlačena in izmaknjena ostaja v sodobni naciji tudi resnica kot razkrivanje v smislu grške *álêtheia*, z vsemi sovisnimi prvina, ki nam jih je pokazal premislek. Rešitev tega problema pa je nepregledno zapletena. Hipotetično možnost rešitve nastale težave kaže naslednji premislek: *etničnost* smo imeli ves čas našega prehodnega premisleka pred očmi kot so-pripadajočo *identiteto*. Iz premisleka glavnih potez grškega sveta oz. človeškosti postaja očitno, da z *etničnostjo* v *praizvirnem strukturnem smislu* nikakor ne merimo na tisto strukturo, ki jo, nekoliko poenostavljeno rečeno, označuje »*tradicijiska etničnost*«. Pri tem je treba »*tradicijiskost*« razumeti v tistem smislu, kakor se to nakazuje v 7. razdelku našega premisleka.

S »*praizvirnostjo*« pa ne mislim na njeno historično starost, ampak na njeno strukturno elementarnost. Tematično pojasniti pa jo je, če sploh, mogoče le z analizo faktične biti govornice kot tiste, o kateri so teoretiki ugotavljali, da konstituira smisel in identiteto družbene skupnosti. Seveda je tudi govornico pri tem treba dojeti izvirneje, kakor je to danes v navadi. Taka faktična govornica pripada zmeraj nekemu svetu in »dobiva« v njem zven, ritem, prisposodbičnost in povednost svoje faktičnosti. Druga pot tematične pojasnitve prvine (torej ne »*tradicijiske*«) etničnosti v njeni pripadnosti identiteti je analiza konstitucije sveta kot mesta človeškega prebivanja.

Za problem identitete današnjega, modernega in torej ne več etničnega človeka vsekakor ni v prvi vrsti relevantna tradicijska etničnost, temveč odločilno le tista praznovno elementarna, ki jo nosi jezik, govornica. Treba je tematično pojasniti prvinski način, kako faktilna govornica konstituira individualizirano družbeno skupnost z lastno identiteto strukturno pred vsemi vrstami družboslovno ugotovljivih družbenih, ekonomskih ali drugačnih razmerij med člani te skupnosti. Pri tem je treba govornico dojeti širše, tudi v njenih neverbalnih oblikah. To pomeni, da se teža vprašanja o etničnosti v njeni sopripadnosti z identiteto prenaša prav na tisto, kar so dosedanje družboslovne teorije etničnosti zanemarjale ali le mimogrede omenile ali pa obravnavale kot nebitven vidik: na *faktilno govornico*. Drugi, *tradicijiski* smisel etničnosti pri tem ni brez pomena, ostaja pa le v odvisnosti od prvega. Izpeljava naznačenih možnosti je naloga drugega dela.

9 KATERE SMERNICE DAJE DOSEDANJI PREHODNI PREMISLEK IN KAM USMERJAJO NADALJNJEGA?

Pričujoči prehodni premislek vprašanja o etničnem ima v prvi vrsti namen zakoličiti tematično razsežnost etničnega in s tem naznačiti medsebojno povezane teoretične probleme. Pokazalo se je, da je poglobljena težava teorije najprej povezana s pojmi etnija, ljudstvo/narod in nacija. S temi pojmi so označevali zgodovinsko-razvojne ali epohalno formativne prevladujoče oblike družbenih skupnosti. Ko pa so preučevali značilnosti notranjih zvez in vezi teh skupnosti, ki »nosijo« *njihovo samosvojo identiteto in razločevanje*, naenkrat niso našli med njimi *bistvenih* razločkov. Značilne poteze kot nosilke identitete in razločevanja so se pri vseh integriranih skupnostih pokazale kot etnične. To je spodbudilo vrsto teoretičnih problemov in sporov. Premislek nam je pokazal, da je težava v nejasnosti odgovorov na vprašanje o bistvu etničnega. Da je treba pri pojmovanju etničnega razlikovati *etnijo* (etnos) kot zgodovinsko dano nizkodiferencirano, »primitivno«, pretežno agrarno družbeno skupnost od *etničnosti* kot strukture. Vendar je tudi etničnost struktura v dveh zelo različnih pomenih. Najprej je etničnost struktura notranjih zvez in vezi *etnijske* kot *tradicijiske* oblike družbene skupnosti, ki je v našem modernem času nekaj preteklega. V tem smislu je etničnost struktura etnijske. Zato je tudi ugotovljeno, da je taka tradicijska etničnost v modernih družbah opazna le še v ohranjenih ostankih preteklosti.

Etničnost pa se nam je pokazala tudi kot *strukturno* prvobitnejša struktura integriranih oblik družbenih skupnosti od etnijske in ljudstva/naroda do moderne visokodiferencirane nacije, ki ni samo nekaj tradicijskega. V tem smislu je etničnost tista značilna struktura vezi družbenih skupnosti, ki *nosi njihovo identiteto in razločevanje* in je obenem počelo ali princip oz. »moč«, ki prvinsko drži skupaj mnogoterosti te skupnosti in hkrati daje njenim posameznikom poseben značaj. V strukturi prvinske etničnosti je tisto počelo ali tista zedinjujoča in individualizirajoča, identiteto dajajoča »moč«, ki sploh šele sprosti *enotno*, v sebi sklenjeno in obenem odprto polje možnosti postavljanja vseh drugih družbenih vezi in notranjih razmerij v družbenih skupnostih in jim obenem daje njihov poseben značaj. Takšna razmerja in zveze so npr. načini proizva-

janja, proizvodni in menjalni odnosi, pravila in norme, posebna verovanja in običaji, ves vsakdanji način ritmičnega bivanja ljudi skupnosti itn., ki ni treba, da je tradicijska etnija. Prvinska etničnost skupnosti daje vsemu temu samosvoj značaj skupnostne identitete. Etničnost kot takšna prvinska struktura človeških skupnosti je *elementarna struktura človeškega bitja kot prebivajočega v »svojem« svetu* in je osrednji ontološko-antropološki problem *identitete človeškega bitja*. (Bitje pri tem ni niti posameznik niti skupnost. BIT-JE nam pomeni človeško bit, kjer ta »-JE« imenuje *prebivanje-v-svetu* kot bistvo bitja.) Etničnost kot naznačena prvinska struktura tedaj ni le etnološki in sociološki, temveč je predvsem eminenten filozofski problem. O etničnosti v tem smislu govorimo izrecno iz njene enotnosti z identiteto. Etničnost je treba premisliti iz njene sopripadnosti z identiteto, kakor smo pokazali v 4. razdelku.

Tema našega nadaljnega premisleka o etničnem je zato v prvi vrsti prav tisto, kar je v dosedanjih tradicionalnih družboslovnih teorijah o etničnem ostajalo nepojasnjeno v ozadju, kar se je izmikalo, a se obenem nakazovalo kot izjemno tehtno: *etničnost* kot prvinska struktura človeškega bivanja v sopripadnosti z njegovo *identiteto*. Tako zastavljeni filozofski problem *etničnosti/identitete* kot prvinske strukture v naznačenem smislu je relevanten za etnologijo in sociologijo (posebno za širšo kulturno sociologijo) kot vnaprejšnja pojasnitev tistih fenomenov, ki niso in niti ne morejo biti posebne raziskovalne teme teh znanosti samih. Vendar pojmi teh fenomenov odpirajo polja in vidike posebnih raziskav teh znanosti. Tako npr. pojem etničnega odpira polje etnologije in njenih raziskav. In ta pojem je — kakor smo slišali od etnologov samih — danes aktualen problem etnologije. Na drugi strani pa je postavljeni filozofski problem *etničnosti/identitete* kot prvinske strukture človeškega bitja izvorni *interes njegovega prebivanja v svetu*. Prihaja torej iz interesa človeškosti kot *človeškosti*. In če je človeškost danes ogrožena prav že v svojem bistvu, kakor pogosto z različnih strani slišimo in tudi sami doživljamo, tedaj je omenjeno zanimanje še na poseben način zgodovinsko aktualno, lastno neki zadržati nuji današnje zgodovinske človeškosti. Zato problem etničnosti/identitete kot prvinske strukture človeškosti ni postavljen iz nacionalnih ali nacionalističnih interesov, čeprav tudi v tem pogledu lahko razvita razsežnost tega problema marsikaj pojasni. Prav tako pa je zdaj že jasno, da nam ne gre za káko novo pojmovanje tradicijske etnije in njene tradicijske etničnosti kot družbeno-organizacijske strukture.

Dosedanji premislek nam je pokazal, da je ostala etničnost/identiteta kot naznačena prvinska struktura človeškosti — v razmerju skupnost-posameznik — načelno neeksplicirana, izmaknjena družboslovnim teorijam o oblikah družbenih skupnosti. Obenem pa so te teorije na mnoge načine tematično nejasno zadevale nanjo, posebno ob spornih vprašanjih; tako npr. pri problemu »prenašanja« pojmov etničnosti tradicijske nizkodiferencirane, »primitivne« etnije na moderno visokodiferencirano, visokokompleksno, industrializirano skupnost — nacijo.

Naj zdaj omenim tiste nastavke iz tradicionalnih družboslovnih teorij o etničnem, ki so tam ostajale nepojasnjene, ki pa obenem merijo na problem etničnosti/identitete kot prvinske strukture prebivanja človeškega bitja v svetu. Tu je najprej treba omeniti *Webrovo* misel, da skupnost jezika in z njo enakost

ritualnega urejanja življenja ustvarjata izredno močne vezi v skupnosti. To pa zato, ker je razumevanje smisla tistega, kar dela drugi, najprvotnejša predpostavka za oblikovanje skupnosti. Prav na to »najelementarnejšo predpostavko« človeške skupnosti merimo z našim sedanjim vprašanjem o etničnosti/identiteti. Kajti očitno tu ne gre le za razumevanje smisla početja drugega, temveč enako izvirno tudi za razumevanje smisla vseh stvari in zadev, s katerimi se človek skupnosti srečuje v svojem svetu. Smisel vseh teh stvari in zadev, početij in rab je njihov *način biti*, ki nikakor ni zvedljiv na káko teorijsko predmetnost. Temu smislu ali biti pripada faktučna govornica skupnosti. Kako se tak smisel konstituira in kako se ljudem skupnosti razkriva in kako je to najelementarnejša predpostavka skupnosti, ostaja tematično nepojasnjeno. Zdi se, da smemo zdaj rêči le toliko, da je prav v tem smislu/biti in njegovi razkritosti, ki jo »prinaša« govornica, tista zedinjujoča »moč« ali ENOst etničnosti/identitete.

Kot drugo naj omenim misel, da je etničnost tista vez v družbenih skupnostih, ki snuje smisel in identiteto in vnaprej daje posamezniku njegov samosvoj značaj. Ta misel je sestavina sodobne teoretične definicije etničnosti. In čeprav se v istem kontekstu govori o tem, da etnične strukture nastopajo tudi še v modernih nacijah itn., ostaja načeloma nepojasnjeno bistvo te vezi, v kateri sta skupaj etničnost in identiteta. Teško bi zanikali, da v to vez, ki snuje smisel in identiteto, spada — morda odločilno — faktučna govornica; in da ta vez (to zedinjujoče kot počelo identitete) »snuje« obenem svet.

Najpomembnejša ugotovitev doslejšnjega premisleka vprašanja o etničnem pa je neznanska edinstvena razlika med starogrško *pólis* in njenim *demosom* ter vsemi drugimi tradicijskimi etnijami po vzorcu arabske *umme*. Ta razloček je bil v vseh družboslovnih teorijah etnije, ljudstva/naroda, nacije tako rekoč popolnoma spregledan. Vendar je hkrati tako odločilno pomemben, da spreminja celotno, po shemi »razvoj« shematizirano podobo evropske zgodovine. Danes so v bivanju sodobnih industrializiranih in poznanstvenjenih oblik družb-nacijah — te prazvirne polisne strukturne prvine bitno evropskih skupnosti po en strani popolnoma zgubljene, čeprav na drugi strani celota industrializirane modernosti z njej lastno obliko skupnosti vred nenavadno in zastrto korenini v njih kot v svojem strukturnem epohalnem počelu. Premislek te prazvirne, netradicijske polisne etničnosti je nakazal dejstvo, da k tej etničnosti spadata *éthos* in *oikos* (prebivališče, hiša), kar kaže na to, da bi nova etnologija zajemala bistvene vidike *etologije* oz. *ekologije*, ki se dandanes tako nesluteno razvija (seveda bi tudi nova ekologija zajemala aspekt nove etnologije). Toda to možnost je treba načelno pojmovano izpeljati.

Celotna naloga pojasnitve etničnosti v prej naznačenem novem smislu je izredno zapletena in težavna. Kot prva usmeritev za takšno eksplikacijo našega problema se ponuja teorija *smisla* oz. *pomena* kot temeljnega ustrojnega dejstva družbenih sistemov, kakor jo razvija sodobna (informatična) sistemska teorija, predvsem *Niklas Luhmann* (»Soziale Systeme«, »Ökologische Kommunikation«). Nadaljnji korak naše eksplikacije se ravna ob *Heideggerjevi* eksistencialni analizi svetovnosti sveta in človeškega bitja (»Sein und Zeit« in druga njegova dela).

DAS PROBLEM DES ETHNISCHEN

Die Frage nach dem Sinn des Ethnischen in unserer Zeit wird im Zusammenhang mit der Frage der Identität des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften gestellt. Im ersten Abschnitt des vorliegenden Beitrags wird die Aktualität der Frage über das Ethnische aus dem Hinblick auf die gegenwärtige Lage des menschlichen Daseins angedeutet. Entgegen einer immer tiefer greifenden planetarischen Universalisierung der Seinsweisen des Menschen sehen wir zugleich auch ein weltweites Steigen des Interesses für die nationale oder ethnisch bestimmte Identität des Menschen, der menschlichen Gemeinschaften und ihrer jeweils eigenen Kulturen. Da für jede nationale Identität eben das Ethnische, in einem weiten Sinne genommen, das entscheidende Strukturmoment dieser Identität zu sein scheint, stellt sich die Frage, was das Ethnische eigentlich ist und welchen Sinn es in unserer modernen Gesellschaft noch hat oder haben kann. Ist das Ethnische nur noch etwas bloß Residuales oder bloß Archaisches, das im Leben der modernen Menschen zunehmend belanglos wird und im Modernisierungsprozeß schnell und problemlos, schwindet, oder hat es mit ihm eine ganz andere Bewandnis?

Um einer Antwort auf diese Fragen näher zu kommen, wird zunächst die Dimensionalität der Problematik des Ethnischen im Durchblick einiger ethnologischer und soziologischer Theorien des Ethnischen und des Nationalen dargestellt. Im Hinblick auf die Frage der Identität des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften zeigt sich zwischen dem Ethnischen und dem Nationalen kein wesentlicher Unterschied. Die Ethnologen Petar Vlahović und Radomir D. Rakić äußern offen ihre Verlegenheit, wenn sie — ausgehend von der Annahme des entwicklungsgeschichtlichen Unterschieds zwischen der Ethnie und der modernen Nation — keinen wesentlichen Unterschied zwischen den ethnischen und den nationalen Merkmalen und Verhaltensweisen der Menschen finden. Sie meinen, daß die Merkmale und die Verhaltensweisen der Menschen einer Ethnie von denen einer Nation nicht wesentlich verschieden sind. Der Soziologe Radomir Lukić leugnet in dieser Hinsicht sogar den Unterschied zwischen der Ethnie und der modernen Nation.

Auch Max Weber findet in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Unterschied zwischen der »ethnischen Gemeinschaft«, der »Volksgemeinschaft« und der integrierten »Nationalgemeinschaft«. Dasjenige aber, wodurch die moderne Nation als eine Form der Gemeinschaft sich von der traditionellen Ethnie oder »Volksgemeinschaft« unterscheidet, sehen die meisten Theoretiker im Bereich des Politischen: die moderne Nation ist eine Staatsgemeinschaft, deren Modernität auf einer ungeheueren Revolution aller traditionellen Lebensweisen der Menschen beruht. Das Ethnische und »Volkstümliche« — die Tradition —, das in diesem Modernisierungsprozeß schwindet, wird nur noch etwas Residuales. Faßt man die Ethnizität als gesellschaftliche Struktur der Ethnie als einer wenig differenzierten, »primitiven«, agrarischen Gemeinschaft auf, dann muß auch zugegeben werden, daß die so verstandene Ethnizität in den modernen hochdifferenzierten und industrialisierten nationalen Gesellschaften nur noch ein Rudiment ist. Trotzdem gibt Weber zu, daß der moderne Nationalstaat auf einer gemeinsamen Sprache sich gründet; und daß das Verstehen des Sinnes dessen, was der andere tut, die elementarste Voraussetzung jeder Gemeinschaft ist.

Auch der Soziologe Albert F. Reiterer findet in modernen hochdifferenzierten nationalen Gesellschaften, in nationalen und »nationalitären« Bewegungen dasjenige, was ihren Sinn und ihre Identität stiftet, in den Strukturen der Ethnizität. Diese sind also nicht als ein bloßes Residuum vergangener Zeiten abzutun. Er meint sogar, daß jede wirklich integrierte Nation eine Ethnie ist. Mit dieser Tatsache meldet sich jedoch ein ursprünglicherer Sinn des Ethnischen: der Ethnizität. Die Ethnizität als gesellschaftliche Struktur der Ethnie als einer »primitiven«, traditionellen, »agrarischen« Gemeinschaft ist nicht dasselbe wie die Ethnizität als das Sinn- und Identitätstiftende auch noch in der modernen, hochdifferenzierten Nation. Die Ethnizität ist nicht das bloß Traditionelle, sondern eine struktural-ursprünglich gemeinschaftsbildende und identitäts- »gebende« Struktur der menschlichen Existenz. Doch die Ethnizität kann wieder nicht als eine allgemeine Form oder als ein allgemeiner

Aspekt des gesellschaftlichen Lebens aufgefaßt werden, weil sie eben nicht etwas Allgemeines, sondern das je Einzigartige und Individualisierende, »Unterschiedliche« ist. Die Ethnizität in diesem Sinne ist das struktural-ursprüngliche Band einer Gemeinschaft, das den Individuen ihren Charakter gibt und so erst die Möglichkeit einer Gemeinschaft erschließt und die Einzelnen zu einer — wie auch immer gear- teten — Gemeinschaft zusammenschließt. In der Ethnizität zeigt sich also das ursprüngliche strukturelle Moment der Identität als des Einen im Sinne des ursprünglich Einigenden.

Im 5. Abschnitt folgt die Darstellung einer gegenwärtigen soziologischen Theorie der Ethnie, wie sie A. F. Reiterer in der arabischen Umma nach Ibn Khaldun als das Urbild oder den Idealtypus aller traditionellen ethnischen Gemeinschaften erblickte. Die Ethnizität als die Struktur einer solchen vorbildlichen Ethnie — der arabischen Umma — als der traditionellen, »agrarischen« menschlichen Gemeinschaft wird von Reiterer im Kontrast gegenüber der Struktur der modernen Nation dargestellt. Der Unterschied der Ethnie und der Nation wird dabei entwicklungsgeschichtlich begründet: er ist eine Folge der gesellschaftlichen Entwicklung. Die Überlegung zeigt jedoch, daß zwischen der modernen Nation und der traditionellen Ethnie ein so wesentlicher qualitativer Unterschied besteht, daß er mit dem Schema der Entwicklung nicht erklärt werden kann. Aber auch die arabische Umma, als Idealtypus der traditionellen Ethnie genommen, ist nicht für die Erklärung aller vormodernen menschlichen Gemeinschaften geeignet. Gerade die antike griechische Polis unterscheidet sich wesentlich von allen anderen traditionellen Gemeinschaften oder Ethnien.

Der 7. Abschnitt des Beitrages bringt einen Umriss jener wesentlichen Eigenheit der griechischen Polis, die keiner anderen traditionellen Ethnie angehört. Eben diese Einzigartigkeit der griechischen Polis bestimmt die wesentliche Geschichte Europas bis in unsere Gegenwart. Sehr vereinfacht gesagt: der wesentliche Unterschied zwischen der Ethnizität der Umma als des Idealtypus der traditionellen Ethnie und der »Ethnizität der griechischen Polis als einer einzigartigen, wesentlich europäischen weltgeschichtlichen menschlichen Gemeinschaft zeigt sich im Hinblick auf das Maßgebende oder das Gesetz allen menschlichen Tuns und Verhaltens im Ganzen des Seienden. In der traditionellen Ethnie wird alles durch das Gesetz der Tradition, durch das »Gesetz des Vaters« bestimmt, das als unantastbar und heilig gilt und den Menschen gefangen hält. In der griechischen Polis wird alles durch das Gesetz (die Dike) der Wahrheit (alétheia) des Seins in der Zuständigkeit der Erkenntnis bestimmt (logos, episteme, techne, theoria). Dadurch wird dem Menschen die Freiheit im ganzen des Seienden eröffnet und erst so nimmt die europäische Menschlichkeit ihren Gang. Dieser Unterschied weist auch auf den ursprünglichen Sinn der Ethnizität als des ursprünglich Einigenden, die Identität der Gemeinschaft und des Menschen stiftenden Einen, das der menschlichen Existenz irreduzibel zugehört.

Die Frage nach dem Ethnischen führt uns somit vor das zentrale anthropologisch-ontologische Problem der ursprünglich »ethnisch« bestimmten Identität des menschlichen Daseins in allen seinen Seinsweisen. Die letzten zwei Abschnitte (8., 9.) formulieren dieses Problem als eine Aufgabe folgender Untersuchungen dieser Thematik.

ISKANJE IDENTITETE SLOVENSKE SLOVSTVENE FOLKLORISTIKE

(K zgodovini razmerja med etnologijo in folkloristiko)

Marija Stanonik

Uvodno pojasnilo

Predmet pričujoče obravnave je poskus, predstaviti razmerje med etnologijo in folkloristiko na podlagi pregleda definicij in terminološke analize, in to odtlej, ko se beseda *folklor*a prvič pojavi v slovenskem tisku, do časov, ko je stroka, ki se ukvarja z njo, doživela s strani slovenske etnologije nadvse kritičen pretres.¹

Prvotni namen tukajšnje obravnave je bil, predstaviti z razloženega vidika vse panoge folkloristike (torej tudi glasbeno, likovno, gledališko) in tudi organizacijska vprašanja v zvezi z njo in etnologijo — saj se problematika pogostokrat zelo prepleta in usodno zadeva ena ob drugo —, toda gradiva se je nabralo

¹ To zadnjo fazo sem doživljala od blizu in pripeljala me je v globoko stisko, saj sem se znašla v primežu med klasično (da ne rečem, tradicionalno) orientiranimi folkloristi, ki so pomemben cilj svoje stroke gledali v čim bolj razvejenem terenskem delu, in med teoretično dobro podkovanimi etnologi, katerih konceptom se obstoj folkloristike ni kaj prida prilegal.

Priznam, tudi sama sem sprva skušala izhajati brez rabe terminov folklor, folkloristika, toda že ob izdelavi vprašalnic Besedna umetnost, Jezik za Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja se mi je utrjevalo spoznanje, da le-ti vsebujeta le en del — pač zgolj etnološki — problematike, ki jo daje predmet, s katerim naj bi se ukvarjala pri svojem delu. Iz krize sem se trudila reševati s študijem. Izhodišče zanj je bila podmena etnologov, da klasična folkloristična problematika, to je v prvi vrsti slovstvena folklor, sodi v ustrezna področja tistih strok, ki se ukvarjajo z literaturo. Toda seznanjanje s tujo zadevno strokovno literaturo se mi je izkristaliziralo v prepričanje, da je sprijaznjenje s posebno stroko — folkloristiko, preciznejše slovstveno folkloristiko, smiselno in primerno, in to tako v razmerju do literarne vede na eni strani (prim. M. Stanonik, Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature, Glasnik SED 20, 1980, 53—58) kot do etnologije na drugi. Zakaj pristajam na ime folklor, folkloristika in tudi vztrajam pri imenu slovstvena folkloristika kljub takisto svoji svoječasni skepsi do njih, bom razložila na drugem mestu; tu se omejujem le na historiat zastavljenega vprašanja.

tako rekoč za celo knjigo.² Po tej plati je tole »iskanje« torej le torzo. Po drugi strani pa je morda tudi prav in bolj pošteno, da se omejujem le na tisto področje, kateremu sem po svojih močeh dolžna služiti, ker »pač le čevlje sodi naj kopitar« (Prešeren, Apel in čevljar³).

Zavedam se nevarnosti, v katero se podajam s tem prispevkom. Etnologi ga utegnejo gledati postrani zaradi svojih načelnih pogledov na stroko, ki jo kljub razvpitemu slovesu zavestno imenujem (slovstvena) folkloristika; nekateri folkloristi mu bodo zamerili kritičen pogled na lastne vrste, čeprav je iz njih prišel vzklík: »... Kritika manjka. Živela etnološka kritika, etnografska ali folklorna!⁴ (kurziv v vsem spisu je, če ni drugače povedano, moj. M. S.)

Toda preden se bom lotila poskusa utemeljevanja, zakaj se mi zdi smiselno in potrebno ločevanje med njima in na kakšni podlagi to počnem, je primerno prikazati historiat problema o njunem razmerju in terminologiji.

I

Besedo »folklore« (v angleški, izvirni obliki) je prvi uporabil Karel Štrekelj v svoji Prošnji za národno blago v Ljubljanskem zvonu l. 1887: »... Kaj pa si mislimo z besedo národno blago? To, čemur sicer pravijo tudi ustno ali tradicijsko slovstvo, ki obsega vse, kar pomaga spoznavati in preiskovati 'dušeslovje' kakega naroda, ali kakor današnji radi pravijo 'demopsihologijo' njegovo. V novejšem času se rabi za národno 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 narodnih anekdot ne zameta.«⁵

Ko je moral pred moralisti utemeljevati svoje delo, je Štrekelj zapisal, da si svojo knjigo predstavlja predvsem kot »prispevek k slovenskemu folkloru, tj. k znanosti o slovenskem narodu, kakor se nam ta kaže v svojih pesmih. Moja knjiga hoče torej biti pred vsem znanstvena.«⁶

Na to, kdo je prvi uporabil omenjeno besedo, se je zdelo umestno opozoriti Joži Glonarju,⁷ kar morda pomeni, da je razumel besedo za dovolj nenavadno, a vendar tudi tako uporabno, da se mu je zdela ta omemba tudi smiselna. Glonar v opombi dodaja: »Prvotno je v nasprotju z 'book-lore' pomenjala samo ono 'narodovo modrost', ki se širi od ust do ust, torej Štrekljevo 'ustno ali tradicijsko slovstvo'. V razširjenem pomenu 'nauk ali vesti o narodu' pa se že tudi danes rabi na Angleškem.«⁸ Joža Glonar sam rabi izraz iz obravnavane besedne družine, ko pravi, da bo Krekov članek 'Nekoliko opazek' o izdaji

² Izpisanih je čez sto dvajset bibliografskih enot.

³ France Prešeren, Poezije (= Pesnitve in pisma), Lj., 1962, 85.

⁴ Milko Matičetov, v diskusiji. Prim. Glasnik SED 17/1977, št. 3, 34.

⁵ Karel Štrekelj, Ljubljanski zvon, Lj., 1887, 628—629.

⁶ Karel Štrekelj, Slovenske narodne pesmi I, Lj., 1895—1898, Predgovor, VII.

⁷ Karel Štrekelj, SNP IV, Lj., 1908—1923, Predgovor Joža Glonar, 19, v opombi (namesto 5 je napačno napisana 8).

⁸ N. m.

slovenskih narodnih pesmi,⁹ »v naši folkloristični literaturi vedno ohranil svojo vrednost ne samo kot dokument časa, ampak vsled svojih umnih, vseskozi pravih znanstvenih nazorov«, s katerimi »je bil postavljen trden temelj, na katerem se dviga vse poznejše delo«.¹⁰

Iz diskusije in tudi polemike, ki je spremljala pripravo in izdajanje SNP in jo je Glonar predstavil v uvodu v IV. knjigo SNP, je očitno, da se je beseda folklor (tedaj še v maskulinski obliki¹¹) prijela in da je v omenjenih okoliščinah pomenila predvsem strogo znanost nasproti pobornikom »estetično in moralno čistih knjig«.¹² O tem pričajo zveze kot »folkloristični zbornik v znanstvene namene« (Štrekelj¹³), »knjiga je torej pisana za ozki krog znanstvenih folkloristov« (Evgen Lampe^{13a}), »folklorist znanstvenik ni ne leposlovec ne pravoslovec (Aleš Ušeničnik¹⁴), »Ko bi ‚Slovenska Matica‘ bila povse znanstvena akademija, katere dela bi prehajala le v roke znanstvenikov, bi s folklorističnega stališča mogel pridružiti se načelom, po katerih ureja dr. Štrekelj svojo zbirko (Opeka¹⁵).

II

Matija Murko v poročilu o narodopisni razstavi v Pragi l. 1895¹⁶ ni napisal le toliko slavljениh »Naukov za Slovence«, ampak je koristno prebrati tudi vse tisto, kar je pred njimi. Ko predstavlja svojo razlago nastanka »narodopisja«, ki ga povezuje s predromantičnim klicem J. J. Rousseauja: »Vrnimo se zopet k naravi!«,¹⁷ in po bogastvu nabranega »narodopisnega gradiva« diferencira med seboj posamezne skupine evropskih narodov, posega tudi v problematiko, ki po današnjem pojmovanju zadeva neevropsko etnologijo, medtem ko jo Murko spretno povezuje s t. i. evropsko, torej po nekdanjem gledanju Volks- in Völkerkunde. Toda za standardno znani predmet folkloristike in naučeno védenje o Matiji Murku kot prenovitelju slovenske etnologije deluje naravnost osupljivo njegova razlaga obsega pojma ‚folklore‘. Ta nikoli več ni bila deležna tolikšne širine in tudi ne takšnega pozitivnega predznaka, kakor ga je doživela pri Murku.

Zaradi presenetljivosti izvajanja navajam daljši odlomek: »... *Le polagoma se je znova širilo tudi zanimanje za svoje narode... Novodobna kultura nivojuje namreč vse narodne svojine, in zaradi tega se čuti povsod potreba, naj se ohranijo spomini na vse narodovo življenje v raznih predmetih, ki so z njim*

⁹ Prim. Slovenski narod, 18. junij 1873 sl. (= J. Jurčič, Listki, IV. zvezek, Lj., 1873, 96—140).

¹⁰ J. Glonar, glej op. 7, 13.

¹¹ Moški spol se je za besedo alternativno obdržal vse do II. svetovne vojske in še čez, saj jo poleg Glonarja rabijo tako tudi Vurnik, Kotnik, Marolt in morda še kdo.

¹² SNP IV, 36 (Ivan Sušnik).

¹³ SNP IV, 35 (Karel Štrekelj).

^{13a} SNP IV, 41 (Evgen Lampe).

¹⁴ SNP IV, 42 (Aleš Ušeničnik).

¹⁵ SNP IV, 38 (? Opeka).

¹⁶ Matija Murko, Narodopisna razstava češkoslovaška v Pragi, l. 1895, Letopis Matice Slovenske, za leto 1896, Lj., 1896, 75—137.

¹⁷ N. m., 75.

v zvezi ali pa vsaj v pismu. Odtod izvira množica narodopisnih časopisov in knjig pri romanskih in germanskih narodih. Vendar to ni več stara romantiška navdušenost za 'narodne svetinje', ampak novejši narodopis stoji tudi pod vplivom velikega napredka naravoznanstva. Sedaj nas zanima ves človek in ves narod, ne samo duševne lastnosti, ampak tudi telesne in ne veruje se več v popolnoma samobitno kulturo katerega koli naroda, v popolno izvirnost in osebnost njegovega mišljenja in čutenja, ki se izraža v njegovih verovanjih, šegah in navadah, v pesmih, pravljičah in pregovorih. Mi danes vemo, kako so plodi človeškega uma ravno tako kakor razni tovari romali od naroda do naroda in povsod zapustili svoje sledove. (...) Marsikatera prazna vera, šega in navada je pri nas že precej obledela, ne vemo kaj pomeni. Ali bo takoj (...) razumljiva, ako jo poiščemo pri nas in pri sorodnikih v starših časih ... še bolj jasna pa nam bo, ako jo najdemo pri popolnoma nesorodnih narodih, celó v Afriki in Avstraliji, ki so se ohranili na prvih stopnjah človekovega razvitka. Te nazore, pod katerimi so se spóčetka prekrizovali narodnjaški in učenjaški romantiki, ter celo primerjajoči jezikoslovci, ki nikakor niso mogli dopuščati primerjanja 'plemenitih' indoevropskih narodov z avstralskimi divjaki, so najbolj stvarili in razširili Angleži (Lubbock, Tylor, med Nemci Bastian), in po njih je pomlajena in razširjena stara znanost, ki se v prvi vrsti zanima za nižje ljudstvo, dobila celo novo ime 'folklore' (= volkslehre, v nemščini volkskunde), tako da se danes na vseh jezikih govori o folkloristiki. V našem jeziku bi temu odgovarjala beseda ljudopis (kakor češki ludopis) ali ljudoznanstvo, kar ni neutemljena novotarija, kajti besedi ljudstvo in ljudski se pri nas še rabita.¹⁸

Ko Murko piše o pripravah na znamenito razstavo v Pragi, zmeraj rabi pojem folklor[istič]nega v smislu naprednega, prodirajočega. O tem pričajo zveze: »... Ne vem, je li gosp. ravnatelj Šubert teoretično zasledoval moderno folkloristično gibanje ... Posebno važne pa so bile mlade moči, ki so poznale novo folkloristiko ... , vendar niti starejše romantiške niti novejše folkloristiške ideje se niso rodile na čeških tleh ... Križali so se seveda tudi stari romantiški (v tem duhu je napisan poseben proglas Eliške Krasnohorske) in novi folkloristični pojmi ...«¹⁹

Očitno je, da Murko, seznanjen s tedanjimi svežimi evolucionističnimi ali njim sorodnimi koncepti etnologije prisoja ime folkloristika vedi, ki jo danes po navadi poimenujemo kot etnologija vobče. Po nekaterih njegovih izvajanjih bi jo bilo mogoče povezovati celó z antropologijo. Na podlagi poznavanja njegovega beriva bi se morda dalo ugotoviti, kako je prišlo do takega stika. Na drugi strani Murko res rabi tudi zveze: »narodopisno gradivo, zanimanje za narodopis« ... »narodopisna razstava« ... »Delavci na narodopisnem polju« ... »Tudi narodopis v novem naravoznanskem in kulturnozgodovinskem smislu lahko dovolj služi narodnemu ponosu in narodni odgoji« ... Narodopisni oddelki.²⁰ V Naukih za Slovence piše: »Po mojem mnenju je za sedaj naša glavna naloga, da povsod zbiramo in študiramo, kar imamo za narodopis važnega.«²¹

¹⁸ N. m., 76—77.

¹⁹ N. m., 78, 80, 82, 83.

²⁰ N. m., 76, 78, 80, 86, 133.

²¹ N. m., 133.

Redkeje rabi zveze kot sta »slovenski etnograf«, »etnografična razstava v Moskvi«.²²

Toda če je iz tukajšnjih navedkov še mogoče sklepati, da kategorialno razločuje »etnografsko, narodopisno« v pomenu nemške Volkskunde nasproti Völkerkunde, za kar on sam prejkone pod vplivom angleškega beriva vpeljuje términ folkloristika, se ta verjetnost podre ob dejstvu, ki ga je zaradi mimosrednosti res mogoče spregledati, a je za tukajšnji pregled dovolj pomembno. V pisanju o Stanku Vrazu namreč med drugim tudi stoji: »... O slovanskem narodopisu (folkloristiki) in mitologiji je imel Vraz posebno za tisto dobo res dobre, prav znanstvene nazore.«²³ Vse kaže, da mu tudi tokrat narodopis in folkloristika pomenita eno in isto, in če je tako, je raba treh términov zgolj poljubna, stroka kot taka pa bi bila na tej podlagi le ena sama.

L. 1905/6 je Josip Wester objavil v Slovanu članek *Slovenske končnice in folklor*.²⁴ Ocena Šmidovega prispevka o panjskih končnicah je bila le povod za Westrovo opozorilo »na znanstveno stroko, ki se pri nas dosihmal ni tako uvaževala, kakor ji gre«. Tako končuje svoje pisanje Wester in dodaja v opombi, da je že »l. 1896 v LMS slov. prof. dr. Murko ... opozoril, da se mora pri nas pričeti z delom na 'ljudopisnem' polju. Žal, da njegov klic ni našel vrednega odmeva.«²⁵ Wester z zelo konkretnimi napotki za zbiranje predmetov materialne kulture, pa ne le zbiranje, ampak tudi razstavljanje in preučevanje v marsičem sledi znanemu Murkovemu poročilu, pri čemer dá vedeti, da se je ta plat dotlej kar preveč zapostavljala na račun prednosti, ki jo je v tem pogledu imela duhovna kultura. Začetke stroke umešča v drugo polovico 18. stoletja, vendar je ne povezuje z razsvetljenstvom, ampak — tako kot prej Murko — s predromantičnimi idejami in nato z romantiko: »Kakor pri drugih narodih, tako se je tudi pri nas pričelo že v drugi polovici 18. stoletja zanimanje za narodno blago. Pri tem so predvsem razumeli le idealno (Wester hoče s tem reči: duhovno kulturo! op. M. S.) stran te stroke, namreč narodne pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, vraže itd. ... Novice, Slovenski Glasnik, Letopis Matice Slovenske ... so pravi repertoriji za leposlovno narodno blago. Saj je prav nabiranje narodnih pesmi najbolj odgovarjalo romantičnemu mišljenju in netilo narodni ponos. ... Narodno blago v ožjem pomenu besede, tj. leposlovno blago naše narodne tradicije, imamo sedaj skoro docela zbrano.«²⁶

Pri tem ima Wester v mislih tekočo Štrekljevo zbirko Slovenskih narodnih pesmi. Potem nadaljuje: »A materialno stran narodnega življenja se je puščalo doslej skoro docela v nemar.«²⁷ Svojo kritiko blaži z ugotovitvijo, da »imamo v novejšem času celo dve glasili, ki imata svoje predale odprte tudi za narodnoznanstveno gradivo«²⁸ in pri tem omenja ČZN in ZNŽO, »tudi vseavstrijski zbornik Zeitschrift für österreichische Volkskunde ... prinese večkrat kak članek, ki se nanaša na slovensko folkloro. A to še ne zadošča, da se prilično zabeleži, kadar izve kdo kaj posebnega iz našega ljudskega življenja. Zakaj beležka

²² N. m., 78, 82.

²³ Matija Murko, Izbrano delo, ocena: Knjiga o Stanku Vrazu, Lj., 1962, 304 (= Ljubljanski zvon, 1910, 35—44).

²⁴ Josip Wester, Slovenske končnice in folklor, Slovan IV, 1905/6, 22—25.

²⁵ N. m., 25.

²⁶ N. m., 24.

²⁷ N. m., 24.

²⁸ N. m., 24.

ostane sicer zapisana, a se kmalu pozabi. Treba je torej, da se prične za našo folkloro delati sestavno...²⁹

Da Wester šteje za predmet folkloristike tudi predmete materialne kulture, je jasno,³⁰ ni pa čisto precizen, ali šteje mednje vse od kraja ali le tisto, kar vsebuje vsaj nadih estetskega. Namreč: »A s samim zapisovanjem in opisovanjem še ni vse opravljeno. Treba bo tudi vse predmete, ki pričajo o narodni umetnosti (?!), vse izdelke domačih obrtov, sploh vse, kar obdaja in spremlja človeka od zibelj do groba — v pravem pomenu teh besed (?! — op. M. S.) — zbirati, ter zbirke urediti in prirediti tudi začasne razstave.³¹ V nasprotju z Murkom Wester ne pozna pojma folkloristika, ampak le folkloro, ki jo ima »za eno najnovejših ved... »vedo naroda in o narodu.«³² Tudi ne razlaga toliko vsebine pojma, kakor je to počel Murko, ampak izvir besede same in išče slovensko ustreznico.

Vendar s svojim prizadevanjem po preciznosti nima srečne roke, saj se bralca ob kopici imen, med katerimi je prav tanka meja, polašča tista nelagodnost, ki je ob terminološki in kategorialni zmedbi, kadar se pojavi, navzoča še danes. V opombi pod črto je na hitrico namreč povedano tole: »Folklor: že beseda sama je tuja, angleška, pravzaprav Folk-lore, ki jo je prvi rabil Anglež = W. J. Thoms l. 1846. Nemci so si prikrojili za ta izraz Volkskunde, mi Slovenci še nimamo določenega izraza, vsaj v najnovejšem Bartlovem slovarju beseda Volkskunde še ni sprejeta. Jaz bi nasvetoval izraz ‚narodoznanstvo‘, ki naj bi se natanko ločila od pojmov ‚narodopis, narodoslovje, človekoslovje‘. Pleteršnik rabi prve tri pojme vse hkrati v pomenu nemške Ethnographie. Mogoče bo drugje prilika, da natančno opredelim te pojme, za sedaj bi jih takole rabil: človekoslovje = Anthropologie; narodopis = Ethnographie; narodoslovje = Ethnologie, Völkerwissenschaft; narodoznanstvo = Folklore, Volkskunde. Sicer pa, Qui melius distinguat, melius doceat!«³³

Jakob Kelemina je v svoji Literarni vedi³⁴ nadvse kritičen do »etnološke šole«, ki je gojila izvajanje stilističnih kakovosti (literature, op. M. S.) iz rasnih in nacionalnih vidikov... Kritika je z večine ta poskus zavrnila kot enostransko zaletelost...³⁵ Ko preide na slovenske razmere, med drugim pravi: »Duševni obraz kake osebnosti je potemtakem odrejen ne samo po rasnih, temveč tudi etnoloških činiteljih. Literarna zgodovina se bo morala pri svojem delu okoristiti z izsledki narodopisne vede ali folkloristike; ta skuša umeti raznovrstne predmete svojega proučevanja kot fenomenologijo narodne duše. Tako narodno duševno zrcalo rabi literarna zgodovina, da pojasni ob njej fiziognomijo določene osebnosti.«³⁶ Keleminovo zaustavljanje pri fizični antropologiji se nam zdi danes gotovo nenavadno, toda preden se zato začnemo zgražati, je treba pomisliti, da je vsak, če hoče ali ne, tudi otrok svojega časa, in v času nastajanja prve teoretične obravnave s področja literarne vede na Slovenskem je bilo tovrstno razpravljanje tudi pri nas dovolj modno.

²⁹ N. m., 24.

³⁰ N. m., 25.

³¹ N. m., 25.

³² N. m., 23.

³³ N. m., 23.

³⁴ Jakob Kelemina, Literarna veda, 1927.

³⁵ N. m., 106—107.

³⁶ N. m., 107—108.

Spomnimo se le na še poznejše Županičeve tovrstne objave v Etnologu. Avtor želi povedati le to, da so rezultati človekovega ustvarjanja odvisni ne samo od zloglasnih rasnih — danes bi raje rekli: konstitucijskih — lastnosti njegove osebe, ampak tudi od vsakršnega okolja, v katerem se giblje. Sedaj najbolj uzaveščeno je pač socialno okolje, in da ima Kelemina predvsem to najbolj pred očmi, je mogoče sklepati iz tega, da o »etnoloških činiteljih« govori v odstavkih o sociološki metodi prikazovanja literature. Da Kelemina torej enači narodopisje s folkloristiko (tako kot že prej Murko!), je nedvoumno, manj pa je jasno, ali mu eno in isto z njima pomeni tudi etnologija. Zdi se, da je tako. In če je, se tudi v tem ujema z Murkom. Ali pa nemara loči na nemški način v smislu Völkerkunde : Volkskunde? Gotovo pa ni razumeti njegove »narodne duše« v starem romantiškem pojmovanju, ampak v sodobnejšem smislu.³⁷

Pri vsem spoštovanju do svojega predhodnika zaradi njegovih zaslug za slovensko péto folkloro je Joža Glonar zapisal, da »se delo, kakor ga je opravljal Štrekelj, ne more nadaljevati. Njegova znanstvena zasnova datira iz časov, katerih stališče v stvarih folkloru (masc.!) je že dolgo premagano«. ³⁸ Da se je Glonarjevo stališče v tem pogledu od Štrekljevih res precej razločevalo, se vidi iz njegove ocene knjige Manuel de Folklore P. Saintyvesa v začetku tridesetih let.³⁹ Začenja jo s pojasnilom, da folkloru pomeni »celokupnost tega, kar imenujemo Slovenci v najširšem pomenu besede ‚narodno blago‘ ... Tako blago se je pri vseh izobraženih narodih zbiralo že davno, kot nekaka postranska veja lepe, pisane književnosti, ni pa se zbiralo z znanstvenimi nameni. Služilo je nekaki naivni radovednosti in nedolžni zabavi. Prvi, v čijih rokah je na to blago pogledala znanost s svojimi začudenimi očmi, so bili jezikoslovci, ki jih je zanimala razlika med olikano govorico izobražencev in divje rastočo besedo ljudskih mas, in ki so v ljudskih pregovorih videli svojevrstno jezikovno formulirano modrost«. ⁴⁰

V skladu z angleško tradicijo je, ko Glonar navaja, da Saintyves definira folkloro kot »znanost o kulturni tradiciji v preprostih slojih civiliziranih pokrajin« ali »znanost o izročilu pri civiliziranih narodih, predvsem v preprostem ljudstvu, ter tako označi na eni strani njegov objekt, na drugi pač svoje stališče, s katerega ga obravnava. Pri tem ni mogoče duševne kulture ločiti od materijelne, kakor se je včasih delalo, saj tvorita obe neločljivo enoto. Zato ni mogoče besede ‚folklor‘ rabiti samo za duševno izročilo, in jo staviti v nasprotje z ‚etnografijo‘, ki bi se naj omejevala samo na materijelno plat«. ⁴¹ Očitno je, da Glonar tu nasprotuje tistim in takšnim gledanjem na razmerje med etnologijo in folkloristiko, kakor jih bo mogoče razbrati iz pisma I. Merharja. Iz mnenja, da duševne in materialne strani pojava ni mogoče razločevati, pa je že začutiti kriterij odnosa, razmerja, torej sociološke kategorije.

³⁷ Da téma ni zgolj sad določene dobe, priča tudi posvetovanje Plenuma kulturnih delavcev Osvobodilne fronte z naslovom Razvoj in preobrazba slovenskega narodnega značaja v luči 4. točke programa OF. Prim. Traditiones 16, 1987, 5—34 in tudi kompleten zbornik s posvetovanja.

³⁸ Glej op. 77, str. 44.

³⁹ Joža Glonar, Saintyves P., Manuel de folklore... Časopis za zgodovino in narodopisje, Maribor 1938, 120—124.

⁴⁰ N. m., 121.

⁴¹ N. m., 121.

To potrjuje tudi Glonar sam, ko nadaljuje: »Toda, naj ju že umevamo tako ali tako, folklor in etnografija sta dve veji socijologije in dve panogi antropogeografije.«⁴² Pri tem se Glonar ustavi tudi pri metodi in metodiki dela, verjetno naslanjajoč se na avtorja, čigar delo predstavlja: »Zbiranje gradiva, ki ga vodi in regulira znanstveni smisel za delo, nikakor ni manj vreden opravke, ampak je prvi pogoj za znanstveno sintezo.«⁴³ Pri obravnavi »folkloristovega delokroga« pristavlja, da mora biti pri nabiranju in končni obdelavi tvarine nepristranski.⁴⁴

J. Glonar je uvrstil geslo »folklor« tudi v svoj Slovenski slovar l. 1936 in kot primer praktične rabe navaja zvezo: folklorističen časopis.⁴⁵ V njegovem Poučnem slovarju iz l. 1938 pa je geslo »folklore« (kot tujka!) razloženo takole: *Izprva ustno izročilo med narodom, danes sploh narodopisje v vsem obsegu in znanost o njem.*⁴⁶ Tu bi se mogli spotakniti vsaj ob to, da en in isti izraz pomeni predmet in vedo o njem.

III

V nasprotju z Murkom in Westrom, ki vsak po svoje nadevata ime folkloristika tistemu, s čimer se danes ukvarja etnologija, je Ivan Merhar — vsaj iz njegovega pisma⁴⁷ Matiji Murku je tako slutiti — najbližji današnjemu pojmovanju predmeta folkloristika. Svojo disertacijo o J. W. Valvasorju kot etnografu predstavlja svojemu dopisovalcu takole: »... Najprvo je govor o ozemlju in narodnosti ter jezikovnih razmerah dežele, po kateri se giblje V.(alvasor) kot etnograf, ter njegovo naziranje o teh deželah; kratka oznaka dialektoloških podatkov; tuji elementi na slovenskem ozemlju — nemške naselbine. Potem je obširnejša razprava o *materijalni etnografiji*: nar. noše, dvor in hiša; opravila: poljedelstvo, domača obrt, trgovina, kolikor spada v moj okvir, tu zlasti prometna sredstva; jed in pijača starega Kranjca. Duševna stran: značaj, šege in navade (zlasti svatbene!). Poslednji del se peča s *folklorističnim gradivom, načeni pri bajeslovnih in praznoverskih poročilih do zagovorov*, katero gradivo je, kakor sem že rekel, najrevnejše!⁴⁸

Mogli bi trditi, da Ivan Merhar v pogledu tukajšnje problematike nadaljuje Štrekljevo tradicijo, vendar je iz navedka razvidno, da jo še zožuje v tisti okvir, ki ga danes jemlje bolj ali manj za svojega slovstvena folkloristika, saj »šege in navade« omenja zunaj »folklorističnega gradiva«.

Ivan Prijatelj je v svojem nastopnem predavanju na novo ustanovljeni slovenski univerzi v Ljubljani l. 1919⁴⁹ opredelil temeljne pojme predmeta, ki ga je imel predavati: »... Slovstvo, pismenstvo, književnost in literatura pomenijo — po svojem postanku, ne pa seveda po svojem trajnem obsegu — obenem tri stopnje v razvoju narodne kulturne zavesti. Tudi najprimitivnejši

⁴² N. m., 121.

⁴³ N. m., 121.

⁴⁴ N. m., 121, 122.

⁴⁵ Joža Glonar, Slovar slovenskega jezika, Lj., 1936, geslo: folklor.

⁴⁶ Joža Glonar, Poučni slovar, Lj., 1938, geslo: folklore.

⁴⁷ Glej op. 23, str. 376, urednikovo opombo 9.

⁴⁸ N. m.,

⁴⁹ Prim. Izbrani eseji in razprave Ivana Prijatelja I, Lj., 1952, 582.

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 doživljaje 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. V tem prvem slovstvu ne igra individualnost še nikake vloge in je tudi navadno neznana. Ni se še osmislila in oddelila, iz kolektivnosti ustvarja in vanjo tone. V tej fazi ne pomeni z rabo jezika ustvarjena produkcija do malega nobenega drugega kakor narodopisni in jezikoslovni interes.⁵⁰

Ko Prijatelj razlaga, kako je prišlo do razcepa lingvistike, narodopisja in končno literarne zgodovine iz (klasične) filologije, ocenjuje, da »lingvistika in narodopisje (...) domujeta danes v dokaj večji bližini prirodoslovja, nego filologije, kljub temu, da bi zlasti lingvistiki ne škodilo, ako bi se hodila včasih posvetovati k materi filologiji posebno o duševnem elementu jezika, kakor bi bilo v korist tudi narodopisju, ako bi pretresalo umetniške kretnje ljudske psihe skupno s filologijo, ki je o vsem tem marsikaj razmišljala v svoji literarnozgodovinski funkciji. Tudi obratno bi bilo to razmerje plodovito. Idealna grupacija bi torej bila, da bi si podajale roke hčerke lingvistika in narodopisje z literarno zgodovino preko matere filologije.«⁵¹

Naj nas ne moti Prijatelj metaforični način izražanja pri dejstvu, da je vsaj v uvodnem predavanju enega od ljubljanskih univerzitetnih profesorjev »narodopisje« doživelo svojo konstitutivno opredelitev, čeprav le bolj ko ne v pomenu današnje slovstvene folkloristike. V svoji knjigi Slovenska kulturno-politična in slovstvena zgodovina 1848—1895⁵² Prijatelj že loči narodopisje in folkloristiko, kar je najprej razbrati iz njegovega asindetičnega naštevanja: »slovenska zgodovina, domoznanstvo, narodopisje, folklor, potopisje itd.«⁵³ Ni se pa doslej posrečilo najti njegove natančnejše razmejitve med omenjenima pojma. Nadaljnja dva navedka je glede na rabo mogoče razumeti tudi sinonimno. Oba imata v soseščini kvalifikator znanstvenosti. Takole piše: »Zanimanje za slovensko duševnost in kulturo je bilo do leta 1848 akademično. Oklepalo se je politično nenevarne poezije in nekaterih znanstvenih ved (zlasti jezikoslovja in narodopisja).«⁵⁴ Torej misel, ki jo večkrat obnavlja današnja etnologija. V drugem primeru je vendarle očitno, da Prijatelju folkloristično pomeni ožja kategorija od narodopisnega, saj jo povezuje le s »tradicionalnim slovstvom«. Ko ocenjuje slovensko časopisje v letih 1848 do 1858 in je na vrsti Janežičeva Slovenska Bčela, piše: »Najbolj pri srcu je bilo Janežiču narodopisje, posebno tradicionalno slovstvo in narodni običaji. (...) Tradicionalno slovstvo je bilo tako rekoč težišče Janežičeve ‚Bčele‘ in pomeni še danes neko določeno, seveda folkloristično-znanstveno vrednost.«⁵⁵

Anton Ocvirku pomeni »folklor« ime za stroko, ki »se ukvarja posebno s primerjalnim razpravljanjem o izvoru, razširjenosti in preobrazbah pripovedi,

⁵⁰ Ivan Prijatelj, Literarna zgodovina, glej op. 49, str. 4.

⁵¹ N. m., 9—10.

⁵² Ivan Prijatelj, Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina 1848—1895, I., Lj., 1955.

⁵³ N. m., 167.

⁵⁴ N. m. 205.

⁵⁵ N. m., 223, 224.

pravljic, bajk, legend, basni, pregovorov, izrekov, parabol, skratka vsega, anonimnega ljudskega blaga, ki se je ustvarjalo v davni, nejasni preteklosti in se polagoma širilo med narodi.«⁵⁶ Avtor Teorije primerjalne literarne zgodovine je moral razmejiti predmet in metodo folkloristike od tematologije, ki se ukvarja s preučevanjem literarnih snovi in motivov. Ne da bi jo posebej ekspliciral, tu Ocvirk očitno navezuje na »finsko šolo« ali zgodovinsko-geografsko metodo slovstvene folkloristike, ki je krono svoje utemeljitve dosegla z delom K. Krohna *Die Folkloristische Arbeitsmethode*.⁵⁷ Da Ocvirku pomeni folklor to, čemur danes pravimo slovstvena folkloristika, potrjuje tudi naslednji stavek: »V skrajnih mejah se folklor (= folkloristika, op. M. S.) večkrat dotika celo mitografije in etnografske antropologije.«⁵⁸ Z njim ne priznava njenega razmejevanja le do etnologije, ampak tudi do mitologije, o čemer si še danes slovenski etnologi in folkloristi niso na jasnem.

L. 1933 so bile v Etnologu objavljene etimološke *Študije o jugoslovenskem slovarju na osnovi folklorne in geografije*.⁵⁹ Le naslov v kazalu je v slovenščini, drugače je besedilo v francoščini. Iz srbohrvaškega povzetka izvemo, da avtor P. Skok v njej raziskuje besede vrag, kača, zmaj s stališča pojava, ki ga v etnologiji imenujemo s polinezijsko tujko tabu.⁶⁰ L. 1940 so M. M. Pavičeviću v Etnologu objavili tudi prispevek o črnogorski folklori⁶¹ in iz njega so se bralci lahko seznanili z njegovo tožbo, da znana imena, bodisi pisatelji ali ljudje iz stroke, niso še pojasnili diletantom, kaj sta folklor in folkloristika in kako se folklor kot del etnografije zbira, ureja in preučuje.⁶²

Zdi se, da tudi France Kotnik ne le terminološko, ampak tudi vsebinsko razločuje med narodopisjem/etnografijo in (slovstveno) folkloristiko, in to v podobnem smislu, kakor je bilo to razbrati iz odlomka Ivana Merharja. Kotnik namreč tudi na eni strani govori o »materialnem narodopisju«,⁶³ ko pa obravnava J. W. Valvasorja in K. Štreklja, sta z našega vidika pomembna naslednja citata: »...Nadaljnje (Valvasorjeve — op. M. S.) knjige imajo le tu in tam uvrščene narodopisne notice, a so dragoceni doneski za stari folklor. (...) Štrekljeva zbirka pomeni v slovenskem folkloru skoraj to, kar pomeni Kosovo Gradivo o slovenski historiografiji. Žal iz drugih panog našega narodopisja nimamo podobnega dela, ki bi bilo kakor ta Thesaurus mejnik v razvoju te stroke...«⁶⁴

Iz drugega je zaznati, da Kotnik loči različne panoge »našega narodopisja«, med katerimi je tudi »folklor« in da mu to pomeni nekaj, kar je zbrano (sloves doživlja Štrekljeva zbirka, ne interpretacija!), medtem ko je iz prve formulacije prepričljivo spoznati le slovnično (maskulinsko) obliko. Druga navedka (da

⁵⁶ Anton Ocvirk, Teorija primerjalne literarne zgodovine, Lj., 1936, 81.

⁵⁷ Kaarle Krohn, Folkloristische Arbeitsmethode, Oslo, 1926.

⁵⁸ Glej op. 56.

⁵⁹ Petar Skok, Etudes de vocabulaire yougoslave basées sur le folklore et la géographie, Etnolog V in VI, Lj., 1933., 46—63.

⁶⁰ N. m., 62.

⁶¹ Mićun M. Pavičević, O crnogorskom folkloru, Etnolog XIII, Lj., 1940, 93—106.

⁶² N. m., 100.

⁶³ France Kotnik, Pregled slovenskega narodopisja, Narodopisje Slovencev I, Lj., 1944, 24.

⁶⁴ N. m., 23, 38.

je Stanka Vurnika zanimal »tudi glasbeni folklor« in da je Niko Kuret »poudarjal folklorne osnove pravega ljudskega gledališča«⁶⁵ v terminološkem pogledu nista samostojna, saj le povzemata, zato ju ob vprašanju Kotnikovega razmerja do etnologije in folkloristike ni mogoče upoštevati. Pač pa je karaktristično stališče ob omembi *Etnologa*: »Že ime pove, da mu je (urednik) namenil širše obzorje. Glasilo naj bi ne bilo omejeno le na *provincialno narodopisje*.«⁶⁶ Kot zgoraj ob »starem folkloru« ni mogoče reči, ali gre za vrednostno označbo (s pozitivno konotacijo), tudi tu ni jasno, ali je »provincialno narodopisje« ne najbolj posrečen izraz za evropsko Volkskunde nasproti Völkerkunde (glede na »širše obzorje« *Etnologa*) ali pa gre za vrednotenje z negativno konotacijo.

Iz študije *Ljudska pesem*⁶⁷ Borisa Merharja se prvi hip zdi, kot da avtor rabi término etnografsko in folklorno zgolj sinonimno, vendar pazlivejšje branje pokaže, da temu le ni tako. Etnografija mu pomeni pojem s širšim predmetnim obsegom, kakor se je mogoče o tem prepričati iz naslednjih navedkov: »... V tem smislu so za študij določene ljudske pesmi vse njene variante, manj dognane in slabe, *etnografsko enako pomembne*, ... Korytko je kazal *širše etnografsko zanimanje* od Vraza, vendar je imel kot tujec in konfiniranec težje stališče ... *Stanko Vraz, najbolj kritičen slovenski folklorist svoje dobe in sploh najzaslužnejši slovenski zbiralec vse do Štreklja* ... Še neprimerno večjega pomena pa je *Vrazovo folkloristično zbirateljsko delo*, vzeto kot celota ... Ivan Grafenauer, pisec več monografskih in cele vrste krajših študij o našem ljudskem slovstvu ter zadnji dve desetletji sploh najplodovitejši slovenski *folklorist*.«⁶⁸

Če bi ne bilo zadnjega primera, bi se dalo sklepati, da folkloristično pomeni Merharju to, kar zbiranje, seveda po določenem postopku — namreč zapisovanje! (Prim. oba citata o Stanku Vrazu.) Označba dela »najplodovitejšega slovenskega folklorista« pa kaže, da je po Merharju predmet folkloristike »ljudsko slovstvo«.

Da je predstavljeno razločevanje med etnologijo in folkloristiko pri Merharju morda pravilno, potrjuje že naslov naslednjega njegovega prispevka *Folklor* (= folkloristika) in *narodopisje*.⁶⁹ Tudi iz njega je razbrati, da, ko govori o folklori, misli nanjo v tistem pomenu, kakor jo pojmuje ruska folkloristika, namreč kot slovstveno folkloro. Tudi se término iz pravkar omenjene stroke pojavljajo predvsem v zvezi z zapisovanjem in gradivom: »Ob ustanovitvi Slovenske matice je imelo *zanimanje za domačo folkloro in zlasti za ljudsko pesem ter zapisovanje in zbiranje tega blaga* pri nas že dolgoletno, še v prvo prerodno dobo segajočo tradicijo ... Romantična rodoljubna zavzetost za ljudsko blago kot naše 'dragocnosti narodske', 'narodove svetinje' ipd. je v našem pomarčnem *folklorizirajočem slovstvenem obdobju* ter v zvezi z napredujočim narodnim prebujanjem *pritegovala k delu nove zapisovavce*, ki pa se je njihovo

⁶⁵ N. m., 44, 46, 48.

⁶⁶ N. m., 42.

⁶⁷ Boris Merhar, *Ljudska pesem*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* I, Lj., 1956, 31—114.

⁶⁸ N. m., 39, 41, 43, 50.

⁶⁹ Boris Merhar, *Folklor* in *narodopisje*, v: *Slovenska matica 1864—1964*, Lj. 1964, 116—140.

zanimanje poslej vse bolj obračalo tudi na *ljudsko prozo* ter na *druge narodopisne stvari*.⁷⁰ Ko predstavlja vlogo Slovenske matice pri pripravi zbirke Slovenske narodne pesmi, govori o njej kot o »folkloristični zbiralni in edicijski akciji«, o »osrednjem folklorno edicijskem načrtu« nasproti »edini matični folkloristično-etnografski knjižni izdaji«, kar so bile »sicer zgolj pokrajinsko zamišljene Pajkove Črtice...«⁷¹

Iz teh zvez bi spet utegnili izhajati stališče, da je za Merharja folkloristika le zbiranje in izdajanje (slovstveno) folklornega gradiva. Da pa mu to ne zadošča in od nje pričakuje kaj več, je videti iz opisa položaja na prelomu stoletja: »V Zbornikih, ki so od leta 1899 sledili Letopisom, so bili *tovrstni folkloristični prispevki, se pravi zgolj ali vsaj pretežno le objave gradiva, le še izjema nasproti drugim, študioznejšim člankom iz tega in širše narodopisnega področja*.«⁷² Términa narodopisje in etnografija rabi Merhar sinonimno: »... ČJKZ II imel nekaj prispevkov, dotikajočih se bolj ali manj tudi *narodopisja... narodopisne stvari, ... narodopisna dela... narodopisne intencije... narodopisne naloge, romantično narodopisje*.«⁷³ Pajkove črtice... imenuje »svojevrstni pokrajinski narodopisni leksikon«. ⁷⁴ Tujko etnografija rabi Merhar sorazmerno redko.⁷⁵

In vendar se zgodi tudi, drugače tako preciznemu Merharju, da se bralca ob njem včasih polasti zadrega, ker se zdi, da ni več pravega razmejevanja med folkloristiko in narodopisjem. Kočljivi primeri so naslednji: »Spričo tedaj in še desetletja pri nas vladajoče *mitološke folkloristične smeri* (D. Trstenjak, G. Krek, F. Hubad idr.)... Pajkova knjiga predstavlja hkrati pomemben edicijski dosežek naše *mitološke folkloristične šole* ter vidno afirmacijo »Kresovega narodopisnega kroga... Posebna, večdesetletna prizadevnost, posvečena našemu ljudskemu praznoverju (z nanj vezanimi običaji), je v Navratilovih Slovenskih narodnih vražah in praznih verah, primerjanih drugim slovenskim in neslovenskim (...) rodila monografsko obsežno (...) na bogato gradivo naslonjeno in široko komparativno obdelavo, *kakršne nima nobena druga zvrst* naše *folklore*. S svojim hotenjem, (...) je bilo to Navratilovo delo sicer že dokaj zapoznena, a hkrati najpomembnejša manifestacija naše *mitološke narodopisne šole*.«⁷⁶

IV

Vsaj po dosedanjem vedenju sodeč je bil Milko Matičetov prvi po drugi svetovni vojski, ki je javno izrazil svoje nezadovoljstvo nad terminološko zmedo in vabil k strokovnemu razčiščevanju stroke, ki so ji takrat še pravili etnografija. Ob poročilu o knjigi Vilka Novaka *Ljudska prehrana v Prekmurju* je med drugim zapisal: »... V domačem umetniškem filmu »To ljudstvo bo živelo!«

⁷⁰ N. m., 116.

⁷¹ N. m., 119, 122.

⁷² N. m., 131.

⁷³ N. m., 134, 122, 132.

⁷⁴ N. m., 122 (Ta označba je pravzaprav povzeta po F. Kotniku, Prim. op. 63, str. 33).

⁷⁵ N. m., 132, 133.

⁷⁶ N. m., 118, 123, 130.

ki ga te dni gledamo v Sloveniji, igra eno najprikupnejših vlog stari profesor etnografije. Vse svoje življenje je posvetil znanosti in vendar mu deček v gorski vasi pod Grmečem nepremišljeno vrže v obraz: 'Ti pa nič ne znaš!' Podoben odnos do etnografije se včasih pojavlja tudi pri nas: del javnosti kaže nekako nerazumevanje do etnografskega dela. Toda vso krivdo vendar ne moramo in ne smemo zvrčati na druge. Tudi etnografija oz. konkretno — slovenski etnografi smo krivi. Kako bi mogli npr. dolžiti kogar koli 'nepoučenosti', če si pa sami nismo na jasnem niti glede poimenovanja lastne stroke ali njenih vej. Naša dolžnost bi bila, da javnost o tem primerno poučimo. V resnici pa še vedno nihamo med izrazoma 'narodni' in 'ljudski' ter ju pogostoma nepravilno zamenjavamo ali istovetimo. Nedosledni smo celo pri uradnih naslovih ustanov, pri naslovih knjig i. p. V Ljubljani imamo Etnografski muzej (ki je izdajal glasilo Etnolog), dalje Glasbenonarodopisni (do leta 1941 Folklorni) inštitut, pri Akademiji znanosti se snuje Narodopisni arhiv, na univerzi je stolica za etnologijo in etnografijo, v tisku je Narodopisje II, pred sabo imamo Novakovo etnografsko študijo (ki prav tako vsebuje nekaj nedoslednosti) itd. *Ali ne bi bilo morda umestno porazgovoriti se javno tudi o takih 'malenkostih', kakor je ime etnografske vede? Ne zaradi imena samega, pač pa zato, ker bomo v zvezi z imenom nujno prišli do razpravljanja o jedru zelo perečega vprašanja: vloga etnografije pri nas včeraj, danes in jutri.*⁷⁷

Prvi prispevek Matičetovega na témo tukajšnje obravnave ima naslov *O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev*, kateremu sledi ustrezna objava gradiva, in to v prvi številki Slovenskega etnografa, ki ima v naši zvezi tudi karakterističen podnaslov: *Časopis za etnografijo in folkloro*.⁷⁸ Matičetov pogosto rabi dvojico iz naslova: »... v prvih šestnajstih letnikih Etnologa ni niti enega članka, ki bi bil izrecno posvečen nekemu etnografskemu ali folklornemu problemu zapadnih Slovencev, ... Zanimanje nedomačinov za etnografijo in folkloro zapadnih Slovencev ... Zanimanje za etnografijo, posebno za folkloro je ena izmed literarnih nalog romantikov ... K napredku etnografije med zapadnimi Slovenci je veliko pripomogel ... , toda v njegovih folklornih zapisih ni niti najmanjšega vsebinskega ali stilističnega popravka ... v prvih letnikih LZ še razpravlja o folklornih temah, nekaj ocen domačih in tujih folklornih publikacij, ... vendar so tudi njihova zgodovinska dela bogat vir za vsakega preučevalca etnografije zapadnih Slovencev.«⁷⁹ Na drugi strani so »etnografska poročila«, »napredek etnografije«, »etnografija«, »etnografska vprašanja« in spoznanja, kot so: »Gospodarstvo zapadnih Slovencev je v etnografskem pogledu še malo raziskano ... Jakobu Volčiču moramo priznati precejšnje zasluge pri uveljavljanju in popularizaciji etnografskega dela v Sloveniji. Slovenski zapad hrani še danes mnogo pravno-etnografsko nepojasnjenih ali celo neznanih posebnosti. Gradivo, ki je bogata zakladnica za etnografa.«⁸⁰ Iz teh zvez pač ni mogoče ugotoviti predmeta, metode in ciljev etnografije, če ob-

⁷⁷ Milko Matičetov, O Novakovi etnografski študiji: Ljudska prehrana v Prekmurju, Ljudska pravica, 6. 3. 1948, 5.

⁷⁸ Zastavlja se vprašanje, zakaj so po II. letniku SE ta podnaslov ukinili, III. letnik ga nima več.

⁷⁹ Milko Matičetov, O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev, Slovenski etnograf I, Lj., 1948, 9—56, citati s strani 10, 14, 17, 48, 16.

⁸⁰ N. m., 11, 15, 16, 20, 40, 42, 43, 46.

držimo avtorjevo poimenovanje, toda pomembno opredelitev vsebuje stavek: »Toda etnografija kot zgodovinska veda skuša vselej dohnati predvsem razvojno pot obravnavanega predmeta.«⁸¹

Metodologijo in metodiko je razbrati iz njegovega ustreznega napotka pri šegah: »Verno in znanstveno uporabno podobo ljudskih običajev med zapadnimi Slovenci bomo dobili šele takrat, ko bosta opravljeni dve nujni predhodni deli: 1) zbrati in kritično obdelati vse razpoložljive tiskane in pisane vire; 2) sistematično preiskati vsak kotiček naših tal oz. zapisati po sodobni folklorni metodi čim več pozitivnih in negativnih odgovorov iz ust živih virov.«⁸²

In kako je s folkloro, da ne rečemo folkloristiko? Matičetov kot »folklorista« označi Štreklja in Štefana Kocjančiča, poleg tega pa uporabi še zveze: »folklorno gradivo« (3 ×), »folklorne stvaritve« (2 ×), »folklorni zakoni«, katerim podlegajo uganke, toda za naš namen sta vsekakor najbolj povedna dva primera: prvi, ko v zvezi z B. de Courtenayem pravi, da »v njegovih folklornih (= folklorističnih!) zapisih ni niti najmanjšega vsebinskega ali stilističnega popravka«, in drugi pravkar povedani: »... zapisati po sodobni folklorni (= folkloristični) metodi — to je namreč prav tako, kakor je to počel omenjeni ruski Poljak s francoskim imenom.

Po tukajšnjem tipanju smemo torej misliti, da Matičetov navezuje folkloristično metodo na poseben način zapisovanja slušnega besednega gradiva. To še ne pomeni, da to metodo omejuje zgolj na slovstveno folkloristiko, saj jo omenja prvič v zvezi s spoštovanim obiskovalcem, ki je bil predvsem jezikoslovec, in drugič ob šegah, ki so na eni strani res lahko predmet gledališke folkloristike, na drugi strani pa predvsem predmet raziskovanja socialne kulture. Obstaja tudi določena možnost za ugotovitev, da Matičetovemu »folkloru« pomeni gradivo, ki je zapisano, jasne razmejitve pa iz konteksta tukajšnjega prispevka ni mogoče izpeljati.

Že za II. letnik Slovenskega etnografa je Matičetov prevedel članek dveh avtorjev z naslovom: *Trideset let sovjetske folkloristike*.⁸³ Kljub zgodovinsko oblikovanemu naslovu je članek povečini teoretičen, tako je morda prav tu prvič omenjeno razločevanje med t. i. vzhodno in zahodno šolo pri širini semantičnega polja, ki ga ima leksem folklor. Drugače je članek utemeljen na kriterijih, ki jih je za rusko (slovstveno) folkloristiko svoj čas sprejel Maksim Gorki, za katerega je rečeno, da je »dal sovjetski znanosti prvo široko zasnovano marksistično podobo ljudskega ustvarjanja.«⁸⁴ Itd.

Prevod tega članka je verjetno najtehtnejši prispevek Matičetovega k teoriji slovenske (slovstvene) folklore, čeprav so v njem tudi mesta, ki so danes (že) sporna ali vsaj težko sprejemljiva, toda ob času, ko je bil objavljen za slovensko javnost, bi lahko dajal vtis svežine in določene dinamike. Na Matičetovega lastno odgovornost v tej zvezi pa računa dostavek ob koncu prevoda. V njem priznava nelagodnost zaradi terminološke zmede in pojasnjuje, da se je uredništvo Slovenskega etnografa že med pripravo I. letnika odločilo opustiti presplošni izraz »narodopisje«, ki naj ga dosledno nadomestita »etnografija«

⁸¹ N. m., 18.

⁸² N. m., 28.

⁸³ E. V. Gippius-V. I. Čičerov, *Trideset let sovjetske folkloristike*, Slovenski etnograf II, Lj., 1949, 72—93.

⁸⁴ N. m., 76.

in deloma »folklor«. Za prvo se sklicuje na rabo pri Vrazu (Nar. pēsni ilirske, str. XXIV), za drugo na Štreklja in druge, ki so besedo folklor rabili v Ljubljanskem zvonu v 80. letih.⁸⁵

Iz tona pisanja je razumeti, da išče podporo za zgornjo odločitev tudi v starosti obeh na novo sprejetih términov. Ko za drugo pravi, da se mu »zdi danes nenadomestljiva«, se sklicuje tudi na ustrezno mesto prevajanega članka, v katerem je med drugim zapisano: »... J. M. Sokolov je odločno nasprotoval izrazu 'ljudsko slovstvo' in poudarjal njegovo nedolžnost. Besedo 'ljudski' so on in z njim drugi folkloristi smatrali za pomanjkljivo zaradi neizrazite razredne karakterizacije, ker so terjali od termina razredno karakterizacijo, je prišla v rabo mednarodna beseda 'folklor', sprejeta kot pogojni znak, ki naj bi obsegal ustno besedno umetnost raznih socialnih skupin in razredov... Načelno novo in pomembno je bilo to, da je sovjetska folkloristika odklonila gledanje na folkloro kot na relikv kulturno zaostale vasi. Retrospektivnemu zanimanju za ljudsko umetnost je postavila nasproti zanimanje za dejansko žive pojave folklorne, ki ne odmirajo, ampak se razvijajo... Sovjetski znanstveniki so ovrgli teorijo nespremenljivosti oblik in vsebine ljudskega ustvarjanja ter izrekli mnenje, da ima vsaka socialna skupina, vsak razred svojo ustno umetnost besede. V zvezi s tem se je uveljavilo novo stališče o zgodovini in umetniški vrednosti pesniške in glasbene folklorne demokratičnih slojev mesta. Poprejšnji estetizirajoči častilci starega kmečkerega izročila so ne samo odrekli umetniško vrednost tej folklori, ampak so jo tudi podcenjevali kot neizvirno, lažno ljudsko umetnost.«⁸⁶

Medtem ko v pripisu omenjenega prevoda Matičetov še omenja le »folklor«, kar je torej ime za stroko, in pri tem do »etnografije« poudari njeno delnost, iz česar pa ni jasno, ali to pomeni podrejenost ali — v pozitivni interpretaciji — specializacijo, je na podobno nepreciznost naleteli pri Matičetovega oceni Grafenauerjeve študije o Kralju Matjažu.⁸⁷ Matičetov pravi, da je omenjena knjiga »vrh dotedanjih Grafenauerjevih raziskovalnih naporov na področju slovenske folklorne«⁸⁸ in da se z njo »upravičeno ponaša tako avtor kot slovenska folklorna znanost.«⁸⁹ Hkrati pa piše, da je Grafenauer prišel do rezultatov z zgodovinsko in »etnografsko analizo« in da »je ta junak slovenskega ustnega izročila postal predmet etnografskih raziskovanj, privlačnost za pisatelje, pesnike, pozornosti vredna podoba tudi za marksistično zgodovinopisje;« »kakor je lepo pokazala Grafenauerjeva tekstna kritika, si bomo morali etnografi v drugi polovici 20. stoletja prizadevati, da tako znanstvenim raziskovanjem kakor umetniškemu poustvarjanju spet odkrijemo pristne žive vire — nepokvarjeno ustno izročilo.«⁹⁰

Na drugem mestu Matičetov ponudi nekaj — žal, da vedno le drobec — iz svojega gledanja na stroko, ki se ji je zapisal. Iz njega je očitno, da je razmišljal predvsem o metodi dela, napredek pa je vendar tudi v preciznejšem

⁸⁵ N. m., 93.

⁸⁶ N. m., 77, 78, 86.

⁸⁷ Milko Matičetov, Ivan Grafenauer, Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu, Slovenski etnograf VI—VII, Lj., 1954, 311—319.

⁸⁸ N. m., 311.

⁸⁹ N. m., 319.

⁹⁰ N. m., 319.

poimenovanju, kakor sledi: »S posebnimi prijemi se dá marsikdaj določiti med drugim starost — vsaj relativno — tudi za zgodbe, ki so bile pri nas prvič zapisane v 19. ali celo v 20. stoletju. *Mlada znanstvena panoga, ki jo imenujemo folkloristika (!), si je namreč izoblikovala z združitvijo filoloških, književnozgodovinskih, kulturnozgodovinskih, geografsko-statističnih in drugih prijemov svojo lastno metodo.*«⁹¹ Glede na to, da sta omenjena stavka navržena v kontekstu obravnavanja slovstvene folklorne (izrecno prozne), je razumeti, da se ime stroke, ki jo Matičetov tu nemara prvič imenuje v ustrezni obliki, naša v prvi vrsti nanjo, torej na slovstveno folkloro.

Da pa je Matičetovega vprašanje folklorne in folkloristike globlje vznemirjalo, priča njegovo predavanje na V. ameriško-jugoslovanskem seminarju v Novem Sadu l. 1965 z naslovom *Pojmovanje folklorne v Jugoslaviji*.⁹² Dokaz za njeno splošno zapostavljanje vidi tudi v tem, da zanjo ni posebnega gesla v Enciklopediji Jugoslavije iz l. 1955 in »da nikjer v enciklopediji ni razloženo, kaj je folklor ali folkloristika, niti ni razmejitve med njo in etnografijo (etnologijo), med le-to in književnostjo.«⁹³ Ob Matičetovem naštevanju ustanov, ki so se v Jugoslaviji tedaj ukvarjale s folkloro, je čutiti določeno, razumljivo, obžalovanje, da v univerzitetnem pouku nima tistega mesta, ki bi ji šlo.

Mesto stroke, katere pot (ali tudi razvoj) zasledujemo v pričujoči obravnavi, med literarno vedo in etnologijo pa rešuje zelo praktično, ko naj bi bil kriterij za njen predmet to, kar izpada iz okvirov ene ali druge omenjenih ved: »Menda ni treba poudarjati, da iz slavistično literarnega okvira pač izpade vse, kar ni tesno povezano s književnostjo. In tega v folklori ni ravno malo. Na meji med dvema ali več disciplinami nikoli ni nevarnosti, da bi bilo kaj osvetljeno preveč. Zmerom je rajši narobe, da ostane nekaj temne površine, nerazsvetljena ‚zemlja nikogar‘. 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 in najhitreje razgnala vsako senco.«⁹⁴

Nato preide na njemu priljubljeno témo, delo folklorista na terenu. Po smiselnem opozorilu na možnosti raznih vrst zlorabe folklorne — glorifikacija ji je prinesla več škode kot koristi! — se ustavlja pri njenem zamiranju, ki kot Damoklejev meč stalno preti folkloristom in je dolgo dobo tudi krojilo njihovo strokovno oblikovanje. Prisluhnimo Matičetovemu: »V taki situaciji seveda nismo mogli gledati križem rok, kako nam pred očmi ginejo dokumentarno dragoceni pojavi, zato smo se instinktivno vrgli na zbiranje, v prepričanju, da to delo zasluži absolutno prednost (. . .) Pri tem svojem terenskem delu smo ne enkrat slišali in še večkrat slutili (kar ni nič manj hudo!) očitke, češ da s svojimi opazovanji in s svojo pričujočnostjo zavlačujemo proces idejne obnove, da dajemo — čeprav le nehote — potuho konservativnim elementom, ki se oklepajo tradicije. Vzdržali smo, odbijali napade, kot smo vedeli in znali, saj nam za to nihče ni mogel dati receptov, in se vsakokrat vračali bogatejši za nove

⁹¹ Milko Matičetov, *Ljudska proza*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* I, Lj., 1956, 130.

⁹² Objavljeno je bilo kot del prispevka z naslovom: Milko Matičetov, *Folklor v Jugoslaviji in kratek pripis*, *Sodobnost* XIV, Lj., 1966, 627—634.

⁹³ N. m., 628.

⁹⁴ N. m., 628.

teoretične in praktične izkušnje. V zbirateljskem delovnem zaletu, ki nam ga je narekovala potreba, ni bilo ne dosti časa ne pravega razpoloženja za teoretična razglabljanja. Ob urejanju, študiju in preudarjanju o izrabi bolj ali manj skrbno nabranega gradiva pa so se začeli vse bolj živo oglašati klici po razčiščenju raznih temeljnih pojmov v zvezi s samo stroko.⁹⁵

Matičetov nato presoja referat B. Rusića na to témo,⁹⁶ in iz nekaterih pomislekov do njega je spet mogoče najti nekaj zidakov iz stavbe, ki jo je imel dograjevati. Ne strinja se na primer z Rusićem, da »je folklor del etnologije«, in njegovo misel, »da sta etnologija in folklor kot mati in hči«, zavrača v enakem stilu: »Mar ni znano in po svoje tudi čisto naravno, da se otroci, ko dorasejo, osamosvojijo?« Po drugi strani se ob primeru utemeljitelja »finske šole« (K. Krohn), ki je izšel iz literarne zgodovine, sprašuje, ali ne bi morali v tem primeru govoriti, da je »mati« torej literarna zgodovina?⁹⁷ Nato nadaljuje v samostojnem odstavku: »Poglavitni, če ne edini skupni imenovavec pri etnografskih (etnoloških), folklornih ali drugačnih raziskavah njih ljudske kulture nam je predmet raziskav: razni pojavi iz življenja ljudstva. Pri metodah pa se že lahko razhajamo, kot pač terja specifičnost določene panoge, ne da bi bilo to nenormalno, kaj šele kočljivo. Pri raziskavanju likovne folklore bojo prijemi razumljivo čisto drugačni kot npr. pri raziskavanju glasbene folklore, verske ali mitske folklore itn. Pri osvetljevanju ustne besedne umetnosti (ali folklore v ožjem pomenu besede, vsaj po ruskem pojmovanju) se bomo s pridom zatekali k literarnozgodovinskim, literarno estetskim, psihološkim, sociološkim in še drugim prijemom, ne da bi kajpak prezrli etnografske (etnološke). V kombinaciji oziroma pravilnem razmerju enih in drugih, ne da bi hoteli tega ali onega razglašati za edino zveličavnega, je modrost folkloristike kot panoge, ki se okorišča z dosežki vseh sorodnih panog, vendar v primerni ekvidistanci, želeč ohraniti svojo avtonomijo.«⁹⁸

Vsaj po mojem védenju je to najpomembnejši odlomek Matičetovega o teoretični problematiki slovstvene folkloristike. Njegova analiza pove, da priznava skupen predmet etnologije in folkloristike, žal pa ni preciznosti v določitvi obsega tega predmeta. Toda iz raznih drobcev teoretične narave, omenjenih drugje, je slutiti, da se ta skupen predmet nanaša zgolj na področja duhovne kulture. Tako razlago najbrž potrjuje Matičetovega naštevanje »likovne folklore«, »glasbene folklore«, »verske« ali »mitske« folklore, »ustne besedne umetnosti (ali folklore v ožjem pomenu besede)«. Za bistveni kriterij razmejevanja med posameznimi »panogami« pa ima metodo. Kot že deset let prej⁹⁹ tudi tu ponavlja, da je bistvo folkloristične metode v uravnovešenem sorazmerju raznih prijemov (= metodik?!), pri čemer nikakor ni moč zgrešiti tistih iz preučevanja literature, medtem ko sedaj poleg njih omenja izrecno psihološke, sociološke in etnološke, prejšnjikrat pa so zaslužili konkretno pozornost kulturno-zgodovinski in geografsko-statistični prijemi.

⁹⁵ N. m., 629.

⁹⁶ Branislav Rusić, Odredba pojma »folklor«, v: Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957, Zagreb, 1959, 271—273.

⁹⁷ Glej op. 92, str. 630, 631.

⁹⁸ Glej op. 92, 631.

⁹⁹ Glej op. 91.

Kljub temu, da obakrat pušča odprt maneverski prostor, ko dopušča tudi »druge prijeme«, je v tej podrobnosti pri naštevanju zaznati pomemben premik, pa naj je bilo prvič in drugič to naštevanje zavedno ali nezavedno. Kategorije (kulturna) zgodovina, geografija, statistika so od človeka kot (v tem primeru) nosilca (slovstvene) folklore vendarle precej bolj oddaljene kot kategoriji psihologije in sociologije, ki sta v kontekstu »prijemov« nekdanje filologije desetletje pozneje. In kar je v tej zvezi nadvse pomenljivo, Matičetov tu izrecno in na ključnem mestu zapiše besedo »avtonomija«. Gre namreč za avtonomijo (slovstvene) folkloristike!

V

L. 1929¹⁰⁰ je L.(ambert) E.(hrlich) verjetno ob upoštevanju delitve predmeta etnologije na Völker- in Volkskunde opredelil etnologijo kot »*kulturno zgodovino primitivnih narodov*«. ¹⁰¹ Ko razčlenjuje njen predmet, nikjer ne uporabi izraza folklor ali izvedenke iz nje, čeprav v tč. 4 našteva področja (plastika, slikarstvo, stavbna umetnost, godbe, godala, pesnitve), ki so pogosto predmet folkloristike na splošno. Imenuje jih »proizvode umetnosti« in jih uvršča v poglavje Estetika. ¹⁰²

Med drugo svetovno vojsko je Ivan Grafenauer objavil študijo Prakulturne bajke pri Slovencih¹⁰³ in v njej je tudi poglavje *Etnološke osnove raziskovanja*, v katerem razlaga metodo t. i. dunajske etnološke šole: sestoji iz oblikovnega in množinskega (= številčnega) kriterija. Na njuni podlagi določajo »zgodovinsko povrstnost kulturnih krogov, ki tvorijo v istem zaokroženem večjem ozemlju časovno povrstne kulturne plasti«. ¹⁰⁴ Dovolj skrbno se zadržuje pri teoretičnih izhodiščih svojega dela tudi v uvodu spisa »Ta stara velikanočna pejsen« in še kaj. ¹⁰⁵ Naslednji odstavek iz njega je mogoče smiselno navezati na zgoraj omenjeno poglavje, saj pravi: »Antropološko teorijo z njeno od naravoslovja izposojeno aprioristično evolucionistično metodo, *moderna etnologija* ni nadomestila spet z novo teorijo, ampak z novo, *zgodovinsko-zemljepisno*, v bistvu *kulturnohistorično metodo*. Etnološke pripovedne umetnine so pač nastale kakor katera koli druga besednoduhovna umetnina v določenem času in določenem kraju iz določenih življenjskih in občekulturnih razmer, ta tu, druga tam. Vse to pa je na osnovi čim najobširnejšega primerjalnega gradiva za vsako umetnino posebej določiti z metodo zgodovinskega raziskovanja. To novo metodo kulturnohistorično usmerjene etnologije sta prenesla na področje *folklorne*ga raziskovanja finska učenjaka *Kaarle Krohn* in *Antti Arne* in se vedno bolj uveljavlja.« ¹⁰⁶ (Tokrat vse podčrtal avtor.)

¹⁰⁰ L.(ambert) E.(hrlich), Razvoj etnologije in njene metode v zadnjih desetletjih, Etnolog III, Lj., 1929, 114—152.

¹⁰¹ N. m., 114.

¹⁰² N. m., 114.

¹⁰³ Ivan Grafenauer, Prakuilturne bajke pri Slovencih, Etnolog XIV, Lj., 1942, 2—45.

¹⁰⁴ N. d., 5.

¹⁰⁵ Ivan Grafenauer, »Ta stara velikanočna pejsen« in še kaj, Literarno-zgodovinski spisi, Lj., 1980, 235—314. (= Čas 36, Lj., 1942, 89—138).

¹⁰⁶ N. m., 237.

Glede na uporabo Grafenauerjeve terminologije v tokratnem odlomku bi se dalo sklepati, da Grafenauer loči med etnologijo in folkloristiko, saj govori celó o »etnoloških pripovednih umetninah«, toda po drugi strani prav ta zveza ponuja misel, da ju v bistvu ne loči, čeprav se mu je res zapisalo »področje folklornega raziskovanja, toda verjetno je to le bolj citatna uporaba izraza iz besedne družine folklor.«

Če je v prvo omenjenem Grafenauerjevem teoretičnem ekskurzu mogoče najti stičišča z Ložarjevim spisom *Prazgodovinske osnove slovenskega narodopisja*,¹⁰⁷ se v drugem srečujeta ob finskem primeru. Ložarjevo uvodno poglavje v *Narodopisje Slovencev I*¹⁰⁸ pomeni prvi ne zgolj priložnostno navrženi, ampak že v izhodišču sistematično zasnovani prispevek k teoriji slovenske etnologije. Drugo je, ali se z njegovim pogledom nanjo strinjamo ali ne. Kako je torej v njem s slovstveno folkloristiko posebej? O njenem predmetu govori v odstavkih, ki so posvečeni »pomožnim vedam narodopisja«. *Jezikoslovje in literarno zgodovino* omenja med vrsto drugih ved, »ki spadajo med pomožne vede etnografije«. ¹⁰⁹ Vendar s pripombo: »Številne izmed njih kajpak že presegajo okvir navadne pomožne vede, kajti težko si je misliti, da bi en in isti raziskovalec mogel z enakim uspehom obravnavati ljudske običaje, zraven pa jezik, narodno pesem, glasbo in podobno. (...) Obsežno in težavno je zlasti raziskovanje narodnega slovstva, ki spada med zelo karakteristične tvorbe ljudske kulture. Vse starejše narodopisje evropskih narodov, zlasti narodopisje romantične in njej sledeče dobe, se je bavilo skoraj izključno z ljudsko pesmijo, pravljico, pripovedko in pregovori. Na *Finskem*, kjer je ostalina narodnega pesništva posebno bogata, še danes istovetijo narodopisje z raziskovanjem narodne književnosti.«¹¹⁰

Ložar torej govori o predmetu, metodah in cilju narodopisja ali (sinonimno) etnografije, ki jo razmejuje od etnologije, o folkloristiki kot stroki pa ne govori, čeprav se njenega predmeta izrecno dotika. Vendar to ne pomeni, da ni za specializacijo znotraj vede, ki jo skuša teoretično opredeliti s svojih arheološko obarvanih izhodišč, saj smo ravnokar navedli odlomek, ki v njem avtor pravi, da si je težko misliti raziskovalca, ki bi uspešno raziskoval raznotera področja etnologije. Že prej, ko govori kot primer o delokrogu, ki bolj ali manj ustreza slovstveni folkloristiki, se ji terminološko izogne in stroko, ki se ukvarja z njenim predmetom, raje opiše: »Znanosti, ki obravnavajo v okviru etnografije kulturne vrednote in predmete, dokazujejo, da etnografija nima opravka s knjižnim jezikom, temveč z narečjem in z originalnimi posebnostmi narodnega govora; namesto visoke književnosti pozna v prvi vrsti narodno pesem, pravljice, pripovedke, pregovore in izreke, nato pa ljudske pesnike in pisatelje, tako imenovane bukovnike.«¹¹¹

Izzvan v polemiki z Matičetovim je Grafenauer še enkrat eksplicitno pojasnil metodo svojega dela in vzroke za njeno osvojitvev. Takole piše: »Romantič-

¹⁰⁷ Rajko Ložar, *Prazgodovinske osnove slovenskega narodopisja*, Etnolog XV, Lj., 1943, 71–88.

¹⁰⁸ Rajko Ložar, *Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen*, v: *Narodopisje Slovencev I*, Lj., 1944, 7–20.

¹⁰⁹ N. m., 18.

¹¹⁰ N. m., 18, 19.

¹¹¹ N. m., 8.

nim narodopisnim teorijam Grimmovim-Krekovim sem odkimaval že kot gimnazijec, ko so nas ob Sketovi čitanki z njim dolgočasili; s komparativno literarnozgodovinsko metodo sem se seznanil že pred 50 leti v Jagičevi šoli in sem po tej metodi spisal članek o Mladi Zori (Jagičev zbornik, 1908, 65). Zaradi pomanjkanja literarnih virov pa s to metodo pri nas ni bilo kam priti. Novo pot mi je pokazala kulturnohistorična smer v *etnologiji preprostih kultur*. Njej je izdelal metodo zgodovinar-etnolog Gräbner, p. W. Schmid pa jo je izpopolnil. S preučevanjem preprostih kultur sem kot kulturnohistorično metodo prenesel na *preučevanje narodopisja visoke kulture slovenskega naroda*, pa jo spojil s primerjalno književnozgodovinsko metodo. In ta doslej v svetovni *etnografiji* še ne uporabljena kulturnozgodovinsko-literarnoprimerjalna metoda je prinesla pri preučevanju naših narodnih pesmi kar lepe sadove.¹¹²

Iz navedenega opisa dela je mogoče izluščiti naslednje: prejkone Grafenauer loči med »etnologijo preprostih kultur« in narodopisjem (ali etnografijo) visoke kulture, torej med Völker- in Volkskunde po nemškem vzorcu. Vsaj v času citiranega odlomka je to še veljalo. Osebo mu je bila vsaj v začetku blizu primerjalna literarnozgodovinska metoda, tista torej, ki jo je Ocvirk v že citiranem delu pridržal le za literaturo v strogem pomenu besede. Na izbiro metode (in teorije sploh) pa marsikdaj vplivajo tudi zunanje okoliščine, ne le silnice znotraj določenega strokovnega predmeta. (Prim. »Zaradi... s to metodo pri nas ni bilo kam priti.«!) Toda po besedah Boga Grafenauerja je Ivan Grafenauer tudi nekdanjo namero glede omenjene metode uresničil, in po njegovem dozorevanje le-te »najbolj nazorno kaže primerjanje dveh razprav o krogu iste legendarne pesmi o ‚spokorjenem grešniku‘, prve iz l. 1945, druge iz l. 1962: druga je bistveno natančnejša glede motivne analize, primerjalni krog je bistveno širši, razpravljanje pa je mnogo manj ostro naravnano na tezo o izvoru pesmi.«¹¹³

Troje Grafenauerjevih predstavitev metod lastnega dela na področju, ki bi ga danes prisodili slovstveni folkloristiki, izpričuje njegovo nedvomno doslednost in korektnost pri rabi strokovne terminologije. Zato presenetljivo deluje dejstvo, da od nje odstopa pri svojem organizacijskem delu. Gre za zamisel iz l. 1947, v kateri je zapisal: »...bo treba v ta namen ustanoviti *Institut za slovenski narodopis in folklor*.«¹¹⁴ Tudi v pismu iz l. 1949 govori o »*etnografskem in folklornem delu* v Sloveniji v sedanjem času« in o »*etnografsko-folklornih publikacijah*«. Tokratno popustljivost folkloristiki je mogoče razložiti s korespondiranjem okolju, ki je nemara prvo rabilo podčrtano dvojico pojmov (morda celo po sovjetskem vzorcu) in je vljudnost in taktnost terjala njuno ponovitev.

Očitno je, da Vilko Novak problematiko folkloristike s teoretičnega vidika pušča v nemar, čeprav v svojem teoretičnem spisu *O bistvu etnografije in njeni*

¹¹² Milko Matičetov, ocena: Ivan Grafenauer, Legendarna pesem »Spokorjeni grešnik« in staroalpska krvno-duhovna sestavina slovenskega naroda, Slovenski etnograf III—IV, Lj., 1951, 426—430 in Grafenauerjev odgovor na istem mestu, 430—431.

¹¹³ Bogo Grafenauer, Življenje in delo, v: Ivan Grafenauer, Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva, Celje, 1973, 281.

¹¹⁴ Niko Kuret, Komisija (1947—1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951), Traditiones I, Lj., 1972, 10.

¹¹⁵ N. m., op. 2.

metodi¹¹⁶ ugotavlja: »Prav pomanjkanje teoretičnega obravnavanja je krivo, da je med nami toliko napačnih pogledov na etnografijo in da je naše delo zlasti v preteklosti tako zaostalo.«¹¹⁷ Ob svoji opredelitvi vede poudarja, da je »prav zaradi mnogih območij ljudskega življenja, ki jih naša znanost obravnava, (...) težko podati splošno sprejemljivo in veljavno njeno definicijo o njenem bistvu, nalogah, pomenu in metodi.«¹¹⁸

Vprašanju, ki ga razčiščuje tukajšnja obravnava, se Novak približa v zvezi z »etnografijo sorodnimi in pomožnimi vedami, ki so s svojimi metodami obravnavala obrobna in skupna območja svoje in etnografske znanosti...« in med njimi omenja tudi filologijo: »Iz tega sicer nujnega sodelovanja je večkrat sledila pretirana uporaba metod teh znanosti na področju etnografije, kar je zavajalo v enostranost in postavljalo celo vprašanje o upravičenosti etnografije kot samostojne vede. To ni bilo nič čudnega v dobi, ko naša veda ni še imela lastnih stolic na univerzah in ne gojiteljev, ki bi se ji posvečali v celoti, marveč so jo predavali — kot še marsikje — filologi in zgodovinarji, ki so se zanimali le za majhna področja svoje vede, segajoča v ljudsko življenje.«¹¹⁹

Nato Novak podrobneje predstavi na prvem mestu »*historično-filološko smer etnografske metode*«. Če se držimo njegovih besed: »... je nastala kot sredstvo prvih gojiteljev etnografske znanosti v nemški romantiki, ki so z metodo svoje izhodiščne vede raziskovali le-tej najbližja območja ljudskega verovanja, pesništva in običajev. S to metodo še danes analiziramo literarne ljudske tvorbe, muzejske in terenske predmete, da razjasnimo izvor kulturnih dobrin in vrednot. S pritegnitvijo zgodovine, zlasti kulturne in gospodarske, ter jezikoslovja, je pojasnila po geslu ‚Wörter und Sachen‘ tudi migracijo predmetov in pojavov, povezavo geografskih enot v etnografska območja.«¹²⁰ Tukajšnji opis metode prejkone izhaja iz podobnih virov, kakor jih je navajal Ivan Grafenauer; naštevanje območij, ki jih Novak v tem primeru navaja, pa je klasičen predmet folkloristike, to je v njenem širšem pomenu besede. Vendar se Novak temu izrazu in pojmu dosledno izogiba.

To je opaziti tudi v njegovem priložnostnem uvodu v knjigi Slovenska ljudska kultura,^{120a} kjer spet definira le etnologijo (narodoslovje) ali etnografijo (narodopisje), ki jo že daje na drugo mesto. Le v poročilu o mednarodnem etnološkem kongresu v Stockholmu¹²¹ ni mogel mimo njega, saj je moral povedati, da je pripravljali odbor določil osem predmetnih skupin, o katerih naj bi bil govor na kongresu, in med njimi je bila četrta: vprašanje razmejitve med etnologijo, etnografijo in folkloro (= folkloristiko) ter mesta teh ved med družbenimi znanostmi. A v nadaljevanju poročila Novak o folkloristiki ne reče več besede. Tudi iz tega se vidi, da je to vprašanje zanj irelevantno. Če je doslej še obstajala negotovost o tem, postane očitno, da ta domneva drži, ob Nova-

¹¹⁶ Vilko Novak, O bistvu etnografije in njeni metodi, Slovenski etnograf IX, Lj., 1956, 7—16.

¹¹⁷ N. m., 7.

¹¹⁸ N. m., 10.

¹¹⁹ N. m., 13.

¹²⁰ N. m., 13.

^{120a} Vilko Novak, Slovenska ljudska kultura, Lj., 1960, 5.

¹²¹ Vilko Novak, Mednarodni etnološki kongres v Stockholmu, Slovenski etnograf V, Lj., 1952, 272—273.

kovem članku Etnologija v ČZN,¹²² kjer v daljšem teoretičnem ekskurzu tudi obide términ folkloristika,¹²³ čeprav se področju izrecno slovstvene folkloristike približa s pojasn timer: »Pri nas je do konca 19. stoletja bilo v ospredju predvsem zbiranje, zapisovanje in opisovanje ljudskega izročila — ki so ga s hrvaškim izrazom imenovali navadno *narodno blago* (podčrtal avtor) — zelo malo je bilo raziskovanja, pa še to skoro le na področju ljudskega pesništva in pripovedništva, in sicer bolj s slovstvenega kot z etnološkega vidika.«¹²⁴ Upam, da prav tokratni spis oporeka nadaljevanju Novakovega pisanja v istem odstavku: »Do Murkovega nastopa tudi ni bilo teoretičnih spisov — čeprav je z njimi pričel že E. Korytko in tudi za njim so pisali le o ljudskem pesništvu — ki bi strokovne términe (med njimi narodopisje) razlagali ter uporabljali. In za Murkovim takim nastopom 1896 zopet ni bilo ničesar podobnega do Franceta Kotnika, torej pol stoletja.«¹²⁵

VI

Tudi iz zapisov Angelosa Baša, v katerih si prizadeva prenoviti in posodobiti teorijo (slovenske) etnologije, je moč sklepati, da v njej ne vidi razloga za obstoj posebne panoge, ki ji nekateri zaradi predmeta, drugi zaradi metode in tretji zaradi obojega pravijo folkloristika. To se še ne dá določno trditi na podlagi prispevka *Etnografija — zgodovinska znanost*,¹²⁶ v katerem gre za prvi poskus temeljitejšega revidiranja pogledov na omenjeno stroko, pač pa je to eksplicirano v Baševi *Opombi o naši etnografiji*,¹²⁷ ki je bila objavljena v Sodobnosti. Tudi mesto objave (literarna revija!) daje dodatno težo stališču, s katerim se Baš zavzema za čisto mejo med etnologijo in panogami literarne vede (konkretno literarne zgodovine), torej brez prehodne, vmesne ali bolje: interdisciplinarne slovstvene folkloristike. Svoja izvajanja namreč ilustrira z naslednjim primerom: »*Nadrobneje povedano: za posamezne kulturne veje bi ostajala tedaj samo ena znanstvena disciplina, ne pa kot doslej po navadi dve. Slovstvo bi na primer raziskovali v eni disciplini, ne pa kot doslej v slovstveni zgodovini in v etnografiji oziroma v folkloristiki.* (...)«¹²⁸ Če sem bila dovolj skrbna, Baš edino tokrat poimenuje to stroko, kar, vsaj pogojno, priča o njegovem priznanju le-te, četudi le per negationem. Dalo bi se celó zagovarjati mnenje, da je s tem mišljena prav folkloristika v ožjem pomenu besede, tj. slovstvena folkloristika.

V »tezah za diskusijo« z naslovom *O predmetu etnologije*¹²⁹ Baš svojo opredelitev etnologije razvija dalje: »... Tako je po našem mišljenju na da-

¹²² Vilko Novak, Etnologija v Časopisu za zgodovino in narodopisje, Časopis za zgodovino in narodopisje (Glazerjev zbornik) 48 (= n. v. 13), Maribor, 1977, 265—273.

¹²³ N. m., 267—268.

¹²⁴ N. m., 267, 271.

¹²⁵ N. m., 267.

¹²⁶ Angelos Baš, Etnografija — zgodovinska znanost, Naši razgledi, 20. febr. 1960, 77—79.

¹²⁷ Angelos Baš, Opomba o naši etnografiji, Sodobnost XIII, Lj., 1965, 173 do 181.

¹²⁸ N. m., 176.

¹²⁹ Angelos Baš, O predmetu etnologije, Časopis za zgodovino in narodopisje 39 (= n. v. 4), Maribor, 1968, 273—277.

našnji stopnji razvoja družbenih ved najprikladneje opredeliti etnologijo za vedo o načinu življenja ali, natančneje, o zgodovini načina življenja posameznih narodov. Ob tej opredelitvi nam način življenja pomeni razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo neki narod, do danih kulturnih prvin kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin. S takšno opredelitvijo je odpravljeno tudi večje ali manjše križanje predmeta etnologije s predmetom nekaterih drugih družbenih ved. In s takšno opredelitvijo je zapolnjena velika vrzel, zakaj z omenjenim toriščem se v načelu ne ukvarja nobena druga družbena veda, razen do neke meje posebne sociologije. (...) Nadrobneje. Če se vse bolj uveljavlja opredelitev, da je npr. slovstvena zgodovina veda o zgodovini celotne besedne umetnosti, (...) se samo po sebi razume, da etnologija ne more obravnavati določenih besednih (...) umetnin z istega vidika kakor omenjen(a) ved(a). (...) Če se bo torej etnologija še vnaprej ukvarjala z zgodovino določenega dela kulturnih prvin, bo v večji ali manjši meri opravljala naloge, ki jih bolje zmagujejo druge družbene vede. Če se je kljub tej ugotovitvi slovenska etnologija do danes lotevala praviloma samo teh in takšnih raziskav, je bilo tako tudi zavoljo tega, ker so vse do nedavnega druge naše družbene vede le redko ali pa sploh niso opravljale svojih raziskav v navedenem obsegu. (...)»¹³⁰

Baš računa s tem, da bojo predlagane spremembe prej ali slej dosegle splošno veljavo, saj je po njegovem neogibno, da bo do kraja prodrlo načelo, po katerem se vede, ki se ukvarjajo z zgodovino določenih kulturnih prvin, lotevajo svojega predmeta v celoti, ne pa le v omejenem razponu. «Baš prihaja do teh sklepov na podlagi analize kategorije »ljudskega« vendar ta problem tokrat puščamo ob strani, zato je omeniti le Baševo odklanjanje tega, da »načlenjajo etnologi tradicionalne teme s cilji, katerim po svoji etnološki izobrazbi ne morejo biti dovolj kos, zakaj pri etnoloških raziskavah z omenjeno usmeritvijo gre v poglavitnem zgolj za literarnozgodovinske (...) raziskave, ki terjajo ustrezne študijske priprave. (...) Zgodovina načina življenja, kakor smo ga opredelili, pomeni za etnologijo v temelju drug predmet, saj se s takšnimi raziskavami, kot povedano, ne ukvarjajo druge vede, hkrati pa obdelave te vrste ne terjajo posebnije izobrazbe iz zgodovine posameznih kulturnih prvin.»¹³¹ Vendar Baš ob tem poudarja, »da lahko obravnava etnologija zgodovino načina življenja posameznih družbenih skupin ali narodov v tolikšni meri, kolikor so dane kulturne prvine v poglavitnih potezah poprej obdelane v zadevnih vedah. Ali z drugimi besedami: etnologija mora v primerih, ko takšne obdelave manjkajo, načeti tudi območja te vrste.»¹³² Kljub Baševemu opozorilu, da ta pripomba nikakor ne spreminja njegove »pričujoče opredelitev« predmeta etnologije, jo je vendarle mogoče razumeti tudi kot (u)blažitev kritike na račun obravnave »tradicionalnih tém« v etnologiji. Pri enaki razmejitvi predmeta etnologije in drugih družbenih ved Baš vztraja tudi v drugih prispevkih, kolikor se v njih vrača k temu problemu.¹³³

¹³⁰ N. m., 274.¹³¹ N. m., 275.¹³² N. m., 275.¹³³ Angelos Baš, Uz temu: etnologija i istorija umetnosti, Etnološki pregled 6—7, Beograd, 1965, 7—14. Isti, Slovo od ljudskega življenja, Slovenski etnograf XXV—XXVI, Lj. 1972—1973, 174—176. Isti, O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji, v: Pogledi na etnologijo, Lj., 1978, 67—115.

Hkrati z Bašem je temeljito posegel v teorijo (slovenske) etnologije tudi Slavko Kremenšek. V enem prvih prispevkov iz te serije *Etnografija in zgodovino-pisje*¹³⁴ se vprašanja o razmerju med etnologijo in folkloristiko neposredno ne dotika, kolikor pa jemlje pod drobnogled pojem »ljudskega« in »ljudska kultura« in dvomi vanju kot produktivni kategoriji novodobne etnologije, je v tem že anticipirano prihodnje polemično razpoloženje med dvema teoretičnima principoma. Se istega leta, l. 1960, se je Kremenšek še enkrat povrnil k vprašanju zgodovine in etnologije, vendar ne toliko k medsebojnemu razmerju omenjenih dveh ved, ampak k vprašanju, ki je za Kremenška »splošno metodološki problem«, namreč, »ali je mogoče kakršen koli del ali pojav družbenega življenja odtegniti zakonom zgodovinskega razvoja in ga preučevati ločeno od družbenozgodovinskega razvojnega procesa v njegovi celoti (...) *Problem zgodovinske etnološke vede, problem historizma v etnologiji, etnologije kot historične vede je s tega stališča splošno metodološki problem in ga ne gre zamenjavati z vprašanji virov, s specifičnimi problemi zgodovino-pisja, s časovno distančno teorijo, s problemi delovne tehnike in delovnih metod, ki so v tem splošno metodološkem pogledu vsekakor drugotnega pomena.*«¹³⁵ Tudi v premajhnem razmisleku teh vprašanj je drugi vir tistega navzkrižja, ki se je pozneje na zunaj oblikovalo v stališče, kot da gre za spor med vsekakor vselej napredno etnologijo na eni strani in v tem pogledu vprašljivo folkloristiko.

Na prvi pogled bi se dalo razumeti, da Kremenškovo poročilo o 14. kongresu zveze društev folkloristov Jugoslavije¹³⁶ priznava folkloristiki določeno suverenost nasproti etnologiji, saj v njem med drugim pravi: »(...) Kljub temu pa ne gre prezreti dejstva, da *ima folkloristika tudi v Jugoslaviji že dokaj izoblikovano interesno območje, ... Zdi se, da se sicer etnologi in folkloristi v marsičem res neogibno dopolnjujejo, da so številna vprašanja enaka, da se pa lahko zanimanja kljub temu tudi močno razhajajo. To zlasti velja za razne meddisciplinske probleme in s tem povezano sodelovanje z drugimi vedami. Zato bi bilo res najbolj prav, da so predmet sodelovanja in povezovanja predvsem konkretni strokovni problemi, pri tem pa bi se bilo treba zavedati, da vsi njuni problemi niso vedno tudi identični.*«¹³⁷ In vendarle ni prav jasno, ali res gre za upoštevanje različnih vidikov obravnave enega in istega predmeta ali rajši za distanco do nekaterih od njih.

Bolj konkreten je Kremenšek ob vprašanju razmerja med etnologijo in (izrecno slovstveno) folkloristiko v sestavku »*Etnologija sedanjosti*« in njena temeljna izhodišča,¹³⁸ v katerem sicer nadaljuje z utemeljevanjem svojega, novega pojmovanja predmeta. V njem za ilustracijo, ki pa vendar ni samo to, navaja primer Steinitzovega razmejevanja »med folkloro in literaturo«, pri čemer se strinja z njegovim zanikanjem »nadaljnega nastajanja (slovstvene —

¹³⁴ Slavko Kremenšek, *Etnografija in zgodovino-pisje*, Slovenski etnograf XIII, Lj. 1960, 7—12.

¹³⁵ Slavko Kremenšek, *Nekaj pripomb*, Glasnik Slovenskega etnografskega društva III, 1960/61, št. 2, str. 7.

¹³⁶ Slavko Kremenšek, XIV. kongres Zveze združenj folkloristov Jugoslavije v Prizrenu, Slovenski etnograf XX, Lj., 1968, 185—186.

¹³⁷ N. m., 186.

¹³⁸ Slavko Kremenšek, »*Etnologija sedanjosti*« in njena temeljna izhodišča, *Casopis za zgodovino in narodopisje* 39 (4. n. v.), Maribor, 1968, 278—285.

op. M. S.) folklore«, medtem ko malodane ne verjame v »nekatero domače in tuje iluzije na isto temo«. ¹³⁹ Iz nadaljevanja sledi, da se, po Kremenšku, meje etnološkega predmeta ne morejo ujemati z mejami folklorističnega, čeprav je le-ta tudi pojmovno modificiran: »Wolfgang Steinitz piše nadalje, da pomeni spregledovanje razlik med staro kmečko kulturo, ki je v bistvu folklorna, in delavsko kulturo, kakor tudi enačenje delavske pesmi z ljudsko pesmijo podcenjevanje ustvarjalnih sil delavskega razreda. Spričo tehtnega utemeljevanja te misli ni razlogov, da bi se z njo ne strinjali. (...) Pa vendar: ali nam namesto problematične anonimnosti sprejeta ustna prenosnost kot kriterij opredeljevanja folklore pomeni tudi mejo ločnice etnoloških obravnav? Ali lahko navedena ali katerakoli njej podobna, sicer za folkloro pomembna razlika določuje tudi meje etnološke vede? Ali so pismenost, racionalno mišljenje, urbanizacija, industrializacija itd. res meje, ob katerih bi se morali ali pa — smeli — ustaviti?« ¹⁴⁰

Iz tukajšnjega okvira bi se dalo zagovarjati stališče, da Kremenšku pomeni folkloristika isto kakor le slovstvena folkloristika. Da pa ta iz njegovih konceptov, enako kakor iz Baševih, izpada, je mogoče ugotoviti tudi iz sklepnih odstavkov, pravkar predstavljanega prispevka. Izrecno pravi: »... Medtem ko se ukvarjajo druge delne zgodovinske vede z zgodovino posameznih oblik nacionalne kulture, nas etnologija seznanja z odnosom posameznih družbenih skupin do nje. Ta odnos pa konec koncev tudi sam ne more biti kaj drugega kot njen integralni sestavni del. (...) Navedimo le nekaj primerov. Zgodovinski razvoj književnosti obravnava literarna zgodovina, odnos etnične skupine (z upoštevanjem njenih sestavnih delov) do knjige skozi posamezna zgodovinska obdobja je stvar etnologa.« ¹⁴¹

A kljub temu, da je folkloristika kamen spotike, mimo njenega obstoja ni mogoče tudi v etnoloških krogih in tako je tudi Kremenšek v predstavitvi »težen v sodobni etnološki znanstveni teoriji« ¹⁴² ne zamolči: »Na revolucionarno demokratičnih temeljih, kaj kmalu ogroženih z reakcionarno romantičnimi težnjami, se je razvijala veda, danes poznana predvsem kot *etnografija* (narodopisje) in za del njenih problemov tudi folkloristika.« ¹⁴³ Medtem ko Kremenšek tu družboslovno razločuje med etnologijo in etnografijo, kar tudi tedanji opredelitvi folkloristike daje svoj okvir, tega v univerzitetnem učbeniku *Obča etnologija* ¹⁴⁴ ne stori: »Folklor pomeni v običajnem smislu le del problematike, s katero se ukvarja etnologija. To je ljudska duhovna tradicija, zlasti ustna tradicija (prav tako po Hultkranzu), kar torej v glavnem ustreza tako imenovani duhovni kulturi. Folkloristika je ime za znanost, ki se omejuje na to področje. Pojem je sestavljen iz dveh starih angleških besed ‚folk‘ (se pravi ljudstvo) in ‚lore‘, kar pomeni védenje, modrost. V dobesednem pomenu gre torej tu za ljudsko znanje, za ljudsko modrost.« ¹⁴⁵

¹³⁹ N. m., 281.

¹⁴⁰ N. m., 281.

¹⁴¹ N. m., 283.

¹⁴² Slavko Kremenšek, Težnje v sodobni etnološki znanstveni teoriji, Slovenski etnograf XV, Lj., 1962, 9—32.

¹⁴³ N. m., 9.

¹⁴⁴ Slavko Kremenšek, Obča etnologija, Lj., 1973.

¹⁴⁵ N. m., 14.

V poglavju o umetnosti Kremenšek dopušča folkloristiki relativno samostojnost in priznava njen interdisciplinarni značaj, čeprav je v okviru učbenika razumljivo, da se zavzema za etnološki vidik obravnavane problematike: »Mimo folkloristike kot bolj ali manj samostojne discipline, kot dela literarnih znanosti ali posebne veje etnologije, obstajajo še glasbeno narodopisje ali glasbena etnologija (nem. Musikethnologie), etnomuzikologija, umetnostna etnologija (nem. Kunstethnologie) in še druge umetnostne vede, posebej seveda zgodovine različnih umetnostnih panog. Njihova spoznanja so za etnologijo lahko zelo zanimiva, specifično etnološka vprašanja pa so vendar v funkciji, v vlogi in pomenu, ki jih imajo umetnostni pojavi, umetniki in izvajalci v preučevani skupini.«¹⁴⁶ Iz tukajšnjega odlomka sledi, da je bilo nemara pravilno spredajš-njega sklepanje o tem, da Kremenšku pomeni folkloristika predvsem to, kar je povezano z ustno, besedno tradicijo, torej slovstveno folkloristiko.

Toda položaj se zaplete ob Kremenškovi še drugačni in drugi definiciji folklor/istik/e, ki jo prisoja delu dotedanje (le slovenske?) etnologije, čeprav ji hkrati z ostjo, ki je uperjena vanjo, spravlljivo priznava določen pomen ne le za nazaj, ampak tudi za naprej: »Glede na dolgotrajni razvoj etnologije na osnovah, ki so sicer že za dovršen del današnje etnološke raziskovalne dejavnosti neuporabne, je treba vsekakor računati tudi z dediščino, ki je ne gre zametavati. Tu je mišljeno predvsem preučevanje kulturnih sestavin, ki jim je bil po starejših teoretičnih načelih pripisan ljudski značaj. Čeprav bi zgodovinska obravnava marsikaterega od ljudskokulturnih elementov sodila, kot že rečeno, prej v katero od specializiranih kulturnozgodovinskih disciplin, je določena kontinuiteta v raziskavah vendarle nujna. Korenitejši odmik etnologije od te tematike bi povzročil vrzel, ki bi pomenila nepopravljivo škodo. V skladu z etimološko vsebino besede folkloristika so njeni, tj. folkloristični okviri še najbližji etnološkim raziskavam številnih ljudskokulturnih sestavin. Folkloristiko bi tako lahko tudi v sedanjem položaju označili kot tisti del etnologije, ki se ukvarja z ljudskimi stvaritvami, s sestavinami, ki so rezultat ljudskega znanja, ljudskega védenja. Pri tem je sestava kulturnih elementov, ki pritegujejo pozornost folkloristov, lahko dokaj različna. Ponekod, npr. na Francoskem in v Angliji, kjer je evropsko regionalno etnologijo zastopala pravzaprav folkloristika, so imele ali še imajo v folklorističnih okvirih svoje mesto tudi nekatere materialnokulturne sestavine, npr. noša, ki sicer v folkloristiki niso vedno običajne. Vodilo tovrstnega vključevanja so slej ko prej pojavi ljudske umetnosti v širokem pomenu te besede, torej tudi ljudska umetna obrt. Ob sociologizaciji današnjih etnoloških raziskav pa je postalo prav to področje izhodišče etnološkega raziskovalnega dela, s čimer bodo verjetno tudi folkloristiki dane še nekatere spodbude za detajlnejšo obravnavo nekaterih socialnokulturnih sestavin. Sicer pa se folkloristika ali preko folkloristike tudi etnologija povezuje z najrazličnejšimi drugimi disciplinami, npr. muzikologijo, literarno in umetnostno zgodovino, lingvistiko, gledališko zgodovino, itd.«, kar je bilo deloma že omenjeno.¹⁴⁷

S prepletanjem teh dveh definicij folklore je nastopilo v razmerju med etnologijo in folkloristiko, še posebej slovstveno, pri nas novo obdobje: hudo kritično, a za obe stroki tudi rodovitno.

¹⁴⁶ N. m., 245.

¹⁴⁷ N. m., 124.

Sklep

Kaj je mogoče reči v sklepnih interpretacijah problematike, ki jo je skušala sistemizirati pričujoča obravnava?

V Štrekljevi rabi pojem folklore obsega bolj ali manj natančno zamejeno področje duhovne kulture, kolikor še sledimo klasični sistematiki obče etnologije. Bolj kot je bilo doslej znano, zadevno gradivo izpričuje, za kako resno in strogo znanost so jo imeli v njenem začetku (prim. prvo in drugo poglavje).

Dovolj presenetljiva ugotovitev tukajšnjega pregleda je, da je obstajala prav od Murka naprej dokaj močna tradicija enačenja folkloristike s tistim pojmovnim okvirom, ki ga zajema današnja etnologija. To je mogoče prav pojasniti le z naslanjanjem na vire, od koder so posamezni avtorji črpali ustrezno vednost o stroki in si prisvajali tudi zadevno terminologijo. Tudi danes ni drugače.

Naslednje poglavje je oblikovano iz gradiva, ki priznava sorodstvo stroke, katere rojevanje zasledujem, s prvotno filologijo in iz nje tudi izišlo poznejšo literarno vedo, na drugi strani pa diferenciacijo na »materialno«¹⁴⁸ narodopisje/etnografijo in folkloristiko, za katero pa ni bilo nikoli izrecno povedano, kaj ravno zajema; iz sobesedila in antonimnosti do prve kategorije, je razumeti, da gre za pojave duhovne kulture. Na splošno obstaja v njenem razmerju podrejenost folkloristike glede na etnologijo, marsikdaj pa se pojavlja v poimenovanju tudi poljubnost, da ni več prav jasno, kaj je pojmovati kot etnologijo in kaj kot folkloristiko. Nedvomno je le, da je pri zadnji še vedno težišče na zbiranju, čeprav se pojavljajo tudi glasovi, da je to le pomembna faza v raziskovanju, ne pa njen edini cilj.

Milko Matičetov je zapisal pogumno trditev o avtonomnosti (slovstvene) folkloristike, toda morda premalo izkoristil možnosti, ki jih je imel na razpolago, da bi stroko kot tako tudi upeljal in utrdil. Zavedal se je vprašanj, ki kličejo po teoretičnem razčiščevanju — tudi v terminološki zmedbi —, a namesto, da bi se jih lotil sistematično in eksplicitno, je svoje pojmovanje predmeta hranil zgolj zase, le tu in tam je navrgel drobtino, ki implicitno priča o globljem strokovnem vznemirjanju, ko obravnava posamezne konkretne probleme ob tesni navezanosti na terensko gradivo. Njegove terenske skušnje so gotovo nenadkriljive, in ne prvič¹⁴⁸ ne zadnjič ni tu rečeno, kako velika škoda je, da se mu le-teh ni zdelo vredno (ali kaj) teoretično oblikovati. Z njimi bi pomembno obogatil ne le slovensko, ampak splošno slovstveno folkloristiko. Tako pa je raje popravljaj druge stavbe, kakor da bi zidal svojo, čeprav je imel zanjo — eden zelo redkih — dovolj lastnega materiala in mu ne bi bilo treba hoditi ponj na posodo drugam, kakor to delamo drugi. A to počnemo kljub očitkom zato, ker bi radi prebivali v svoji hiši. Da se razumemo. Že posebno poglavje priča, da je tako rekoč prvi izrecno (slovstveni) folklorist na Slovenskem tudi teoretično najgloblje zaoral v stroko, toda glede na njegovo mesto in še bolj glede na upanja, ki jih je dajal s prvimi pobudami, je bilo pričakovati njegovo večjo lastno udeležbo v teoretičnem utemeljevanju in prenavljanju stroke. Pojasnjevanje, da je tega zaostanka krivo tako rekoč reše-

¹⁴⁸ N. m., 136.

valno delo na terenu, ne pove vse resnice in deluje naravnost tragikomično: tragično zaradi dejstva, da tolikšen trud ne daje takega rezultata, kot bi ga lahko, komično pa, ker taji, da je temu vzrok preslabo vztrajanje pri sprejetih teoretičnih izhodiščih,¹⁴⁹ četudi niso bila nikjer posebej — kakor bi bilo zaželeno — zapisana.

Sledi etnološki vidik gledanja na slovstveno folkloro, medtem ko posebne stroke zanj ne imenuje, da iz previdnosti ne rečemo, da je ne prizna. Kakor je v enem prvih poglavij prevladovala kot vir strokovna literatura s pečatom vseobsežne folkloristike, tako se verjetno vsesplošna etnološka terminologija v tem poglavju napaja pri konkurenčni strokovni literaturi (angleška : nemška), iz česar sledijo, glede na izrazoslovje, diametralno nasprotni rezultati. Da gre tu za očitno preziranje folkloristike, je spoznati tudi iz tega, da se z etnološkega vidika raje govori o pomožnih panogah etnologije kakor znotraj nje o posameznih panogah oz. specializaciji, ki bi jo po tradiciji morali poimenovati z zgornjim imenom.

Resna preizkušnja za slovensko folkloristiko je nastopila z novo fazo slovenske etnologije, ko je ta temeljito predelala svoja dotedanja stališča o stroki,¹⁵⁰ v kateri je dotlej tako ali drugače predla folkloristika. Novi koncepti nanjo niso nič več računali niti po predmetu niti po metodi, kar je pomenilo, da mora začeti skrbeti sama zase,¹⁵¹ če hoče še živeti.¹⁵²

¹⁴⁹ Žal, da tu ni mogoče tega bolj določno pokazati in dokazati, ker se ta pripomba nanaša predvsem na vprašanja organizacije folkloristov nasploh, ta problematika pa je tu izpuščena. Kot simptom poljubnosti ali kar ohlapnosti v terminološkem izražanju naj služi naslednji njegov odstavek: »Tukajšnji pregled *Glonarjevih etnografskih spisov* zajema poleg samostojnih knjižnih izdaj še spise v ČZN, LZ in goriški Vedi. Morda bodo izpiski iz nekaterih listov, kjer je Glonar tudi sodeloval (prim. SBL I, 222), pokazal še kaj etnografskega, vendar je že s temi prispevki podoba in vloga *Glonarja-folklorista* jasna.« Slovenski etnograf III—IV, Lj., 1951, 399. — Kljub temu, da se je torej Matičetov že l. 1948 deklarativno zavzemal za terminološko preciziranje (prim. op. 77) in v tem očital nedoslednost avtorju ocenjevane knjige in je sorazmerno strogost ob tej problematiki čutili v Matičetovem pripisu k prevodu prispevka o sovjetski folkloristiki (prim. op. 85), je tudi pri njemu samem ugotoviti v tem pogledu premajhno discipliniranost.

¹⁵⁰ Ingrid Slavec, Težnje v povojni slovenski etnologiji, Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov, Rogaška Slatina, 5.—9. 10. 1983, Lj., 1983, 148—175. Za del tukajšnje problematike prim. odlomek: »Etnologija je do konca petdesetih let ostajala v sicer razširjenih, a po motivaciji in pristopu bližja folklorističnim naravnostim. Zato se v tem času zdi ločevanje med etnološkim in folklorističnim neutemeljeno, za nameček (in za zgled) pa obstaja klavrno nedoločna raba terminov narodnoznanstvo, narodoslovje, narodopisje, etnografija, folklor, folkloristika. Tu naj zadostuje, da se po večini vsi prispevki le uvrščajo pod firmo narodopisja (torej etnografije, in glede na današnjo rabo etnologije), ne kažejo pa na nikakršen teoretsko-metodološko izdelan in utemeljen koncept, ki bi presegal ustaljeno delovno prakso.« N. m., 151—152.

¹⁵¹ Marko Terseglav, Težnje v povojni slovenski folkloristiki, Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov, Rogaška Slatina, 5.—9. 10. 1983, Lj., 1983, 176—203. V razdelku »Povojna folkloristika glede na dediščino preteklih usmeritev« je Terseglav zapisal: »Pregled folklorističnih razprav in člankov pokaže, da je reakcija proti folkloristiki in etnologiji le posledica nerazumevanja smotrov obeh ved, v nezanimanju za rezultate strok in v posploševanju ter tudi v ozkosti in dogmatičnosti pragmatičnih pogledov na umetnost sploh, posebej pa še na ljudsko. Deloma so to nezaupanje nevede podpirali nekateri folkloristi sami, ki na izzive niso odgovorili z jasno sintezo in teoretično utemeljitvijo svoje vede. Včasih to ni bilo

SUCHE NACH DER IDENTITÄT DER SLOWENISCHEN LITERARISCHEN
FOLKLORISTIK

Was lässt sich in der Schlussinterpretation der Problematik, welche der vorliegende Aufsatz zu systematisieren versucht, sagen?

In Strekeljs Verwendung umfasst der Begriff Folklore ein mehr oder weniger genau abgegrenztes Gebiet der geistigen Kultur, so weit wir noch die klassische Systematik der allgemeinen Ethnologie verfolgen. Mehr als bisher bekannt, bezeugt das betreffende Material, als was für eine äusserst anspruchsvolle Wissenschaft sie in ihren Anfängen behandelt wurde (vg. 1. und 2. Kapitel).

Ziemlich überraschend ist die Feststellung dieses Beitrags, dass eben von Murko an eine ziemlich starke Tradition bestand, welche die Folkloristik gleichsetzte mit jenem Begriffsrahmen, der die heutige Ethnologie erfasst. Richtig erklären lässt sich das nur mit der Anlehnung an Quellen, aus denen die einzelnen Autoren das entsprechende Wissen über das Fach schöpften und wo sie auch die betreffende Terminologie aneigneten. Auch heute ist das nicht anders.

Das folgende Kapitel ist aus dem Material gebildet, welches eine Verwandtschaft der Fachgebiete anerkennt, deren Entstehen ich verfolge, von der ursprünglichen Philologie und der auch aus ihr später hervorgegangenen Literaturwissenschaft an, andererseits aber auch die Differenzierung in die »materielle« Volkskunde/Ethnographie und die Folkloristik anerkennt. Für letztere wurde niemals ausdrücklich gesagt, was sie erfasst, aber aus dem Kontext und der Antonymität zur erstgenannten Kategorie ist zu verstehen, dass es sich um Erscheinungen der geistigen Kultur handelt.

Milko Matičetov schrieb eine mutige Behauptung nieder von der Autonomie der (literarischen) Folkloristik, nutzte aber vielleicht zu wenig die Möglichkeiten, die ihm zur Verfügung standen, um das Fach als solches auch einzuführen und zu festigen. Er war sich der Fragen bewusst, die nach einer theoretischen Klärung rufen. Aber statt sich systematisch und explizit dieser Aufgabe zu unterziehen, behielt er seinen Begriff von dem Themengebiet mehr für sich, warf nur hier und da einen Brocken hin, der implizit eine tiefe fachliche Beunruhigung verrät, wenn einzelne konkrete Probleme in engem Zusammenhang mit dem Feldstudienmaterial behandelt werden. Seine Erfahrung auf dem Gebiet der Feldstudie sind zweifellos unübertrefflich, und es wird hier weder zum erstenmal noch zum letztenmal gesagt, was für ein grosser Schade es ist, dass er sie nicht theoretisch behandelt hat. Damit hätte er nicht nur die slowenische, sondern auch die allgemeine literarische Folkloristik wesentlich bereichert. So aber verbesserte er lieber andere Bauwerke, als sein eigenes zu errichten, obwohl er dazu — als einer der sehr seltenen — genug eigenes Material hatte und sich nichts bei anderen hätte leihen müssen, wie wir übrigen es tun. Aber trotz

mogoče zaradi objektivnih težav, deloma je temu krivo tudi posamezno-subjektivno odklanjanje 'deklarativne' teorije... N. d., 180.

¹⁵² Ob tem je vsekakor smiselno spomniti na naslednja izhodišča: »Uspešen razvoj vsake znanstvene discipline, (...) je odvisen tako od konkretne, induktivno zastavljene znanstvene raziskave, kakor od splošne razvitosti teoretične znanstvene misli. Spričo tega dejstva je nepotrebno dokazovanje, da morajo vsako posamično, konkretno znanstveno proučevanje spremljati znanstveno utemeljeni idejnometodološki principi, ki induktivno znanstveno delo usmerjajo in mu v širšem okviru znanstvenega proučevanja odrejajo mesto in pomen. Seveda pa ne gre ti dve premisi jemati ločeno. Razvijanje in izpopolnjevanje znanstvene teorije je neposredno zvezano z uspehi konkretne raziskave, kakor je le-ta, kot rečeno, povezana z razvojem teoretičnih postavk. Sele njen medsebojni dialektični odnos ustvarja pogoj za resnično znanstveno usmerjeno in utemeljeno strokovno delo.« S. Kremenšek, glej op. 134, str. 7.

Treznio in skrbno je o vprašanjih, ki zadevajo v jedro problema nekdanjih folklorističnih izhodišč, ne da bi stroko posebej imenoval, pisal Zmago Šmitek v sestavku Nekaj pripomb k teoretičnim izhodiščem slovenske etnologije, Glasnik SED, 16/1976, št. 1, str. 1.

des Vorwurfs tun wir es deshalb, weil wir gern im eignen Hause leben möchten. Damit das klar ist, Bereits ein besonderes Kapitel des Beitrags bezeugt, dass der sozusagen erste ausgesprochene (literarische) Folklorist in Slowenien auch theoretisch das Fach am gründlichsten bearbeitet hat; aber in Anbetracht seiner Stellung und mehr noch der Hoffnung, die er mit seinen ersten Anstössen weckte, war von ihm eine grössere eigene Beteiligung bei der theoretischen Begründung und Erneuerung des Faches zu erwarten. Die Erklärung, an diesem Rückstand seien sozusagen Rettungsarbeiten am Ort der Feldstudien schuld, ist nur die halbe Wahrheit, die geradezu tragikomisch wirkt: tragisch aufgrund der Tatsache, dass so viel Mühe nicht solch ein Ergebnis schafft, wie es könnte, komisch aber deshalb, weil sie verschweigt, dass den Grund hierfür ein zu geringes Beharren auf den angenommenen theoretischen Ausgangspunkten bildet, auch wenn sie nirgends besonders — wie es wünschenswert gewesen wäre — aufgezeichnet worden waren.

Es folgt der ethnologische Standpunkt bei der Betrachtung der Folklore, während Maticetov dafür kein besonderes Fach nennt, um nicht vorsichtigerweise zu sagen, dass er sie nicht anerkennt. Dass es sich um eine Missachtung der Folkloristik handelt, ist daran zu erkennen, dass lieber von Hilfswissenschaften der Ethnologie gesprochen wird, als von einzelnen Verzweigungen bzw. Spezialisierungen innerhalb dieser, die man traditionsgemäss mit dem oben genannten Namen benennen müsste.

Eine ernste Prüfung für die slowenische Folkloristik trat ein mit der neuen Phase in der Ethnologie, in der diese ihren bisdahin gültigen Standpunkt über das Fach gründlich umarbeitete, das bisher die Folkloristik, so oder so, in Anspruch nahm. Die neuen Konzepte rechneten nicht mehr mit der Folkloristik, weder in fachlicher noch in methodischer Hinsicht, was bedeutete, dass sie beginnen muss, selbst für sich zu sorgen, wenn sie bestehen will.

O METODI IN PREDSDODKIH V DELU ALBERTA FORTISA

(Prispevek za zgodovino antropologije)

Božidar Jezernik

Geografska odkritja v novem veku so odpirala nova obzorja v najširšem pomenu besede: podoba sveta je postala drugačna, spremenljiva. Svet, kakršen je danes, že jutri spremenijo nova okritja. Ker je bil obstoj še neodkritih, še neznanih dežel splošna predpostavka, so bili na krovih ladij, ki so širile meje evropskih imperijev prek vsega sveta, tudi naravoslovci. »Stvari, ki tja privlačijo tujce, morajo biti iskanje starin, študij naravoslovja, trgovina. Pripoved o Levanti bi bila suhoparna, če ne bi vključevala drugega, kakor so zdajšnje razmere v deželah pod otomanskim gospodvom.«¹ Širša so bila obzorja, večje je bilo število rastlinskih in živalskih vrst. Sproti jih že ni bilo mogoče več prešteti: danes zapisane številke so bile že naslednji dan napačne. In ne le to: popotniki so srečevali tudi ljudi, ki so živeli drugače, ki so imeli drugačne običaje in navade. Premnoge resnice so se ob novih spoznanjih izkazale zgolj za »resnice«. »Izmed vseh spoznanj, ki jih je s seboj prinesla daljava, pa je bilo nemara najbolj novo spoznanje o relativnosti. Perspektiva se je spremenila. Pojmi, ki so veljali za transcendentne, so se izkazali kot odvisni od različnosti krajev; življenjske oblike, ki naj bi temeljile na razumu, so bile očitno le še stvar navade; nasprotno pa so se običaji, obsojeni kot čudaški, izpričali za povsem razumne, če smo jih razložili z ozirom na izvor in okolje.«²

Vse bolj je prevladovalo prepričanje, da lahko srečo ljudem prinese le znanost. Nič nenavadnega torej, če je veda o naravi v sedemnajstem in osemnajstem stoletju postajala vse uglednejša. Naravoslovje se je uveljavilo celó kot najzanimivejša in vseobsežna znanost, saj je bil njegov predmet »vse, kar nam razodeva vesolje«.³ Naravoslovci so si postavili pomemben cilj: odpraviti predsodke, ki so tako dolgo zastirali resnično podobo sveta in zaradi katerih so najnavadnejše zmote imeli za nespodbitne resnice. V razmišljanjih in raz-

¹ Joseph Pitton de Tournefort, *A Voyage into the Levant*, London 1718, vol. I, p. 15.

² Paul Hazard, *Kriza evropske zavesti*, Ljubljana 1959, p. 20.

³ Georges Louis Le Clerc de Buffon, *How to Study Natural History*; v: Simon Eliot & Beverley Stern ed., *The Age of Enlightenment*, London 1979, vol. I, p. 161.

pravah znanstvenikov je bilo zato vedno več pozornosti posvečene vprašanjem metode; l. 1749 je Georges Louis Le Clerc de Buffon objavil poleg zelo odmevnega Naravoslovja tudi spis Kako preučevati naravo.

* * *

V takšnem ozračju je živel in delal *Alberto Fortis* (1741—1803). Tudi on je bil eden takšnih popotnikov, ki je v službi Serenissime in zasebnih mecenov v sedemdesetih letih osemnajstega stoletja večkrat potoval po beneški Dalmaciji. Fortis je v svojem času veljal za prvega naravoslovca Italije, kasneje so ga imeli za genialnega časnika in poligrafa, danes pa je poznan predvsem po poročilih s teh potovanj, zbranih v knjigah *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero* (Venezia 1771) in *Viaggio in Dalmazia* (Venezia 1774). Zlasti slednja je bila pomembna v evropski književnosti kot »epohalno odkritje tega bližnjega primitivnega sveta in tega lepega in izvirnega pesništva, ki ga še nihče ni zapisal.«⁴ V pismih s potovanj po krajih »daleč od italijanske kulture« Fortis ni poročal samo o naravnih pojavih in zanimivostih. Že prva knjiga, ki je bila zamišljena kot mineraloška študija, je izšla kot svojevrstna monografija o Cresu in Lošinj in njunih prebivalcih. Kasneje pa se je iz raziskovalca fosilov in kamenin, rastlin in žuželk, antičnih napisov in starin vse bolj razvijal v angažiranega znanstvenika in reformatorja.

Fortis v navedenih knjigah ni posvetil posebnega poglavja teoretskim vprašanjem naravoslovja, je pa o teh vprašanjih večkrat razpravljal. Čeprav se pri tem nikoli ni določno skliceval na Buffona, lahko ugotovimo, da je sprejel večino njegovih napotil. V prvi knjigi je za predmet svojih raziskovanj navedel fosilne kosti,⁵ v drugi pa je opredelil kot poglavitni cilj znanosti o naravi brez predsodkov opazovati sestavo gora, narave voda ali živali ali katerega koli drugega produkta narave, z edinim pomenom, poizvedovati za resnico.⁶ Kljub takšnim opredelitvam predmeta je v obe knjigi vpletel precej antropoloških podatkov, v Potovanje po Dalmaciji pa je običajem in navadam Morlakov posvetil celo posebno poglavje. To nikakor ni bilo sad naključja ali avtorjeve nesistematičnosti, marveč je Fortis ravnal tako v skladu z uveljavljeno prakso med naravoslovci tedanje dobe. Takšno stališče je med drugim zagovarjal tudi Buffon, ki je odločno nasprotoval temu, da bi iz naravoslovja opuščali obravnavanje človeka oziroma da bi ga obravnavali zgolj kot del narave: »Zakaj ga tako nenaravno ponižati in ga imeti zgolj za žival, ko pa je tako zelo drugačen od narave in tako nad živalmi, da mora biti globoko neveden, kakor so živali, tisti, ki sploh pomisli na to, da bi jih pomešal.«⁷

Prva vrlina znanstvenika je, da ne podleže predsodkom, zato se ne sme pustiti zapeljati nobeni avtoriteti, toliko manj neukim ljudem. »Popotnik mora biti stalno pozoren«, svetuje Fortis, »kakor sem sam, preden kaj verjamem; to se pravi, iti mora na sam kraj, preden kaj verjame, ali naj vsaj zagrozi, da bo

⁴ Arturo Cronia, *La conoscenza del mondo slavo in Italia*, Padova 1958, pp. 305—306.

⁵ *Saggio*, p. 90.

⁶ *Viaggio*, vol. II, p. 31.

⁷ Georges Louis Le Clerc, *Buffon's Natural History*, London 1792, vol. III, pp. 325—326.

storil to, vsem težavam navkljub; tako se odkrivajo laži.«⁸ Toda sam ni bil pripravljen kar tako sprejeti še tako resnega zatrjevanja. V okolici Krinjskih jezer blizu Sinja so mu domačini na primer zatrjevali, da je tam med ribami tudi nekakšna dlakava vrsta, ki jo je mogoče le redko uloviti brez uporabe strupa, ker naj bi bila prebivala na dnu. Fortis jim ni verjel: »Nisem pripravljen verjeti v telesne posebnosti, razen če jih vidim; in zato sem odložil vero v dlakavo ribo, ker je nisem videl.«⁹

Ni bilo vedno lahko spoštovati tako strogih načel: za to je bilo treba veliko moči, dosežek pa ni bil vnaprej zagotovljen. Potoval je namreč po deželi, v kateri je bila znanost slabo razvita, naravoslovje pa sploh komaj znano po imenu. Njegovi raziskovalni izleti so bili zato sad naključja; često je hodil naokrog z upanjem, da bo našel na kaj, kar bi mu poplačalo trud, vendar se je pri tem pogosto uštel. Ničesar ni mogel zvedeti o koristnih plodovih ali posebnostih teh krajev razen tistega, kar je videl na lastne oči. Tako ga lahko spremljamo med plezanjem po gorah, med spuščanjem v podzemsko jamo, in medtem, ko so njegovi veslači počivali, je od blizu preučeval oblike apnenčastih materij, razporejenih vzdolž dalmatinskega obrežja po zakonitostih, ki se zelo razlikujejo od tistih, ki so jih opisovali učitelji naravoslovja v svojih predavanjih, izmišljenih za pisalno mizo. Kako velike napake so nastale kot posledek takšne metode, ponazarja Fortis s primerom iz prvega zvezka dela *Illyricum Sacrum* jezuita F. Farlatija, v katerem lahko preberemo, kako nevaren je prehod v bližini Arkandjela, ker se tam srečujejo vode Neretve in Cetine z vodami Krke; v resnici pa se te reke izlivajo desetine milj daleč od tega kraja. »Naj se na tej strašni napaki zelo učenega človeka učijo pisci, da ne gre slepo zaupati podatkom, ki jih dobijo od neukih.«¹⁰

Ko metoda še ni bila utrjena, so se naravoslovci veliko ukvarjali z izjemnimi pojavi in čudeži, pri čemer so se pogosto zatekali po pomoč k teologiji oziroma k nadnaravnim silam. V osemnajstem stoletju so bili naravoslovci v tem pogledu bolj izkušeni in previdnejši. Tudi Fortis je imel do takšne prakse izrazito odklonilno mnenje. Menil je, da so natančna opazovanja preprostih in vidnih stvari, ki so bile pri večini piscev slabo preučene, za pravega naravoslovca zanimivejša od imenitnejših in nenavadnih pojavov manjših razsežnosti.¹¹ Zato je bil tudi nejevoljen zaradi razmer v muzejih, ki so jih imeli nekateri curiosi med njegovimi rojaki. Ti so za drage denarje kupovali eksotične školjke, hkrati pa v teh muzejih ni bilo školjk iz domačega morja. To dejstvo jim po Fortisovem mnenju ne le, da ni bilo v čast, marveč je bilo tudi krivično do dežele, ki ima enako obilje naravnih znamenitosti kakor katera koli druga. Domače znamenitosti bi med ustvarjalci takšnih zbirk morale imeti celo prednost: zgolj serije okamenelih rastlin, čudoviti izdelki različnih insektov, ki jih je bilo domače morje polno, bi dajali dovolj snovi za zanimiva opazovanja in ugledne zbirke, »primerne, da bi nam bile v čast, ko bi jih videli učeni popotniki, ki zdaj gledajo na nas s prezirom.«¹²

⁸ Viaggio, vol. II, p. 2.

⁹ Ibidem, p. 79.

¹⁰ Ibidem, p. 2.

¹¹ Ibidem, p. 30.

¹² Saggio, pp. 77—78.

Kasneje je to stališče še zaostril, saj je narava vedno enako domiselna in veličastna; očem opazovalca pa majhna bazaltna kristalizacija navadne lave ali majhni kristali iz Evganeškega hribovja ne more razodeti manj kakor čudoviti prizmatični stebri Staffe ali kristalne jame Švice. »Vendar ni preprosto imeti to resnico stalno pred očmi, še posebej ne, kadar vidimo opise ali risbe teh veličastnih del narave.«¹³

Tako opredeljen predmet naravoslovja je povzročal določene težave že zaradi svoje širine: zaradi obširnosti predmeta raziskave so bile te nujno nepopolne. Namreč, obseg beneške Dalmacije je bil po Fortisu prevelik in število otokov previsoko, da bi naravoslovec mogel pričakovati od kratkih potovanj kaj celovitega. »Toda ne manjka ljudi, ki jih žene mladostna vnema in občutek, da lahko varajo književni svet, in ki se lotijo v nekaj mesecih opisati rastlinsko, živalsko in fosilno podobo največjih pokrajin. Toda, kdor je vaje s filozofskim mirom ceniti brezmejno raznoterost stvari, bo kmalu prepričan, da človeško življenje ne zadošča (kakršno koli pomoč naj že ima) za opis celovitega naravoslovja najmanjšega otoka ali okrožja.«¹⁴ Zaradi obsežnosti Dalmacije in številnih težav, s katerimi se je tam spopadal, je tudi izrazil željo, naj bodo njegova opazovanja sprejeta s širokosrčnostjo velikih in razsvetljenih duhov; kajti tisti, ki so nevedni ali vedo le malo o znanosti, so, po njegovem mnenju, najstrožji in najbolj ozkosrčni v obtožbah.¹⁵

Kar zadeva obravnavo izjemnih pojavov, kakršne je bilo na tedanji stopnji znanja težko pojasniti, je menil, da je najboljša metoda za tistega, ki prvi piše o katerem od takšnih vprašanj, da preprosto poroča in da z največjo vestnostjo in natančnostjo opiše vse, kar je videl ali opazil. Vsak ima potem možnost, da tak opis razloži po svoje, bodisi v skladu s kakšnim sistemom bodisi z novo hipotezo.¹⁶

Ker še vedno ni manjkalo piscev, ki so pri obravnavi naravnih pojavov puščali preveč prostosti razgreti domišljiji ali predsodkom ali ki so zagovarjali nazore in doktrine trinajstega stoletja, je jasno poudaril, da se ni voljan postaviti v njihove vrste. »Dobro vem, da učenjaki z nahirno oblikovanimi ali posvojenimi sistemi pogosto delajo krivico svoji nadarjenosti kot tudi resnici in da so prepričani, da Stvarnik Narave v svojih delih ni muhast; vodilni učenjaki našega časa se smejejo preoblikovalnim silam in arhetipskim idejam ali podobnim sholastičnim barbarizmom.«¹⁷ Menil je tudi, da je nápak klicati religijo na pomoč hipotezam, ki skušajo oporekati ali ovreči opazovanja najbolj učenih naravoslovcev, s samovoljnim interpretiranjem svetih besedil. Da religija nikoli ne more biti vodnica v teh vprašanjih, naj bi izpričevala Galilejeva slovesna odpoved svojim ugotovitvam, »ki je povzročila Italiji toliko sramote.«¹⁸ Svoje znanstveno delo je zato razumel kot prispevek za odpravljanje predsodkov in praznoverja, v čemer je videl poglobitveno prepreko za razvoj in napredek.

Doseči tako visok cilj je bilo mogoče le z vestnim in natančnim opazovanjem, torej z empirično metodo. Prednosti te metode, kateri je bil dan v raz-

¹³ Viaggio, vol. II. p. 170.

¹⁴ Ibidem, p. 47.

¹⁵ Ibidem, vol. I, p. 3.

¹⁶ Saggio, p. 102.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, p. 107.

svetljenstvu tolikšen poudarek, so bile vsestranske in očitne. Prevladujoče občutje ni bila več neogljenost človeka, prepuščenega na milost in nemilost usodi: »Človek ni šibak, ... znanje je več kot ekvivalent moči,« je zapisal Samuel Johnson.¹⁹ Znanost je širila človekovo obzorje in iz dneva v dan krepila njegovo moč. Toda poleg prednosti, ki jih je prinašala empirična metoda, so bile z njo povezane tudi nekatere pasti. Opazovanje je namreč vedno subjektivno in zato nepopolno ali celo zmotno; vsebuje lahko celo prav »neverjetne napake«. Kaj je očitneje od sončeve poti prek neba!?

Nič presenetljivo ni torej, če je imel Fortis hude težave, ko je na primer skušal razvozlati vprašanje tako imenovanega postopnega naraščanja voda. Najboljši dokaz za dviganje vode naj bi bile Benetke, kjer je morala vlada iz leta v leto dvigovati trge, da so lahko speljali vodo v javne cisterne, ker je od šestnajstega stoletja, ko je bilo mesto zvečine obnovljeno, do druge polovice osemnajstega stoletja morje ob visoki plimi narastlo nad višino pločnikov. Vode so našle pot tudi v nekaj cerkva, čeprav so bile te zagotovo zgrajene tako, da so verniki v njih stali na suhem. Veliki trg Svetega Marka je bil občasno poplavljen kljub novemu pločniku in njegovih povišanjih.²⁰ Pogrezanje zemlje po Fortisovem mnenju ni bilo sprejemljivo pojasnilo, kajti tla so ponekod močvirna, drugod skalnata. Omenjena hipoteza se mu je zdela še posebej nesprejemljiva prav za Benetke, kajti v tem primeru bi morali domnevati, da se vse zgradbe pogrezajo enakomerno, čeprav niso bile vse zgrajene hkrati in ne na isti podlagi.²¹ Vendar danes vsi vemo, da je tisto, kar je bilo videti nemogoče — resnično.

Težave z empirično metodo so bile še večje, kadar je Fortis skušal z njo pojasniti določen pojav, ki ga iz kakršnega koli razloga sam ni mogel videti, podatki pa, ki jih je dobil od informatorjev, so se ujemali z njegovo prejšnjo vednostjo oziroma z vnaprejšnjimi pričakovanji. Ko so mu, na primer, povedali, da je v srcu Bosne padel dež sardel »v hudo grozo in strah teh ubogih Turkov«, je skušal »pojav« pojasniti s hurikanom.²² Kajti že Plinij je v svoji Zgodovini sveta zbral veliko primerov podobnih nenavadnih padavin.

Najbolj nezanesljiva je (bila) ta metoda pri pojasnjevanju kulturnih pojavov, kajti subjektivnost opazovalca je v teh primerih še pomembnejša. Obravnava teh vprašanj je možna le z vidika določene kulture, se pravi pristransko. Poleg vsega so ti pojavi praviloma neponovljivi, tako da jih je moral obravnavati na podlagi podatkov drugih opazovalcev. Pri zbiranju tega gradiva ga je oviralo tudi pomanjkljivo znanje hrvaškega jezika, zaradi česar si je moral pomagati s prevajalci. Pri obravnavanju teh vprašanj je bil njegov pristop tudi bolj obremenjen s predsodki.

Tako je Fortis med bivanjem na Cresu in Lošinju videl zgolj to, da so bili tamkajšnji prebivalci pravo nasprotje snage.²³ Utegne se zdeti kot šala, pa je vendarle res, da je Anglež John Gardner Wilkinson, ki se je dobrih sedemdeset let kasneje peljal s parnikom mimo teh otokov, videl mnogo globlje razloge za takšno stanje: »Ko sta imela pod Benečani otoka Cres in sosednji Lošinj

¹⁹ Samuel Johnson, *The Prince of Abissinia*, London 1759, p. 93.

²⁰ Viaggio, vol. II, p. 119; cf. Saggio, p. 117.

²¹ Viaggio, vol. II, p. 124.

²² Ibidem, p. 117.

²³ Saggio, pp. 39–40.

5000 prebivalcev, so bili njihovi dohodki 1273 dukatov, od katerih so plačali 630 za davek Republiki.«²⁴ Kjer je Fortis opazil zgolj nevednost, je Wilkinson videl njene vzroke: »Da so lahko Benečani laže vladali Dalmaciji, so se izogibali vsem ukrepom, ki bi mogli prinesiti izboljšavo pri položaju prebivalstva, hkrati pa so rekrutirali v vojsko njene utrjene kmete; in kakor koli se lahko zdi neverjetno, je beneški senat preprečeval ustanavljanje šol v tej deželi. Tudi tisk je bil prepovedan in neki Benečan je bil celo strogo kaznovan, ker si je drznil v neodvisnem mestu Dubrovniku ustanoviti tiskarno.«²⁵

Fortis je bil zelo skeptičen do sistemov in teorij, ki so ga spominjali na »nezrelo sadje, ki se v kratkem pokvari«, in je bil prepričan, da bodo takšni tudi prihodnji sistemi in teorije, dokler ne bo opravljeno zadostno število opazovanj.²⁶ Ugotavljal je namreč, da avtorji sistemov o nastanku gora v splošnem niso opazovali učinkov vode z dovolj pozornim očesom in brez predsodkov, nekateri med njimi, ki jim sicer ni manjkalo nadarjenosti za računanje, pa so se preprosto prestrašili brezmejnosti časa, potrebnega za nastanek razjed, ki jih je naredila voda.²⁷ Takšna spoznanja so bila v globokem nasprotju s svetimi besedili in s cerkvenim naukom, zato so se tudi mogla le počasi uveljaviti.

Med potovanji po Dalmaciji je imel priložnost slišati mnogo praznovernih zgodb, ki so se ohranjale tako, da so prehajale z očeta na sina. »Bil sem jezen nad to zlorabo tradicije; vendar sem se pomiril, ko sem odkril, da se na enak način obnavljajo mnogi posebni in zanimivi izdelki ljudskega pesništva.«²⁸ Nikakor pa se ni mogel pomiriti z vlogo duhovščine pri ohranjanju nevednosti med ljudmi. Tako se je na primer zelo zgražal nad fratrom, od katerega je pričakoval koristno informacijo, namesto tega pa mu je ta pripovedoval »najbolj neumne zgodbe, ki lahko najdejo prostor v glavah, zastrupljenih z vraževerjem. Ta čudni smrtnik je s takšnim prepričanjem prisegal na krike otrok v zalivih in na vilinska kola v votlinah, kakor da bi jih bil tisočkrat videl.«²⁹ Zlasti v dodatku, objavljenem v angleškem prevodu Potovanja po Dalmaciji, navaja precej primerov vraževerja med »ubogimi nevednimi otočani« z otoka Paga, za katere naj bi bili odgovorni tamkajšnji fratri. Ti naj bi bili skrbeli za ohranjanje vraževerja med ljudmi v svojem interesu, včasih pa tudi iz kriminalnih nagibov.³⁰

Skladno z razsvetljsko koncepcijo znanosti ta nikakor ni bila znanost zaradi znanosti. Opustitev preiskovanja prvih načel, bitnosti in biti je bil najpomembnejši dosežek razsvetljenstva na tem področju. Namesto prvih vzrokov so si znanstveniki prizadevali iznajti sredstva, s katerimi bi mogli zanesljivo dobiti potrebne učinke. Ta sprememba v pristopu je prinesla obilje gmotnih dobrin, h katerim so težile na videz najbolj čiste znanosti. Fortis je potožil, da so mnogi njegovi rojaki še vedno prezirali naravoslovje in ga zasmehovali kot nekoristen študij, »navzlic dobi in zgledom drugih uglajenih evropskih narodov.«³¹ Sam je z znanstvenim delom želel prispevati k nacionalnemu napredku.

²⁴ Dalmatia and Montenegro, London 1848, vol. I, p. 41.

²⁵ Ibidem, p. 49.

²⁶ Saggio, p. 113.

²⁷ Travels into Dalmatia, London 1778, p. 543.

²⁸ Saggio, pp. 160–161.

²⁹ Viaggio, vol. II, p. 159.

³⁰ Travels into Dalmatia, p. 508.

³¹ Saggio, p. 135.

Zato je v svojih delih tudi poročal o krajih, ki so bili po njegovih opazovanjih pomanjkljivo kultivirani, in je podrobno opisoval koristne produkte narave, ki so uspevali v obiskanih krajih. »Poleg teh predmetov,« pravi, »sem štel za svojo dolžnost popraviti napake, v katere so zašli pisci o tej deželi (tj. o Dalmaciji — op. B. J.); upošteva je udobje popotnikov sem naznačil popularna poročila, ki sem jih razkril kot napačna. Tudi nisem pozabil omeniti ostankov antičnih naselij, čeprav to spada bolj v zgodovino kakor v naravoslovje. Dejansko sem bil nanje še toliko pozornejši, ker nam posredujejo pravičnejšo podobo Dalmacije, kakor smo je navajeni; kajti, če bi ta bila tako grozna dežela, kakor jo mnogokrat predstavljajo, tam ne bi bilo postavljenih toliko rimskih kolonij.«³² Starine je Fortis znal uporabiti tudi kot pomagalo: antični novci so bili na primer lahko tudi zanesljiv vir za razumevanje zgodovine daljnih časov.³³

Na začetku Potovanja v Dalmacijo je zapisal, da bi njegovi plemeniti zaščitniki mogli občutiti zadovoljstvo že v primeru, če bi objava tega dela ne bila prinesla nobene druge koristi razen te, da bi z dalmatinskim marmorjem (za katerega v oklepaju navaja, da so ga svoj čas Rimljani uporabljali tako za izdelavo najplemenitejših kipov kot v gradbeništvu) nadomestili marmor, »ki nam (tj. Benetkam, ki so bile velik porabnik marmorja — op. B. J.) ga drago in že po brezobzirni ceni vsako leto prodajajo tujci.«³⁴ Če pa bi iz prizadevnega preučevanja narave, sedanjega stanja jezer, močvirij in rek in morebitnih novih odkritij izvirala še kakšna druga korist za javno dobro, nacionalno trgovino in umetnosti, bi velikodušni podporniki njegovih potovanj z nesporno pravico uživali ime velikih patriotov, on sam pa bi v popolnosti užival zadovoljstvo, ki navdaja dušo koristnega podložnika, za čemer mora vsak plemeniti človek stremeti bolj kakor za slavo učenjaka in znanstvenika.³⁵

Čeprav se je dobro zavedal, kako skromen vpliv ima kakršna koli objava, in je poznal moč predsodkov, si ni mogel kaj, da ne bi izrazil upanja, da bodo njegova potovanja v te kraje prej ali slej prinesla korist in napredek prebivalstvu Dalmacije; »in čutil bi se najbolj srečen med popotniki, če bi bil prepričan, da nisem živel zaman, preden končam svoje zemeljsko bivanje.«³⁶ Zato je bilo tudi ribištvo eden glavnih predmetov njegovih opazovanj vzdolž dalmatinskega obrežja, kajti vse, kar prispeva k razvoju te dejavnosti, je hkrati prispevek k nacionalnemu bogastvu.³⁷ Želel si je, da bi bilo v njegovi moči »napovedati vojno severni ribi, ki osvaja našo Italijo, kakor so bili vajeni storiti ljudje v barbarskih časih; in čutil bi se srečen, če bi jadranske ribiče lahko oborožil zoper te tuje vsiljivce.«³⁸

Toda, ker ribolov ni bil dovolj razvit in ker ulov ni dosegal zadostne količine, je grajal — koga drugega — lene ribiče. Zlasti se je hudoval nad ribiči iz vasi Zloselo pri Šibeniku (danes Pirovac). Kljub množici in raznovrstnosti rib se leni Zloseljan niti malo ne potrudi izkoristiti teh možnosti. Zadovoljuje

³² Viaggio, vol. I, p. 131.

³³ Saggio, p. 134.

³⁴ Viaggio, vol. II, p. 179.

³⁵ Ibidem, vol. I, p. VII.

³⁶ Ibidem, pp. 131—132; cf. Saggio, p. 68.

³⁷ Viaggio, vol. I, p. 31.

³⁸ Ibidem, p. 160.

se s tem, da živi iz dneva v dan in da požre, često brez kruha in kakršne koli omake, vso ribo, ki jo ulovi s katerim od svojih barbarskih sredstev. Sipe naj bi bile pomladi splošna jed teh nemarnih prebivalcev; lovili naj bi jih bili tako, da so položili pod vodo veje z listi, kamor naj bi se sprijele sipe, da bi odložile jajca.³⁹

V uvodu v poglavje o običajih in navadah Morlakov Fortis najprej oporeka govoricam, ki so opisovale Morlake kot divje ljudi brez razuma in človečnosti, zmožne vsakršnega zločina. Prebivalci dalmatinskih mest so mu vedeli povedati za veliko število okrutnosti, ki naj bi jih bili zagrešili Morlaki, in zlasti o njihovem nagnjenju h krajam. Po teh govoricah naj bi bili Morlaki storili tudi najgrozovitejše uboje in nasilna dejanja; vendar naj bi bila ta dejanja po Fortisu starejšega datuma. Če pa so se katera od njih vendarle zgodila še pred nedavnim, velja to pripisati pokvarjenosti majhnega števila posameznikov, ne splošnemu značaju ljudstva. Sam je čutil dolg do ljudstva, ki ga je tako dobro sprejelo in z njim tako človeško ravnalo, in ga je hotel poplačati z »zelo obširno apologijo«. Popotniki, po njegovem mnenju, praviloma pretiravajo v opisovanju nevarnosti in neprijetnosti, s katerimi so se srečevali na potovanjih v oddaljenih krajih. Sam se je čutil daleč od šarlatanstva te vrste. Zato je nameraval poročati samo to, kar je videl na svojih poteh.⁴⁰ Za mnoge posamične opise, verjetno celo za večino, lahko rečemo, da ustrezajo dejanskim razmeram, in da je bil Fortis trezen in dober opazovalec. Vendar nekaterih pojavov, o katerih poroča, ni mogel sam videti, pri drugih pa se je moral opreti samo na podatke, ki jih je dobil od informatorjev.

Fortis je večino časa svojega bivanja v Dalmaciji prebil v mestih. Prebivalci dalmatinskih mest so bili izobraženi v italijanski kulturi in so »plemenitejši ljudje obeh spolov govorili lepo italijanščino«. ⁴¹ Za Zadarčane na primer celo izrecno pove, da so bili tako kulturni, »kot si je le mogoče želeli v katerem koli uglednem italijanskem mestu«. ⁴² Ko je odšel iz mest, pa se je srečeval »z neznanjem in nezaupanjem zaostalih ljudi v teh krajih, ki so bili slabo naseljeni in daleč stran od italijanske kulture«. ⁴³

Zdi se, da je bil prav to glavni vzrok njegovega mnenja o tamkajšnjih prebivalcih: »Na sploh je vaško prebivalstvo vzdolž obrežja enako leno in hudobno, morda zato, ker ga ščitijo preblagi zakoni in ker je izenačeno s svojimi gospodarji. Nedvomno bi veljalo za osrečitev tega primorskega prebivalstva uporabiti kot glavno orodje palico...«⁴⁴

Da gre v tem primeru za negativni haloefekt, potrjuje po mojem mnenju tudi zapis L. Cassasa s poti po Istri in Dalmaciji v začetku devetnajstega stoletja (Cassas je namreč dobro poznal Fortisovo delo). Tam lahko bralec med drugim izve, da bi bila kar žalitev za človeško raso, če bi prebivalce Zlosela opisovali kot divjake: »Divjaki so prvi člen v verigi človeške narave; ti ljudje pa so pogosto videti, kakor da bi bili zadnji člen kakšne druge verige.«⁴⁵ Carlo

³⁹ Ibidem, p. 161.

⁴⁰ Ibidem, pp. 43—44.

⁴¹ Travels into Dalmatia, p. 509.

⁴² Viaggio, vol. I, p. 15.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, vol. I, p. 161.

⁴⁵ L. F. Cassas, Travels in Istria and Dalmatia; v: A Collection of Modern and Contemporary Voyages and Travels, vol. I, London 1805, pp. 73—74.

Gozzi pa je šel še dlje in je v zapisu *Memorie inutili* (Venezia 1793) Morlake označil kot barbare in antropofage in sploh nedisciplinirane in nemarne.⁴⁶ Vendar te »karakterne lastnosti« niso bile vzrok, da je ribolov v Dalmaciji zamiral. Vzrok tega namreč ni bil v pokvarjenosti in hudobiji ljudi, marveč v previsoki ceni soli, ki je bila monopol beneške vlade. Sol je bila tako draga, da se ribičem ni splačalo uloviti več, kot so sami porabili, ker presežnega ulova niso mogli konzervirati.⁴⁷

Navedeni nekritični opisi sami po sebi kažejo, da niso mogli nastati kot rezultat opazovanja. Močno dvomim, da bi lahko bile sipe splošna jed, če bi jih resnično lovili na opisani način. Skoz ta opis zatorej odsevajo bolj razredni predsodki meščanov in plemičev kakor dejansko stanje. Takšno, razredno nezaupanje lahko prepoznamo tudi v zgodbah o veliki nagnjenosti Morlakov do kraj. Izmed domiselnih in smelih potez v prevarah, o katerih so mu pripovedovali njegovi sogovorniki po Dalmaciji, se mu je zdela naslednja posebej značilna. Siromak je na sejmu kupil kotel. Ko se je približal tatu, ga je spustil na tla. Medtem ko se je z znancem pogovarjal o opravih, je tat pograbil kotel s tal, si ga dal na glavo, ne da bi odšel s kraja zločina. Po pogovoru se je kupec ozrl, in ko je videl, da kotla ni več tam, kamor ga je bil odložil, je vprašal prav tistega, ki ga je imel na glavi, ali je videl koga, ki je odnesel kotel. Ta mu je odvrnil, da ni bil pozoren, in pripomnil, da bi si bil moral spraševalec dati kotel na glavo, kakor je storil sam, pa ga ne bi bilo mogoče ukrasti.⁴⁸ »A navzlic takšnim goljufijam,« pristavlja Fortis, »lahko tujec varno potuje po teh krajih, kjer ga bodo dobro in gostoljubno sprejeli.«⁴⁹

Isti motiv o predrznosti morlaških tatov navaja tudi Cassas. Utrujeni popotnik je legel ob vzhodje drevesa in odložil sabljo, da bi udobneje počival. Do njega prideta dva Morlaka; medtem ko se eden pogovarja s popotnikom, drugi izvleče njegovo sabljo iz nožnice in si jo opaše, nakar se hladnokrvno vključi v pogovor. Ko popotnik opazi, da mu je nekdo ukradel sabljo, mu tat pritrdi, da je to nesreča, in ga vpraša, zakaj ni ravnal tako kot on (tat), ki jo ima vedno pri roki.⁵⁰ Za njim je to zgodbo skoraj dobesedno prevzel tudi Thomas Allason.⁵¹

Sredi devetnajstega stoletja je Wilkinson, ki je dobro poznal navedena poročila iz Dalmacije, sklenil, da naj bili »v dobrih starih časih« Morlaki poznani po spretnosti v krajah, za katere naj bi bila značilna predvsem predrzna izvedba. Nato je povzel motiv zgodbe o predrznem tatu kot ponazorilo svoje trditve. Ko Morlaki z nekom začnejo pogovor, počakajo, da se sogovornik obrne, in mu nato vzamejo kako stvar. To za hip skrijejo in jo nato pokažejo, vprašujoč lastnika, ali ni pokazana stvar lepa, pri čemer z največjo hladnokrvnostjo pristavijo, da so jo kupili pred nekaj dnevi za toliko in toliko denarja. Ko okradeni pove, da je sam izgubil nekaj zelo podobnega, ali celo meni, da gre tu za isti predmet, mu tat preprosto odvrne, da sam pazi na svoje stvari tako, da jih ne dá iz roke, in priporoči okradenemu, naj tako ravna v prihodnje.

⁴⁶ Cit. Arturo Cronia, op. cit., p. 333.

⁴⁷ John Gardner Wilkinson, op. cit., vol. I, p. 245; cf. *Viaggio*, vol. II, p. 167.

⁴⁸ *Viaggio*, vol. I, p. 52.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Op. cit., p. 8.

⁵¹ *Pictoresque views of the antiquities of Pola and Istria*, London 1819, p. 52.

Tudi Wilkinson ne dvomi o resničnosti zgodbe, čeprav omejuje njeno veljavnost na »dobre stare čase«,⁵² ne glede na to, da je dobro poznal navedena poročila, in kljub temu, da je nekaj strani prej pisal o bajki o nastanku Imotskega jezera, po kateri naj bi bilo to nastalo zaradi greha nekega bogatega človeka, ki ni hotel pomagati siromaku, pa ga je z njegovo hišo in živino vred pogoltnila zemlja. Ta bajka naj bi bila dober kazalnik »vrednosti« legendarnih zgodb in tega, kako se motijo tisti, ki menijo, da je v lokalnih tradicijah vedno nekaj resnice.⁵³

Pomembnost Fortisa je v tem, da je pri njem takšnih mest v primerjavi z drugimi avtorji manj. Vendar tudi zanj velja, da pove vsak antropolog v svojih raziskavah veliko tudi o sebi, ne le o tistih, ki jih preučuje. Vsakdo namreč postavlja vprašanja, ki se mu zdijo pomembna glede na njegovo kulturno in socialno okolje, naj se strinja z njim ali naj mu oporeka. Tako bomo pri Fortisu, na primer, zaman iskali podatek v zvezi s pljuvanjem, kajti sredi druge polovice osemnajstega stoletja je bila to snov, ki se v spodobnih krogih ni omenjala. Ker je sredi naslednjega stoletja postala to téma, o kateri so govorili z zgražanjem kot o ostudni navadi,⁵⁴ lahko pri Wilkinsonu preberemo, da se lahko Morlaki in Črnogorci po tej zoprni navadi kosajo z Amerikanci.⁵⁵

Ko Fortis poroča o Morlakih, poroča o njih na podlagi koncepcije o (dobrem) divjaku. Zato se mu je tudi zdelo vredno zapisati tiste elemente v njihovem načinu življenja, ki so potrjevali ta pričakovanja. V pismih s potovanj je tako poročal o svetu, ki je bil tako blizu in vendar tako daleč: »Nedolžnost in naravna svoboda pastoralnih časov sta še vedno ohranjeni med Morlaki ali vsaj mnogo preostankov je ohranjenih v krajih, ki so najbolj oddaljeni od naših naselij. Čista prisrčnost občutij tukaj ni v ničemer omenjena in se kaže navzven ne glede na okoliščine. Lepo morlaško dekle sreča moškega iz svoje vasi in ga naravno poljubi, ne da bi mislila na zlo. Videl sem, kako se poljubljajo vse žene in dekleta, mladci in starci iz različnih vasi, brž ko pridejo ob praznikih pred cerkev. Zdelo se mi je, da je ves ta svet iz ene in iste družine. Pozneje sem stokrat videl to po cestah in sejnih primorskih mest, kamor prihajajo Morlaki prodajat svoje izdelke. Ob praznikih in veselicah je rokam dovoljena tudi kakšna druga svoboščina, ki bi jo mi imeli za nedostojno, vendar oni ne mislijo tako; če jih zaradi tega okarajo, pravijo, da je to ‚šala, ki nič ne pomeni‘.«⁵⁶

Ker je bila ena od neprijetnih posledic procesa civilizacije prav formaliziranje razmerij med ljudmi in s tem povezano zginjanje sproščenih izrazov prijateljstva in naklonjenosti, je bil to za tujca (Fortisa) posebej opazen razloček. Njegovo pozornost je pritegnilo tudi to, da so Morlaki tako zelo poudarjali prijateljstvo, iz česar so naredili skoraj verski zakon. Sam je spremljal združitev dveh deklet, ki sta postali posestri v cerkvi v Perušiču. »Zadovoljstvo, ki ga je bilo moč videti v njunih očeh, ko sta sklenili to sveto zvezo, je opazovalcem govorilo, kakšno bogastvo občutij se more razviti v dušah, ki jih ni oblikovala oziroma, bolje rečeno, pokvarila družba, ki jo mi imenujemo

⁵² Op. cit., vol. II, p. 177.

⁵³ Ibidem, p. 170.

⁵⁴ Norbert Elias, *The History of Manners*, Oxford 1983, p. 126.

⁵⁵ Op. cit., vol. II, p. 130.

⁵⁶ Viaggio, vol. I, pp. 67–68.

kulturna. Tako svečano združeni prijatelji se imenujejo pobratimi, ženske pa posestrime, kar pomeni polbratje in polsestre. Prijateljstva med moškimi in ženskami v naših dneh ne sklepajo tako svečano, vendar so to morda počeli v starih, nedolžnejših časih.«⁵⁷

Kako zelo so bili Fortisovi opisi ubrani s prevladujočim okusom dobe, najbolje spričuje dejstvo, da je bilo Potovanje v Dalmacijo v štirih letih prevedeno v nemščino, francoščino in angleščino; poglavje o običajih in navadah Morlakov pa je bilo večkrat izdano v različnih jezikih in je bilo prevedeno celo v švedščino. Kajti Evropa je z njim odkrila primitivni in čustveni svet na lastnem pragu. Divjaki tedaj niso živeli le v Afriki, Aziji ali Ameriki, temveč prav v neposredni bližini.

S tega vidika lahko pri Fortisu prepoznamo kot značilno mesto dva odstavka v poglavju o običajih in navadah Morlakov, kjer je govor o vzgoji otrok. Tam zvmemo, da so Morlaki novorojenčke najprej umili v hladni vodi, nato pa še to, da prebijejo ta majhna bitja, ki jih sprejmejo s tako malo pozornosti v najnežnejših trenutkih, v bednih cunjah tri ali štiri mesece. Pozneje jih pustijo, da se plazijo okrog kolibe, dokler se sami ne naučijo hoditi pokonci; tedaj tudi pridobijo moč in zdravje, ki sta tako značilni za Morlake. Morlakinje naj bi bile dojile, dokler niso spet zanosile. Če se to ni zgodilo tri, štiri ali šest let, so dojile tudi tako dolgo. »Ogromna velikost prsi Morlakinj je nekoliko izjemna, kajti nedvomno je, da lahko dajo sasek svojim otrokom prek ramen ali pod svojimi rokami.«⁵⁸

Ta odlomek je bil predmet ostre kritike v opazkah, ki jih je ob Fortisovem Potovanju po Dalmaciji objavil Ivan Lovrić.⁵⁹ Lovrić je bil vzgojen v drugačni kulturi kakor Fortis in je v celoti internaliziral njeno temeljno vrednoto, to je poudarjanje grobe moškosti. Po Lovrićevem mnenju so načela v vzgoji Morlakov, ki se uglajenim narodom zdijo tuja in barbarska, v resnici le malo oddaljena od naravnega stanja. Zaradi trde vzgoje Morlaki pridobijo moč in zdravje, ki ju je v civiliziranih in lepih mestih navzlic vsej negi tako težko najti. Prvih pet, šest mesecev življenja prebijejo otroci zaviti v raševino, nato jih pustijo, da hodijo po zemlji v lastnih kolibah, dokler se sami sčasoma od narave, ki je edina vodnica, ne naučijo hoditi pokonci. Šele potem jih lahko vidimo, kako hodijo po poljih. »Kajti tudi če kdo vidi kakšnega otroka, da slučajno hodi po štirih po poljih, še preden se je naučil hoditi po dveh, ne smemo prehitro na splošno sklepati, da ravnajo tako vsi otroci. To je tako, kakor če bi videli dečka, ki postopa med voli, in bi potem rekli, da postopajo vsi dečki pomešani z voli.«⁶⁰

Lovrić se ne strinja s Fortisom tudi glede trajanja dojenja in velikosti prsi pri Morlakinjah. Pri tem omeni, da bi po sodbi Morlakov pomenilo dajati otroke dojiljam (kar je bilo tedaj na primer v Benetkah običajno) biti slabši

⁵⁷ Ibidem, p. 58.

⁵⁸ Ibidem, p. 81.

⁵⁹ Giovanni Lovrich, Osservazioni di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi del Viaggio in Dalmazia del signor abate Alberto Fortis coll'aggiunta della vita di Soçivizca, Venezia 1776; sh. prevod: Bilješke o Putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa, Zagreb 1948.

⁶⁰ Bilješke o Putu po Dalmaciji, pp. 69—70.

od živali, ki hranijo svoje mladiče z mlekom.⁶¹ Prsi Morlakinj zaradi tega niso izjemno velike in so po velikosti podobne prsim večine žensk pri drugih evropskih narodih. Nikakor pa niso tako velike, kakor jih opisuje Fortis. »To mnenje je bajka, ki so si jo zmislili tujci, in nikdar ne bi pomislil, da ga bo sprejel naravoslovec, kakršen je Fortis.«⁶²

V odgovoru na Lovričeve opazke⁶³ se Fortis ne ukvarja več z vzgojo otrok pri Morlakih. Iz tega lahko sklepamo, da se strinja z Lovričem, po katerem naj bi bili ljudje krepkejši in aktivnejši v preprostosti vaškega življenja, v katerem so živeli dlje časa, kot je bilo pravilo v razkošnem in nezdravem okolju velikih mest.⁶⁴ To pa je bil le predsodek, saj je Lovrič sam, na primer, umrl star komaj nekaj čez dvajset let. Po drugi strani je Fortis vztrajal pri tem, kar je zapisal o dolžini prsi pri Morlakinjah: Da imajo Morlakinje velike in gnusne prsi, je zapisal zato, ker je to *videl* in ker so mu mnogi častitljivi ljudje, ki se ne zmorejo norčevati, to potrdili; »lahko domnevam, da imajo Hrvatice, Vlahinje in Ciganke iz Banata isto hibo.«⁶⁵ To je v nasprotju s tem, kar je najprej zapisal, namreč, da je to slišal.

Ker nimamo nobenega utemeljenega razloga za dvom o Lovričevih opažanjih in nimamo pravih razlogov za apriorni dvom o Fortisovih trditvah, utegne biti koristno, če se vprašamo, kje bi Fortis mogel videti to, kar trdi, da je videl. Gotovo zapleteno vprašanje, na katerega je skoraj nemogoče odgovoriti, če se hkrati ne vprašamo, zakaj je videl, kar trdi, da je videl. Kakor lahko vidimo iz risb noše Morlakinj iz različnih krajev Dalmacije, so bile te tudi poleti oblečene zapete do vratu. Še več, v Potovanju po Dalmaciji zremo celo, da so Morlaki navadno skrivali svoje ženske pred tujci.⁶⁶ Vemo tudi, da Fortis nikoli ni bil v Banatu. Iz vseh teh dejstev, menim, da je mogoče upravičeno sklepati, da Fortis med potovanjem po Dalmaciji zatrdanega ni mogel videti, marveč je moral to videti kje drugod.

Eden od avtorjev, ki je posvetil precej pozornosti navadam v zvezi z dojenjem med divjaki in velikostjo prsi divjakinj, je bil Buffon. V njegovi Zgodovini sveta lahko preberemo, da so prsi Samojedinj tako velike, da lahko otroci dobijo sesek prek materinega ramena.⁶⁷

Fortis eksplicitno kar dvakrat primerja Morlake s Hotentoti. Najprej v poglavju o običajih in navadah Morlakov, kjer pravi, da imajo v splošnem le malo smisla za gospodarnost in da po tej posebnosti spominjajo na Hotentote, saj v tednu dni pospravijo toliko, kakor bi lahko zadoščalo za nekaj mesecev, samo če se pokaže priložnost za veseljačenje.⁶⁸ Potem še pove, da na Rabu ljudje

⁶¹ Ibidem, p. 68. (V drugi polovici 18. stol. je med učenjaki že prevladal negativen odnos do takšne prakse, češ da takšno kršenje naravnega reda predstavlja tveganje za zdravje otrok; cf. npr. Samuel Johnson, *The Philosophick Mirror*, Dublin 1759, p. 88.)

⁶² Ibidem, p. 69.

⁶³ L'abate Fortis al signor Giovanni Lovrich, Brescia 1777.

⁶⁴ Cf. Voltaire, *Preliminary Discourse to the Essay on Manners and Spirit of Nations*; v: *The Works*, London 1780, vol. I, pp. 207–444; p. 215.

⁶⁵ L'abate Fortis al signor Giovanni Lovrich, p. V.

⁶⁶ *Viaggio*, vol. 1, p. 55.

⁶⁷ Op. cit., vol. IV, p. 193; cf. William Tooke, *Russia: or, A Complete Historical Account of All the Nations Which Compose that Empire*, London 1780, vol. III, p. 12: »Njihove prsi (tj. Samojedinj — op. B. J.) so majhne in ploske.«

⁶⁸ *Viaggio*, vol. I, p. 57.

živijo življenje, ki se le malo razlikuje od življenja pri Hotentotih.⁶⁹ Zato sem pregledal poročila popotnikov iz sedemnajstega in osemnajstega stoletja o Hotentotih. Že v najstarejšem opisu Holandca Olberta Dapperja lahko preberemo, da imajo poročene ženske tako velike prsi, da jih lahko podajo otroku prek ramena.⁷⁰ Dve leti pozneje so lahko bralci knjige o Afriki Angleža Johna Ogilbyja prebrali skoraj dobesedno enak opis.⁷¹ Dobrih dvesto let zatem pa je Nemeč Gustav Frisch, ki je podrobno preučil anatomijo Hotentotov, ugotovil, da lahko njihove ženske brez težav vržejo prsi prek ramen in dojijo otroke, ki jih nosijo na hrbtu; in, kar pred njim niso opazili, da sedé lahko dojijo tudi pod pazduho.⁷²

Iz tega, da Fortis ni bil pripravljen verjeti obstoju dlakave ribe, ker je ni videl, v izjemno velikost prsi Morlakinj pa je verjel kljub temu, da jih ni videl, lahko sklepamo, da tu ne gre zgolj za velikost prsi, marveč se v tem skriva nekaj več. Že površen pregled opisov iz sedemnajstega in osemnajstega stoletja pokaže, da so prsi izjemne velikosti neločljiva sestavina podobe tako imenovanih divjakov. Edward Tyson, oče moderne anatomije, je v eseju, s katerim si je prizadeval dokazati, da so bili Pigmejci antičnih piscev v resnici vrsta opic in ne ljudje, prispeval podroben opis Pigmejca, ki si ga je bil kupil. Čeprav je bil kupljeni Pigmejec moški in ni Tyson nikoli videl nobene Pigmejke, ni niti za hip podvomil, da imajo Pigmejke tako velike prsi kakor nobena ženska.⁷³

To je bil zelo razširjen predsodek in ponekod v Evropi so si ženske celo na silo ovirale rast prsi, druge civilizirane Evropejke pa so v tistih časih »popravljale naravo« s pomočjo kovinskih steznikov.⁷⁴ (Da je predsodek ohranil še danes velik del svoje moči, najbolje dokazujejo veliki zaslužki plastične kirurgije.) Nič presenetljivo ni, če lahko v četrti knjigi potovanj v oddaljene dežele sveta Lemuela Gulliverja pri opisu jehujev preberemo, da jim vimena visijo med prednjima nogama in segajo pogosto skoraj do tal, kadar hodijo.⁷⁵ Čeprav opisuje Gulliver jehuje kot najbolj odvratne živali, kar jih je videl, so ljudje. Že sama ideja o človeku kot četveronožcu se zdi danes popolnoma tuja, toda pri Buffonu, na primer, lahko zremo tudi, da so Evropejci primerjali zamorce z otoka Goree in Kapverdskega obrežja — s konji.⁷⁶

Če pogledamo podrobneje, vidimo, da so jehujem močno podobni tudi Morlaki, za razloček od Benečanov, ki spominjajo na Huninime. Če so bili po eni strani jehuji videti kot živali, ki so najbolj nesprejemljive za učenje, in njihove zmožnosti nikdar niso presegle prenašanja ali vleke bremena,⁷⁷ so po

⁶⁹ Ibidem, vol. II, p. 191.

⁷⁰ Kaffraria or Land of the Kafris, otherwise named Hottentots (1668); v: I. Schapera & B. Farrington, *The Early Cape Hottentots*, Cape Town 1933, p. 45.

⁷¹ Africa, London 1670, p. 590.

⁷² Die Eingeborenen Süd-Afrika's, Breslau 1872, p. 25.

⁷³ Orang-Outang, sive Homo Sylvestris; or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, London 1699, p. 26.

⁷⁴ Joseph Pitton de Tournefort, op. cit., vol. II, p. 70.

⁷⁵ Johnatan Swift, *Travels into several Remote Nations of the World*, London 1726, book IV, p. 9.

⁷⁶ Op. cit., p. 284.

⁷⁷ Johnatan Swift, op. cit., p. 120.

drugi strani plemeniti Huninimi naravno obdarjeni s splošnim nagnjenjem za vse čednosti, in njihovo temeljno vodilo je kultivirati razum, ki je tudi njihov edini vodnik.⁷⁸ Ali, kakor bi rekel Buffon: »najbolj neumen človek je zmožen voditi najbolj ostro žival; vlada ji in jo vzdržuje podložno svojim nakanam; to ne toliko na račun svoje moči ali spretnosti kakor po vzvišeni premoči svoje narave, in ker ima razum, ki mu omogoča oblikovati racionalen sistem dejanj in pristopov, s katerimi prisili živali, da ga ubogajo.«⁷⁹

To vprašanje je vznemirjalo tedanje učenjake tudi v nekoliko drugačni obliki. Namreč, kako to, da so Evropejci tako močni in da morejo tako zlahka obiskovati Azijo in Afriko zaradi trgovine in osvajanj, oziroma kako to, da Azijci in Afričani ne morejo osvojiti njihovih obrežij, postaviti kolonij v njihovih pristaniščih in prisiliti domače kneze, da spoštujejo njihove zakone. (Če vprašanje prilagodimo našemu primeru, kako to, da ne morejo Morlaki osvojiti Benetk.) Abesinskemu princu Rasselasu je njegov učitelj Imlac odgovoril, da je to zato, ker so Evropejci močnejši in pametnejši; »znanje bo vedno prevladovalo nad neznanjem, tako kakor človek vlada drugim živalim. Toda, zakaj je njihovo znanje močnejše od našega, ne znam pojasniti, razen z nedojemljivo voljo Vrhovnega Bitja.«⁸⁰ Tako morjeplovci, ki so odkrivali in osvajali nove dežele, niso bili izkoriščevalci ali celo plenilci, temveč kulturonosci, uresničitelji božje previdnosti. Evropejci, ki so sami sebe definirali kot civilizirane, so zato v novo odkritih deželah morali odkrivati »barbare« (kakor so definirali tiste z drugačnim načinom življenja, drugačnim svetovnim nazorom ali drugačnimi normami in vrednotami). V znanstveno usmerjeni kulturi ljudje sprejemajo posplošitve znanosti kot dejstva, toliko bolj, kadar se ta skladajo z njihovimi pričakovanji in predsodki. Vzpon znanosti v dobi razsvetljenstva, ki je prinesel podobo zrelativiziranega sveta, je tedaj bil hkrati prispevek k povzdigovanju stanja v lastni kulturi na raven absolutne, znanstveno utemeljene vrednote.

Summary

ON THE METHODS AND PREJUDICES IN THE WORK OF ALBERTO FORTIS (A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ANTHROPOLOGY)

The article deals with the methods and prejudices in the work of Alberto Fortis (1741—1803). Fortis was respected in his time as the first naturalist of Italy, then was praised as an ingenious journalist and poligraf; today he is known especially by his writings on the inhabitants of the Eastern Adriatic coast, collected in his books *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero* (Venezia 1771) and *Viaggio in Dalmatia* (Venezia 1774). The last one was in the period of four years translated and published in German, French and English.

Although the main object of his observations were the questions connected with the fossil bones, the structure of mountains, the nature of waters, of animals, or whatever other production of nature (»with the sole view to investigate the truth«), he paid sporadicly attention also on the questions of the cultural and social pro-

⁷⁸ Ibidem, p. 124.

⁷⁹ Op. cit., vol. III, p. 327.

⁸⁰ Samuel Johnson, op. cit., pp. 73—74.

venience. According to the spirit of the age he used in both cases empirical observation as the most suitable and prosperous methods. He was persuaded that whoever might pretend to judge of this at distance would act imprudently and run the risk of giving some ridiculous explanation; as it was often the case even with the greatest naturalist, when they undertook to unfold some strange phenomenon upon a super-physical inspection or according to the accounts of others: »like that good man who wrote the natural history of the Swiss Alps without ever travelling to observe them.«

The results thus founded were much more reliable, the advantages of the methods were obvious. But despite the advantages, there were some troubles also. Naimly, observations are always subjective in nature and thus incomplete or even erroneous. They may contain even »unseen errors«. So, no wonder, that Fortis had some heavy problems when he tried to understand some cultural and/or social phenomena which seemed especially strange from the point of view of his cultural and social position. As for example, while he saw only how neglected, dirty, filthy, lazy and ignorant were the inhabitants of the islands of Cres and Lošinj! sir John Gardner Wilkinson who approximately seventy years latter only passed-by on a steamer the both island saw the reason of the situation: »When under the Venetians it had about 5000 inhabitants, and the revenues of Cherso and the neighbouring Ossero were 1273 ducats, of which 630 were paid in duties to the Republic.«

And even more. Fortis was not prepared to believe when the inhabitants in the vicinity of the Lakes of Krin told him that lakes afford no great variety of fish, but among them they pretended there was a hairy species: »I am not disposed to believe physical extravagancies unless I see them; and therefore I suspended my belief of the hairy fish because I did not see it«. But on the other hand, he believed when he was told about the prodigious length of the breasts of the Morlacchian women, though he did not see it.

ELEMENTI ZA BRANJE NOVIŠKIH IN ETNOLOŠKIH STROKOVNIH BESEDIL MED 1848 IN 1860

Jurij Fikfak

1 Izhodišča

Seznam del o zgodovini etnološke vede, ki so nastala v zadnjih petnajstih letih, je že dolg. Med prispevki (Baš, Šmitek, Bogataj, Slavec, Terseglav idr.) velja posebej omeniti delo Vilka Novaka o raziskovalcih slovenskega življenja (izdano skupaj v: Novak 1986) in teoretične premisleke Slavka Kremenška o kontinuiteti dveh tokov v 19. in 20. stoletju in o družbenih temeljih razvoja slovenske etnologije. Vse to kaže na veliko zanimanje za zgodovino etnologije, naj gre za željo spoznati določene smeri, gibanja v nekem času ali za težnjo, da bi s pomočjo preteklih razmer ponazorili današnje.

V teh prispevkih gre za dve različni izhodišči pri prikazovanju zgodovine etnologije:

— ovrednotenje dela pomembnih zbiralcev in raziskovalcev ljudskega izročila glede na njihov prispevek k etnološki vedi; pozornost raziskovalca je namenjena pomembnemu posamezniku, zato lahko imamo tako zgodovino za biografsko (posebej so za tako obliko obravnave značilni prispevki Vilka Novaka);

— obravnava, pri kateri so upoštevana tudi poljudno pisana besedila z etnološko tematiko; raziskovalec želi prikazati celotno dejavnost na posameznem področju ali osvetliti izbrani problem ali predstaviti celoten spekter informacij v nekem času: npr. recepcijo neevropske kulture na Slovenskem (Šmitek 1985), imenje za narodopisje (Baš 1984 a) in oblačilno kulturo (Baš 1984 b in 1987) ali besedila z etnološko tematiko med 1848 in 1860 (Fikfak 1985 in 1986).

V pričujočem prispevku je bila analiza določenega problema v izbranem času 1848—1860 izvedena v okviru slednje naravnosti. Za obravnavani čas je moč reči, da je razmeroma malo obdelan. Zanj sta pomembna oba mejnika: leto 1848 je čas marčne revolucije, konec leta 1860 pa se znova (uradno) sprosti prostor, v katerem je moč objavljati. Marčna revolucija je namreč omogočila razmah publicistične dejavnosti v slovenskem jeziku. V izbranem obdobju, to je od 1848 do 1860, je slovenskih besedil z etnološko tematiko že toliko (vsaj 300), da omogočajo temeljito, tudi kvantitativno obravnavo.

Največ pozornosti so temu času posvetili Kotnik (1944, 28—30), Baš času med 1843 in 1857 (1984 a) in Novak (1986).

Po Kotnikovem mnenju lahko razumemo obravnavano obdobje kot del romantičnih prizadevanj. Na prvem mestu navaja Kotnik Novice in njihovo narodopisno gradivo. Pravi, da je tega gradiva mnogo, da Novice »uvažujejo« tudi materialno kulturo, da pa narodopisja ne gojijo strokovno. Pravi, da gre za pretežno reproduktivno delo, za zapisovanje narodnega blaga, za opise in obnove.

Ob pripombi, da Novice ne gojijo narodopisja strokovno, je potrebno vprašanje, v katerem časniku do leta 1857 je objavljenih več narodopisnih besedil in gradiva narodopisne (etnološke) narave kot v Novicah (prim. Lah; Meze)? Edini načelni članek je objavil Matija Majar (Majar 1850, 92; Kotnik ga tudi navaja); z njim je želel usmeriti zbiralce in interpretacije ljudskega izročila. Ob Novicah velja pripomniti, da jih je Kotnik po mojem poznavanju (prim. spis A. Baša o imenju za narodopisje in s tem tudi o obsegu narodopisja v Novicah v času 1843—57 in daljšo omembo V. Novaka, 1986) malo pregledal.¹

Posebej je zanimivo vprašanje o spodbujanju strokovnih prizadevanj pri Bčeli, Prijatlu (ko preneha izhajati Bčela in dokler ne začne izhajati Glasnik) in Vedežu. V teh časnikih je v povabilih na naročilo določen programski okvir, v katerem so zapisana vsaj nekatera področja etnologije.

Ali se je obzorje etnološke stroke res bistveno razširilo oz. spremenilo z novim časnikom, z Glasnikom (prim. Kotnik 1944, 30; Baš 1984 a, 155; Novak 1986, 181)? Po načrtih in njihovi uresničitvi v vseh tedaj izhajajočih časnikih, ne le Bčeli, ki jo je urejal Janežič prav tako kot kasneje Glasnik, ampak tudi Prijatlu in Vedežu,² je to mnenje sporno.

Zadnje načelno vprašanje v zvezi s Kotnikovim prispevkom v Narodopisju Slovencev bi bilo: Ali je zbiralec gradiva že narodopisec? Valjavec, Volčič, Zupan, Majciger in drugi objavljajo pretežno ali zgolj nekomentirano gradivo. In kako obravnavati zbiralce v pregledu razvoja ali stanja etnološkega strokovnega oblikovanja (v času razmeroma intenzivnega nastajanja oz. oblikovanja etnološkega vidika)?

Kaj bi morala biti vsebina zgodovine stroke? Kaj je za zgodovino neke, v tem primeru etnološke vede relevantno? So to le pomembni avtorji in njihova besedila ali pa celotna dejavnost, ki ji lahko pripišemo etnološko naravo, torej tudi poljudni spisi ljubiteljev ljudskega izročila in seveda zbiranje gradiva ljudskega izročila? Wiegelmann pravi: V središču zgodovine znanosti mora biti razvoj metod in teoretičnih vidikov, dokumentacije in analize (Wiegelmann 1977, 12). Pri zbiralcih npr. že sam izbor gradiva posreduje ne le vednost o zapisanem ali zbranem gradivu, marveč tudi o njih samih, o njihovih vrednostnih predstavah in recepciji ljudskega izročila. Pri Volčiču (od Vuka in Vraza) ali Valjavcu (od Miklošiča: prim. Novak 1986, 190) lahko govorimo o določenem šolanju za zbiranje gradiva ljudskega izročila. Iz teh predstav je mogoče skle-

¹ Zdi se, da za kaj tehtnejšega tudi časa ni imel; rok za oddajo rokopisa za Narodopisje Slovencev je bil 2—3 mesece in se je podaljšal na pol leta (ustna izjava prof. dr. Sergija Vilfana).

² V Vedežu je sicer več kot tri četrtine člankov z etnološko snovjo napisal Navratil kar sam — podatek pri Kotniku manjka; navaja le Navratilove spise iz kasnejšega časa.

pati tudi o duhu časa, o splošnih prizadevanjih, ki so spodbujala ljubitelje k zbirateljski in publicistični dejavnosti.

Seznam ljudi, ki so bili tvorni na področju narodopisja, pokaže, da je Kotnik upošteval ali omenil pravzaprav vse; po Kotnikovem spisu so odkrili le še Trdino in Kluna; nova imena pa so tudi v spisu Angelosa Baša o imenju za etnologijo.

Imenje za narodopisje v času med 1843 (začetkom izhajanja *Novic*) in 1857 (času pred *Glasnikom*) je navedel Angelos Baš v razpravi, objavljeni v *Traditiones* (Baš 1984a). Iz tega prispevka je razvidno, kako bogata in raznovrstna je bila tvornost na področju narodopisja, posredno pa je zanikano tudi mnenje o skromni narodopisni tvornosti, objavljeni v *Novicah* (Kotnik govori namreč o *Novicah* kot narodopisnem gradivu). Ni bilo ne ljudskega ne srednjega šolstva, ki bi posameznikom že z učnim načrtom omogočalo etnološko oblikovane zapise. Raba pojmov ljudopisje (*Novice*), narodopis (Slovenska Bčela) in podobni primeri drugod (prim. Baš 1984a), pretekle prizadevanja (*Korytko*, *Vraz*) in tuji, pri nas upoštevani in razmeroma pogosto imenovani zgledi, npr. Šafárik, opozarjajo na to, da je med izobraženstvom v obravnavanem času obstajala, bolje rečeno, nastajala vednost o posebni (danes ji rečemo etnološki) problematiki in o posebnem (etnološkem) vidiku. Vprašanje, ali uvrščamo spise tistega časa že v etnologijo ali pa iščemo v njih le izraze zgodovinskega, geografskega ali filološkega zanimanja (prim. Grafenauer 1984), je težko eno-umno razrešiti. Piscev je bilo veliko, besedil tudi (nad 300) in z njimi realizacij; refleksij-tematizacij tega posebnega (etnološkega, folklorističnega) vidika pa je bilo zelo malo. Zdi se, da je bil za pisce zanimivejši in za zasnovno in oblikovanje besedila odločilnejši predmet obravnave kakor njena oblika. Oblika obravnave je bila prilagojena izbranemu predmetu, to je snovi, ki jo danes imamo za etnološko.

Vilko Novak v oceni etnološkega deleža v *Novicah* ugotavlja: »Največ objav s tega področja (slovenskega in tujega ljudskega življenja, op. J. F.) so prinašale v petdesetih letih, ko so prenehali izhajati okoli 1850 ustanovljeni listi in preden je začel živeti Slovenski Glasnik v Celovcu. V tem času so uvedle tudi rubrike Narodopisni in jezikoslovni pomenki (1853), Narodopisje (1856), v kazalu pa tudi Zemljo- in ljudopisje (1851)« (Novak 1986, 181).

V zgodovini slovenske etnologije so pomembni teoretični premisleki Slavka Kremenška, ki je posebej preučeval spreminjanje družbenih temeljev in razvoja slovenske etnološke misli. V prispevku *Razsvetljenje in etnološka misel Slavko Kremenšek pravi*: »Začetek bolj ali manj kontinuiranega strokovnega prizadevanja, ki dobi v razsvetljenstvu svoje lastno ime, po vsebini pojma istovetno s pojmom etnologija, je v glavnem povezan, dejali bi, z ekonomsko in notranjepolitično problematiko in ne toliko z interetničnimi odnosi« (Kremenšek 1979, 416). Nato nadaljuje: »Etnologija se je porajala v okviru državoznanstva, v okrilju tako imenovane statistične vede 18. stoletja. Vprašanja, ki so jih začeli označevati kot etnološka, so bila v najbolj tesni zvezi z demografskimi problemi, z vprašanji gospodarstva, z geografijo. Na ta problemski sklop se je navezoval etnološki del, ki se je na neki način pokrival s pojmom kulture, tudi z razmerjem med ljudmi in njihovim naravnim in kulturnim okoljem, z vprašanji, ki so se nanašala na karakterologijo, na značaj

prebivalcev posameznih območij, na njihovo domovanje, oblačenje, prehranjevanje, na vsakdanje življenje in na praznovanja. Zaobjeta sta bila obnašanje in način mišljenja. Upoštevani so bili bolj ali manj vsi razredi in vse plasti prebivalstva.« Dalje: »Med sestavine, ki odsevajo omenjeno povezanost, kaže vsekakor navesti poudarjanje človeka in ne kulturnih pojavov.« Nasprotje med upodabljanjem človeka in kulturnih pojavov Kremenšek še pojasni: »Etnološka misel v romantiki je bila v tem pogledu v osnovi drugače usmerjena. Pri razsvetljencih je bil v središču zanimanja človek in ne, postavimo, ljudska ali narodna pesem, pripovedka in tako dalje. Razsvetljenske nosilce etnološke misli je zanimala v prvi vrsti sodobnost, opisovali so v največji meri obstoječe življenje, ...« (Kremenšek 1979, 410—11).

Za romantična prizadevanja navaja Kremenšek misel poljskega etnologa Józefa Burszta, ki pravi, da »gre pri romantizmu za anti-etnološko usmerjenost« (Kremenšek 1981, 525). Burszta tudi pravi, »da sta si razsvetljenska smer etnološke misli in romantizem kot teza in antiteza« (Kremenšek 1979, 416). »Po svojem razcvetu v obdobju razsvetljenstva naj bi etnološka misel v času romantike zastala. Buren pa je bil razvoj folkloristike.« Tako Burszta (Burszta 1974, 188; nav. po Kremenšek 1981, 525). V katerih prvinah je romantizem anti-etnološka smer? Kremenšek poudarja, da »v romantiki človek ni bil več središče etnološkega zanimanja. Nadomestila ga je folklor, s katero naj bi bilo mogoče zaznati t. i. narodni duh ...« Dalje: »... namesto resničnosti vsakdanjega življenja v vsej njegovi kompleksnosti, v čemer je značilnost in tudi moč etnologije, so folkloriste pritegovale le nekatere kulturne sestavine« (Kremenšek 1981, 526). Med obravnavane sestavine so uvrščali »še zlasti narodne ali ljudske pesmi, pa povedke, pravljice, pojave s področja verovanja, šege. Odnos do t. i. ljudske kulture je bil torej selektiven« (Kremenšek 1981, 526).

Kremenšek po Wiegelmannovem orisu razvoja nemške etnologije povzema razsvetljensko (Wiegelmann ji pravi državoznanska) in romantično koncepcijo: »Dela etnološkega značaja, ki so nastajala v tem času, so sledila eni ali drugi koncepciji, lahko pa sta se v njih mešali in prepletali obe sestavini. Ko je šlo za romantično naravnost, so bili v ospredju: težnja po rekonstrukciji prvotne ali izvirne kulturne podobe in s tem povezano iskanje prežitkov, predpostavka o obledevanju kot edini obliki spreminjanja kulturnih pojavov, ki so pritegovali nosilce etnološke misli romantične smeri, v tematskem pogledu zanimanje za tako imenovano duhovno kulturo, za ljudsko oziroma narodno pesem, za mitološke pojave, omejevanje na podeželje in krepitev nacionalne zavesti. Za etnološka prizadevanja, ki so izvirala iz tako imenovanega državoznanstva, so bili značilni: kompleksna obravnava kulturnih pojavov v okviru gospodarstva in družbe; razkrivanje razmerja med ljudmi in njihovim kulturnim in naravnim okoljem; opredeljevanje tako imenovanega ljudskega značaja, opisovanje bivališč, prehrane, noše, dela in praznovanja, upoštevanje vseh obstoječih družbenih skupin in nudenje strokovne pomoči različnim oblikam uprave« (Kremenšek 1982, 138).

Iz obširnih navedb iz del Slavka Kremenška je mogoče razbrati naslednje, kar je pomembno kot izhodišče za pričujoče delo. V obravnavanem času obstajata v evropskem prostoru dve usmeritvi, razsvetljenska in romantična. Za prvo je značilna njena vključenost v državoznansko, statistično vedo in njena

pragmatična naravnost, pri čemer je v središču opazovanja človek. Objekt opisa je človek: bolj ali manj »vsi razredi in vse plasti prebivalstva«. Takratne pisce razsvetljske usmeritve je zanimalo takratno življenje, torej sodobnost. Nasprotno temu je za romantike značilno, da je v »središču njihovega zanimanja bila ideja, odmaknjena od realnega življenja sočasnega človeka, čeprav so njena dozdevna sporočila iskali med t. i. ljudstvom, 'folkom'. Predstave o predmetu raziskovanja so si romantiki izdelali brez zadostnega izkustvenega preverjanja. Razkorak med njimi in nosilci predmeta njihovega zanimanja je bil očiten« (Kremenšek 1981, 530).

Glede na dejstvo, da sta za ta čas značilni dve smeri, romantična in razsvetljska, ki sta med seboj — glede na ugotovljena dejstva (Wiegelmann 1977, 14; Kremenšek 1982 b, 138) — ne le po sestavi, ampak tudi po samih prvinah različni, je potrebno postaviti vprašanja o oblikovanosti, piscih, njihovih namerah in domnevem naslovniku besedil na eni in o povezanosti analiziranih elementov in morebitnem združevanju v dve skupini (razsvetljsko in romantično) na drugi strani.

To so bile delovne hipoteze za kvantitativno obravnavo.

O smiselnosti kvantitativne raziskave in uporabe računalnika v etnologiji je na voljo že dovolj prispevkov (gl. npr. Jason 1971, Cox 1972, Sarmela 1972, Roth 1979, Roth 1980, Jeggle 1983, Rogge 1983, Kaschuba, Lipp 1983, Jeggle 1984, Weber-Kellermann 1985; pri nas Berce-Bratko 1977, 1980 in Fikfak 1985, 1986). Težišča premislekov o rabi in namenu tega pripomočka so v naslednjem:

— kvalitativna versus kvantitativna obdelava (gl. Sarmela 1972, Jason 1971);

— možnosti vključevanja kvantitativne obdelave (posebej programskega paketa SPSS — Statistical Package for Social Sciences, gl. Roth 1980);

— raba računalnika kot sredstva za zajetje vseh mikro- in makrostruktur — posebej s programi CLIO in drugimi — pri čemer gre za zbirko izvornih besedil-virov, ki jo je moč po potrebi formalizirati in kvantificirati, npr. v okviru paketa SPSS (Kaschuba, Lipp 1983).

Skupno vsem je na eni strani implicitno ali eksplicitno odpiranje razmerja med kvantitativno in kvalitativno obdelavo. Na drugi strani pa gre za tematiziranje problematike virov. Ti so postali možnost in mejnik za kvantitativno obdelavo.

Raziskovalci so imeli do računalnika in kvantitativnih metod ambivalentno razmerje: »K čarobnim besedam, ki so zaostrole historično diskusijo, spada še vedno 'kvantificiranje' in 'računalnik'. Čustvene reakcije, ki jih izzoveta ti gesli, slonijo deloma na iracionalnih osnovah, deloma pa pravih znanstvenih nasprotjih.« Dalje: »Pri tem imata določeno vlogo tudi izrazita fobija pred matematiko in pogosto naivna zaupljivost družboslovcev do tehnike« (Jarausch, Arminger, Thaller 1985, 1).

Wolfgang Kaschuba in Carola Lipp utemeljujeta uporabo računalnika in kvantitativnih metod: »Računalniška obdelava podatkov (EDV) je torej pripomoček, s katerim obvladamo kvantiteto, da bi prišli do nove kvalitete, tako da so selektivni pogled zgodovinarja, njegovi, iz naključnih vtisov in pričakovanj nastali ali iz empatije pridobljeni vtisi in izsledki nadzorovani z dejanskostjo dogodkov« (Kaschuba, Lipp 1983, 28).

Zastavljena téma, to je analiza časopisnih besedil (v Novicah in drugod), je bila izvedena v okviru vsebinske analize besedil (Inhaltsanalyse; content-analyse; gl. Titzmann 1977 in Merten 1983). Izhodišče raziskave: potrebno in mogoče je ugotavljati prvine spektra informacij v besedilih na konotativnem nivoju.

Na sinhroni ravni poskuša analiza odgovoriti na vprašanje, katere so značilne težnje in medsebojne povezave v času 1848—1860. Na diahroni ravni poskuša odgovoriti na vprašanje, ali so kakšne razlike v spektru in medsebojni povezanosti nekaterih informacij v besedilih obdobja 1848—1860 (po obdobjih 1848—1850; 1851—1853; 1854—1857 in 1858—1860), in zajema vzorec Novic in vzorec etnološko oblikovanih besedil.

Računalniški in statistični del naloge je zgrajen po zgoraj nakazani obliki.

V prvem delu gre za obravnavo sinhronnega prereza, za poskus, da bi dobili pomagalo za ustreznejše, določnejše postavljanje vprašanj o medsebojni povezanosti posamičnih elementov, ki so doslej opredeljeni kot samo razsvetljenski ali samo romantični (npr. gospodarstvo nasproti ljudskim šegam). S to sinhrono podobo skušam ponazoriti (seveda kolikor obseg obeh vzorcev dopušča tako sklepanje) možne odgovore na vprašanja o oblikah in številu diskurzov v takratnem pisanju in oblikovanju.

V drugem delu gre za poskus odgovora na vprašanje, na katerih ravneh je v besedilih odsevala družbena problematika.

Skupine zajetih spremenljivk so obravnavane na naslednji način. Najprej je prikazana pogostnost posamičnih spremenljivk v času med 1848 in 1860. Sledi opis povezanosti z drugimi spremenljivkami (bodisi da gre za statistično značilne razlike ali pa tudi le za zanimive pojave, ujemanja) in morebitna primerjava dognanj z dosedanjimi trditvami tam, kjer je to možno oz. tam, kjer so bile doslej predpostavljene medsebojne povezanosti ali nepovezanosti. Pri vsakem kriteriju so tudi opisane značilnosti vzorca Novic (s katerim sklepamo na kontekst) in vzorca strokovno (etnološko) oblikovanih besedil (tekst). Ti opisi omogočajo primerjavo med obema vzorcema in do neke mere odgovarjajo na vprašanja o načinu oblikovanja in vsebinskih težiščih strokovnih člankov in noviških besedil.

Pri diahronem prerezu, to je analizi člankov po različnih časovnih izsekih (1848 do 1850; 1851 do 1853, 1854 do 1857, 1858 do 1860), je potrebno ugotoviti, ali se razporeditev posamičnih spremenljivk ujema z osnovno razporeditvijo člankov v teh obdobjih; kje so npr. vzroki, da se nacionalni naslovnik večkrat pojavlja v zadnjem obdobju (1858 do 1860) kakor v predzadnjem (1854 do 1857). Ta način raziskave se v precejšnji meri ujema z raziskavami mentalitete (prim. Hinrichs 1979/80, Reichart 1979/80), a z naslednjim razločkom: raziskave mentalitete so navadno opravljene na vzorcih, ki zajemajo daljša obdobja (vsaj 100 let). V tej raziskavi pa je zajetih le 13 let. Vendar se zdi, da je z omejitvijo na dinamična leta, družbeno revolucijo in čas intenzivnega narodnega prebujanja mogoče pokazati in dokazati, da se spremembe v oblikovalskem in vsebinskem repertoarju, torej v izraženi mentaliteti aktivnejših piscev, naj gre za oblikovalce noviških ali strokovno oblikovanih besedil, dogajajo v kratkem času. Možno pa je ugovarjati mnenju o nujnosti obravnave zelo dolgega obdobja še z enega vidika (povedano velja za pričujočo obliko obravnave in izbire vzorca). Publicistika je že po svojem značaju zavezana menjavam, zato je

nadvse zanimivo primerjati politični, družbeni (v strokovnem smislu nevtralni) vzorec Novic in načeloma apolitični vzorec strokovno etnološko oblikovanih besedil ali člankov z etnološko tematiko.

2 Splošna podoba obeh vzorcev

Novice: v vzorcu je bilo zajetih 52 naključno izbranih številčk, po 4 v vsakem letu; ta izbor je obsegal 637 člankov, pri katerih je bilo potem analiziranih okrog 80 spremenljivk.³

Novice so v letih 1848 do 1851 izhajale enkrat na teden, ob sredah. V letih 1852 do 1857 so izhajale dvakrat na teden, ob sredah in sobotah. Od leta 1858 so izhajale znova enkrat na teden. Tako je v letih 1848 do 1851 povprečno izšlo 52 številčk na leto, v letih 1852 do 1857 okrog 104 in v obdobju od 1858 do 1860 okrog 52.

Obseg številke (takrat imenovane list) je bil praviloma 4 strani (pol tiskane pole) v letih 1848 do 1857, od leta 1858 naprej je bil obseg lista praviloma 8 strani (cela tiskana pola). Zadnjo obliko je Bleiweis izbral zaradi novega tiskovnega zakona, saj je z njo zmanjšal stroške za poštnino.

Novice so spreminjale tudi svoje uradno ime: v letu 1848 so bile še Kmetijske in rokodelske *Novice*; zaradi velikih družbenopolitičnih sprememb v tem letu se je urednik odločil za novo, duhu časa ustrežnejše ime *Novice kmetijskih, rokodelnih in narodskih reči*. Naslov je veljal do leta 1851. V naslednjih treh letih so izhajale *Novice* z naslovom *Novice kmetijskih, obertnijskih in narodskih reči*. Letnik 1855 ima naslov *Novice gospodarskih, obertnijskih in narodskih stvari*. V letih 1856 do 1860 imajo naslov *Novice gospodarske, obertnijske in narodske* (letnika 1859 in 1860 *narodne*). S spreminjanjem naslova je urednik verjetno hotel nakazati širitev programa: od kmečkega h gospodarskemu; od rokodelskega k obrtniškem; od *Novic* za narodske reči, stvari, do *novic* za narodno in o narodnem; gre za težnje od partikularne k celovitejši obravnavi (gl. Adamič 1983).

Dolžina člankov v vrsticah: članki, dolgi do 10 vrstic, zajemajo 10 % celotnega vzorca, do 20 vrstic 25 %, do 30 vrstic približno 37 %, do 40 vrstic približno 46 % in do 50 vrstic okoli 57 %. Več kot polovica člankov je torej dolga do 50 vrstic, to je okrog $\frac{3}{4}$ stolpca v *Novicah*. Člankov, dolgih do 70 vrstic, je 75 % celotnega vzorca.

Strokovna besedila: vzorec je zajel 101 članek, praviloma po 8 na leto. Izjemi sta prvo leto 1848 (6 člankov) in leto 1860 (7 člankov). V tem izboru niso upoštevana pesemska in prozna besedila (to je gradivo), marveč tisti prispevki, v katerih se dá razbrati piščevo razmerje do ljudskega izročila in resničnosti.

Strokovne članke so objavljali različni časniki. Delež člankov v vzorcu je glede na časnike naslednji: *Novice* 48 člankov; *Vedež* 9 člankov; *Slovenija* 4 članke; *Bčela* in *Glasnik* skupaj 25; *Prijatelj* 5; *Arkiv* 2; itn.

Dolžina strokovnih besedil: do 150 vrstic je 43 članov, do 300 vrstic 24 člankov in nad 300 vrstic 34.

³ Vprašalnik, po katerem so bili analizirani prispevki, je opisan drugod (gl. Fik-fak 1985).

V Novicah so bila strokovna besedila navadno objavljena na drugi ali tretji strani (v Novicah, dolgih do štiri strani) in kasneje na tretji do peti strani (pri Novicah, dolgih do 8 strani).

3 Avtorji besedil in njihov poklic

Novice: razmeroma veliko je člankov brez podpisa ali pa so podpisani s kraticami, značkami, katerih lastnika je težavno ali nemogoče ugotoviti. Od ugotovljivih avtorjev so najpogosteje zastopani: Bleiweis (30-krat), Trstenjak (13-krat), Poženčan (11-krat), prav toliko tudi Cegnar; 9-krat Hicinger, 7-krat Kobe in Verne, 4-krat Valjavec, Orešnik, Schmidt, Kočevar, Kurnik.

Bleiweis se je največkrat oglašal, kar je razumljivo, saj je hotel posegati v aktualno dogajanje (npr. s kritiko nestrpnih kmetov v letu 1848). Pri tem pa je treba upoštevati, da je še veliko člankov, ki mu jih zaradi tega, ker niso bili podpisani, nisem mogel pripisati (prim. Dolenc 1983).

V nekaterih letih je imel Trstenjak rezerviranih nekaj stolpcev za svoje zgodovinske razprave, objave ima kar v četrtini vzorca Novic (13 prispevkov v 52 številkah Novic).

Cegnar je največ objavljaval v Novicah, spremljal in opozarjal je na pomembne kulturne in politične dogodke pri drugih slovanskih narodih.

Razmerje med poklici avtorjev je naslednje. Preseneča veliko število člankov, ki so jih napisali uradniki. Pri tem je treba upoštevati 30 Bleiweisovih in 11 Cegnarjevih; pri kleru je 13 Trstenjakovih, 11 Poženčanovih in 9 Hicingerjevih besedil.

Strokovna besedila: v vzorcu se kot avtor največkrat pojavi Davorin Trstenjak (9), potem Navratil (6), po 4-krat Hicinger in Poženčan; Majar 3-krat. Vendar je treba opozoriti, da izbor ne zajema strogo etnoloških člankov, kakor jih razumemo danes, temveč je pozornejši na izhodišča, s katerih je bilo možno etnološko pojmovanje oz. oblikovanje. Tako se npr. Trstenjak pojavlja na eni strani s etnološkim (Poletne šege Slovencev takraj in unkray Mure. *Novice* 1857, 98), potem s folklorističnim (Mythologične drobtine. *Slovenski glasnik* 1859 in 1860) in nazadnje z zgodovinskim (O življenju, značaju in vojni starih Slovanov. *Slovenski glasnik* 1860, 5. zv.: 43—45) in etimološkim delom (Etimologične drobtine. *Slovenski glasnik* 1859, 4. zv.: 147—151). Podobna pripomba (v smeri zgodovinske in etimološke) velja tudi za Poženčana, manj za Hicingerja, dalje za Kozlerja (v smeri statističnega — geografskega ali demografskega vidika).

Poklic avtorja v strokovnih člankih: največ člankov v vzorcu so napisali kleriki (45), dalje uradniki (15), dijaki (3) in učitelji (4). Že iz tega pregleda je razvidno, da je strokovno oblikovanje predpostavljalo neko osnovno izobrazbo za tako pisanje, namreč izobrazbo v zemljepisu ali zgodovini ali jeziku ipd., torej izobrazbo, ki so si jo pisci morali največkrat pridobiti kar sami.

4 Zvrstnost besedil

Za delitev sem uporabil Toporišičevo razdelitev (Toporišič 1981), ki sem jo prilagodil za uporabo pri starejših besedilih. Tako ohranjam osnovno delitev na praktično sporazumevalno, strokovno, publicistično in umetnostno zvrst, pri

čemer ima lahko članek prvine vseh navedenih zvrsti. Oblikovan je npr. kot dopis (z navedbo — lokalizacijo kraja, od koder pisec dopisuje), kot poročilo o nekem dogodku, ima leposlovne prvine itn.

Strokovnost besedil: glavna razlika med vzorcema je v tem, da je pri Novicah spekter strokovnosti širok, od praktično strokovnih do znanstvenih besedil (za kar je imel svoje tekste Trstenjak). V vzorcu strokovnih besedil gre za poljudnoznanstvene spise in en spis s praktično strokovnimi prvinami.

Poročevalnost: v Novicah je veliko raznih oblik publicističnih besedil. Največ je drobnih novic (29 %), manj je novic (te so nasproti drobnim novicam obsežnejše in informativnejše), in sicer 16 %; veliko je tudi besedil, ki jih lahko opredelimo kot poročila (24 %); potopisov je okrog 2 %. V strokovno oblikovanih člankih je že (zvrstno gledano) izhodišče pisanja poročilo, torej razmera izčrpna informacija o nekem dogodku, šegi ali prebivalcih nekega kraja, ozemlja ipd. Takih besedil je 92 %.

Presojevalnost: presojevalne prvine sem upošteval navadno takrat, ko gre npr. za poročilo, v katerem pisec ne le poroča, marveč tudi želi v nekaterih segmentih besedila vplivati na bralca in pravilno usmerjati njegovo ravnanje. Komentar pa je pisan z izrečnim namenom, spremeniti, reorganizirati način življenja.

61 % vseh besedil v vzorcu Novic ima tako ali drugačno obliko ali element presojevalnosti; od tega je komentarjev 21 % (glede na celoten vzorec Novic). Pri strokovnih člankih je ta delež nižji, in sicer 44 %; od tega je komentarjev 11 %, presojevalnih prvin pa 33 %. Pri strokovnih člankih je torej delež presojevalnosti nižji; manj je komentarjev, torej izrazito presojevalne oblike. Komentar je navzoč v 21 % vzorca, pri strokovnih le v 11 % vzorca. To si je moč razložiti s tem, da je namen piscev strokovnih besedil informirati in poročati, veliko manj pa presojati; pisec takih besedil manj razvidno izraža stališče do opisovane resničnosti, bralca ali česa drugega. Komentarjev je 11, pri čemer je 7 člankov daljših od 300 vrstic. To daje misliti, da se v strokovnih člankih kritika obstoječega razvije šele ob dovolj dolgem besedilu oziroma besedilu, v katerem pisec ne opisuje le enega, ampak več področij.

Po časovnih izsekih je stanje naslednje. Pri vzorcu Novic je zelo veliko člankov s komentarjem v prvem obdobju, zelo malo v drugem, v tretjem in četrtem število narašča. Manjše pojavljanje komentarjev v času 1851—1853 v primeri s 1848—1850 lahko razložimo z veliko mero pritiska — represije ob času Bachovega absolutizma. Prav ta položaj olajšuje razumevanje velikega števila člankov s presojevalnimi prvinami v tem času. Taki članki bistveno manj izražajo stališče avtorja do resničnosti, a so vendar pomenili neko obliko sproščanja mnenj, ki jih ni bilo mogoče izraziti neposredno, s komentarjem ali uvodnikom.

Zvrstnost se med vzorcem Novic in vzorcem strokovnih besedil včasih bistveno razlikuje. Razlike so, tako se zdi, določene z naravo sporočanja. Bolj so navzoče tam, kjer gre za specifično obliko komunikacije. Tako v strokovnih člankih težko govorimo o prvinah praktično sporazumevalne zvrsti, prav tako tudi o publicističnih oblikah, novicah in drobnih novicah. Zelo malo je navzoča tudi oblika komentarja, nekaj več je presojevalnih prvin. Veliko je besedil z leposlovnimi prvinami, ki naj bi do neke mere ponazorila in aktualizirala

opisovano situacijo. Nasproti temu se v vzorcu Novic kažejo težnje po reorganizaciji življenja (s komentarji, z nasveti, obvestili ipd.), iz česar je razvidna njihova poučna narava.

5 Namere piscev ali hipotetični naslovník

Pri vprašanju hipotetičnega naslovníka, ki ga želi pisec nagovoriti, je osnovni problem vsebina informacije, njeno oblikovanje, umeščenost — lokalizacija opisa in stopnja razumljivosti; čim manj je informacija namenjena le ozkemu ali posebnemu, specializiranemu (profesionalno, krajevno, skupinsko ali plastno) krogu, tem zanimivejša je za javnost. Če je informacija strogo lokalizirana, potem je navadno v Novicah opremljena še z apelom drugim: 'Tudi vi tako delajte'; ali pa 'Tako kot ti (v besedilu omenjeni) ne smete delati'. Praviloma je tudi taka informacija oblikovana tako, da na splošnega bralca ne učinkuje nevtralnó. Kjer gre za strogo omejene oblike (npr. v pogovoru urednika z dopisovalci idr.), je uporabljena oblika kratkih obvestil. V nekaterih člankih je jasno ali celo posebej napisano, da niso namenjeni vsem bralcem. Med taka besedila sodijo Trstenjakovi prispevki. Na začetku članka o Noriku (Novice 1854, 6) Trstenjak sam pravi, da njegova besedila niso namenjena neukim, neizobraženim kmetom, temveč izobražencem.

Specifični hipotetični naslovník, ki je v Novicah najpogostejši, je *posestnik*. To ni le kmet na podeželju (gl. Wittmann 1973, Siegert 1976), temveč prav tako, če ne še bolj, duhovnik, ki ima veliko posest (gospodarstvo). Da se je uredništvo Novic oz. Bleiweis sam tega zavedal, je razvidno iz spremne besede k prevodu misli nekega župnika o 'farovških' kmetijah (objavljenih v nekem nemškem časopisu): »Kmet ravna le po tem, kar vidi; premalo je še omikan, da bi se iz bukev učil kmetijskih vednosti. Izgledi so njemu šola kmetijstva; brez izgledov staja pri starem in — zaostaja.« In v naslednjem odstavku: »Najboljši izgledi pa so mu farovške kmetije.« Bleiweis to dejstvo razlaga z naslednjim: »Do fajmoštra ima kmet navadno več zaupanja kakor do velike gospe, zlasti take gospe ne, ktera se ž njim ne peča in mu je le ptuja... Duhovni... so s kmetom v ožji zvezi in res je tudi, da za zboljšanje našega kmetijstva... so si duhovni največje zasluge pridobili.« (Novice 1860, 305.)

Iz seznamov naročnikov na Novice in Cererjevega (Novice 1848, 15—16) ter Rozmanovega (Rozman 1970) pregleda naročnikov Novic je razvidno, da so duhovniki pomenili največji delež med naročniki Novic. Naslavljanje v besedilih pa je gotovo moralo imeti tudi ustrezajočega bralca, ustrezajoč odmev.

Posebej so zanimiva tista besedila, v katerih je govor o državnih rečeh. Tako naslavlajočih besedil je okrog 120. V diagramu strukturiranosti člankov po obdobjih pa se pokaže naslednje: zelo veliko je takih besedil v prvem in nekaj manj v zadnjem obdobju; malo jih je v drugem, zelo malo v tretjem obdobju. Veliko pogostost člankov v prvem in zadnjem obdobju lahko pojasnimo tako: med 1848 in 1850 je veliko člankov, v katerih pisci govore o novi, ustavni ureditvi habsburške monarhije, o ideji Zedinjene Slovenije, o menjavah v vodstvu monarhije, predvsem pa je veliko člankov o revoluciji in o spremembah, ki jih je povzročila. V vzorcu strokovnih besedil je položaj drugačen. Le v 4-ih besedilih je govor o državnih rečeh. Očitno je, da je v strokovnih besedilih načeloma navzoča težnja po apolitichnosti oz. nevtralnósti.

Naslovník glede na krajevno in etnično pripadnost: med temi naslovníki je najpogostejši lokalni. Zdi se, da so Novice z naslavljanjem lokalnih naslovníkov ponavzočile dogajanje in si pridobile občinstvo, tako bralce kot pišoče. Podobno velja, vendar v manjši meri, tudi za regionalnega naslovníka: ta je namreč tisti, ki živi v pokrajini ali deželi, o kateri se piše. Pri tem je zanimivo primerjati nacionalnega in regionalnega naslovníka. Težnje po naslavljanju regionalnega naslovníka so npr. izrazitejše v drugem obdobju, torej v času, ko se uveljavi Bachov absolutizem in ko so pisci besede s pomenom in obliko Slovenec, slovensko, narod zamenjavali z besedami dežela, Kranjska, domoljub.

Zdi se, da sta za veliko število člankov, namenjenih nacionalnemu naslovníku, odločilna predvsem narodno prebujanje in možnosti, ki so bile takrat v razvidu (Zedinjena Slovenija, Slovensko društvo, slovenski politični časopis, sproščena situacija, ki je pripomogla k razmahu tiskovne dejavnosti v slovenskem jeziku ipd.). Na vprašanje, ali je šlo za vprašanja družbene — socialne narave ali za kaka druga, je mogoče na primeru vzorca reči, da je šlo za družbeno prebujanje na nacionalnem področju; na plastni ali razredni ravni gre le za nekaj osamljenih poskusov, kar je razumljivo zaradi velike represije oz. cenzure.

Med posebnimi, hipotetičnimi naslovníki je potrebno omeniti še vernika. Pojavlja se najmanjkrat; verjetno zaradi sočasnega izhajanja Slovenskega cerkvenega časopisa oz. kasneje Zgodnje Danica, ki je zapolnjevala praznino na tem področju: bralce je pretežno seznanjala o potovanjih papeža in objavljala je nekatere prispevke, v katerih so pisci z racionalističnega in verskega vidika hkrati utemeljevali obstoj Boga in teološko substanco sveta. V Novicah so članki z versko snovjo omejeni predvsem na novice. Pri strokovnih besedilih je stvar nekoliko drugačna. Naslovník — vernik se pojavlja v 8-ih primerih. V teh besedilih gre pretežno za vzporejanje poganskih verstev (predkrščanskih), predvsem praslovanskih s krščanskimi (katoliškimi).

V strokovnih besedilih sta razmeroma pogosta para lokalni-regionalni in nacionalni-slovanski naslovník. Pri razmerju lokalni-regionalni je zanimivo ugotoviti, da je več regionalnih naslovníkov kot lokalnih, da je torej veliko več besedil namenjenih širšemu krogu naslovníkov. To potrjuje tudi primerjava z lokalizacijo opisa. Opisi so praviloma splošneje definirani. Večkrat gre v njih za opis življenja ali kulturne prvine v neki pokrajini kakor v nekem kraju.

6 Stališče pisca do naslovníka in različne oblike vzgojnih informacij

Pisec lahko izraža tri osnovne vrste stališča do naslovníka: lahko mu je nadrejen, torej v mentorski vlogi; lahko mu je prirejen, do njega torej nevtralen, ga samo obvešča ipd.; lahko pa je podrejen ne bralcu, pač pa uredniku-štvu ali občinstvu takrat, ko se za nekaj zavzema (npr. za izpolnjevanje vprašalnika).

V vzorcu Novic je mnogo več člankov, v katerih so avtorji nadrejeni in se postavljajo v mentorsko vlogo (153), v strokovnih besedilih le 8. Torej $\frac{1}{4}$ besedil v vzorcu Novic in le $\frac{1}{12}$ besedil v vzorcu strokovnih člankov. Gre za načelno razliko v zasnovi Novic oz. besedil, ki so namenjena kmečki vzgoji in

vzgoji k razumu, nasproti strokovnim besedilom. V teh je prvotni namen pisanja čim bolj zaokrožena informacija o neznanem (eksotičnem ali domačem — drugačnem), pisec navadno ni nadrejen, ne zavzema mentorskega položaja, s katerega bi bralca, naslovnika sporočila o čem poučeval. V vzorcu je takih prvin nadrejenosti malo, nastopajo pa vedno s prirejenim stališčem, v nasprotju z Novicami, v katerih je pisec kot mentor večinoma nadrejen hipotetičnemu naslovniku.

Največ člankov je namenjenih kmečki vzgoji in vzgoji k razumu (150). Nekaj manj je nacionalne vzgoje; sledijo politična, šolska in nazadnje verska vzgoja. Največ je strokovnih besedil, o katerih bi mogli govoriti, da je njihov namen nacionalno vzgajati (51). Nekaj je še vzgoje k razumu (18), vse druge oblike pa so pod številom 15. Zdi se, da moremo tudi s stališča vzgoje pri strokovnih besedilih trditi, da gre za besedila, katerih poglobilni namen je informacija in ne reorganizacija, preoblikovanje življenja. Vendar je zanimivo videti naslednje: tako kmečka vzgoja kot vzgoja k razumu sta v Novicah enako zastopani. To lahko pomeni, da se je reorganizacija življenja dogajala predvsem s tema oblikama vzgoje. Gotovo so Novice svoj naslov upravičile s to usmerjenostjo, s temi oblikami vzgoje in s takim stališčem pisca do bralca.

Pri opazovanju razmerja, stališča do resničnosti je mogoče najti naslednje razlage:

— V primeru, ko hoče pisec resničnost spremeniti, ker je kot taka nepriemerna, neučinkovita ipd., se navadno odloča v okviru pomenskih — stališčnih parov: razumno-neumno, učinkovito-neuspešno, primerno-nepriemerno (ki jih tudi zapiše), torej v nekem razsvetljenem okviru, pri čemer zavzema mentorsko stališče do bralca.

— V primeru, da govori o razmerju do Boga, torej o vernosti, je lahko piševo stališče do resničnosti in do bralca različno, odvisno od posameznih primerov. Ko opisuje ljudsko verovanje (ne pobožnost), npr. Hicinger, ga postavlja vedno kot nasprotje edino pravi možnosti, to je krščanskemu pogledu in veri. Postavlja ga (podobno tudi Šubic) kot nerazumno, nezrelo ravnanje, ki je navadno tudi pogubno za tistega, ki verjame v vraže. Torej je utemeljitev za krščanstvo umeščena v razsvetljenki pogled na svet. Druga možnost nastopa, ko pisci ne govorijo o ljudskih oblikah verovanja, marveč o teoloških. V tem primeru se (npr. Verne v letu 1854) ognejo opisu razsvetljenkega stališča do resničnosti in skušajo poglobiti in najti teološko in teleološko utemeljitev narave, človeškega življenja in božje navzočnosti v božjem kraljestvu.

— Pri tretjem vidiku gre za revitalizacijo: treba je obnoviti, oživiti nekdanjo resničnost (npr. stanje, v katerem so si kmetje sami izdelovali oblačila).

V kakšnem razmerju so bili ti trije vidiki (to je reorganizirati, ohraniti ali obnoviti neko resničnost) in kako so funkcionirali? Obstajajo enakovredno, nasprotja znotraj navedenih so redka (npr. redke pripombe zaradi nove ženske noše v Novicah); uporaba vidikov pri obravnavi predmetov je taka, da ne prihaja do prekrivanja ali protislovij v nekem besedilu ipd. Npr. Hicinger: hkrati se zavzema za reorganizacijo gospodarskega in verskega življenja (proti starim vražam) in za ohranitev stanja na jezikovno mešanih (mestnih) območjih. Hicingerjev primer verjetno najboljše ponazarja sočasnost različnih izhodišč, pač glede na naravo predmeta, področja.

Naj povzamem pregled teh vidikov: gre za reorganizacijo gospodarstva, za ohranitev in poglobitev vernosti in za oživitvev in obnovitev nekdanjega stanja. Gre za poskus, dati večjo samostojnost podeželju in mu predstaviti avtarkijo kot pozitivno (npr. lastno izdelovanje obleke). To hkrati pomeni zavestno željo po tem, da bi bilo podeželje oddaljeno od glavnih »slabih« informacijskih tokov, nezavedno pa implicira večjo podrejenost podeželja — kmetov nasproti drugim. Ta slednji, revitalizacijski vidik lahko imamo za romantičnega, obnoviti hoče namreč stara stanja slovenske in slovanske mitologije, jezika ipd.

Diahrona podoba razvoja oz. spreminjanja stališča do naslovnika v Novicah pokaže, da je največ besedil, pisanih s stališča vsevednega učitelja, v prvem obdobju, najmanj pa v zadnjem. Zdi se, da v prvem obdobju prevladujejo mentorska besedila zato, ker je bilo treba v negotovih časih ljudstvo voditi, kar poskušajo delati pisci tako v strokovnih kot nestrokovnih, tako v kmetijskih kot v krajepisnih besedilih.

7 Informacije s področja materialne kulture

S tega področja je v Novicah največ člankov o gospodarstvu, nad 285, sledi hrana (okrog 100 enot). Med vsebino so z manjšim številom enot navzoče še: človekovo zdravje, hišno gospodarstvo, zdravje živine in najmanj oblačenje. Zdi se, da lahko tudi tu ugotovimo hierarhijo vrednot, ki so jo uveljavljale Novice. V ospredju so torej vprašanja gospodarstva, hrane in človekovega zdravja, torej vrednot, ki so bistveno pomembne za obstoj. V strokovnih besedilih je razmerje drugačno: skoraj enako kot gospodarstvo sta navzoča tudi oblačenje in hrana; bistveno manj pa hišno gospodarstvo in bivanje, zdravje človeka ipd. Razporeditev znova potrjuje dejstvo, da so strokovna besedila manj aplicirajoča, da manj izražajo ali da niti nočejo izražati avtorjevih želj po reorganizaciji življenja.

Razlika v spektru Novic in strokovnih besedil je razločljiva na eni strani z drugačnim oblikovanjem članka, na drugi pa z drugačnim namenom in naslovnikom članka. Namen Novic je preoblikovati, spreminjati življenje, in najprej je potrebno to narediti na področju gospodarstva, najmanj pa npr. na področju oblačenja. Razmeroma pomemben problem je tudi hrana prebivalstva. V strokovnih besedilih pa je težišče na informaciji o različnem oblačenju (gl. npr. Baš 1984 b), različni hrani, hišnem gospodarstvu oz. bivanju idr. V Novicah so te informacije praviloma zelo povezane s kmečko vzgojo (z vzgojo k umnemu, kmečkemu življenju).

Gospodarstvo: v Novicah je namenjeno posestniku, stališče pisca do bralca je pretežno nadrejeno, v teh člankih je navadno zastopano tudi hišno gospodarstvo ali hrana (manj pa zdravje človeka ali živine). V razmeroma velikem številu člankov je navzoča omemba ali opis značaja. Poleg navedenega vzgojnega vidika so z gospodarstvom zelo povezane splošnoizobraževalnenaravoslovne informacije. Časovno je članek postavljen v sedanost, objekt opisa je podeželje, predmet obravnave je pretežno kulturna prvina. Lokalizacija opisa v članku je navadno splošna, pojavlja se tudi regionalna. Avtorji pišejo predvsem na podlagi lastnega opazovanja in sočasnih drugih virov (literatura, izkušnje drugih). Težišče članka je navadno v materialni kulturi.

V strokovnih besedilih ima predstavitev gospodarstva informativen, torej ne poučen namen, brez nadrejevalnega položaja pisca nasproti bralcu. Članki o gospodarstvu imajo navadno tudi omembe, podatke ali opise hišnega gospodarstva, oblačenja in hrane. Nekaj manj je v takih člankih podatkov o ljudskih šegah in značaju, vendar lahko rečemo, da se predstavitev gospodarstva in predstavitev ljudskih šeg in še bolj značaja pogosto pojavljata skupaj in sta med seboj statistično značilno ($p < 0,05$) povezani. Ni povezav med splošnoizobraževalnimi — zgodovinskimi informacijami in gospodarstvom. Pri predstavljanju drugih, predvsem eksotičnih ljudstev pisci skoraj vedno povejo tudi nekaj besed o njihovem gospodarstvu. Časovno veljajo opisi za sedanjo (sodobno) podobo. Objekt opisa je podeželje, vendar tako kulturna prvina kot človek. Lokalizacija opisa je lokalna (nasproti manj določeni regionalni določitvi je ta povezava tudi znamenje neke boljše, strokovnejše oblikovanosti besedila, boljše zaradi tega, ker je natančnost oziroma preverljivost zapisa večja) in nacionalna; v manj primerih druga (eksotični kraji in ljudje). Članki ne vsebujejo le opisov s področja materialne kulture, temveč tudi iz socialne, predvsem pa iz duhovne kulture. V člankih, v katerih je navzoče gospodarstvo, avtorji večkrat zapišejo zamišljeno podobo stanja, manjkrat pa prakso oz. izvedbo. Oblika obravnave je predvsem geografsko statistična.

Oblačenje (strokovna besedila): malo je zastopano v člankih, v katerih so obravnavane splošna (1), slovanska (2), nacionalna zgodovina (4), nekaj več pa v člankih z regionalno zgodovino (8). Bistveno več elementov oz. enot oblačenja je v člankih, v katerih gre za načeloma geografsko-statistično = sinhrono podobo kraja, regije ipd. (kar 21 od 30), kakor v načeloma jezikoslovnih obravnava: tu je le 12 člankov, v katerih so opisi oz. omembe oblačenja.

V člankih s podeželjem kot glavnim objektom opisa (takih člankov je 60) je oblačenje navzoče 23-krat. V člankih, v katerih je objekt opisa mesto (23), je oblačenje omenjeno 9-krat. V člankih, v katerih je objekt opisa kulturna prvina, je 22 omenb ali opisov oblačenja (od skupno 71 primerov pojavljanja kulturne prvine). Kjer je objekt opisa (tudi) človek (v 68 primerih), nastopa oblačenje 26-krat.

»Sedanje« časovno definiranih opisov, ki imajo tudi opise noše, je 28 od 30 možnih. O preteklosti govori 10 opisov z elementi oblačenja, v 5-ih člankih pa pisec zapiše nekaj o »izvoru«. — Lokalizacija opisa: 15 omenb oblačenja od skupno 41 lokalnih lokalizacij; 19 od skupno 44 primerov regionalnih lokalizacij; 12 od skupno 47 nacionalnih lokalizacij; 4 od skupno 23 slovanskih lokalizacij in 7 od skupno 18 lokalizacij drugod (posebej eksotični kraji).

Pridobivanje gradiva: pretežno so se zbiralci in poljudni raziskovalci tega časa opirali na lastno opazovanje in na lastno interpretacijo gradiva. Razmeroma malo korektnosti je do drugih avtorjev oz. virov. Navajanja tuje literature skoraj ni.

8 Informacije o nekaterih področjih duhovne in socialne kulture

V vzorcu Novic se kot vsebina članka največkrat pojavlja ljudski značaj. Zelo pogosta je verska tematika, malo pa je omenb ali opisov ljudskih šeg in verovanj. Primerjava pogostosti pojavljanja posamične tematike v strokovnih

besedilih pokaže, da je bistveno več besedil, v katerih so omenjene ali opisane ljudske šege, do neke mere (glede na delež) velja to tudi za opise ljudskih verovanj. Zaradi širine oziroma obsega informacij v Novicah in specializiranosti v strokovnih besedilih je razlika logična.

Obravnava ljudskega značaja: omenjanje ali apeliranje na ohranitev ali pridobitev pozitivnih značajskih lastnosti sodi v visoko frekvenčne pojave v Novicah. Zakaj je toliko besedil o značaju v vzorcu Novic? Verjetno gre za težnjo, da bi posredno ali neposredno vplivali na bralčevo zavest, na bralčev značaj. Novice se s svojo vzgojno, reorganizacijsko vlogo trudijo vplivati na spremembe v značaju ljudi. Drugič: v kritičnih časih (v prvem obdobju), v času marčne revolucije in malo zatem, je bilo treba posredovati bralstvu pozitivne zglede (npr. slovanska obramba Dunaja) oziroma negativne primere ravnanja (upor iških, metliških kmetov). Zdi se, da je to apeliranje tudi eno glavnih neposrednih sredstev, s katerimi je uredništvo Novic spremljalo, a tudi oblikovalo splošno javno mnenje na Slovenskem.

Kljub temu, da je bila načeta ali nalomljena hierarhija kmet—plemič, je bila v vseh dopisih in omembah ohranjena hierarhija kmet (človek)—cesar—Bog.

Zelo pogosto je omenjanje, opisovanje, karakteriziranje prebivalstva z njegovim značajem v strokovnih besedilih (nad 50 % je besedil s kategorijo ljudski značaj). Že glede na namen besedil ima omenjanje ali obravnava značaja drugačen pomen: predvsem gre za splošno izobraževalne informacije, dalje za narodnostnospodbujevalne, prebujevalne članke, v katerih značaj deluje kot narodotvorna sestavina, navsezadnje pa gre tudi za vzgojno vlogo. Podrobnejši pregled vzorca Novic in strokovnih besedil pokaže naslednje.

Omenjanje ali obravnava značaja (v nadaljnjem besedilu le značaj) sta v Novicah navzoča oz. povezana s predstavljanjem družbenih konfliktov-nasprotovanj med družbenimi plastmi, manj pa s pravom. V strokovnih besedilih je pri omembah prava kot oblike urejanja razmerij med plastmi povsod omenjen tudi značaj. Povezani sta tudi omenjanji konfliktov in značaja.

Te povezave zgovorno pričujejo, da se vsaka reorganizacija življenja (primer Novic) kakor tudi vsako poudarjanje razmerij med ljudmi, raznimi, predvsem družbenimi plastmi najprej začne s poudarjanjem značaja z vsemi primernimi oznakami: delavnostjo, poštenostjo, zvestobo, tudi nacionalno zavestjo itn. Povedano velja predvsem za vzorec Novic. Za vzorec strokovnih besedil je že zaradi namena sporočila opisovanje značaja drugačno. Primeri Kociančičevih, Trdinovih, Likarjevih idr. opisov kažejo, da pisci predvsem informirajo o stanju značaja in o vrednotah. Kociančič npr. oriše značaje v Zgodovinskih drobtincah, nabranih po Goriškem, v katerih opisuje posamezne regije in njih prebivalce. (Povzemam: Slovenci v Gorici so tihi in domovini zvesti — Lahi to niso ali ne v toliki meri — in pošteni, ob vinu prepirljivi ipd.; gl. Kociančič, Arkiv za povjesnico jugoslavensku III, 1854, 204—205.)

Glede na vzgojne vidike oz. informacije so povezave med kmečko, versko, šolsko vzgojo in vzgojo k razumu in pa značajem razmeroma velike, nekoliko manjše pa so med značajem in nacionalno vzgojo oz. ozaveščanjem. Podobno velja tudi za vzorec Novic, pri katerem je zelo pogosta tudi politična — držav-

ljanska vzgoja, ki je tudi povezana z omenjanjem ljudskega značaja. Zelo veliko je omemb, opisov ljudskega značaja v informacijah o drugih — eksotičnih ljudstvih.

9 Objekt opisa

Med vzorcema ni bistvene razlike. V obeh vzorcih je namreč veliko večkrat objekt opisa podeželje kot mesto. Razlika med vzorcema je le v deležu člankov z obema objektoma (pri strokovnih besedilih je člankov z obema objektoma opisa več). Razlika se dá pojasniti že s splošnejšo naravo Novic. V obeh vzorcih je razmerje med obravnavo ali omembo kulturne prvine in človeka podobno. Kaj pomeni tako velika navzočnost kulturnih prvin kot objekta opisa v Novicah? Poudarke na obravnavah kulturnih prvin (poljščin, hišnega gospodarstva idr.) je mogoče pojasniti s svetovalno vlogo Novic. Njihova vzgojna vloga se izrazi predvsem v usmerjanju na prave pridelke, na pravo obliko gospodarjenja. Le s korenitimi spremembami konkretnih okoliščin (posodobitve npr. kuhinje, gnojišča idr.) se lahko preoblikuje tudi človek. Kulturne prvine so torej v instrumentalni vlogi za potrebno reorganizacijo življenja. Iz diahrona podobe bi se dalo razbrati naslednje. Podeželje je največ obravnavano v prvem in tretjem obdobju, mesto v prvem in drugem, kulturna prvina v drugem do četrtem in človek v prvem. Slednje se dá razumeti prav iz velike navzočnosti vprašanj, ki jih je sprožila marčna revolucija (o novi ureditvi habsburške monarhije, o razmerju med tlačani in zemljiško gosposko idr.). Mesto je v tem času bolj navzoče prav zaradi uporov (npr. Dunaj). Obravnavanje posamičnih kulturnih prvin je v prvem obdobju (1848—1850) potisnjeno v ozadje v prid obravnave podeželja (razmerja med podložniki oz. kmeti in zemljiško gosposko), mest (središča revolucije) in človeka (vprašanje svobode, razmerij med plastmi, narodnostno prebujanje idr.).

Sinhrona podoba pri strokovnih besedilih je, kot že povedano, podobna. Zelo veliko je obravnav podeželja in kulturnih prvin, nekaj manj je obravnav človeka v različnih razmerjih in redko je navzoče mesto kot objekt opisa.

10 Opisovana področja kulture

Med vzorcema je bistvena razlika. V vzorcu Novic je zdaleč največ člankov, namenjenih materialni kulturi, manj duhovni in najmanj socialni. Podoba strokovnih besedil je drugačna. Najmanj besedil govori o področjih materialne kulture, nekaj več je člankov z omembo prvin socialne kulture, zdaleč največ pa je člankov o področjih duhovne kulture. To pomeni, da je večina etnološko oblikovanih besedil znotraj zapisovanja ljudske tvornosti — verovanj in šeg. S tem bi tudi mogli razložiti označevanje te dobe kot romantične.

Pri diahronem pregledu je zanimivo videti pogostost pojavljanja prvin s posameznega področja kulture. Pri Novicah je najopaznejše pogosto pojavljanje socialne kulture v prvem in drugem obdobju. Za prvo obdobje je pogostost moč razložiti z velikim številom člankov, v katerih so se urejala ali obravnavala vprašanja razmerij med družbenimi plastmi. Sicer prevladuje obravnavanje področij materialne kulture. Pregled vzorca strokovnih besedil daje drugačno podobo: v vseh časovnih izsekih prevladuje duhovna kultura.

11 Lokalizacija opisa

V Novicah je največ člankov z natančno, krajevno umestitvijo, manj z regionalno določitvijo, še manj z nacionalno. Velikokrat se pojavlja tudi državna lokalizacija, predvsem pri novicah in drobnih novicah, v katerih se pojavlja taka določenost največkrat. Najmanj je slovanskih lokalizacij (a tudi teh je toliko prav zaradi novic in drobnih novic). V strokovnih besedilih je podoba nekoliko drugačna: največkrat avtorji lokalizirajo dogajanje etnično, nato regionalno in šele nato lokalno. Zdi se, da je bolj navzoča težnja po splošni veljavnosti povedanega kakor natančno lociranje dogajanja. Kaže, da je to nov element, ki potrjuje Kotnikovo opredelitev tega obdobja kot romantičnega. Po časovnih izsekih je stanje v strokovnih besedilih naslednje. Omenjam le etnično (nacionalno-slovensko) lokalizacijo: največ je je v prvem in zadnjem obdobju, najmanj pa v drugem in tretjem, v času Bachovega absolutizma. To lahko pomeni, da je bilo v času med 1851 in 1857 težje ali problematičnejše govoriti o nacionalnem, etničnem kakor prej v času revolucije, v obdobju nacionalnega vrenja, in kasneje v času sprostitve (1858—1860), v katerem se je lahko o nacionalnem znova govorilo. Ta pojav je mogoče ponazoriti z nihanji med domačim (regionalnim — kranjskim) in nacionalnim v Bleiweisovih povabilih na naročilo Novic.

12 Pregled povezanosti nekaterih vsebin v strokovnih besedilih

Kakor je razvidno iz Wiegelmannove preglednice v orisu zgodovine nemške entologije v 18. in 19. stoletju (Wiegelmann 1977, 14), gre tedaj za dva tokova: prvega poimenuje kot državno statistično znanost, drugega kot romantičnega. Vsakemu pripiše posebne vsebine, oblike obravnave itn. Zanimivo je bilo primerjati povezanost posameznih vsebin — pojavljanj vsebinskih elementov v člankih. Za primerjavo (izračun chi kvadrat) sem izbral naslednje vsebine: gospodarstvo (poljedelstvo, živinoreja, gozdarstvo idr.), hišno gospodarstvo in bivanje, zdravje človeka, oblačenje, hrano, ljudsko verovanje, šege in ljudski značaj. Zanimalo me je, katere vsebine nastopajo skupaj in koliko so med seboj statistično značilno povezane.

Statistično značilne povezave nekaterih vsebin v strokovnih besedilih

	Gospo- darstvo	Hišno gospo- darstvo	Zdravje	Obla- čenje	Hrana	Lj. ve- rovanje	Sege
Hišno gospodarstvo	**						
Zdravje	**	*					
Oblačenje	**	**					
Hrana	**	**		**			
Lj. verovanje							
Šege	*					**	
Značaj	**	**	**	**	**		

Statistično značilna povezava: * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$

Pregled povezav med pojavljanjem posamičnih vsebin pokaže naslednje. Na podlagi primerjav bi lahko rekli, da gre za dve osnovni skupini prvin, pri čemer so nekatere prvine obeh skupin statistično značilno povezane. Na eni strani so članki, v katerih so pretežno opisane sestavine materialne kulture, poleg njih še opis ljudskega značaja; na drugi strani gre za članke, v katerih prevladuje opis ljudskih verovanj in šeg.

13 Ugotovitve

Trditev, da gre v 19. stoletju za dva tokova, je mogoče podpreti, vendar z naslednjo omejitvijo. Marsikdaj so v istem članku navzoče prvine obeh smeri, razsvetljske in romantične (prim. Kremenšek 1982, 138).

Zaradi takega oblikovanja besedil je mogoče razumeti Kotnikovo iskanje romantičnih prvin in sodobno iskanje razsvetljskih prvin v tem obdobju. Raziskava pokaže, da je možno oboje z enako mero zanesljivosti ugotoviti in upravičiti. Osnovni problem je v nekoherentnosti besedil in neizšolanosti avtorjev. Verjetno je mogoče govoriti o pomanjkljivih teoretičnih konceptih in o premalo skrbnem premisleku, zaradi katerega je veliko sinkretičnega mišljenja in pisanja.

Nekateri trdijo (Kos 1979, 33), da je za razsvetljenstvo na Slovenskem značilno prizadevanje za narodnostne pravice. Torej je treba iskati romantične nastavke — določila predvsem v objektu opisa in časovni določitvi. Težišče je v obravnavanju kulturne prvine in podeželja, pri čemer je oboje v instrumentalni vlogi za nekaj drugega, je orodje za nacionalno prebuditev Slovencev, pri čemer gre v časovnem pogledu navadno za preteklost.

Vendar je mogoče reči, da problem tedanje etnološke dejavnosti ni toliko v njenih usmeritvah, temveč v tem, da je nastajala znotraj premalo razvitih členov komunikacijske verige:

— pisci niso imeli kje dobiti ustrezne predizobrazbe; pri tem so imeli najugodnejša izhodišča predvsem uradniki;

— časopisje je bilo razmeroma malo specializirano; uredniki in založniki so bili nenehno v stiski za gradivo: Navratil, Malavašič, Cerer, v veliki meri tudi Einspieler in nekoliko manj Janežič so bili kot uredniki pretežno sami tudi pisci za svoj časnik;

— potrebe in zmožnosti javnosti so bile premalo razvite; malo je bilo naslovnikov, ki so podpirali tiste, v katerih so tudi največkrat izhajale etnološko oblikovana besedila in je bilo največkrat objavljeno tudi gradivo ljudske tvornosti. Ti listi so navadno propadli (npr. Slovenija, Vedež, Slovenska Bčela, Glasnik slovenskega slovstva — v letu 1854, Pravi Slovenec). Tako so Novice ostale edini časnik, v katerem je bilo moč objavljati tako oblikovane in zamišljene članke. Ne preseneča torej veliko število narodopisnih — etnoloških člankov v letih 1855 do 1857 v Novicah (gl. tudi Novak 1986, 181).

Analiza vzorcev Novic in strokovno, etnološko oblikovanih besedil pokaže, da med različnimi elementi materialne, socialne in duhovne kulture kakor tudi med različnimi objekti opisa, to je med elementi, ki v zgodovini etnologije pripadajo dvema smerema, razsvetljski in romantični (prim. Wiegelmann 1977, 14; Kremenšek 1982, 138), ni statistično značilnih povezav. To lahko pomeni:

— da je verjetno možno govoriti o dveh glavnih oblikovalnih postopkih, o dveh oblikah diskurza;

— da je potrebno natančneje premisliti izhodišča in motive za zapisovanje etnološko oblikovanih besedil.

Na vprašanje o odsevanju katerekoli problematike v vzorcu Novic in o strokovnem, etnološkem oblikovanju besedil je tudi mogoče reči naslednje. Tako absolutna števila kot razmerja kažejo, da posebej v Novicah jasno odseva spreminjanje družbene problematike. Gre za problem narodnostnega osamosvajanja; pri obeh vzorcih je jasno vidno, da je v času Bachovega absolutizma manj angažiranih, manj kritičnih, manj člankov o duhovni kulturi in nekoliko več člankov o nevtralnějšíh témah, oblačenju, hrani itn. Na splošno pa je število člankov v tem času občutno manjše. Pisci so torej v času represije omejili tudi objavljane nevtralnějšíh del. Avtorji tako noviških kot strokovno, etnološko oblikovanih besedil so se odzivali na družbene spremembe, vendar na ravni, ki je bila družbeno sprejemljiva, torej v okviru dovoljenega diskurza. Ko se je lahko govorilo o nacionalnem, takrat so tako Bleiweis kot drugi o njem tudi spregovorili; pisци so o razmerjih med družbenimi plastmi sicer spregovorili, a so vedno potrjevali obstoječe razmere.

LITERATURA

- Adamič, F. 1983: Prizadevanje Janeza Bleiweisa za napredek kranjskega kmetijstva. V: Bleiweisov zbornik 1983: 49—80.
- Baš, A. 1982: Poglavlja iz etnološkega dela Stanka Vraza na Slovenskem. V: Traditiones 7—9: 189—249.
- Baš, A. 1984a: K slovenskemu imenu za etnologijo (1843—1857). V: Traditiones 10—12: 153—164.
- Baš, A. 1984b: Opisi kmečkega oblačilnega videza na Slovenskem v 1. polovici 19. stoletja. Gradivo za narodopisje Slovencev, 2. zvezek. Ljubljana.
- Baš, A. 1987: Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času. Ljubljana.
- Bausinger, H. 1979: Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kultur-analyse. Darmstadt. Posebej poglavja: Wege der Aufklärung (17—30), Romantische Bewegung (30—41) in Mythologismus und Positivismus (41—52).
- Berce, B. 1977: Nekateri raziskave prebivalstva v Vitanju kot poskus uporabe statističnih metod v etnologiji. Diplomsko delo. Tipkopis. Ljubljana.
- Berce-Bratko, B. 1980: Uporaba računalnika pri preučevanju načina življenja Slovencev 20. stoletja. V: Način življenja Slovencev 20. stoletja. Ljubljana: 48—56.
- Bleiweisov zbornik 1983: Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike, zvezek 7. Ljubljana.
- Bogataj, J. 1985: Razvoj načina in tehnike etnološkega raziskovalnega dela na Slovenskem. Doktorska disertacija. Tipkopis. Ljubljana.
- Cox, H. L. 1972: Elektronische Datenverarbeitung in der thematischen Kartographie. Kartierungstechnik in Ethnologie und Ethnolinguistik. V: Ethnologia Europaea 6, 1: 108—127.
- Dolenc, M. 1983: Bibliografija del dr. Janeza Bleiweisa. V: Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike 7: Bleiweisov zbornik. Ljubljana 1983: 279—289.
- Fikfak, J. 1985: Statistična in računalniška raziskava besedil, pomembnih za etnologijo med leti 1848 in 1860. V: Računalniška obdelava jezikovnih podatkov III. Bled 1985: 589—595.
- Fikfak, J. 1986: Etnologija na Slovenskem med 1848 in 1860. Magistrsko delo. Tipkopis. Ljubljana 1986.
- Grafenauer, B. 1984: Ali so mogoči »pogledi« na katerokoli znanost brez obravnavanja njene svojske metodologije? V: Traditiones 10—12: 209—218.

Hinrichs, E. 1979/80: Zum Stand der historischen Mentalitätsforschung in Deutschland. V: *Ethnologia Europaea* 11, 2: 226—233.

Jarausch, K. H.; Armingier, G.; Thaller, M. 1985: Quantitative Methoden in der Geschichtswissenschaft. Darmstadt.

Janez Trdina — etnolog 1980: Zbornik posvetovanja ob 150-letnici rojstva Janeza Trdine. Novo mesto 29. 5. 1980. Ljubljana.

Jason, H. 1971: Volkskunde und Computer. Eine Auseinandersetzung. V: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25 (nova vrsta), 3: 201—216.

Jeggle, U. 1983: Probleme mit Feldforschung in Deutschland. V: *Tübinger Korrespondenzblatt* 24, August 1983: 6—12.

Kaschuba, W.; Lipp, C. 1983: ED-V-olkskunde? *Tübinger Korrespondenzblatt* 24, August 1983: 22—32.

Kotnik, F. 1944: Pregled slovenskega narodopisja. V: *Narodopisje Slovencev I*. Ljubljana: 28—30.

Kos, J. 1979: Tipološke značilnosti slovenskega razsvetljenstva v evropskem kontekstu. V: *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*. Ljubljana: 27—36.

Kremenšek, S. 1978: Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli. V: *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: 9—65.

Kremenšek, S. 1979: Razsvetljenstvo in etnološka misel. V: *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*, Ljubljana: 409—419.

Kremenšek, S. 1980: Veda (Razvoj etnološke misli). V: *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: 9—17.

Kremenšek, S. 1981: Etnološka misel v obdobju romantike. V: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*. Ljubljana: 525—532.

Kremenšek, S. 1982: Od Linharta do Trdine — etnologija v zgodovinskem obdobju razsvetljenstva in romantike. V: *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 1*: 135—144.

Lah, M. brez letnice: Etnografsko gradivo v Bleiweisovih Novicah 1843—1853. Diplomsko delo. Tipkopis.

Majar, M. 1850: O zapisovanju ljudskih pesmi. V: *Slovenska Bčela I*: 92.

Merten, K. 1983: Inhaltsanalyse. Opladen.

Meze, L. brez letnice: Etnografsko gradivo v Bleiweisovih Novicah 1854—1862. Diplomsko delo. Tipkopis.

Mohrmann, R. E. 1984: Möglichkeiten und Grenzen qualitativer Analysen zur städtischen Volkskultur. V: *Ethnologia Europaea* 14; 1: 65—78.

Novak, V. 1986: Raziskovalci slovenskega življenja. Ljubljana.

Reichardt, R. 1989/80: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie. V: *Ethnologia Europea* 1, 2: 234—241.

Rogge, J. U., 1983: Anything goes oder die Faszination von Lupe und Schmetterlingsnetz, *Tübinger Korrespondenzblatt* 24, August 1983: 13—21.

Roth, K. 1979: Ländliches Wohninventar im Münsterland um 1800. V: *Archiv für Sozialgeschichte XIX*: 389—423.

Roth, K. 1980: Historische Volkskunde und Quantifizierung. V: *Zeitschrift für Volkskunde* 76, 1: 37—57.

Rozman, F. 1970: Socialna struktura naročnikov »Novic« v letu 1845. V: *Zgodovinski časopis* 24: 81—89.

Sarmela, M. 1972: Die Anwendung quantitativer Methoden auf das Archivmaterial der Ethnologie Europas. V: *Ethnologia Europaea* 6, 1: 5—55.

Siegert, R. 1976: Wiederentdeckte Volksaufklärung. Bemerkungen zum Sammelband »Der Bauer Mittel- und Ostropas im sozio-ökonomischen Wandel des 18. und 19. Jahrhunderts«. V: *Zeitschrift für Volkskunde* 72: 231—242.

Slavec, I. 1983: Težnje v povojni slovenski etnologiji. V: *Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov*. Rogaška Slatina. Ljubljana: 148—175.

Šmitek, Z. 1986: Klic daljnih svetov. Ljubljana.

Terseglav, M. 1983: Težnje v povojni slovenski folkloristiki. V: *Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov*. Rogaška Slatina. Ljubljana: 176—203.

Titzmann, M. 1977: Strukturelle Textanalyse.

Tjalmann, R. 1972: Zeitungen als volkskundliche Quellen. V: Schweizer Volkskunde 62: 4: 65—67.

Thiriet J. M. 1979/80: Methoden der Mentalitätsforschung in der französischen Sozialgeschichte. V: Ethnologia Europaea 11, 2: 208—225.

Toporišič, J. 1981: Slovenska zvrstna besedila. Ljubljana. Posebej sem upošteval delitev v kazalu: 625—631.

Wiegelmann, G. 1977: Geschichte der Forschung im 18. und 19. Jahrhundert. V: Volkskunde. Eine Einführung. Ured. G. Wiegelmann, M. Zender, G. Heilfurth: 11—26.

Wittmann, R. 1973: Der lesende Landmann. Zur Rezeption aufklärerischer Bemühungen durch die bäuerliche Bevölkerung im 18. Jahrhundert. V: Der Bauer Mittel- und Osteuropas im sozioökonomischen Wandel des 18. und 19. Jahrhunderts. Köln, Wien 1973: 142—196.

Zusammenfassung

ELEMENTE ZUM LESEN VON TEXTEN IN DER ZEITUNG NOVICE UND VOLKSKUNDLICHEN FACHTEXTEN ZWISCHEN 1848 UND 1860

Der Gebrauch der Begriffe »judopisje« und »narodopisje« (Volkskunde) (vergl. Baš 1984a), Bestrebungen der Vergangenheit (Korytko, Vraz) und ausländische Vorbilder, z. B. Šafárik, weisen darauf hin, daß sich in dem behandelten Zeitraum ein besonderes — volkskundliches — Problembewusstsein sowie eine volkskundliche Betrachtungsweise entwickelte. Hier waren zwei Richtungen kennzeichnend, die romantische und die aufgeklärte, die voneinander (Wiegelmann 1977, 14; Kremenšek 1982, 138) abwichen. In Anbetracht der einst andersartigen Meinungen (Kotnik 1944) war es erforderlich, die Gestaltung der Texte, die Intentionen der Autoren, Zusammenhänge einiger repräsentativer Elemente und das Verhältnis der Autoren zur gesellschaftlichen Problematik zu analysieren.

Das waren die Grundfragen für eine quantitative Behandlung, d. h. zur Feststellung der Häufigkeit und der Korrelationen der einzelnen Erscheinungen auf konnotativer Ebene. Es war ihr Ziel, nicht nur die Tätigkeit der bedeutenden Verfasser und Sammler aufzuzeigen, sondern auch solcher, die keine Fachleute waren, also aller, die Material sammelten, das man so oder so als volkskundlich bezeichnet.

Mit dem synchronen Bild versuche ich mögliche Antworten auf Fragen über Form und Anzahl der Diskurse innerhalb der damaligen Weise des Verfassens und der Gestaltung anschaulich zu machen. Auf der diachronischen Ebene (nach den Zeitabschnitten 1848—1850; 1851—1853; 1854—1857; 1858—1860) geht es um einen Versuch, eine Antwort zu finden auf die Frage, auf welcher Ebene sich in den Texten gesellschaftliche Problematik widerspiegelt.

Allgemeines Bild der analysierten Muster:

1. Das Muster der Zeitschrift *Novice* (mit diesem schliesse ich auf den Kontext der damaligen volkskundlichen Tätigkeit) wurden 52 durch Zufall gewählte Nummern erfasst, je 4 pro Jahr. Diese Auswahl enthielt 637 Beiträge.

2. Das Muster der Fachtexte enthält 101 Beiträge (in der Regel 8 pro Jahr). Der Anteil von Fachtexten ist bezüglich der Zeitschrift folgender: *Novice* 48, *Bčela* und *Glasnik* zusammen 25, *Vedež* 9, *Prijatelj* 5, *Slovenija* 4 und so weiter; 43 Fachartikel sind bis zu 150 Zeilen lang, 24 umfassen bis zu 300 und 34 mehr als 300 Zeilen.

Die Verfasser der Texte und ihre berufliche Zugehörigkeit: Die meisten Beiträge im Muster der Fachtexte wurden von Klerikern geschrieben (45), ferner von Beamten (15) u. a. Die Fachgestaltung setzte eine gewisse Grundausbildung in Geographie oder Geschichte und Sprache voraus.

Gattungsart der Texte: in den Fachtexten versteht man als Grundform des Verfassens ein Bericht, also eine verhältnismäßig erschöpfende Information über irgendein Brauchtum oder die Bevölkerung einer Gegend usw., Kommentare sind 11 mal vertreten, wobei 7 Beiträge über 300 Zeilen hinausgehen, offensichtlich entfaltet sich

Kritik an Bestehendem erst in einem hinreichend langen Text, in welchem der Verfasser nicht nur einen, sondern mehrere Bereiche behandelt.

Die Intentionen der Verfasser oder die hypotetische Adressaten: Der häufigste Adressat ist der Grundbesitzer, jedoch nicht der Bauer, sondern die Pfarrgüter. Verzeichnisse in den Novice zeigen, daß die Priester den Hauptanteil der Abonnenten ausmachten. Bestrebungen danach, den nationalen Adressaten (im Gegensatz zum regionalen) anzusprechen, sind im Zeitraum 1848—1850 ausgeprägter als in der Zeit, wo sich der Bach-Absolutismus durchsetzte und wo die Verfasser der Beiträge die Wörter Slowene, slowenisch, Volk durch die Wörter, das Land, Krain, heimatliebend, einheimisch usw. ersetzen. Für eine große Zahl von Beiträgen, die sich im Zeitraum von 1848—1850 an den nationalen Adressaten wendeten, waren die Märzrevolution und im Zusammenhang damit das Nationalerwachen entscheidend, die zur Entfaltung der Pressetätigkeit in slowenischer Sprache beitrugen. Bei den Fachtexten gibt es mehr regionale als lokale Adressaten, mehr Schilderungen des Lebens oder kultureller Elemente in Landschaften als in Ortschaften.

Verschiedene Formen erzieherischer Informationen und das Verhältnis der Verfasser zur Realität: In den Novice geht es um eine Neuordnung der Wirtschaft, Bewahrung und Vertiefung des Glaubens und um Belebung, Erneuerung des früheren, harmonischen Zustands; es geht um den Versuch, dem ländlichen Gebiet mehr Selbstständigkeit zu geben und ihm die Autarkie als etwas Positives darzustellen. Die Mehrzahl der Beiträge ist der landwirtschaftlichen Erziehung zur Vernunft gewidmet (150), etwas weniger der Nationalerziehung; es folgen die politische Erziehung, die schulische und schließlich die Glaubenserziehung. Im ersten Zeitabschnitt (1848 bis 1850) überwiegen mentorhafte Texte. Am häufigsten sind Fachtexte zu finden mit der Intention der Nationalerziehung und zwar 51. Einige dienen der Erziehung zur Vernunft (18), von allen übrigen Formen gibt es weniger als 15. Hauptziel der Fachtexte ist die Information über das Leben und nicht seine Neuordnung.

Informationen auf dem Gebiet der materiellen Kultur: auch hier läßt sich eine Hierarchie der Werte aufstellen, welche die Novice geltend machte. Im Vordergrund stehen Wirtschaftsfragen (285 Beiträge), Ernährung (100 Einheiten) und das menschliche Gesundheitswesen, also Werte, die existentiell bedeutend waren. In den Fachtexten ist das Verhältnis anders: fast in gleicher Weise wie die Wirtschaft sind auch Bekleidung und Ernährung anzutreffen, wesentlich weniger jedoch Hauswirtschaft, Wohnkultur, Gesundheitswesen. Die Darstellung der Wirtschaft hat informative Absichten, ohne dass sich der Verfasser über den Leser erhebt.

Informationen über einige Gebiete der geistigen und sozialen Kultur: Aufforderungen dazu, sich positive Charaktereigenschaften anzueignen, gehören zu den häufigsten Erscheinungen in den Novice. Vor allem in den kritischen Zeiten (1848—1850, der Zeit der Märzrevolution und noch etwas danach) war es nötig, der Leserschaft positive und negative Vorbilder zu vermitteln. Dieses Appellieren war auch eines der hauptsächlichsten expliziten Mittel, durch welche die Redaktion der Novice die öffentliche Meinung in Slowenien begleitete, aber auch kreierte. In den Fachtexten ist in mehr als der Hälfte der Muster Volkscharakter vorhanden. Seine Bedeutung ist andersartig, es handelt sich vor allem um allgemeinbildende Informationen über den Zustand des Charakters und über die Werte, ferner um Beiträge mit national-anregender Funktion, in denen der Charakter als nationalbildender Bestandteil wirkt, nicht zuletzt freilich auch um eine erzieherische Rolle.

Objekt der Schilderung: In beiden Mustern ist das Land öfter Objekt der Beschreibung als die Stadt, ebenso auch kulturelle Elemente gegenüber dem Mensch. Für das Muster der Novice gilt, dass es nur mit der radikalen Änderung konkreter Umstände (z. B. Modernisierung der Küche, des Düngerhaufens usw.) möglich war, auch den Menschen zu wandeln. Kulturelle Elemente spielen also eine instrumentale Rolle bei der notwendigen Erneuerung des Lebens.

Lokalisierung der Schilderung: In den Novice ist in den meisten Beiträgen die Schilderung genau auf eine Ortschaft bezogen, weniger sind regional angesiedelt, noch weniger lassen sich als national bestimmte einordnen. In den Fachtexten bietet sich ein etwas anderes Bild. Meistens bestimmen die Verfasser das Geschehen als ein ethnisches, dann als regionales, erst dann als lokales. Es scheint eher die Tendenz nach allgemeiner Gültigkeit des Gesagten vorzuliegen als nach genauen Lokalisierung des Geschehens. Es sieht so aus, als sei das auch ein Element, durch das die

von Kotnik vorgenommene Zuordnung dieses Zeitabschnitts zu den romantischen Bestrebungen verständlich wird. In den Fachbeiträgen gibt es die meisten nationalen Lokalisierungen im ersten Zeitraum (1848—1850) und im letzten (1858—1860), die wenigsten im zweiten und im dritten (1851—1857), der Zeit des Bachabsolutismus.

Zusammenhänge zwischen einigen Inhalten in Fachtexten [Wirtschaft (Ackerbau, Viehzucht, Forstwesen, usw.) Hauswirtschaft und Wohnkultur, menschliches Gesundheitswesen, Bekleidung, Ernährung, Volksreligiosität oder Volksglauben, Brauchtum und Volkscharakter]: die Tests mit dem Assoziationskoeffizient 'Chi-Quadrat' lassen die Vermutung zu, es handelt sich um zwei grundlegende Gruppen von Elementen: auf der einen tauchen Beiträge auf, in denen überwiegend Bestandteile der materiellen Kultur beschrieben und Schilderungen des Volkscharakters geliefert werden. Andererseits handelt es sich um Beiträge, in denen Beschreibungen von Volksglauben und Brauchtum überwiegen (s. Tabelle auf der Seite 103).

Schlussfolgerung: Manchmal findet man in ein und demselben Beitrag Elemente beider Richtungen, der aufklärerischen und der romantischen (vgl. Kremenšek 1982, 138). Nur so lässt sich Kotniks Suche nach romantischer und zeitgemäßer Betonung aufklärerischer Elemente in diesem Zeitraum verstehen. Das Grundproblem beruht auf der Inkohärenz der Texte. In Anbetracht dessen, dass für die Aufklärung in Slowenien die Bemühung und die Volksrechte charakteristisch sei (vgl. Janko Kos 1980, 33), muß man die romantischen Ansätze vor allem im Objekt der Beschreibung und in der zeitlichen Bestimmung suchen; der Schwerpunkt liegt auf der Behandlung des (partikularen) Kulturelements und des Landlebens, wobei beides eine instrumentale Rolle zur nationalen Erweckung der Slowenen innehat.

Das Problem der damaligen volkskundlichen Tätigkeit beruht nicht so sehr in ihrer Orientierung, sondern in den zu schwach entwickelten Gliedern der Kommunikationskette: Die Verfasser konnten nirgendwo die entsprechende Vorbildung erwerben, wobei vor allem die Beamten am besten dran waren. Das Publikationswesen war verhältnismäßig wenig spezialisiert, Bedürfnisse und Möglichkeiten des Publikums waren zu wenig entwickelt. Fast alle Zeitschriften, die Material volkskundlicher Art veröffentlichten, sind eingegangen.

Zur Zeit des Bachabsolutismus gibt es weniger engagierte Texte, überhaupt weniger Beiträge über geistige Kultur, mehr dafür über neutralere Themen, z. B. über Bekleidung und Ernährung. Im allgemeinen begrenzten sich die Verfasser zur Zeit der Repression auch auf das Veröffentlichene neutraler Werke. Die Verfasser der Artikel in der Zeitschrift *Novice* wie auch der fachlich gestalteten Texte reagierten auf gesellschaftliche Veränderungen auf einer Ebene, die gesellschaftlich akzeptierbar war, also im Rahmen des zugelassenen Diskurses. Die Verfasser haben zwar auch die Beziehungen zwischen den Gesellschaftsschichten angesprochen, jedoch immer nur affirmativ den bestehenden Verhältnissen gegenüber.

O STAREJŠIH DIMNICAH NA SLOVENSKEM

Angelos Baš-Sergij Vilfan

I

Pred nekaj leti je bilo zapisano mnenje, da sta najstarejša opisa dimnic na Slovenskem zadevni Vrazov in Slomškov opis.¹ — Vraz je 1840 omenil dimnice v opombah k Đulabijam (II): »Nečistoća se samo nalazi... te na granici, gdje već Slovenac s Němcem sudara i obći. Na medji proti Němačkoj imade Slovenac već němačke dimnice (Rauchstuben) to jest sobe, gdje se vatra loži, kuva, ruča te nikad neběli. U njoj stoji i spava čeljad, pišti perad i hroče kadkada gdjekoje prase. Ovo isto i još crnije lice imadu kuće na němačkoj strani Štajerske, gdje kuća ostaje, bez da ju itko běli, dok se nesruši.«² (»Nesnago najdemo samo... in na meji, kjer se Slovenec stika z Nemcem in z njim občuje. Na meji z Nemci Slovenec že ima nemške dimnice [Rauchstuben], tj. sobe, v katerih se kuri, kuha, je in ki jih nikoli ne belijo. V njih prebivajo ljudje, piska perutnina in včasih krofka kak prašič. Takšna in še bolj črna je podoba hiš na nemški štajerski strani, kjer nihče ne beli hiš, dokler se ne podrejo.«)

V tem opisu je Vraz zajel poglobitve značilnosti dimnic. Kajti dimnice so bile stanovanjske hiše brez dimnika in so bile prvotno enocelične; v enem prostoru so združevale kuhinjo z ognjiščem in s pečjo kakor tudi spalnico, jedilnico, delavnico in prostor za malo živino.³

¹ A. Baš, Poglavlja iz etnološkega dela Stanka Vraza na Slovenskem, v: *Traditiones VII—IX*, Ljubljana 1978—1980, str. 204.

² S. Vraz, *Děla I*, Zagreb 1863, str. 238.

³ M. Murko, Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen, v: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXVI*, Wien 1906, str. 22 d; isti, *Hiša Slovencev*, v: *Izbrano delo*, Ljubljana 1962, str. 264 d; F. Baš, *Kóbarski hram*, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje XXIII*, Maribor 1928, str. 28 d; isti, *Uvod v zgodovino stanovanjske hiše na Slovenskem*, v: *Svet med Muro in Dravo*, Maribor 1968, str. 272; S. Vurnik, *Kmečka hiša Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp*, v: *Etnolog IV*, Ljubljana 1930/31, str. 46 d; A. Melik, *Slovenija I/2*, Ljubljana 1936, str. 568; F. Kotnik, *Slovenske starosvetnosti*, Ljubljana 1943, str. 31 d; R. Ložar, *Kmečki dom in kmečka hiša*, v: *Narodopisje Slovencev I*, Ljubljana 1944, str. 83 d; S. Vilfan, *Kmečka hiša*, v: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev, Zgodovina agrarnih panog (Agrarno gospodarstvo)*, Ljubljana 1970, str. 562 d; T. Cevc, *Stavbe*, v: *Slovensko ljudsko izročilo*, Ljubljana 1980, str. 100.

Slomškov opis je bil objavljen malce pozneje kakor Vrazov, in sicer 1842 v knjigi Blaže ino Nežica v nedelski šoli, vendar se nanaša še na čas pred 1824, ko je Slomšek končal bogoslovje v Celovcu. Svoj opis je namreč začel: »Ko sim študent iz šol čres hribe domu hodil, pridem v neko bajto blizo Nemškiga.« Sam opis dimnice pa se pri njem glasi: »Vsa vkajena dimnica je bila, črna ino temna ko noč. V enim koti so prasci jedli, v drugim so kure zobale. Dvoje otrok na ogniši (kameni) sedí in muha, ker gospodinja kosilo kuha.«⁴

Slomšek ni enako značilno opisal dimnice ko Vraz, saj ni razločneje omenil njene značilne prvine, da se peč in ognjišče kurita v stanovanjskem prostoru.⁵ Pač pa je nazorno spregovoril o nesnažnem življenju v dimnici.⁶

Pri Slomškovem opisu gre za dimnice v hribovitem svetu na jugovzhodnem Koroškem, medtem ko je Vraz opisal dimnice v Dravski dolini, verjetneje pa na Kóbarskem. Takoj za opisom naših dimnic je označil dimnice na Nemškem Štajerskem, vrh tega pa je povedal, da so bile naše dimnice ob slovensko-nemški narodnostni meji na Štajerskem in jih je imel za nemško značilnost. Na ozemlju, na katerem so na Štajerskem obstajale dimnice, je slovensko-nemška narodnostna meja potekala na Kóbarskem. Dimnic v Slovenskih goricah Vraz ni opisoval (čeprav bi bilo to v načelu mogoče), ker jih po vsem videzu ni poznal ali pa se mu niso zdele vredne omembe, ker so bile takrat očitno že prav redke. V svojem opisu hiš v Slovenskih goricah ni namreč nikjer omenil dimnic.⁷

Mnenje, da sta najstarejša opisa dimnic na Slovenskem zadevni Vrazov in Slomškov opis, je treba na kratko dopolniti in popraviti. — L. 1842, se pravi istega leta, v katerem je bil natisnjen Slomškov opis, in dve leti po objavi Vrazovega opisa je bilo v poročilu distriktnega fizikata Slovenj Gradec ugotovljeno: »... kostet keine geringe Ueberwindung, in den niedrigen, schmutzigen Hütten und finsternen, hölzernen Rauchstuben, wo sehr häufig Vieh und Menschen gedrängt beisammen wohnen, es auszuhalten.«⁸ (»Nemajhnega premagovanja je treba, vzdržati v nizkih, umazanih kočah in v temnih, lesenih dimnicah, v katerih zelo pogosto stisnjeno bivajo skupaj živali in ljudje.«)

⁴ A. Slomšek, Blaže ino Nežica v nedelski šoli, V Celi 1842, str. 51; F. K o t n i k, nav. delo, str. 33; A. B a š, na nav. mestu.

⁵ V. G e r a m b, Die geographische Verbreitung und Dichte der ostalpinen Rauchstuben, v: Wiener Zeitschrift für Volkskunde XXX, Wien 1925, str. 71; S. V i l f a n, nav. delo, str. 563.

⁶ A. Slomšek, na nav. mestu: Po navedenem besedilu še nadaljuje: »Bilo je okolj devetih zjutraj; lačen sim že bil in rad za kosilca prosil, kar mi gospodinja reče na kosilo počakat; pa kaj de se mi začne gabiti, ko njo pogledam. Bila je vsa vmašana ino kuštrova; — otroci marogasti, muh po hiši vse živo. Ko je bilo vse pripravleno, veči dekke gospodarja ino družino k mizi pokliče. Tudi mene prisilijo, de z njimi zajmem; pa ni se mi veliko poljubilo, kjer sim vidil, kako so žlice, namesto v usta — le pod mizo metali. Zdaj hlapec grila zajme ino se začne na glas krépati. Gospodinja skledo šterklavke popade, njo v pominje verže, ino bulanke (nudelce ali štrukle) na mizo postavi. Prav želno vsi po njih séžejo; pa meni so jele hitro sline lesti, ko je gospodar prač dolgi las iz bule potegnil in pred gospodinjo položil.«

⁷ S. V r a z, nav. delo, str. 237 d.

⁸ V. G e r a m b, nav. delo, str. 108; Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU v Ljubljani, Góthova topografija, mapa 347, poročilo distriktnega fizikata Slovenj Gradec, 1842.

Popravek navedenega mnenja narekuje poročilo državne okrajne gosposke Konjice 1812. V njem beremo: »Die Wohnung des Wenden ist ein einziges Zimmer, das zugleich die Küche ist. Dasselbe ist mit Rauch angefüllt und mit 3—4 kleinen Glasfenstern, über ihnen mit einem Zugloche versehen. Bauer und Bäuerin schlafen in einer eigenen Kammer. Die übrigen Hausgenossen liegen an den Bänken, vorzüglich gerne an und auf dem Ofen.«⁹ (»Stanovanje Slovenca je ena sama soba, ki je hkrati kuhinja. Ta soba je polna dima in ima 3—4 majhna steklena okna, nad katerimi je dušek [Zugloch]. Kmet in kmetica spita v posebni kamri. Drugi domačini ležijo na klopeh, posebno radi pa ob peči ali na njej.«)

Podatek iz poročila državne okrajne gosposke Konjice 1812 dopolnjujeta naslednja podatka. V poročilu okrajne gosposke grad Slivnica (pri Mariboru) je 1814 napisano: »Die Gebäude... bestehen: in einem Wohnhaus mit einer Rauchstube und Nebenstüberl... Hier liegen die Leuthe, wie allgemein am Bachern, meistens angezogen in ihren Kleidern im Winter in der Rauchstube auf Stroh und auf Bänken...«¹⁰ (»Stavbe... sestojijo: iz stanovanjske hiše z dimnico in posebno izbico... Kakor na splošno na Pohorju, ležijo tukaj ljudje povečini oblečeni v svoja oblačila pozimi v dimnici na slami in na klopeh...«) In poročilo gosposke Jarenina 1815 spričuje »Gesind- oder Rauchstube«¹¹ (»poselsko sobo ali dimnico«) kot tamkajšnje pravilo.

Za približno isto obdobje ali za obdobje okoli 1800 je Geramb določil meje dimniškega ozemlja v Vzhodnih Alpah in tako tudi južno mejo tega ozemlja na Slovenskem.¹² Po Gerambovi določitvi naj bi bilo pri nas takrat segalo ozemlje dimnic na jugu »poševno skozi Slovenske gorice proti Mariboru«, nato do vzhodnega in južnega vznožja Pohorja ali, še drugače rečeno, do Slivnice čez Slovensko Bistrico in južno od Konjic, zahodno od tod pa do Dobrne. Od tam naprej naj bi bila ta meja šla na Karavanke, na katerih grebenu se je nadaljevala do pod Beljak, naposled pa je potekala po razvodju med Dravo in Ziljo.¹³

Južne meje dimniškega ozemlja v Vzhodnih Alpah, ki naj bi na njem kazalo še ob koncu 18. in na začetku 19. stoletja domnevati v povprečju 70 do 90 odstotkov dimnic od vseh hiš (pred 2. polovico 16. stoletja več kot 90 odstotkov),¹⁴ Geramb za obdobje okoli 1800 ni določil dovolj natančno. Kajti v Prekmurju so na Goriškem obstajale dimnice še v 1. polovici 19. stoletja.¹⁵ In v Tevčah pri

⁹ V. Geramb, prav tam; Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU v Ljubljani, Göthova topografija, mapa 349, poročilo državne okrajne gosposke Konjice, 1812.

¹⁰ V. Geramb, nav. delo, str. 106; Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU v Ljubljani, Göthova topografija, mapa 346 a, poročilo okrajne gosposke grad Slivnica (pri Mariboru), 1814.

¹¹ V. Geramb, prav tam; Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU v Ljubljani, Göthova topografija, mapa 128, poročilo gosposke Jarenina, 1815.

¹² V. Geramb, nav. delo, str. 106 d, 75.

¹³ S. Vurnik, nav. delo, str. 47, ni pravilno obnovil te meje, kakor jo je določil Geramb.

¹⁴ V. Geramb, nav. delo, str. 123; S. Vilfan, nav. delo, str. 583.

¹⁵ A. Pavel, Odprta ognjišča v kuhinjah rabskih Slovencev, v: Etnolog IV, Ljubljana 1930/31, str. 142 d; V. Novak, Gradivo Jožefa Košiča za etnografijo Prekmurja, v: Slovenski etnograf II, Ljubljana 1949, str. 104; S. Vilfan, nav. delo, str. 596.

Laškem je Stegenšek videl dimnico, ki je bila datirana, — postavili so jo v 2. polovici 18. stoletja —, ki pa na začetku 20. stoletja ni bila »več v rabi«. ¹⁶

Gerambova premajhna natančnost zadeva določitev vzhodnega dela južne meje dimniškega ozemlja na Slovenskem. V zvezi z zahodnim delom južne meje tega ozemlja okoli 1800 naj bo naveden naslednji podatek nepodpisanega potopisca, ki je 1793 poročal tudi o naših krajih in ki njegovo delo v etnološkem slovstvu doslej ni bilo znano. S poti iz Trsta v Ljubljano je prispeval m. dr. pričevanje o kmečkih hišah, ki jih je tam videl: »Die Häuser der Bahren bestehen, so wie in Krain überhaupt, aus zusammen gelegten Balken, enthalten eine schmutzige Rauchstube, mit 6 bis 8 Fenstern, die zwo Spanen hoch und eben so breit sind. In der Mitte der Herd, über welchem ein kupferner Kessel hängt, der so gross, als der Herd selbst ist. Bei der Thüre ist das Rauchfenster, durch welches sich der Rauch hinauszieht. In dieser Stube wohnen die Leute, da kochen sie, räuchern ihren Spek, ihr Fleisch und sich auch damit selbst ein, denn sie sehen alle so schmutzig und rauchig aus, als wenn sie beständig im Rauche hingen. In dem nehmlichen Loche, das sie Stube nennen, haben sie auch den Ofen zum Brodbacken. An diese Stube stösst die Kammer, wo sie schlafen und ihre Milch stehen haben.« ¹⁷ (»Kmečke hiše so, kakor na Kranjskem sploh, iz zloženih brun, obsegajo umazano dimnico s 6 do 8 okni, ki so dve pedi ¹⁸ visoka in prav toliko široka. Na sredi je ognjišče nad katerim visi bakren kotel, ki je tako velik kakor ognjišče. Pri vratih je dimno okno, skozi katero odhaja dim. V tej sobi prebivajo ljudje, tu kuhajo, prekajujejo svojo slanino, svoje meso in s tem tudi sebe, kajti videti so tako umazani in dimasti, kakor da bi stalno viseli v dimu. V isti luknji, ki jo imenujejo soba, imajo tudi peč za peko kruha. Te sobe se drži kamra, v kateri spijo in v kateri stoji njihovo mleko.«)

Navedek opisuje dimnico, »Rauchstube«; opis vsebuje tudi značilnost dimnice, po kateri se, kakor je bilo povedano, ognjišče in peč kurita v stanovanjskem prostoru. Naš potopisec je torej pravilno uporabil besedo »Rauchstube«. Beseda »Rauchstube« v razloženem pomenu je ljudska označba za prostor te vrste in je v »kmečkih arhivalijah« izpričana od 1500 naprej; v etnološki vedi so jo začeli uporabljati praviloma z začetkom 20. stoletja. ¹⁹

V navedeni omembi dimnice je potopisec, ki je vsekakor izviral iz višjih družbenih plasti, ponovil ljudsko označbo, ki jo je potemtakem poznal in pravilno razumel. Znan pa je tudi primer, ko je bila 1767 v neki cesarski odločbi na Dunaju zapisana beseda »Rauchöfen«, ²⁰ ne »Rauchstuben«, čeprav je šlo tu za dimnice. Beseda »Rauchstube« je bila ljudska označba in je zato v višjih družbenih plasteh niso povsod poznali, tako da so kdaj pa kdaj uporabljali za isti pojem drugo besedo, v slednjem primeru besedo »Rauchofen«. Iz istega

¹⁶ A. Stegenšek, ocena nemškega nav. dela M. Murka, v: Časopis za zgodovino in narodopisje IV, Maribor 1907, str. 180.

¹⁷ (Nepodpisano) Reise von Venedig über Triest, Krain, Kärnten, Steuermark, und Salzburg, Frankfurt und Leipzig 1793, str. 39 d.

¹⁸ S. Vilfan, Prispevki k zgodovini mer na Slovenskem s posebnim ozirom na ljubljansko mero, v: Zgodovinski časopis VIII, Ljubljana 1954, str. 86: ped, velika = ok. 23 cm; ped, mala = 19,5 cm.

¹⁹ V. Geramb, Kärntner Rauchstuben, v: Carinthia I CXLIV, Klagenfurt 1954, str. 664.

²⁰ M. Wutte, Zur Geschichte der Rauchstuben, v: Carinthia I CXXI, Klagenfurt 1931, str. 59; F. Kotnik, nav. delo, str. 35.

razloga pa so lahko v višjem družbenem okolju uporabljali besedo »Rauchstube« tudi v drugačnem pomenu, kakor ga je dobila ta beseda v etnologiji; a še v etnologiji ne manjka drugača raba besede »Rauchstube«. ²¹

Pri Slovencih sta v 19. stoletju besedo »dimnica« v obravnavanem pomenu prva zapisala Vraz (ta ji je hkrati dodal še nemško besedo) in Slomšek, v znansteno rabo pa jo je uvedel Pajek. ²² Vendar je imela beseda »dimnica« sredi in v 2. polovici 19. stoletja in vse do danes tudi drugačen pomen. V Wolfovem Deutsch-slovenisches Wörterbuch iz l. 1860 beremo za besedo »Rauchstube« razlago »stanica, v kateri se kadi, v kateri se sme tobak piti«, za besedo »Rauchkammer« oziroma »Räucherzimmer« pa razlago »dimnica, vodivnica«. ²³ V Pletersnikovem Slovensko-nemškem slovarju iz l. 1894 najdemo za besedo »dimnica« štiri razlage. Prva se glasi: »ein rauchiges Wohnzimmer« in je izvedena iz zadevnega Pajkovega opisa, druga pomeni »die Räucherzimmer, die Selchkammer«, tretja »das Rauchloch«, četrta »neko jabolko«. ²⁴ Tomšičev Nemško-slovenski slovar iz l. 1964 prevaja »Rauchkammer« kot »dimnica, prekajevalnica«, »Rauchstube« pa kot »dimnica; kadilnica«. ²⁵ Slovar slovenskega knjižnega jezika iz l. 1970 razlaga besedo »dimnica« kot »prostor za prekajevanje mesa; prekajevalnica« in kot »nekaj glavni stanovanjski prostor z odprtim ognjiščem v koroški kmečki hiši« (!). ²⁶

Po našem dosedanjem znanju sta najstarejša slovenska zapisa besede »dimnica« iz 18. stoletja. Od teh je prvi v Apostlovem Dictionarium Germanico-Slavonicum iz l. 1760, v katerem se beseda »Rauch-Stuben« prevaja kot »dimnica, kadeča hiša«. ²⁷ Če je za Apostla ugotovljeno, da je v svojem slovarju »najbolj uveljavil... besedišče iz narečij zahodno od Maribora in na Koroškem«, ²⁸ izvira navedeni Apostlov prevod verjetno iz jezikovne rabe na območju »zahodno od Maribora in na Koroškem«. V enakem pomenu kakor Apostel je v svojem Deutsch-windisches Wörterbuch iz l. 1789 zapisal besedo »Rauchstube« tudi Gutschmann: »Rauchstube« = dimnica. ²⁹ Besedo »dimnica« je zajel pač iz jezikovne rabe na Slovenskem Koroškem. — V drugačnem pomenu pa je besedo »dimnica« uporabil v svojem Nemško-slovenskem slovarju iz časa ok. 1773—1790 Zagajšek. Ta je nemško besedo »Rauchkammer« prevedel kot »dimnico« ³⁰ in ni poznal enakega pomena besede »dimnica« kakor Apostel in Gutschmann.

(Vodnik je v svojem Slowenisches Wörterbuch — Slowenisek Besednjak z začetka 19. stoletja poznal besedo »dimnica« v več pomenih: kot »bájtica, bajta, in welcher man in der Mitte heizt, so wie in Croatien«, »Dunstkugel«, »Dampfkugel«, »Rauchkammer«, »Raucherzimmer«, »Rauchloch«. ³¹)

²¹ Gl. op. 19.

²² J. Pajek, Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev, Ljubljana 1884, str. 222.

²³ Deutsch-slovenisches Wörterbuch II, Laibach 1860, str. 1235, 1234.

²⁴ M. Pletersnik, Slovensko-nemški slovar I, Ljubljana 1894, str. 138.

²⁵ F. Tomšič, Nemško-slovenski slovar, Ljubljana 1964, str. 613.

²⁶ Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana 1970, str. 406.

²⁷ Izpis v Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša pri ZRC SAZU v Ljubljani.

²⁸ M. Rupel, Protireformacija in barok, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, ur. L. Legiša s sodelovanjem A. Gspana, Ljubljana 1956, str. 305.

²⁹ O. Gutschmann, Deutsch-windisches Wörterbuch, Klagenfurt 1789, str. 226.

³⁰ Izpis v Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša pri ZRC SAZU v Ljubljani.

³¹ Izpis v Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša pri ZRC SAZU v Ljubljani.

Naposled naj bo navedeno še pričevanje potopisca Küttnerja iz l. 1799 o kmečkih hišah med Kranjem in Ljubljano: »Die Häuser der Landleute sind überaus klein und häufig von Holz; die Fenster nicht zwey Schuh ins Gevierte; manche schienen mir so klein, dass mich dünkte, sie könnten nicht mehr als einen Quadratschuh betragen. Feueressen haben sie nicht, und der Rauch muss seinen Weg aus dem Hause machen, so gut er kann. Einige wenige sah ich mit einem zweyten Stockwerke, und in diesem war eine grosse Oeffnung, durch die der Rauch heraus kam.«³² (»Hiše so sila majhne in so pogosto iz lesa; okna ne merijo dva čevlja³³ v kvadratu; nekatera [okna] so se mi zdela tako majhna, da se mi je zdelo, da ne obsegajo več kakor kvadratni čevlj. [Hiše] nimajo dimnikov, in dim gre iz hiše, kakor pač more. Videl sem nekatere redke nadstropne hiše; v nadstropju je bila velika odprtina, skozi katero je prihajal dim.«)

Iz navedka je razvidna velikost kmečkih hiš med Kranjem in Ljubljano in velikost njihovih oken in pa gradivo, iz katerega so bile te hiše narejene; zvemo tudi, da so bile brez dimnikov. Ne moremo pa dognati, ali so bile to dimnice ali hiše s črno kuhinjo, saj je bilo v obeh primerih mogoče, da se dim ni odvajal skozi dimnik, temveč skozi drugo odprtino.

II

Opis iz l. 1793, ki ga je zgoraj objavil Angelos Baš, ustreza dimnici: bivalni prostor (hiša v ožjem pomenu besede ali izba, ne pa veža ali kuhinja) z odprtim ognjiščem, v istem prostoru tudi krušna peč, pri vratih lina za odvod dima (ki pa bi pojmovno lahko bila tudi kje drugje). Alpski dimnici se opisana vrsta bivališča še bolj približuje po tem, da je sestavljena iz »zloženih brun«.

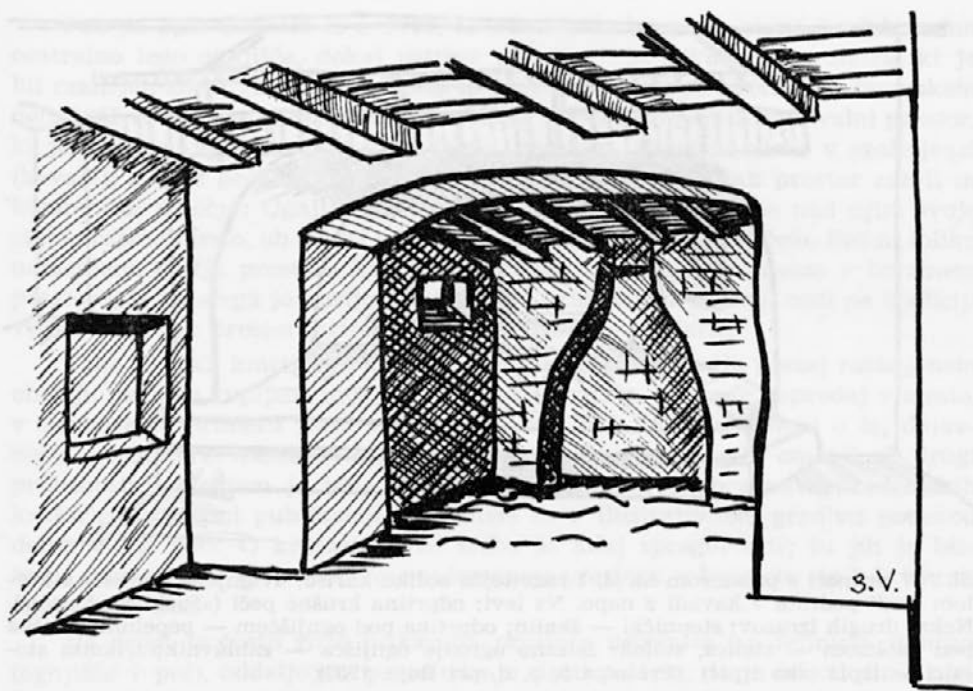
Baševa temeljna teza, da gre za »dimnico« (izraz je prav rezervirati za nem. Rauchstube, Rauchstubenhaus) in da je s tem opisom južna meja dimnice na Slovenskem premaknjena proti jugu, gotovo drži. Hkrati je s tem gotovo zmanjšan prazni prostor, ki je bil doslej med alpsko dimnico in tisto, ki jo je na slovensko-hrvaškem mejnem območju opazil Gavazzi.³⁴

Opis zastavlja tudi nekaj vprašanj. Brunasta gradnja govori za predele vzhodno od črte Hrpelje—Reka ali celo od Postojne, odvisno od tega, po kateri cesti je opisovalec potoval iz Trsta v Ljubljano. S tem pa se ne ujema siceršnji opis, po katerem bi se ta bivališča vendarle razločevala od običajnega tipa dimnice po tem, da je bilo ognjišče sredi prostora in da je nad njim (očitno precej stalno) visel bakren kotel, velik »kakor ognjišče«, torej kakor obseg, ki ga zavzemajo pod kotlom goreča polena. Ognjišče sredi prostora z velikim kotlom bi bolj ustrezalo primorski, zlasti kraški tradiciji, v poglavitem zahodno od navedene črte.

³² C. G. Küttner, *Reise durch Deutschland, Dänemark, Schweden, Norwegen und einen Theil von Italien in den Jahren 1797, 1798, 1799 IV*, Leipzig 1801, str. 86; prevedel najprej F. Kidrič, *Slovenci v Küttnerjevem potopisu iz 1799*, 1., v: *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino II*, Ljubljana 1920, str. 297.

³³ S. Vilfan, *Prispevki k zgodovini mer na Slovenskem s posebnim ozirom na ljubljansko mero*, str. 59; dunajski čevlj = 31,6 cm.

³⁴ M. Gavazzi, *Ognjišna peč slovenskoga-hrvatskoga graničnega področja*, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje 5 (XL)*, Maribor 1969 (Bašev zbornik), str. 479 do 486.



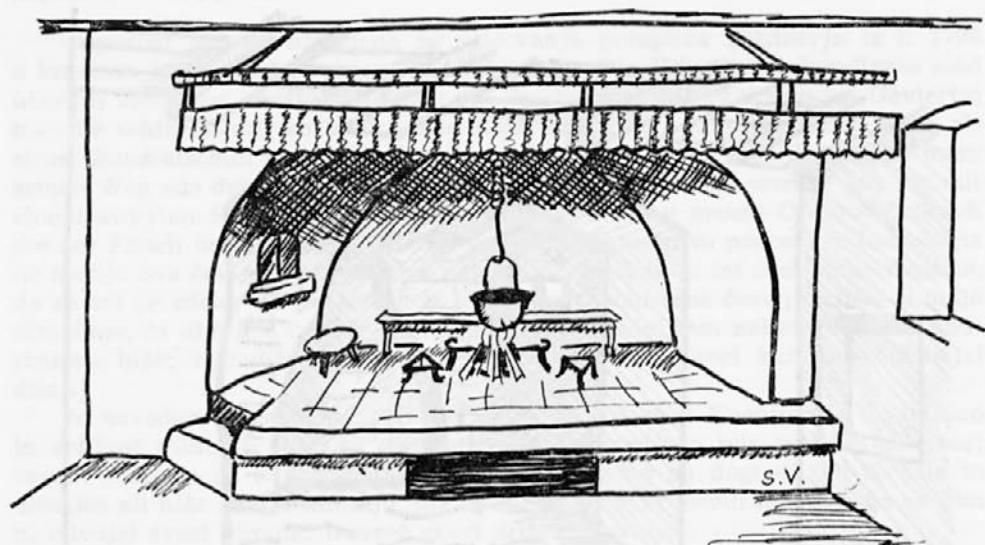
Sl. 1 Ognjišče pri tleh v kavadi. (Opuščena hiša Petrinje 4, 1953)

Kombinacijo brunaste dimnice alpskega tipa s centralnim ognjiščem kraško-primorskega tipa si je res težko predstavljati. Ker nam noben primer take hiše ni znan, si bo težko ustvariti nazorno podobo o tem tipu bivališč, dokler se morda ne najde kak izčrpenjši opis. (Da se še vedno najdejo novi viri, dokazujejo prav gornja Baševa izvajanja.) Ob tej priložnosti lahko navedemo nekaj novejših primerov tega, kako se lahko na Primorskem v istem prostoru srečujeta ognjišče in peč, tako da gre po svoje zopet za neko vrsto dimnice.

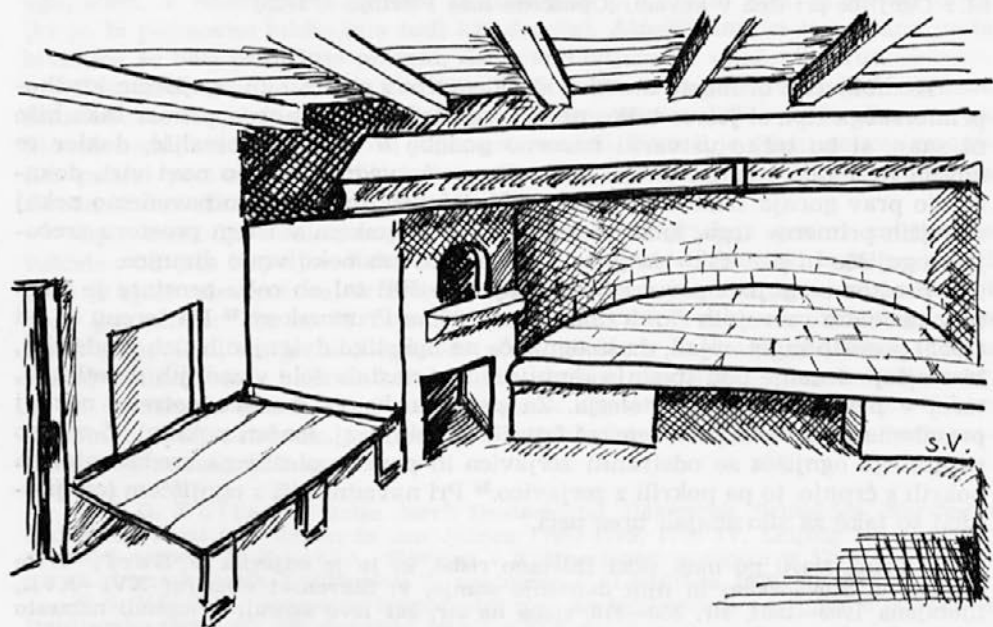
Prostor z ognjiščem v sredi ali vsaj na višini tal ob robu prostora je znan in v različnih razvojnih fazah dokumentiran na Primorskem.³⁵ Na terenu so mi (1953) pogosto zagotavljali, da so ognjišča na nekoliko dvignjenih tleh (podestih), ki olajšajo sedenje pod spodnjo ravnižo dima, nastala šele v zadnjih desetletjih, torej v prvi polovici 20. stoletja. Za peko kruha za domače potrebe nekdanj praviloma niso imeli peči, temveč črpnjo (črepinjo, tj. lončen pokrov). Z močno razgretega ognjišča so odstranili žerjavico in pepel, položili na sredo testo, ga pokrili s črpnjo, to pa pokrili z žerjavico.³⁶ Pri navadni hiši z ognjiščem (ognjiščnici) so takó za silo shajali brez peči.

³⁵ Prim. zlasti po moji skici izdelano risbo, ki jo je objavila F. Šarf, Vrste ognjišč na Slovenskem in njih današnje stanje, v: Slovenski etnograf XVI—XVII, Ljubljana 1963—1964, str. 359—378, risba na str. 361 levo zgoraj; v legendi namesto pri Predgradu pravilno pri Podgradu.

³⁶ F. Šarf, nav. delo, fotografija na str. XV, levo zgoraj. Ker je prizor očitno aranžiran, ni žerjavice na črpnji.



Sl. 2 V primeri s prostorom na sl. 1 razvitejša oblika kurišč: dvignjeno ognjišče s kotlom sredi podesta v kavadi z napo. Na levi: odprtina krušne peči (»žukno od peči«). Nekaj drugih izrazov: stopnički — škalin; odprtina pod ognjiščem — pepelnik; pručka pod žuknom — stolica, stólok; železno ogrodje ognjišča — zahlávnik; trikotni stolci — trpíz (»ko trpi«). (Prešnica 5, p. d. pri Rojc, 1953)



Sl. 3 Podoben sistem kurišč kot na sl. 2, le da je peč bolj vključena v prostor. Levo spredaj: deska za mesenje in vzhajanje testa. (Opuščena hiša Ocisla 13, 1953)

Pač pa opis dimnice iz l. 1793, če odmislimo brunaste stene in dobesedno centralno lego ognjišča, dokaj ustreza nekemu tipu bivalnega prostora, ki je bil razširjen zlasti vzhodno od Trsta in o katerem sem ob siceršnjem terenskem delu 1953 zbral nekaj dokumentacije. Risba 1 kaže tedaj opuščen bivalni prostor, ki je imel ognjišče pri tleh z že delno urejenim odvodom dima v spahnjenci (kavadi), a brez peči. Drugi dve risbi kažeta, kako se je tak prostor razvil in kombiniral s pečjo: Ognjišče v kavadi je dvignjeno, kotel ima nad njim svoje stalno častno mesto, ob strani pa je krušna peč z lastnim kuriščem. Peč ni toliko namenjena gretju prostora kakor peki kruha; zato je samo delno v bivalnem prostoru, iz katerega jo kurijo. Ne samo po pripadajoči opremi, tudi po tradiciji vemo, da gre za prostor, prirejen glede na potrebe krušaric.

Tako so rekli kmetičam, ki so po starem, ob sredozemlju precej razširjenem običaju pekle iz kupljene moke na domu kruh, da so ga nesle naprodaj v mesto, v slovenskem primeru zlasti v Trst. Zapisnik iz l. 1627, ki govori o tej dejavnosti v nekaterih vaseh v deželjskem sodišču Socerb, sem že omenil ob drugi priložnosti.³⁷ Medtem je izšla obsežna, prav zanimiva obravnava škedenjskih krušaric v posebni publikaciji,³⁸ v kateri so v ilustrativnem gradivu ponekod delno vidne peči. O krušaricah bo treba še kdaj spregovoriti; tu jih je bilo treba omeniti le v zvezi z razvojem dnevnega prostora, v katerem sta bila hkrati ognjišče in peč.

Na drugi in tretji risbi prikazana prostora ustrezata po definiciji dimnici (ognjišče + peč), oddaljujeta pa se od nje zlasti po tem, da je odvod dima urejen s kavado, ne z linami. V razvojnem pogledu ta oblika gotovo nima zveze z dimnico, temveč je nastala s tem, da se je iz funkcionalnih potreb pridružila ognjišču peč, ki se je kurila iz istega prostora in ki je odvajala svoj dim skozi ta prostor.

Skrivnosti brunaste dimnice z ognjiščem in kotlom na sredi prostora pa še s pečjo s tem nismo razrešili. Pokazalo se je, da je treba ponekod računati s specifičnimi, funkcionalno utemeljenimi tipi in da bi bila 1793 opisana dimnica možna v neki podobni, sicer neznani kombinaciji. Tako je njen opis dal povod za opozorilo na doslej malo opaženo obliko dnevnega prostora primorskih krušaric.

³⁷ S. Vilfan, *L'approvisionnement des villes dans les confins germano-italo-slaves du XIV^e au XVII^e siècle*, v: *L'approvisionnement des villes de l'Europe occidentale au Moyen Age et aux temps modernes*, Centre culturel de l'Abbaye de Flaran, Auch 1985, str. 53–74, o krušaricah str. 54–55; isti, *Prometni položaj slovenskih mest in preskrba zahodnih mest (od 14. do 17. stol.)*, v: *Zgodovinski časopis XXXVII*, Ljubljana 1983, str. 5–20.

³⁸ D. Jakomin, *Škedenjska krušarica/Servola: La portatrice di pane*, Trst 1987, 164 str. Peči gl. na ovitku in zlasti na str. 93, 113, 123, 151, 157. Razmerje med pečjo in (očitno opuščenim) ognjiščem je razvidno le na str. 151. Lega ognjišča je v tem primeru še bolj oddaljena od starejših oblik kakor na naših dveh risbah.

Zusammenfassung

ÜBER DIE ÄLTEREN RAUCHSTUBEN IM SLOWENISCHEN VOLKSGBIET

Der Aufsatz erweitert unsere bisherige Kenntnis über die älteren Rauchstuben im slowenischen Volksgebiet (Texte zu den Anm. 1,2). Hierbei geht es zunächst um einschlägige schriftliche Quellen aus der Untersteiermark, die den Jahren 1842 (Text zu der Anm. 8), 1812 (Text zu der Anm. 9), 1814 (Text zu der Anm. 10) und 1815 (Text zu der Anm. 11) entstammen. Bezüglich der Südgrenze des ostalpinen Rauchstubengebiets wird hingewiesen auf die Rauchstuben im slowenischen Übermurgebiet aus der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts (Anm. 15), auf die Rauchstube bei Laško aus der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts (Anm. 16) und auf die Beschreibung der Rauchstuben zwischen Triest und Ljubljana 1793 (Text zu der Anm. 17). Die letzte Quelle wird im Rahmen des Bauwesens im slowenischen Küstenland erläutert.

VPRAŠANJA O ISTRSKEM STAVBARSTVU

Mojca Ravnik

Uvod

Istrska naselbinska in stavbna kultura je malo poznana in čaka na podrobnejšo preučitev. Tip hiše, ki ga najdemo v zaledju koprške, izolske in piranske občine, sodi v istrsko različico primorske kaminske hiše, vendar nam ta oznaka nič ne pove o izredno raznovrstnih stavbnih oblikah v teh krajih.

Slovenska Istra, ki obsega koprsko, izolsko in piransko občino, je umetna, samo upravno utemeljena enota in ni niti v naravnem niti v zgodovinskem pomenu v sebi sklenjena. V njenem stavbarstvu se prepletajo vplivi iz sosednjih pokrajin, kjer so doma čistejši stavbni tipi, to so značilnosti kraškega, furlanskega in istrskega stavbarstva in vplivi iz obrežnih mest, s katerimi je bilo zaledje vedno tesno povezano.

Že med bežnim potovanjem od vasi do vasi spoznamo, da je to območje zemljepisno in naravoslovno izredno raznovrstno, da se že na kratkih razdaljah spreminjajo relief, sestava tal in podnebje in da se tudi naselbinski in stavbni tipi razločujejo od doline do doline, od vasi do vasi. Podoba o neki enotni istrski hiše se razleti na množico inah, ki so jih oblikovali naravno okolje, zgodovinski dogodki, menjave oblastnikov, spremembe v kulturnih vplivih, gospodarske dejavnosti prebivalcev in usode posameznikov.

V članku želim najprej na kratko prikazati posebnosti istrske gospodarske, družbene in demografske preteklosti, ki so ustvarile današnje razmere v istrskih vaseh, nato pa predstaviti obrise posameznih tipov istrskega stavbarstva.

Gospodarska, družbena in demografska preteklost

Od prvega avstrijskega popisa prebivalstva leta 1869 do danes, v času, iz katerega izvira večji del stavbne dediščine, so se v teh krajih zvrstile tri politične oblasti in tri obdobja, od katerih je vsako po svoje spremenilo gospodarski in družbeni položaj pokrajine. Prekinitve v kulturnem razvoju so temeljale demografska nihanja in selitve prebivalstva. Statistični podatki so temeljito obdelani in pojasnjeni v raziskavi Iva Piryja o demografskih gibanjih na

Slovenski obali.¹ Po njej povzemamo podatke o najpomembnejših demografskih spremembah v preteklosti.

V avstrijskem obdobju je do leta 1910 število prebivalstva počasi rastlo, od leta 1910 do leta 1931 je zastajalo (verjetno zaradi krize v tržaškem gospodarstvu in zaradi izseljevanja v Argentino in v Jugoslavijo), od leta 1931 do leta 1948 pa je počasi upadalo (vojni čas in začetek izseljevanja v Trst). Po letu 1948 je sledilo stalno upadanje, saj se je do leta 1953 izselilo okrog 10 000 ljudi. V obdobju od leta 1945 do leta 1956 se je v Trst izselilo 25 070 ljudi, kar je več ko polovica vseh prebivalcev. Sledilo je obdobje priseljevanja. Do leta 1981 se je prebivalstvo povečalo za 63 %. Po tem popisu je bilo torej 63 % prebivalcev teh krajev priseljenih.

V vsem obravnavanem obdobju so se ljudje neprestano selili tudi iz zaledja v obrežni pas. Po osvoboditvi je ta val dosegel množičen obseg, saj so se obetavne gospodarske veje razvijale samo v ozkem obrežnem pasu, kmetijstvo, ki je bilo do tedaj prevladujoča dejavnost v zaledju, pa je ves čas nazadovalo.

Posledica teh procesov je neenakomerna razporeditev prebivalstva. V zaledju se neprestano znižuje stopnja naravne rasti, prebivalstvo upada in ostareva, na drugi strani pa je v mestih in njihovih obmestnih naseljih čezmerno zgoščeno.

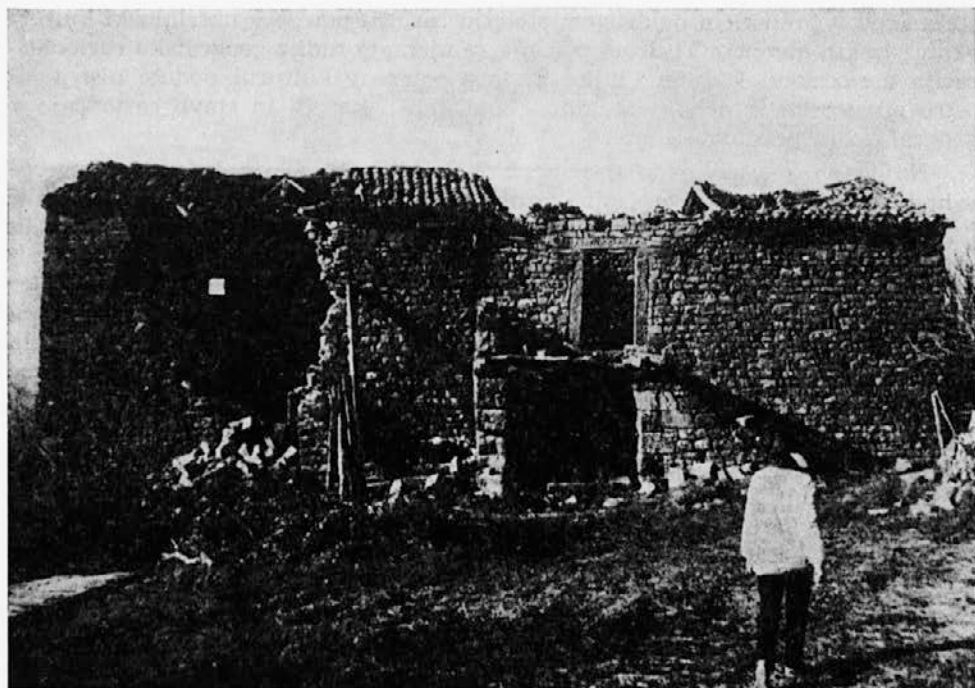
Narodnostna sestava se je popolnoma spremenila. Velik del italijanskega prebivalstva, ki je živel predvsem v obrežnih mestih, se je izselil v Italijo. Izpraznjene domove so v prvih letih po drugi svetovni vojni naseljevali doseljenci iz drugih krajev Slovenije in iz zaledja hrvaške Istre. Kasneje je bilo v razvijajoči se industriji in turizmu vse več novih delovnih mest, ki so pritegnila vedno številnejše priseljence iz drugih republik. V naseljih, ki so središča zaposlovanja ali pa so v njihovi bližini, se je oblikovala izredno pestra narodnostna sestava. V mnogih takih krajevnih skupnostih je v popisu prebivalcev leta 1981 odstotek priseljencev iz drugih republik dosegel od 10 do prek 20 %.

Stanje stavbne dediščine v istrskih vaseh je posledica teh dogajanj. V veliki večini vasi je po letu 1953 število prebivalcev upadlo, gospodarsko pa so nazadovale. Podatke o tem je podrobno obdelal Dušan Plut v raziskavi o preobrazbi geografskega okolja v Koprskem Primorju.² Avtor ugotavlja, da lahko nekatere predele od živahnih gospodarskih tokov oddaljenega zaledja z več kot 80 % kmečkega prebivalstva uvrstimo med manj razvita področja v Sloveniji. Deagrarizacija, izseljevanje in visoka starost prebivalstva so značilnosti istrskih vasi, v katerih se je ohranila najdragocenejša naselbinska in stavbna dediščina.

Naselja, ki jih od daleč občudujemo zaradi lepote in skladnosti z naravnim okoljem, od blizu razkrijejo žalostno podobo. Mnoge hiše so prazne in prepuščene propadanju. Celi predeli naselij so spremenjeni v kupe ruševin, ponekod pa so na mestu nekdanjih domačij že s trnjem porasle praznine. Mnogokrat težko ugotovimo, kakšne stavbe so to bile in čemu so služile, niti nam o tem ne morejo pripovedovati prebivalci, ker ni nikogar več.

¹ Ivo Piry, Demografska gibanja na Slovenski obali, Inštitut za geografijo Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani 1983.

² Dušan Plut, Preobrazba geografskega okolja v Koprskem Primorju, Inštitut za geografijo Univerze v Ljubljani 1977.



Sl. 1 Opuščena domačija v vasi Labor (foto Mojca Ravnik, 1984) Iz fototeke MZVNKD Piran

Načini življenja in načini bivanja (obrisi stavbnih tipov)

Ob preučevanju istrskega stavbarstva imamo mnogokrat težave s posebnimi okoliščinami, ki so posledica težke istrske preteklosti. Med drugo svetovno vojno so bila mnoga naselja požgana. Župnijski arhivi so pogoreli. Prebivalcev, ki bi nam pomagali obuditi nekdanjo podobo vasi s pripovedovanjem, ni več. Vasi in hiše so naselili priseljenci, ki ne znajo ceniti tukajšnjega izročila. Že za bližnjo preteklost je težko zbrati podatke, saj je kulturna kontinuiteta na vseh ravneh pretrgana. Analiza stavbnih tipov in njihovih sestavin je zato težavna naloga in jo bo mogoče opraviti šele takrat, ko bo zbrano mnogo več dokumentacijskega gradiva o posamičnih stavbah. Vendar se tudi v še ne dovolj preučnem gradivu že kažejo obrisi stavbnih tipov. Ti so bolj ali manj izrazito zastopani v posameznih manjših območjih Slovenske Istre in se povezujejo z različnimi načini življenja na teh območjih.

Naselja kot odsev različnih agrarnih razmerij in zgodovinskega razvoja je prikazal Julij Titl,³ ki je na podlagi poznavanja gospodarskih in družbenih

³ Julij Titl, *Socialnogeografski problemi na koprskem podeželju*, Koper 1965.

sprememb v preteklem poldrugem stoletju razložil poteze v naselbinski kulturi ožjih istrskih območij. Titlova opažanja se ujemajo tudi z geografsko regionalizacijo v raziskavi Dušana Pluta.⁴ Čeprav poteze v kulturni podobi niso tako ostro prostorsko zamejene, se mnoge značilnosti naselij in stavb razvrščajo v geografsko razpoznavne enote.

Najočitnejše razlike na našem območju opazimo, če potujemo s severovzhoda na jugozahod ali od zahoda proti vzhodu. Premik s severovzhoda proti jugozahodu je prehod s Krasa v Istro, z apnenca na fliš, od zahoda proti vzhodu pa se spreminja način poselitve od razloženih priobrežnih do strnjenih naselij v istrski notranjosti. Vasi pod Kraškim robom, na stičišču Krasa in Istre, kjer so se do danes ohranili nekateri večstoletni objekti, so najdlje v Istro segajoče kraške vasi.⁵ Med drugo svetovno vojno je bila izvirna stavbna dediščina zelo poškodovana. Leseni baladurji z zunanjimi stopnišči so porušeni, na golem, še mnogokje z ruševinami pokritem prostoru stojijo osamljene stavbe. Sklop domačije, v katerem so se nekdanj nahajale in ki ga je obkrožal zid s portonom, se je že davno sesul. Uničena je bila prvotna florisna mreža pozidave.

V teh vaseh še stojijo nekatere najstarejše stavbe v Slovenski Istri: »Benkova« hiša na Črnem kalu iz leta 1489, »Prkičeva« hiša v Podpeči iz leta 1547, »Laška« hiša v isti vasi in druge.⁶ Gre za tip enonadstropnega poslopja, ki je v florisu kvadratne ali pravokotne oblike, velikosti pa so določene z možnostmi, ki jih daje stavbno gradivo. Razponi so premoščeni z lesenimi tramovi. Obodne stene so tudi nosilne stene. Vsako nadstropje je prostor, ki je bil verjetno razdeljen na manjše prostorske enote z lahkimi predelnimi stenami. Značilni so masivni portali, z rameni in polkrožnimi zaključki, oblikovani v romanski tradiciji, ki se vleče od 15. do 19. stoletja.⁷

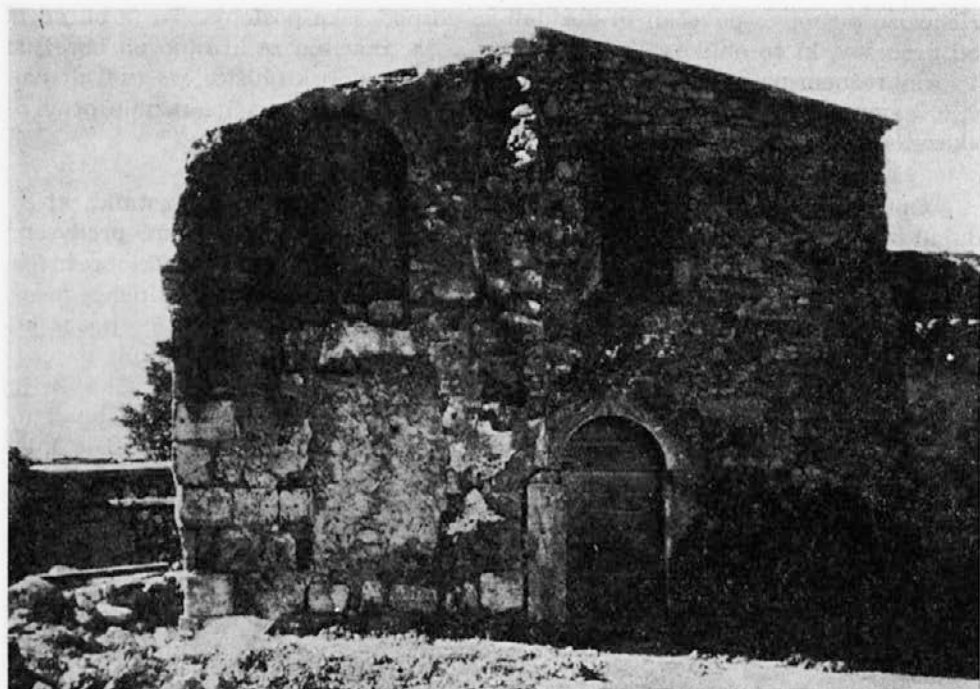
Na kraškem obrobju se stikata obsežna kulturna kroga. V teh krajih so bile v preteklosti gotovo pomembne postojanke, saj je skoznje do konca 18. stoletja tekla meja med Avstrijo in Benetkami. V avstrijskem času so tu potekale živahne prometnice, ki so povezovale notranjo Istro, Čičarijo in Brkine s Trstom, v drugi smeri pa so povezovale Kranjsko in Istro. Prvotnih oblik najstarejših hiš v nadrobnostih ne poznamo, ne vemo niti, čemu so bile prvotno namenjene. Gotovo je le, da so te hiše v neposredni zvezi s pomenom kraškega obrobja v preteklosti.

⁴ Dušan Plut, navedeno delo. Koprsko Primorje je v tej raziskavi razdeljeno v naslednje prostorske enote (regionalizacija je upoštevala tudi antropogene prvine): 1. spodnji deli akumulacijskih ravnin; 2. srednji in bližnji obrobni deli akumulacijskih ravnin; 3. obalno gričevje; 4. višje gričevje bližnjega zaledja; 5. strma, višje ležeča pobočja flišnega sveta; 6. globoko, visoko flišno zaledje; 7. kraško obrobje; 8. Osapska dolina.

⁵ Najbolje ohranjena kraška vas na obravnavanem območju so Černotiče, naselje z izredno kakovostno arhitekturo, s številnimi kamnoseško oblikovanimi portoni. Ta vas pa je že zunaj Istre. V preteklosti je bila na avstrijski strani meje, tako da prebivalci še danes v šali imenujejo Prapročane z nekdanje beneške strani »spod Marka«.

⁶ Glej: Ivan Sedej, Kmečka arhitektura v Slovenski Istri (tipkopis); isti, Črni kal, Slovenski etnograf 21–22, Ljubljana 1968–1969; isti, Problemi likovne in socialne opredelitve slovenske ljudske umetnosti, Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978; Gorazd Makarovič, Slovenska ljudska umetnost, Ljubljana 1981; Ivan Sedej, Ljudska umetnost na Slovenskem, Ljubljana 1985.

⁷ Ivan Sedej, Kmečka arhitektura v Slovenski Istri.



Sl. 2 »Laška« hiša v vasi Podpeč (foto Borut Malnar, 1987) Iz fototeke MZVNKD Piran

Prehod od severovzhodnega višjega kraškega sveta proti jugovzhodnim delom flišne Istre označuje Julij Titl kot prehod od naselij, v katerih je bila že v preteklosti razvitejša tržna proizvodnja, v notranjost z razvitejšo naravno proizvodnjo. Obrežno gričevje in spodnji deli akumulacijskih ravnin so področje razloženih naselij, proti notranjosti pa so vasi vse bolj strnjene. V območju razloženih naselij sta razviti vinogradništvo in vrtnarstvo, proti notranjosti pa je kmetijstvo vse bolj ekstenzivno. Meja med razloženo naseljenostjo in področjem s strnjenimi vasmí teče od Debelega rtiča na Bertoke, Vanganelško dolino in čez Malijo do Sečovelj. Pokrajina zahodno od te črte je bila namreč v preteklosti področje paolanskega načina kmetijske proizvodnje.⁸

Paolani so prebivali v mestih, preživljali so se z obdelovanjem zemlje. Na posestvih, oddaljenih od mest, so gradili zasilne »kažete«. V taki zgradbici so spravljali orodje, v njej je bil hlev za osla, in če jih je doletelo slabo vreme, so se tudi sami zatekli vanjo. Nekatere take hišice so imele tudi preproste kamnite klopi in ognjišča. Paolanski način je v 2. polovici 19. stoletja zaradi različnih vzrokov zašel v krizo. Julij Titl navaja za pglavilni razlog širjenje trtne uši. Kmetje so se preusmerjali v ribištvo ali druge nekmečke dejavnosti ali pa so se odseljevali. Iz vasi v notranjosti Istre, iz Furlanije, Brkinov in od drugod so prihajali novi naseljenci. Ti so naselili mnoge opuščene »kažete«.

⁸ Julij Titl, navedeno delo, str. 39.

Hišice so postopno povečali in dozidali so gospodarska poslopja. To je bil eden od procesov, ki so oblikovali razložena naselja, značilna za krajino ob obrežju. V priobrežnem pasu tu in tam še danes najdemo poljske hišice, pa tudi domačije, katerih prebivalci nam povedo, da se je njihova domačija razvila prav iz »kažete«.

Opuščena, propadla posestva so kupovali tudi bogati veleposestniki, ki so dajali zemljo v obdelovanje kolonom, domačinom in priseljencem, predvsem iz Furlanije. Tudi kolonat je močno vplival na kulturno krajino priobrežnega pasu. Na njegovi podlagi sta se razvila dva naselitvena in stavbna tipa. Iz medsebojno oddaljenih kolonskih bivališč so pozneje, ko so si koloni gospodarsko opomogli in so se osamosvojili, zrastle samostojne kmetije razloženih naselij, na drugi strani pa se je na podlagi kolonata razvil tip manjšega zaselka, ki je obsegal kolonovo bivališče ali bivališča več kolonov, gospodarska poslopja in veleposestnikovo vilo. Tudi »kortine« so neločljiva sestavina priobrežne kulturne krajine. Takšno posestvo z združenimi bivališči kolonov, poljedelskih delavcev in veleposestnikove vile, sredi prostranih obdelovalnih površin, je so-



Sl. 3 Dvorišče kortine v Bertokih, Med vinogradi št. 30. Stanovanjska hiša kolonov, tudi skladišče pridelkov in hlevi s seniki (foto Mojca Ravnik, 1986) Iz fototeke MZVNKD Piran



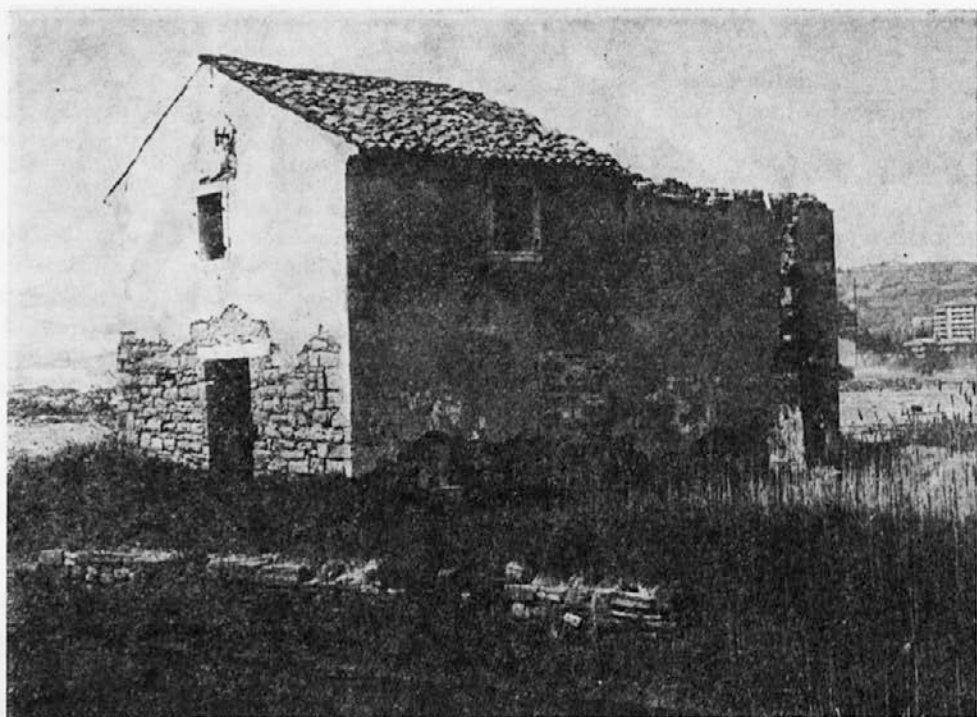
Sl. 4 Strunjan št. 94. Stanovanjska hiša z ognjiščnim prizidkom (»focoler«) in krušno pečjo (»il forno per cucinar il pan«), zadaj v dvorišču letna kuhinja (»tettoia«) (foto Luciano Kleva, 1987) Iz fototeke MZVNKD Piran

roden s tipom zaselkov v furlanski ravnini, kjer je bil kolonat razširjen način proizvodnje in agrarnega odnosa.⁹

V območju razloženih naselij se je razvil tudi stavbni tip, ki ga lahko po Brunu Niceju¹⁰ imenujemo koprski tip. Najlepši zgledi so se ohranili v Strunjanu. Poteze tega stavbarstva se navezujejo na Furlanijo, čeprav gre za inadžico, ki je razvila lastno izvirno obliko. Verjetno je to tudi izraz naselitve furlanskega prebivalstva, morda tudi delovanja furlanskih zidarjev. Ob tem gre tudi za povezavo med gospodarskim načinom in tipom bivališča, se pravi za stavbni izraz kolonata. O tem še danes pripovedujejo Strunjančani, katerih predniki so bili koloni. Ko so se koloni osamosvojili, so zboljšali preproste zgradbe. Mnoge so do danes ohranile takratno podobo, notranjo razporeditev prostorov in opremo. Najpomembnejša sestavina koprskega tipa hiše v Strunjanu pa so izjemno dobro ohranjena, opuščena odprta ognjišča v prizidkih, poletne kuhinje in krušne peči.

Pomembno vlogo v gospodarskem in družbenem življenju Slovenske Istre je imelo do današnjega dne solinarstvo. Razvilo se je v davnini v plitvih alu-

⁹ Bruno Nice, *La casa rurale nella Venezia Giulia*, Bologna 1940, str. 54.



Sl. 5 Solinska hiša v solinah Fazan v Luciji, zadaj portoroška marina v gradnji (foto Mojca Ravnik, 1984) Iz fototeke MZVNKD Piran

vialnih zalivih. Ugodne naravne razmere so bile v Tržaškem zalivu pri Trstu, v Miljskem zalivu, pri Kopru v Škocjanskem zalivu, pri Izoli, v Strunjanu, v Luciji in v Sečovljah. Medtem ko so bile soline v Strunjanu in bazen Lera v Sečovljah na začetku 20. stoletja posodobljene, se je v bazenu Fontanigge do šestdesetih let ohranil najstarejši način pridobivanja soli. Kljub večletni opustošenosti so se ohranili materialni dokazi solinske kulture, solinske hiše z ostanki notranje opreme, kanali in nasipi, solni fondi, ostanki lesenih in kamnitih zapornic itn. Soline so edinstveno naselje na meji kopnega in morja, s stavbnim tipom, prilagojenim sezonskemu bivanju solinarjev in skladiščenju soli, ki ga najdemo samo še v solinah Fontanigge v Sečovljah.

Bolj ko se premikamo proti notranjosti Istre, bolj se stavbna dediščina razločuje od poznanih oblik, ki so se razvile na Krasu ali v priobrežnem pasu. Literatura o istrski hiši je sicer obsežna, a govori predvsem o hiši iz belega kamna, ki se razprostira od tod proti jugu in jugovzhodu. Stavbarstvo v sivem kamnu, ki prevladuje v vaseh v Slovenski Istri, pa je slabo preučeno.

Za razloček od naselij ob Kraškem robu in ob priobrežnih naselij imajo vasi v istrski notranjosti manj razvidne stavbne tipe. V času, iz katerega izvira

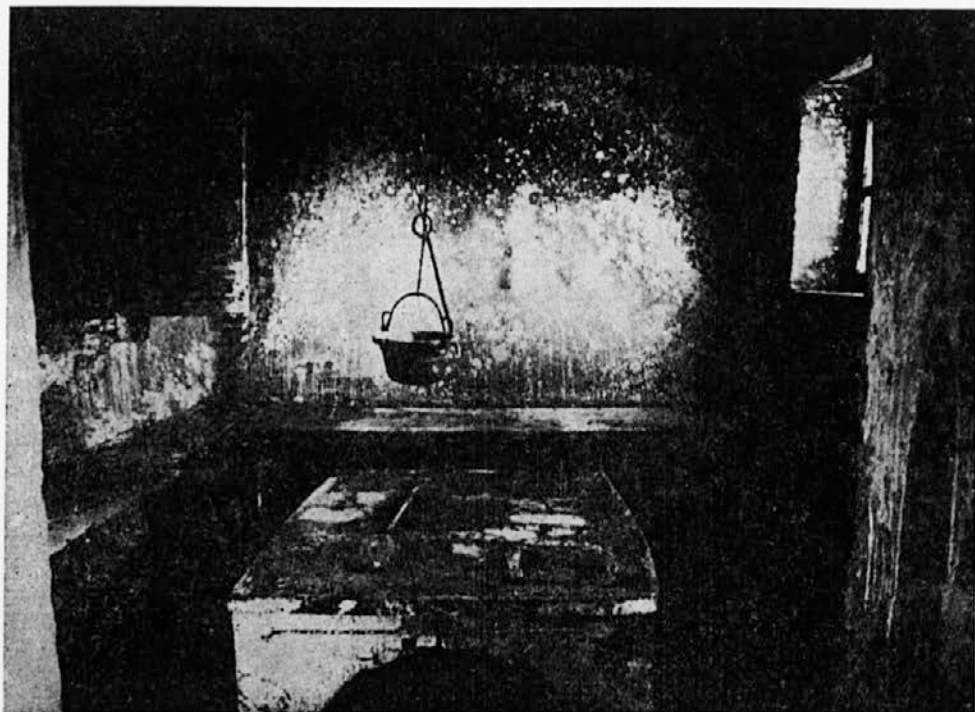
¹⁰ Bruno N i c e , navedeno delo, str. 81.

stavbna dediščina v teh vaseh, pa do danes so bili prebivalci vedno večinoma kmetje. Gospodarske dejavnosti še zdaleč niso bile tako razvejane, da bi se izrazile v stavbni tipologiji. Marsikdaj je težko ugotoviti, čemu so posamezne stavbe prvotno služile, saj so na njihovih pročeljih in v notranjosti sledovi mnogih sprememb. Graditev iz peščenjaka je namreč zmožna prilagoditi se spremenjenim potrebam prebivalcev, saj se kamniti kosi lahko lomijo, zlagajo in prelagajo. Prebivalci so stavbe prilagajali vsakič novi funkciji, rasti in zmanjševanju števila družinskih članov, gospodarski moči in uboštvu. Zato lahko na vsaki hiši ugotavljamo, da so okna zazidali in odprli nova, da so prestavili vrata, dozidali nadstropje, prizidali stavbno enoto itn. Današnji hlevi in seniki so bili v preteklosti stanovanjske hiše, današnja stanovanja pa so nastala iz hlevov. Stavbe, grajene v sivem kamnu, so manj odporne od stavb iz belega kamna, saj peščenjak hitreje razpada. Tudi oblikovati se ne dá tako lepo kakor beli kamen, zato so te hiše večinoma brez kamnoseškega okrasa.

V vaseh v istrski notranjosti prebivalstvo upada in se stara. Mnoge hiše so prazne in nihče nam ne more govoriti o življenju v njih. Stavbne oblike so uničene ali spremenjene, zato je njihova podrobna analiza po posamičnih sestavinah težavna naloga, ki ne zahteva samo podrobne preučitve stanja, temveč



Sl. 6 Hiša z baladurjem v vasi Popetre št. 6 (foto Božo Guštin, 1986) - Iz fototeke MZVNKD Piran



Sl. 7 Ognjišče (»focolè«) v Strunjanu št. 14 (foto Luciano Kleva, 1987) Iz fototeke MZVNKD Piran

predvsem rekonstrukcijo prvotne podobe stavb, kakršne v neokrnjenem stanju sploh ni več. Literatura o primorski, kraški in istrski hiši sloni na ugotavljanju nekaterih značilnosti, od katerih so bistvene: zunanje ali notranje stopnišče, lega in oblika baladurja ali ganjka, lega in oblika ognjišča. Nobena od teh sestavin na našem območju ni zadovoljivo preučena.

Pri starejših stavbah povezujejo zunanja stopnišča pritličje z gospodarskimi in nadstropje s stanovanjskimi nameni. Ivan Sedej meni, da so taka stopnišča začeli opuščati že v 16. stoletju, ko se je povezava med pritličjem in nadstropjem preselila v hišno notranjost. »Obenem pa se tudi v teh primerih ohranja sistem zunanjih dostopov praviloma tako, da k vsakemu vhodu vodi posebno stopnišče, kratek zunanji hodnik (ganjk) pa nima funkcije povezovalca posameznih prostorov v istem nivoju.«¹¹

Zunanje lesene hodnike, tudi take, ki povezujejo posamične prostore v istem nadstropju, najdemo tudi v vaseh v istrski notranjosti. Številni se niso ohranili. O njih pričajo sledovi na pročeljih stavb, ki so danes hlevi ali seniki ali pa so prazne. Velika okna, skoz katera zdevajo seno v senik v nadstropju, so nekdanji vhodi v prostore. Do njih so vodila zunanja stopnišča.

¹¹ Ivan Sedej, Kmečka arhitektura v Slovenski Istri.



Sl. 8 »Mazurinov« mlin ob Dragonji med vasema Trsek in Pavliči (foto Mojca Ravnik, 1985) Iz fototeke MZVNKD Piran

Tudi ognjišč v Istri je še veliko, čeprav so največkrat zasuta s kupi stare šare in vdratih ostrešij. Ognjišče je v enotnem kuhinjskem prostoru (ob steni nasproti vhodnih vrat, ob stranski steni) ali pa v prizidku, v posebnem prostoru ob kuhinji. Ohranjene so vse oblike od najnižjih do visokih, prehodnih, za štedilnik značilnih oblik.¹² Redkeje so se ohranile peči za peko kruha. Kot pripovedujejo domačini, so bile zelo razširjene še v času pred drugo svetovno vojno, saj je bila dotlej peka kruha za prodajo pomemben vir dohodkov v istrskih vaseh.¹³ Največ jih je ohranjenih v Strunjanu, kjer so v posebnih letnih kuhinjah ali pa v prizidkih ob stranicah stanovanjskih hiš ali ognjiščnih prizidkov. V notranjosti Istre so peči samostojno stoječe zgradbice ob hiši ali pa so v stanovanjski hiši, ob ognjišču ali v kleti.

Poseben stavbni tip v notranjih predelih Slovenske Istre so mlini in njihovi ostanki v dolinah Rižane, Dragonje in Drnice s pritoki. Mlinarstvo je bilo nekdanje zelo razvito. Ob Rižani so stali veliki mlini, ki so mleli vse leto za potrebe Kopra, njegove okolice in Trsta. Julij Titl navaja še za konec 19. stoletja ob Rižani mline, kovačnice, mline za mletje popra, torklo, usnjarno in

¹² Fanči Šarf, Vrste ognjišč na Slovenskem in njih današnje stanje. Slovenski etnograf 16—17, Ljubljana 1964.

¹³ Julij Titl, navedeno delo, str. 94—99.



Sl. 9 Zapuščen niz stanovanjskih in gospodarskih poslopij v vasi Boršt (foto Mojca Ravnik, 1984) Iz fototeke MZVNKD Piran

tkalnico za izdelovanje domačega platna.¹⁴ Mlini ob Dragonji in Drnici s pritoki pa so bili druge vrste. Delovali so le v času, ko je bilo dovolj vode za potrebe vasi v bližnji okolici. Mlinarji so bili kmetje, ki jim je mlinarstvo pomenilo dodatni vir preživljanja.

Do danes se je najbolje ohranil mlin ob Dragonji pod Trsekom. V preprosti enocelični zgradbi, narejeni iz sivega kamna, kriti s skrli in korci, so se ohranile mlinske naprave. Ob zunanji steni sta vodni kolesi. Eno od njiju je izdelano iz lesa, speto z lesenimi mozniki in zagozdami, brez delčka železa. Govori o spretnosti nekdanjih mizarjev in tesarjev, ki so lahko izdelali zahtevne lesene konstrukcije brez uporabe železa.¹⁵

Najpogostejši tip bivališča in še vedno najmanj preučen dokaz o načinu življenja v vaseh v istrski notranjosti so opuščeni stavbni nizi ali zaprti domačijski dvori. Nastali so ob naselitvi družine in se še razširili, ko so si bratje razdelili lastnino in dozidali stavbne enote za svoje nove družine. To so bile

¹⁴ Julij Titl, navedeno delo, str. 91.

¹⁵ Tadej Brate, Mlin v dolini Dragonje pri Trseku, 1986 (strokovno mnenje, tipkopis).

velike kmetije, ki so se ukvarjale z ekstenzivnim kmetijstvom, z obrtni in domačo dejavnostjo za svoje potrebe in za potrebe vasi. Propadle so, ko so se prebivalci izselili. Danes so to veliki opuščeni kompleksi, znotraj katerih lahko v ostenju stavb, po sledovih prizidav, nadzidav, prebojev in zazidav obnovimo krivuljo razvoja družinskega cikla.

Zaključek

Mnoga zanimiva vprašanja o istrskem stavbarstvu so še odprta. Za odgovor nanje bo potrebno poglobljeno preučiti stavbne oblike in način življenja v Istri v preteklosti.

Razen nekaj izrazitih in dobro ohranjenih stavbnih oblik tipologija istrskega stavbarstva še ni izdelana. V članku sem poskusila prikazati, kako doslej ugotovljeni stavbni tipi izražajo načine življenja posameznih skupin prebivalstva, in s tem prispevati k izdelavi etnološkega pristopa k stavbni tipologiji. S to metodo iščemo red v neredu stavbnih oblik tako, da na eni strani razvrščamo stavbe in njihove sestavine, na drugi strani pa ugotavljamo načine življenja in njihov stavbni izraz.

Riassunto

LE DOMANDE SULL'ARCHITETTURA EDILIZIA D'ISTRIA

Trattando le specifiche del passato sociale, economico e demografico, l'autrice in seguito ci presenta i lineamenti dei particolari tipi d'architettura edilizia istriana.

Dal primo censimento austriaco eseguito nell'anno 1869 fino ad oggi, nel periodo dunque dal quale sorge la maggior parte dell'eredità edile, in questo territorio si susseguivano le amministrazioni dello stato austriaco, italiano e jugoslavo. Ciascun periodo è caratterizzato dalle specifiche condizioni sociali ed economiche. Ogni volta le interruzioni dello sviluppo culturale erano accompagnate dalle oscillazioni demografiche, nonché dalle migrazioni della popolazione. Dopo la guerra molta gente si trasferì in Italia, mentre questi luoghi cominciarono a popolare gli immigranti, venuti dalle altre parti di Slovenia ed altre repubbliche jugoslave. In tutto questo periodo la gente si traslocava continuamente anche dalla retroterra per stabilirsi nella zona litorale, che offriva le migliori possibilità economiche.

Lo stato dell'eredità edile nei villaggi istriani è proprio la conseguenza di questi avvenimenti. Nella maggior parte dei villaggi dopo l'anno 1953 diminuì il numero degli abitanti, mentre economicamente cominciarono ad essere in regresso. In molti abitati le case rimasero vuote e abbandonate alla rovina. Spesso è perfino difficile constatare il loro stato di una volta e lo scopo a cui servivano. Nel corso della seconda guerra mondiale molti villaggi furono incendiati. Furono distrutti gli edifici e l'originaria rete della costruzione.

Tuttavia, nel materiale, che non è ancora abbastanza studiato, si possono notare i lineamenti dei diversi tipi edili.

I più vecchi edifici nel territorio che oggi appartiene all'Istria slovena si trovano nei villaggi del suo ciglio Nord-Orientale, nel trapasso dal Carso all'Istria, dove una volta trascorreva la frontiera austriaco-veneziana. Si tratta degli edifici con una cellula, costruiti dai grandi blocchi calcarei, con dei dettagli formati nello spirito della tradizione romana. Da lì verso il Sud si estende il terreno dei strati di marna ed arenaria e dell'architettura edilizia in pietra grigia.

Nella fascia costiera, nota per la sviluppata viticoltura e articolitura, predominano gli abitati scomposti, che contengono poderi indipendenti, risultanti dal modo d'agri-

coltura paolana e colonato, nonché dai latifondi, contenenti le residenze dei coloni, fattorie e ville dei proprietari.

L'importante ruolo nella vita economica e sociale di questo paese sempre apparteneva alla salinatura, che si sviluppò già nell'antichità nei numerosi poco profondi golfi aluviali. Fino ad oggi sono rimasti produttivi due complessi salinari, che però all'inizio di questo secolo furono modernizzati. Nelle saline abbandonate si ritengono le tracce dell'abitato salinario, costruito al limite del continente e mare con il tipo di costruzione, adattato al modo di vivere stagionale dei salinai e alla deposizione del sale.

Del tutto differenti dagli abitati decompositi della zona litorale sono gli abitati nella retroterra. Questi villaggi sono serrati, mentre i tipi di costruzione non sono così differenziati. La base economica di queste parti era sempre l'agricoltura estensiva collo sviluppato artigianato, destinato alle necessità della famiglia e villaggio. Sugli edifici sono visibili le tracce dei numerosi cambiamenti, provenienti dalle adattazioni delle case alle cambiate necessità degli abitanti, oscillazioni del numero dei membri di famiglia, sviluppo economico o povertà. Si nota il cambiamento delle aperture per le finestre e porte, che furono chiuse con muro a aperte di nuovo, le sovrastrutture degli edifici o le nuove unità edilizie. Lo sviluppo delle forme edilizie fu in diretta connessione con il sistema ereditario. I poderi si dividevano quando i fratelli rimanevano a casa e costruivano le case per le loro famiglie, quando invece nel potere cominciavano a sentirsi troppo stretti, gli discendenti traslocavano per fondare le nuove possessioni altrove. Questa architettura edilizia diflette lo sviluppo del ciclo familiare delle dilatate famiglie. Questa sfera non è ancora abbastanza studiata. Si dovrebbe studiare dettagliatamente tutti i singoli elementi di costruzione, soprattutto le forme e funzioni delle scalinate esterne, i corridoi esteriori (detti baladur), nonché l'interno disposizione dei vani. Il tipo edile specifico per l'interno istriano sono i resti dei mulini presso i fiummi, che parlano da se stessi dell'una volta sviluppata industria del mugnaio.

L'autrice ci ha presentato le possibilità d'investigazione etnologica dell'architettura edilizia secondo la metodologia, che da un lato considera le caratteristiche di forma e dall'altro osserva le distinzioni nel modo di vivere, le cui espressione esteriore sono pure i diversi tipi di costruzione.

KRAJEVNA SKUPNOST VITANJE PO DRUGI SVETOVNI VOJNI (1945—1946)

Duša Krnel-Umek

Sestavek obravnava na primeru krajevne uprave v Vitanju v letih po drugi svetovni vojni spreminjanje družbene sestave in oblik družbenih odnosov na področju, ki ga sestavljajo formalno organizirane skupine in skupnosti.¹

Prvi povojni narodnoosvobodilni odbor (KNOO) je bil po ustnih virih kmalu razpuščen zaradi neustrezne sestave. Nato je bil sestavljen nov odbor, ki je deloval do volitev. Kdaj je začel delovati, ni pisnih podatkov, ohranjen pa je dnevnik dohodkov in izdatkov, ki je bil voden od 18. maja 1945.

Na območju Vitanja so delovali štirje KNOO: v Vitanju, Ljubnici, Paki in Skomarju. Volilna zborovanja so bila v nedeljo 5. avgusta 1945 v Vitanju pri Gradu ob 7.30, v Hudinji pri Beškovniku ob 12. uri, v Paki pri gostilni Slapernik ob 9. uri in v Ljubnici pri Vrancu ob 17. uri.² Okrajna volilna komisija v Slovenskih Konjicah je razpisala volitve v KNOO v Vitanju, Skomarju in Ljubnici 15. avgusta, v Paki 19. avgusta. V Vitanju so volili tudi volivci iz Brezna, v Skomarju iz Hudinje, v Ljubnici iz Stenice in v Paki iz Spodnjega Doliča.

Volili so sedemčlanske odbore, predsednika, tajnika in pet članov. Na volitvah so imele ženske prvič aktivno in pasivno volilno pravico, ki jo je predpisoval že odlok IO OF 17. maja 1942.³ Med sedmimi kandidati za tajnike sta bili dve ženski, med petdesetimi kandidati za člane odborov je bilo dvanajst žensk, med kandidati za predsednike ni bilo nobene ženske. Izvoljeni sta bili dve odbornici v KNOO Ljubnica, ki pa sta se po letu dni odpovedali svoji funkciji, ker sta bili preveč zaposleni z gospodinjskimi deli, in na njuni mesti so izvolili dva moška (eden od njiju je bil mož odbornice).

V istem času so bile volitve za odposlance v krajevne narodnoosvobodilne skupščine, po dva iz vsakega volilnega območja. V Vitanju sta bila izvoljena šolski upravitelj in mali kmet iz Brezna, v Skomarju kmečka hči iz Skomarja in kmečki sin iz Hudinje, v Ljubnici kmeta iz Ljubnice in Stenice, v Paki kmeta iz Pake in Spodnjega Doliča. Po nepopolnih podatkih so za odposlance kandidirale tri ženske, izvoljena je bila ena.

¹ Terenski zapiski, Vitanje, 1980.

² Zgodovinski arhiv Celje. Okrajni ljudski odbor Slovenske Konjice (1945—48), š. 1.

³ Zgodovina Slovencev. Ljubljana, 1979, str. 770.

Sestava KNOO po poklicu in kraju bivanja in število glasov na volitvah

Funkcija	Poklic ali premoženje	Kraj bivanja	Število glasov
VITANJE			
Predsednik	šolski upravitelj	Vitanje vas	323
Tajnik	mali posestnik	Vitanje trg	408
Člani	sedlar in mali posestnik	Vitanje trg	283 ali 293
	bivši lesni trgovec	Vitanje trg	256
	mali kmet	Brezen	244
	srednji kmet	Brezen	243
	krajevni zdravnik	Vitanje vas	264
SKOMARJE			
Predsednik	kmet	Hudinja	187
Tajnik	delavec	Hudinja	316
Člani	kmet	Skomarje	305
	kmet	Hudinja	197
	delavec	Skomarje	191
	krojač	Hudinja	189
	kmet	Skomarje	217 ⁴
LJUBNICA			
Predsednik	kmet	Ljubnica	243
Tajnik	kmet	Stenica	290
Člani	kmet	Ljubnica	266
	kmet	Ljubnica	275
	kmet	Ljubnica	251
	kmetica	Ljubnica	240
	kmetica	Skomarje	240
PAKA			
Predsednik	kmet	Spodnji Dolič	210
Tajnik	državni upokojenec	Vitanje	369
Člani	kmet	Paka	315
	kmet	Paka	255
	kmet	Spodnji Dolič	247
	kmet	Spodnji Dolič	214
	kmečki sin	Spodnji Dolič	170

Prva redna seja je bila v Vitanju 9. septembra 1945 z dnevnim redom: »1. Čitanje zapisnika zadnje izredne seje, 2. Uvedba sejmov, 3. Tržna zadruga Komune Vitanje, 4. Javna tehtnica, 5. Gospodarski načrt zaplenjenih imovin,

⁴ V dopisu, ki so ga odposlali, je navedeno drugo ime kot v volilnem zapisniku.

6. Uslužbenci — ureditev plač KNOO in šole v Vitanju, 7. Uprava poljedelskih strojev, 8. Popravilo hleva, 9. Slučajnosti.⁵ Na seji so bili navzoči vsi odborniki.

Glede sejmov so sklenili, da bodo ob istih dneh, kot so bili pred drugo svetovno vojno, kar je takrat odobrila banska uprava v Ljubljani: na predpostno sredo, 25. maja, 20. julija, 14. septembra, 2. novembra in 27. decembra. O premoženju Komune Vitanje, ki ga je zaplenil okupator, so sklenili, da se izroči članom zadruga Komune Vitanje. Sporna vprašanja naj bi reševali na občnem zboru zadruga, na katerem so izvolili tričlanski odbor KNOO. Določili so tarife za mostno tehtnico in nagrado za tehtničarja. O treh zaplenjenih premoženjih so sklenili naslednje: žago in kovačijo dajo v najem, hišo, ki je v razpadajočem stanju, podrejo, tretje premoženje upravlja eden od odbornikov. Poljedelske stroje naj bi spravili v zaplenjeno šupo, potreben les naj bi vzeli iz zaplenjenega premoženja. Za urejanje stanovanjskih vprašanj je bila določena tričlanska komisija, ki naj bi zbrala vse podatke o prosilcih in pregledala stanovanja v trgu. Odbor je sprejel ponudbo tovarnarja, ki je bil lastnik električne centrale na Fužinah in je bil pripravljen odstopiti kraju Vitanje del električne energije iz svoje elektrarne. Plače uslužbencev so določili takole: tajniku mesečno akontacijo 2000 din, slugi, ki je pomagal tudi v pisarni in čistil, 1500 din, snažilki šole 1000 din. Zapisnik se je končal z geslom Smrt fašizmu — svoboda narodu in podpisi vseh odbornikov.

Druga redna seja odbora je bila 22. novembra 1945 z dnevnim redom: »1. Čitanje zapisnika zadnje redne seje, 2. Podelitev trafik, 3. Preskrba drv za šolo, 4. Slučajnosti.«⁶ Za dodelitev trafik so bile štiri prošnje. Prvi prosilec je umaknil vlogo v korist prosilcu, ki je bil »vojna žrtev«. O drugem prosilcu so bili mnenja, da je ne potrebuje, ker ima gostilno in posestvo, poleg tega je bil na sodišču za narodno čast obsojen na izgubo državljskih pravic. Tretji prosilec je bil vojni invalid iz prve svetovne vojne. Med okupacijo »je bil na mestu« in ni bil »preveč zagrizen«. Njegova žena je bila na sodišču narodne časti obsojena zaradi klevetanja partizanov, sin pa je bil pogrešan, potem ko je prostovoljno odšel k okupatorjevi policiji; oba živita v pomanjkanju. Četrty prosilec je bil izseljen z družino 1941. leta na Hrvaško in je pozneje prišel na Kočevsko. Od tod je odšel v partizane, bil ujet in odpeljan na prisilno delo na Kočevsko, od koder se je vrnil bolan in nesposoben za delo. Dokončno odločitev, ali naj dobita trafiko tretji ali četrty prosilec ali samo četrty, so prepustili Monopolskemu inšpektoratu v Ljubljani. Za preskrbo drv za šolo v Vitanju so določili enega od odbornikov, ki se je obvezal, da bo naredil to brezplačno s pomočjo nekaterih kmetov. Za reveže pa bi stal prevoz butare drv do ceste predvidoma 350 dinarjev. Eden od odbornikov naj bi poskrbel za nabavo premoga za kraj. Sledil je razgovor, na podlagi smernic iz Slovenskih Konjic, o ugotavljanju vojnih zločinov okupatorja in njegovih pomagačev. Za sestavo statistike naj bi pritegnili tudi odbore OF, vse prebivalce pa naj bi obvestili o namenu zbiranja podatkov.

KNOO v Vitanju se je po sprejetju zakona o ljudskih odborih 1946. leta preimenoval v Krajevni ljudski odbor (KLO), uporabljal pa se je tudi naziv

⁵ Zgodovinski arhiv Celje. Okrajni ljudski odbor Slovenske Konjice (1945—1948), š. 1.

⁶ Isto.

Krajevni narodni odbor (KNO). V letu 1946 je imel vsak mesec seje, na katerih so bili navadno navzoči vsi odborniki, na številnih sejah je bil še predstavnik Osvobodilne fronte (OF), nekaterih pomembnejših sej so se udeležili še partijski sekretar, zastopnice Protifašistične ženske zveze, zastopnik gasilcev in komandir Narodne milice.

Na prvih sejah so razpravljali o dodelitvi agrarne zemlje in nepremičnin splošnega ljudskega premoženja. Odbor v Vitanju je želel pridobiti stavbo v trgu št. 62, kjer naj bi uredili zdravstveni dom z ambulanto, razkuževalnico, kopalnico in stanovanjem za zdravnika; zemljišče, na katerem naj bi zgradili kulturni dom; posestvo Komune, ki je obsegalo gozd, kamnolom in elektrarno; prostor, na katerem je bilo sejmišče, mostna tehtnica, bivša garaža in gasilski dom; hišo v trgu št. 4 za uradne prostore KLO; razpadajočo hišo in parcelo v trgu, kjer naj bi bolje speljali cesto. Na sejah so podrobneje obravnavali približno 70 prošenj agrarnih interesentov, dopolnili in popravili stalni volilni imenik, pripravljali dnevne rede za zборе volivcev, sestavili osnutek proračuna in načrt za leto 1947 in za petletno obdobje.

Za petletno obdobje so načrtovali gradnjo prosvetnega doma in ureditev športnega prostora, elektrifikacijo Vitanja in okoliških krajev, graditev kopalnišča, da bi nadaljevali turistično tradicijo kraja, in obnovo hiše št. 62. V letu 1947 so načrtovali ureditev zdravstvenega doma.

Na sejah so obravnavali še vloge za davek na dohodek za leto 1945, razpravljali so o zniževanju davčnih osnov za posestva, kjer so bili družinski člani ostareli ali bolni, kjer je bila suša ali kjer je vojska pokosila travnike. Sklenili so, da bodo uredili grob padlih partizanov. Del denarja, ki so ga dobili za prodani pesek, so namenili za Rdeči križ, ki naj bi obdaril reveže za veliko noč.

Ogorčenje odbora je povzročilo ravnanje okrožnega odbora OF, ko so brez njihove vednosti odpeljali osebni avtomobil, ki je bil last bivše občine Vitanje. Avtomobil je bil brez gum, in odbor je zato zagrozil z odstopom, če jim avtomobila ne bi vrnili v štirinajstih dneh, o čemer je obvestil okrajni in okrožni odbor in predsedstvo vlade Ljudske republike Slovenije. Na okrajnem odboru so jim nato obljubili, da bodo avtomobil dobili nazaj, čeprav so dvomili, da so lastniki. Kako se je zadeva končala, iz zapisnikov ni razvidno.

Naslednji spor je nastal zaradi kock za tlakovanje, ki jih je kupila bivša občina Vitanje, da bi tlakovala cesto skozi kraj. Cestna uprava iz Celja je odpeljala kocke za graditev ceste iz Ljubljane proti Ježici, ne da bi bil odbor o tem obveščen. Namesto kock so jim obljubili denar, ki so ga nameravali porabiti za izboljšanje električne napeljave v Vitanju. Pozneje, ko so denar dobili, pa so se odločili, da bodo uredili kanalizacijo in odtok meteornih vod po trgu, popravili del ceste proti Breznu in kupili rezervni dinamo stroj pri elektrarni.

V tem času je Krajevni ljudski odbor izvolil več odborov, komisij in svetov za: oceno stanovanj, agrarnih interesentov za občni zbor Komune, popis posestev KLO, socialno zdravstvo, overitev imovine umrlih oseb, čiščenje sadnega drevja.

V letu 1946 so bili štirje zbori volivcev: 6. januarja, 24. marca, 7. aprila, 30. junija in »masovni« sestanek 22. septembra. Udeležba je bila v začetku večja, marca se je od 482 volivcev udeležilo sestanka 132, aprila 135, pozneje pa je bila manjša, junija npr. samo 60.

Dnevni redi so obsegali branje zapisnika prejšnjega zbora volivcev, poročilo o delu KLO, krajevne zadeve in poročila o aktualnih družbenopolitičnih dogodkih. Med krajevnimi zadevami so obravnavali elektrifikacijo Vitanja, ker stara ni več zadostovala, obnovo in razširitev starega vodovoda. Volivce so seznanjali z načrti za sečnjo lesa, obvezno oddajo žita in drugih pridelkov ter mleka. Poročali so, da je bil odpeljan osebni avtomobil in granitne kocke za tlakovanje ceste.

O družbenopolitičnih vprašanjih so navadno govorili predstavniki iz okrajnega ljudskega odbora. Govorili so o pomenu agrarne reforme, o potrebi obnove celotne industrije, »da ne bo kot prej v bivši Jugoslaviji, da smo veliko izdelkov uvažali in bili nato gospodarsko odvisni od tujih držav...«,⁷ o potrebi po obdelovanju vse zemlje, zlasti o setvi industrijskih rastlin, o priključitvi Trsta in Slovenskega Primorja k Jugoslaviji. Pri reševanju dnevnih vprašanj so poudarjali demokratičen, ne birokratski način. Na koncu enega od zborov volivcev so v znamenju priznanja posestnikom za uspešno oddajo krompirja razdelili več parov čevljev in kuhinjsko posodo.

Na »masovnem« sestanaku, ki se ga je udeležilo nad 300 volivcev, je eden od delegatov poročal o delu okrajne skupščine, drugi je govoril o »razvoju ljudske oblasti«, finančni politiki in pomenu mladinskega udarniškega dela pri obnovi. Predsednik okrajnega sodišča je pojasnjeval vprašanja o dednem pravu, stanovanjskih in zakupnih pogodbah, sklepanju in ločitvah zakonskih zvez in ločitvi cerkve od države.

S KNOO Ljubnica je ohranjen zapisnik o zboru volivcev, ki je bil 30. novembra 1945 in se ga je udeležilo več kot tričetrť volivcev. Dnevni red je obsegal poročilo o osnutku ustave Federativne ljudske republike Jugoslavije, političnem delovanju, gospodarstvu, socialnem in kulturnem napredku kraja, delovanju odbora in obvestilo o komasaciji.

S KNOO Paka sta ohranjena dva zapisnika sej 9. in 30. decembra 1945. Na njih so obravnavali vprašanje zavarovanja kmečkih delavcev, ki bi po njihovem mnenju bilo upravičeno samo za stalno zaposlene posle, za druge, priložnostno zaposlene delavce, pa ne. Sklepali so o tem, kdo bo dobil zimsko ubožno podporo, kdo je upravičen, da dobi maščobo, ki jo je imel trgovec v Vitanju na zalogi, in koliko bodo prispevali za kurjavo za šolo v Vitanju. Za dva upravno-politična tečaja v Slovenskih Konjicah so določili štiri odbornike.

V letu 1946 je potekalo združevanje krajevnih ljudskih odborov z namenom, da bi zmanjšali upravni aparat in s tem razbremenili davkoplachevalce. Novi KLO naj bi obsegal kraje Vitanje, Brezen, Ljubnica in Stenica, združili pa naj bi tudi KLO Paka in Skomarje. O tem so razpravljali na več sestankih odborov in zborih volivcev, kjer so temu nasprotovali, ker je bilo delo vpeljano po željah in zahtevah krajanov in ker jim je bila dana možnost odločanja.

Na seji komasacijskega aktiva v Slovenskih Konjicah, ki je bila 25. 7. 1946, so razpravljali o združevanju krajev, ki niso bili sposobni samoupravljanja po novem zakonu o ljudskih odborih. Ugotavljali so, da je na terenu še veliko lokalpatriotizma, med drugim tudi v Vitanju in Ljubnici.

⁷ Zgodovinski arhiv Celje. Okrajni ljudski odbor Slovenske Konjice (1945—48), š. 4.

Na sejah odborov v Ljubnici in Paki so leta 1946 pregledali in dopolnili volilne imenike, sestavili proračun za leto 1947 in načrte dela za tekoče leto, imenovali več odborov in razdelili več nalog posameznikom.

S področja kmetijstva so razpravljali o višini akontacij za davke; višini presežkov poljskih pridelkov; obvezni oddaji mleka; predlagali so lovski zadruzi, da prepreči škodo, ki jo dela divjad; obravnavali so, kaj bodo posejali in posadili in koliko kmetijskih površin; razpravljali so o višini škode, ki jo je povzročila toča.

S področja socialnega skrbstva so obravnavali vloge za podpore; delili so »UNRRA« pakete za revne prebivalce (Ljubnica); predlagali so, da bi dobili večje količine tekstilnega blaga in obutve za otroke, ker so matere, ki nimajo niti plenjic za otroke; predlagali so, da bi dobili tudi več naglavnih rut in ženskih nogavic.

Odbor je skrbel še za popravilo cest, opozarjal na oddajo orožja, ki so ga imeli posamezniki.

Za opravljanje nalog so imenovali kmetijski odbor (3 člani), krajevni odbor socialnega fonda, pozneje odbor socialnega skrbstva OF (6 članov), komisijo za odkup krompirja (3 člani), gozdna poročevalca (2 člana), pozneje so določili še referat za socialno skrbstvo, prosveto in kmetijstvo.

V načrtu za petletno obdobje so v Ljubnici imeli: prevzem žage narodne imovine, ki je bila nacionalizirana, da bi jo popravili za lastno uporabo; graditev poslopja SLO, ki naj bi imel pisarno, sobo za sestanke, sobo za obbolele domače reveže, sadno sušilnico in kovačnico; napeljavo vodovoda, za katerega se je zanimalo trideset posestnikov, napeljavo elektrike v spodnji del Ljubnice in Stenice, nakup mlatilnice in traktorja.

V Paki so imeli podoben načrt: nakup mlatilnice na motorni pogon; motor s prikolico za udeležbo na sestankih in konferencah; »pol tovorni avto« za prevoze, prostor za kolarskega mojstra; graditev stavbe za krajevno pisarno in uslužbenice; ureditev žage na vodni pogon.

Na zborih volivcev so obravnavali poročilo o delovanju odbora, komasacijo krajevnih ljudskih odborov, poročilo okrajnega delegata, poročila referentov, dajali so predloge in opravljali volitve. V Paki so nasprotovali razrešitvi dotedanjenega tajnika in namestitvi nesposobne tajnice. Protest, ki so ga poslali Okrajnemu LO Slovenske Konjice, je podpisalo 109 volivcev, s čimer so verjetno uspeli, ker je naslednje zapisnike pisal tajnik. Na enem od zborov volivcev je bila pritožba, da v šoli ne učijo veronauka, da je mladina postala brezverna in da je tudi doma ni mogoče vzgajati. Odposlanec OLO je pojasnil, da sta vera in cerkev ločeni od države, nakar so se volivci sporazumeli, da naj bi bila na dan vsaj ena ura veronauka v šoli.

Na zasedanjih okrajne skupščine Slovenske Konjice, ki sta bili 27. avgusta 1945 in 28. januarja 1946, so obravnavali poleg splošnih vprašanj med drugim tudi zadeve, ki so se nanašale na Vitanje in okolico.⁸ Na prvi skupščini je imel uvodni govor minister, ki je spregovoril o stanju v stari Jugoslaviji, o narodno-osvobodilnem boju, gospodarskopoličnem položaju in načrtih za prihodnost. Po končanem dnevnem redu so zapeli himno Hej Slovani.

⁸ Isto.

Na drugi skupščini je bila zelo živahna razprava po poročilu Izvršnega ljudskega odbora (ILO). Član Izvršnega odbora OF iz Ljubljane je poudaril, da je potrebno »iti v sredino življenja, prisluhni duši našega ljudstva«, da mora biti iz poročil razvidno, »kako živi kmet, kako kraj, kaj delajo KLO, kaj in kako delajo zadruge in sindikati«, skupščina naj izraža in rešuje probleme.⁸ Delegati so opozarjali na pojave črnoboržijanstva, na nepravilno dajanje živilskih izkaznic, da sta srbečica in ušivost še vedno problem, da učiteljstvo omahuje, ali naj sodeluje z OF ali ne. Pri obvezni oddaji krompirja so ugotavljali, da so od predpisanih 5 ton oddali: Ljubnica 3961 kg, Skomarje 4838 kg, Paka 5241 kg in Vitanje od predpisanih 10 ton 7861 kg. Pri obvezni oddaji slanine je bil predpis za Ljubnico 123 kg, oddala je 15 kg, za Skomarje 80 kg, oddalo 15 kg, za Pako 27 kg, oddala 6, in za Vitanje 104 kg, oddalo 23,50 kg.

Delegati so na skupščini ostro kritizirali nepravilno sojenje sodnikov za prekrške pri prekupčevanju in špekulacijah, zato so bili razrešeni sodnik in vsi »sodniki prisedniki« — porotniki, ker se niso udeleževali sej. Glede agrarne reforme so bili mnenja, naj se zemlja prek sindikata razdeli kmetom, ki imajo manj od 5 ha, delavcem in nameščencem pa po 2 ara; uredi naj se vprašanje servitutov, revnim župnijam naj se pusti od 3 do 10 ha. Delegati so z dolgim ploskanjem sprejeli resolucijo Edvarda Kardelja v Londonu za priključitev Primorske s Trstom in Istro k FLR Jugoslaviji. Na koncu je bilo poudarjeno, da so skupščine premrtve, da ne izražajo stvarnega stanja in potreb, da je potrebno doseči boljšo povezanost s KLO, da se organi ljudske oblasti še preveč drže birokratizma, kajti »doba, ko je bil pojem ljudstva nekaj manjvrednega, je minila«.

Zusammenfassung

DIE ORTSGEMEINSCHAFT VITANJE NACH DEM ZWEITEN WELTKRIEG (1945—1946)

Der Beitrag behandelt am Falle der Ortsverwaltung in Vitanje in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg den Wandel der gesellschaftlichen Zusammensetzung der Formen gesellschaftlicher Beziehungen. Eingehend wird das Wirken der lokalen Volksbefreiungsausschüsse (der späteren lokalen Volksausschüsse) analysiert, und zwar in den Jahren 1945 und 1946 in Vitanje, Ljubnica und Paka, ferner der Verlauf der Wahlen und die Zusammensetzung der Ausschüsse. Es ist auch die Tätigkeit der Bezirksversammlung Slovenske Konjice erfaßt, wie sie einige wichtige allgemeine Fragen behandelt, vor allem Angelegenheiten, die sich auf Vitanje Umgebung beziehen.

POZABLJEN OBHOD

Niko Kuret

Cerkev si je že zelo zgodaj prizadevala, da bi vernikom dogodke iz »zgodovine odrešenja« postavila nazorno pred oči, ne le z likovnimi deli, ampak tudi z dramatskimi ponazoritvami, ki jih je uvrščala v bogoslužje.¹ Sicer so pa bogoslužna obredja kot »sveta opravila« (H. Usener jih je imenoval *δράμεινον* sg. drómenon²) sama po sebi teatrogena.

Taka opravila se vrstijo skozi vse cerkveno leto, zlasti od božiča kot praznika Kristusovega rojstva do velike noči kot spomina njegovega trpljenja, smrti in vstajenja. V zgodovini cerkvene liturgije se prepletajo s šegami religiozne folklore. Upošteva jih zgodovina gledališča.

Poleg nastopov v večjem merilu (npr. pasijonskih iger in pasijonskih procesij) je dolgo živelo nekaj manjših. Vsi so obstajali ob redni liturgiji kot paraliturgični dodatki. Tako so npr. na vnebohod vlekli Kristusov kip na vrvi spred oltarja pod strop, kjer je zginil v pripravljeni lini, ali pa so o binkošti skozi isto lino spuščali v cerkev goloba kot podobo Svetega Duha. Med takimi paraliturgičnimi nastopi je bil danes že povsem pozabljeni cvetni osel, ki so ga vodili/vozili v cvetnonedeljski procesiji.³

Procesija na cvetno nedeljo ponazarja evangelijska poročila o Kristusovem slovesnem prihodu v Jeruzalem (Mt 21, 1—11; Mr 11, 1—11; Lk 19, 29—38; Jan 12, 12—19): preden se je napolil v Jeruzalem, je Kristus naročil učencem, naj mu privedejo mladega oslička (»žrebe«), ki ga bodo našli ob vprežni oslici. Oslička so pregrnili s svojimi oblačili in Jezus je sedel nanj ter krenil na pot v Jeruzalem. Veliko ljudi je na pot razgrnilo svoje plašče, drugi so z dreves sekali vejice in jih stlali po poti. Množice so ga spremljale, hodile so pred njim in za njim in vzklikale: Hozana Davidovemu sinu...

Ta evangelijski dogodek je Cerkev že zgodaj obnavljala z blagoslovom oljk in procesijo. Uvedla sta jo Vzhodna in Zahodna Cerkev, le-ta od konca 8. stoletja dalje najprej v svojem galikanskem delu.⁴

¹ Niko Kuret: Duhovna drama. Ljubljana 1981 (= Literarni leksikon 13), 7 sl.

² H. Usener: Kleine Schriften, 4. Leipzig-Berlin 1913, 422 sl.

³ Metod Turnšek: Pod vernim krovom. Ob ljudskih običajih skoz cerkveno leto, 3. Od Jurjevega do kresa. Trst 1946, 59—60.

⁴ Fr. Ks. Lukman: Cvetna nedelja, Zgodovina procesije, v: »Voditelj v bogoslovnih vedah« 12. (Maribor 1909), 148.

V procesiji je ponazarjala Kristusa po rimskem obredniku (Ordo Romanus XII) od 13. stoletja dalje evangelijska knjiga, ki so jo položili na nekakšno bogato okrašeno nosilnico (quoddam portatorium). V Milanu je jahal nadškof v procesiji na okrašenem konju.⁵ V Nemčiji in na Holandskem pa so začeli uvrščati v procesijo osla. Sprva so uporabljali živega in na njem je jahal kak klerik. Zavaljo nezanesljive oslovske čúdi so žival najbrž kmalu zamenjali z leseno podobo, včasih skoraj v naravni velikosti, in na njej sedečo leseno podobo Kristusa, ki jo je bilo mogoče sneti. Kristusa so za procesijo navadno ogrnili z dragocenim plaščem, na glavo so mu natakneli pozlačen nimb ali celó krono. V levici je držal oljkovo vejico, desnico je imel lahno vzdignjeno k blagoslovu. Osel je bil pritrjen na desko, na njej so bila štiri kolesa, ali pa na stojalo z nosilnima drogovoma. Po procesiji so osla ponekod postavili za glavni oltar.

Nekateri evropski muzeji hranijo danes že zelo redke ohranjene lesene cvetne osle, večina jih je propadla. Graški Narodopisni muzej ima enega, dunajski tri,^{5a} zasebni muzej v Engleitnu pri Ischlu v Avstriji enega. Cvetnega osla hrani tudi Narodni muzej v Krakówu.

O cvetnih oslih — povečini po nemških deželah — je zbral konec 19. stoletja obilico gradiva Richard v. Strele,⁶ švicarsko gradivo je objavil vzporedno z njim E. A. Stückelberg.⁷ O cvetnem oslu v naših deželah in na evropskem jugovzhodu je pisal Leopold Kretzenbacher.⁸

Omenil sem že, da je poznala cvetnega osla tudi Vzhodna Cerkev. R. v. Strele⁹ poroča, da je v Carigradu na oslu jahal patriarh, za uzdo ga je držal sam bizantinski cesar. Iz Moskve je poročilo, da je 1698 patriarh v cvetni procesiji jahal konja, ki so mu umetno podaljšali ušesa, da je imel videz osla (!). Car Ivan in carjevič Peter Aleksejevič sta vodila konja na dolgem povodcu. Udeležbo carja pri procesiji je odpravil 1700 Peter Veliki. O cvetnem oslu v Krakówu je ohranjena anekdota: Cvetno procesijo so si nekoč ogledali tudi turški odposlanci, ki pa so se hudo zgražali nad cvetnim oslom, češ: Kakšni brezbožniki ste kristjani, da obožujete osla!

Najstarejše poročilo o cvetnem oslu na evropskem zahodu imamo iz Augsburga, omenja ga življenjepis sv. Urha (Vita S. Udalrici, † 973). Svetnik naj bi bil blagoslavljal oljke in nato vodil procesijo z evangelijsko knjigo, križi in banderi »et cum effigie sedentis Domini super asinum (in s podobo Gospodovo, sedečega na oslu)«. ¹⁰ Od 13. stoletja naprej je poročil o cvetnem oslu vedno več. Za nas je pomembno poročilo iz naše furlanske soseščine, iz benediktinskega samostana v Možácu (Moggio). V inventarju iz 1250 je med drugimi predmeti

⁵ Mario Righetti: Manuale di storia liturgica, 2. Milano 1955, 148.

^{5a} Gl. Ausstellung Volksschauspiel in Österreich. Katalog. (Museum für Volkskunde.) Wien 1946, str. 5. — Eden je iz 16., eden iz 17. in eden iz 18. stoletja. Vsi so iz alpskega sveta.

⁶ Richard v. Strele: Der Palmesel. Eine culturhistorische Skizze, v: »Zeitschrift des deutsch-österreichischen Alpenvereines« 28 (1897), 135—154.

⁷ E. A. Stückelberg: Die Palmsonntagsfeier im Mittelalter, v: Festbuch zur Eröffnung des historischen Museums, Basel, 1894. (Delo mi ni bilo dostopno.)

⁸ Leopold Kretzenbacher: Palmesel-Umfahrten in Steiermark, v: »Blätter für Heimatkunde« 27 (Graz 1953), 83—90. Avtor objavlja tudi seznam nemške literature iz prve polovice našega stoletja, gl. na str. 90 opombe 5, 6, 7.

⁹ Strele (kakor op. 6), 144.

¹⁰ A. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 1. Freiburg i. Br. 1909, 489.

naveden »asinus ligneus super quo sedet imago Ihesu Christi (lesen osel, na katerem sedi podoba Jezusa Kristusa).«¹¹ Poznejša poročila iz naše bližnje soseščine¹² govorijo npr. o cvetnem oslu v stolnici sv. Štefana na Dunaju (1433), v Voitsbergu na Štajerskem (1534), v stolnici v Gradcu (v inventarju: »imago Aselli [podoba osla]), pri graških jezuitih (ok. 1691 »Asinus palmis exornatus ad Aulicum teplum circumducitur [z oljkami okrašenega osla vodijo do dvorne cerkve]«), Marijinem Celju (Mariazell, 1730: »Statua Christi pullo asinae insedens ... processionem ... praecedit ... [Kristusov kip, sedeč na osličku, je na čelu procesije ...]«).

Sl. 1 Mariborska Mestna knjiga iz 1513 (v graškem Deželnem arhivu — Steiermärkisches Landesarchiv) — zapis na pag. 360^r spodaj: »Item die Höber dienen der Statt von den Heben funff Marckh phening. Man Lässt Inen aber nach von —«

Sl. 2 Nadaljevanje na pag. 360^v zgoraj: »— wegen das sy gegen dem wetter leyten vnnnd das sy den Esl an Palm Sonntag in der process fuern vnd ziehen.« — Oba posnetka: Leopold Kretzenbacher.

Za nas je vsekakor najpomembnejše poročilo o cvetnem oslu v Mariboru 1513.¹³ V mariborski t. i. Mestni knjigi¹⁴ namreč beremo na pag. 360^r spodaj (v slovenskem prevodu): »Nadalje plačujejo težaki (Heber) mestu za svoje opravilo pet mark pfenigov. To pa se jim spregleda —« (nadaljevanje na pag. 360^v zgoraj:) »— ker zvonijo ob hudi uri in na cvetno nedeljo vodijo in vlečejo osla.«¹⁵ Težaki so bili menda zaposleni pri nakladanju in prekladanju tovora na mariborski mitnici. Za to so bili zavezani davku, odslužili pa so ga kot zvonarji ob hudi uri in pa s tem, da so v cvetni procesiji vozili cvetnega osla. Kaj več o mariborskem cvetnem oslu ne vemo. Zapis je znamenit zato, ker je edino pričevanje o oslu v cvetnonedeljski procesiji na Slovenskem.

¹¹ Podatki po L. Kretzenbacherju (kakor op. 8), 86 sl. in J. Bianchi: Documenta historiae Forojuliensis, v: »Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen« 21, N. 174, 384. Na prezrto mesto je opozoril L. Kretzenbacher (kakor op. 8), 86.

¹² Podatki po L. Kretzenbacherju (kakor op. 8), 86 sl.

¹³ Nanj je opozoril L. Kretzenbacher (kakor op. 8), 86—87.

¹⁴ Steiermärkisches Landesarchiv, Graz: Unger-Collection.

¹⁵ Posnetke mi je priskrbel L. Kretzenbacher, ki se mu za to iskreno zahvaljujem.



Sl. 3 Cvetni osel v procesiji (Thaur pri Innsbrucku). — Foto: ÖFVW, Dunaj.

Tu se vprašamo, kod je bil cvetni osel pri nas sploh razširjen. V nekdanjem oglejskem delu našega ozemlja ga očitno niso poznali. Obrednik oglejske Cerkve ga namreč ne omenja, tudi prvi ljubljanski obrednik iz 1706 ga nima.¹⁶ Poznal pa ga je salzburški del našega ozemlja. To nam potrjuje odredba salzburškega nadškofa Colloreda iz 1785, kjer prepoveduje omenjeni »obred« vzdigovanja Kristusovega kipa na vnebohod, spuščanje goloba o binškoštih in — cvetnega osla. Kje vse so na salzburškem ozemlju vodili cvetnega osla, danes še ne vemo. Maribor je edini poznani primer.¹⁷ Prepovedi nadškofa Colloreda je s cerkvene strani podprla prepoved Jožefa II. (1782).

¹⁶ France Ušeničnik: Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji, v: »Bogoslovni vestnik« 4 (1924), 97—100.

¹⁷ Zato cvetnonedeljski osel v škofjeloški pasijonski procesiji ne more biti v zvezi s cvetnonedeljsko procesijo. V rokopisu o. Romualda iz 1721 se glasi v prvem

Prvotno je bilo sprevažanje cvetnega osla resno obredno dejanje. Voditi ali voziti ga je bilo častno opravilo. Ne bizantinski cesar, ne ruski car, ne carigranski in ne moskovski patriarh se mu niso odtegovali. Ščasoma se je obredno dejanje sekulariziralo. Cvetnega osla so začeli voziti predstavniki cehev (npr. mesarjev 1512 v Tübingenu, težakov 1513 v Mariboru), pri čemer je prišlo tudi do sporov. Nazadnje je dolžnost prešla na cerkovnika in na ministrante. Cvetni osel je postal koledniški rekvizit: vozili so ga — po procesiji — naokrog in pri tem pobirali darove. Če so ga vozili, so pustili, da so kolesa močno škripala — to naj bi posnemalo oslovo riganje... Ponekod je cerkovnik proti majhnemu plačilu posajal vaške otroke na osla in jih vozil po vasi. Cvetni osel salzburških benediktink je bil nadvse bogato okrašen, ovešen z dragocenim nakitom, slovel je po »čudodelnosti«, če si se ga samo dotaknil... Vse to je v dobi razsvetljenstva privedlo do neogibne prepovedi.

Do današnjih dni se je cvetni osel ohranil na Tirolskem;¹⁸ vozijo ga v Thauru pri Innsbrucku šolarji, za kar jih obdarijo s prestami, nosijo ga pa v Puchu pri Halleinu¹⁹ v procesiji okoli cerkve; v procesiji stopajo samo moški, vsak nosi v roki cvetno butaro, okrašeno s pisanimi oblanci, prestami ipd. Kaže, da ljubljanske butarice niso osamljene!

Morda spominja na cvetnega osla tudi pri nas splošno znana uganka: »Kdo je to: Bogu je služil, ni grešil in se vendar ni zveličal?«

Zusammenfassung

EIN VERGESSENER UMGANG

Anhand der von Richard v. Strele (1897) und Leopold Kretzenbacher (1953) gesammelten Angaben berichtet Verf. über das Auftreten des Palmesel in der östlichen und westlichen Kirche. Er kann feststellen, dass in den Ritualen der Kirche von Aquilea der Palmesel nicht erwähnt wird, was den Schluss zulässt, der Palmeselbrauch sei auf dem slowenischen Gebiet südlich der Drau unbekannt geblieben. Nicht nur die erhaltenen Eselsfiguren, sondern auch das Verbot des Salzburger Erzbischofs Colloredo 1785, welches den Palmesel in der Salzburger Diözese ausdrücklich erwähnt, reden hingegen für die Verbreitung des Brauchs auf dem slowenischen Gebiet nördlich der Drau. Die von Leopold Kretzenbacher entdeckte Aufzeichnung des Brauchs in Maribor (Stadtbuch 1513) bleibt bisher der einzig bekannte schriftliche Beweis dafür. Im Volk ist der Palmesel auf slowenischem Gebiet vollkommen vergessen.

delu 14. točka: »Christus Reithend auf dem Esel (Kristus jahajoč na oslu)«, gl. Škofje-loški pasijon. Diplomatični prepis. Ljubljana 1987 (= Kondor 238), str. 46 in 132. Po repliki, namenjeni Kristusu, je sklepati, da je predstavljal Kristusa živ igralec in da je jahal na živem oslu. Kristus namreč govori med drugim: »Potreisaite uoliko. Sakai iest uals morem Skorei Sapustiti, / Satorei shelim ad uals ta Sadnikrat ta zhast sadobiti...« (prav tam, str. 48, vv. 66—67).

¹⁸ Kretzenbacher (kakor op. 8), 84.

¹⁹ Strele (kakor op. 6), 152 in Kretzenbacher (kakor op. 8), 84.

JAMBSKI OSMEREC ALI TROHEJSKI SEDMEREK?

(Prispevek k vprašanju oblikovne zgradbe ljudskih pesmi)

Z m a g a K u m e r

Raziskovanje oblikovne zgradbe ljudskih pesmi mora imeti za izhodišče dve neovrgljivi dejstvi: 1. da je ljudska pesem besedno-glasbena stvaritev, in 2. da nastaja bistveno drugače kot umetna poezija.

Zvočni posnetki dokazujejo, da je ljudskim pevcem glasbena sestavina enako pomembna kot vsebina. Če nastane metrično neskladje med besedilom in melodijo, se besedilo podredi melodiji. V slovenščini je besedni naglas gibljiv, zato pevcev ne moti, da morajo kdaj zaradi melodije naglašati besede v pesmih drugače kot v navadnem govoru. Tudi če pevca prosimo, naj besedilo samó pove, bo besede naglaševal tako, kakor terja melodija.

Čeprav je začetnik vsake ljudske pesmi posameznik, enako kot pri umetni pesmi, ne nastaneta obe enako. Za nastajanje ljudske pesmi je značilna spontana ustvarjalnost, njen avtor je literarno in glasbeno nešolan ter ne stremi za vsebinsko in oblikovno izvirnostjo, marveč izraža svoje misli v skladu z izročilom, ne da bi zavestno izbiral verzni obrazec ali obliko kitice. Svoje ustvaritve tudi ne popravlja in si ne prizadeva doseči neko oblikovno dovršenost, ker mu to ni pomembno; verzi se mu spletajo kakor sami od sebe.¹

Neupoštevanje navedenih značilnosti privede nujno do napačnih predstav o oblikovni zgradbi ljudskih pesmi ali celo do neupravičenih posegov v besedilo, do neutemeljenih »poprakov«. To se je v resnici dogajalo zlasti v prvem obdobju zbiranja in raziskovanja ljudskih pesmi, ko je zanimanje zbiralcev veljalo pretežno vsebini pesmi. Tudi prvi slovenski zbiralci so gledali v ljudski pesmi samó besedno stvaritev. Za melodijo se niso zanimali, sicer pa za zapisovanje melodij niso bili dovolj usposobljeni.

Slovenske ljudske pesmi v Štrekljevi zbirki² kažejo, da je ta ali oni zapisovalec popravljal besedila tudi iz puristične vneme za čistost jezika in pri tem neredko pokvaril metrični obrazec. Pesemska besedila so večinoma pisali zdržema, verz za verzom. Delitve na kitice, odvisne od melodije, se jim ni zdelo

¹ Prim. Valens V o d u š e k, Predmet in namen etnomuzikologije (: Glasnik SED 2 : 2, Ljubljana 1959/60); isti, Kako definiramo ljudsko kulturo (: Glasnik SED 9 : 4, Ljubljana 1968).

² Karel Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, 1.—4. Ljubljana 1895—1923; v nadaljevanju navajano kot Š s pripadajočo številko pesmi.

potrebno upoštevati, pač pa so nekateri s premorom med verzi zaznamovali vsebinske odstavke, ki se jih ljudski pevci ne zavedajo in pri petju nikoli ne naredijo. Izpisati ponovitve verzov, ki se pojavljajo pri petju, se je zdelo zapisovalcem večinoma odveč in tudi refren so ponavadi izpuščali, zlasti če je bil sestavljen iz nesmiselnih zlogov, torej vsebinsko nepomemben.³

Proti koncu 19. stol. objavljene prve zbirke slovenskih ljudskih pesmi, ki so prinašale tudi melodije, so vsebovale skoraj brez izjeme lirске pesmi, prirejane za zborovsko petje.⁴ Ker je zbirka pesmi z melodijami, nastala v letih 1906—1913,⁵ ostala vse do srede našega stoletja domala neznana in so bile pripovedne pesmi objavljane redno brez melodij, je med raziskovalci slovenskega slovstva — kolikor so pač upoštevali ljudsko pesem, navadno le na začetku obravnave slovenskega pesništva — vladalo prepričanje, da pripovedne pesmi melodij sploh nimajo, da so si jih ljudje pripovedovali, ne peli. Objavljanje vedno istih ljudskih balad v šolskih čitankah je to prepričanje še utrjevalo.

Malo pozornosti je bila deležna tudi oblika kitic, ker slovstveni zgodovinarji ljudski ustvarjalnosti niso pripisovali oblikovne domiselnosti in so imeli štirivrstičnico za normalno ljudsko kitično obliko. Preprostost naj bi bila nasploh značilnost ljudske pesmi, tako v vsebinskem kot oblikovnem pogledu. Tisti zbiralci, ki so zapisovali besedila skupaj z melodijami (npr. J. Žirovnik), so sicer mogli opaziti, da slovenska ljudska pesem oblikovno ni enolična, toda v raziskovanje se niso spuščali, ker jim je bila pomembnejša praktična uporaba zapisov (za zborovske priredbe ipd.). Tudi Vrazove ugotovitve v pismu nemškemu pesniku A. Grünu, da imajo najstarejše slovenske pesmi dvovrstične kitice in da se pri trivrstični srednji verz ponovi, so ostale neopažene, čeprav je bilo pismo objavljeno že l. 1877⁶ in ga je navedel tudi D. Beranič v razpravi o Vrazovih zapisih l. 1910.⁷ Obravnaval jih je z glasbene strani, vendar je ugotovil, da se »v napevih preprostega ljudstva naglas melodij in besed pogosto ne krijeta in da se vrhutega naglašajo pogosto besede v pesmi drugače kot v govorici« (str. 254).

Enako je z glasbenega vidika zasnovana razprava Marka Bajuka, ki je izšla 1928 z naslovom »Mera v slovenski narodni pesmi.« V njej je kritično pretresel dotlej objavljene zbirke, analiziral pesem za pesmijo in ugotavljal ritmično-metrične pomanjkljivosti zapisov oz. priredb.⁸ Pri analizi besedila, kolikor mu je bila ob presoji melodij potrebna, se je oprl na Breznikovo slovnico in po njej v uvodu navedel vse vrste stopic iz »klasične« literarne teorije

³ Prim. legendarno Sv. Peregrin in voznik, Š 623, in varianto v zbirki Zmaga Kumer, Pesem slovenske dežele, Maribor 1975, št. 381.

⁴ Npr. Josip Kocijančič, Slovenske narodne pesmi nabral in za moški zbor upravljal ..., 1., 2. snopič, Ljubljana 1876, 1877.

⁵ Več o njej gl. Matija Murko, Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami (: Et 3, Ljubljana 1929, 5—54); Josip Tomiňsek, Prvo sestavno nabiranje slovenskih narodnih napevov (: ČZN 32, Maribor 1937, 308—321); Zmaga Kumer, Slovenske ljudske pesmi z napevi. Poročilo o glasbenem gradivu, nabranem 1906—1914 pod Štrekcljevim vodstvom, zdaj v Glasbeno narodopisnem inštitutu v Ljubljani (: SE 12, Ljubljana 1959, 203—210).

⁶ Gl. Dēla Stanka Vraza, 5, Zagreb, Matica Hrvatska, 1877, 396.

⁷ Davorin Beranič, Vrazovi zapisi narodnih melodij (: ČZN 7, Maribor 1910, 232—270).

⁸ Prim. str. 27 in 52.

(str. 4). Anakruzo je praviloma povezal s predtaktom v melodiji, sicer pa je še vedno priznaval »nepopolne vrstice«, kjer so v besedilu dvostišja iz neenakih verzov.⁹ Čeprav je v nekaterih primerih dopustil dvovrstične kitice, se mu je zdela štirivrstična vendar naravnješa, ker je po njegovem v slovenski pesmi »normalni obseg 8 taktov«. Bajuku je bilo »važno in temeljno bistvo naše narodne pesmi njena simetrija« (str. 75), zato je odklanjal kitične oblike iz različno dolgih verzov, čeprav jih utemeljuje rima (prim. str. 48, št. 103). V isti sapi, ko je priznal, da »peterovrstičnih kitic ne manjka naši narodni pesmi«, je trdil, da »sta 3. in 4. vrstica v resnici ena sama in imamo pravzaprav mesto petih vrstic štiri« (str. 30, št. 44).

Bajuk je bil prvi in dolgo edini, ki je poskušal odkriti metrično podobo slovenske ljudske pesmi tako, da je upošteval tudi melodijo. Nasprotno je Ivana Grafenauerja, ki se je do druge svetovne vojne največ posvečal raziskovanju ljudske pesmi, zanimala predvsem vsebina, oblikovna podoba pa le toliko, kolikor mu je pomagala ugotavljati starost obravnavanih primerov. Čeprav je svojo opredelitev ljudske pesmi začel s trditvijo, da »narodna pesem je pesem, ki se poje; besedilo in napev sta v njej neločljivo združena«,¹⁰ in na drugem mestu¹¹ pribil, da se slovenske pesmi »samo pojo, nikoli ne recitirajo«, je pri raziskovanju ritmičnih oblik, verzni obrazcev naših pesmi pustil v nemar melodije in njih ritem. Morda se mu objavljene zbirke z melodijami niso zdele uporabne, ker so pač poljudne. Saj je v prispevku »Iz zgodovine slovenske metrike«¹² zapisal, da bo »natančnejši študij« metrike ljudske pesmi »šele tačas mogoč, ko bodo zbrani narodni napevi z isto znanstveno točnostjo, kot teksti v Štrekljevi izdaji narodnih pesmi.«

Z zgodovino slovenske ljudske pesmi se je I. Grafenauer začel načrtno ukvarjati 1937¹³ in poslej leto za letom objavljaj svoje izsledke. Ko je 1943 izšla v knjižni izdaji pri Akademiji znanosti in umetnosti njegova študija o Lepi Vidi, je v njej obsežno poglavje (str. 130—172) namenil *pripovedni dolgi vrstici*, ki jo je imenoval tudi *dvodelna dolga vrstica*. Imel jo je za »edino doslej ugotovljeno pesemsko obliko najstarejše naše narodne poezije«. V rabi naj bi bila že pred Brižinskimi spomeniki in živela še do konca 12. stol.¹⁴ Kot njeno značilnost je navedel, da je sestavljena »iz dveh polovic (polstišij), ločenih po odmoru, z dvema smiselno poudarjenima besedama v vsakem polstišju, brez prestopa iz vrstice v vrstico«. Ker jo je našel tudi pri drugih evropskih narodih, je bil prepričan, da je pri nas dediščina iz praslovske dobe, sicer pa že »indoevropska pesemska oblika«, »kar nekak pesemski praritem«, soroden

⁹ Na str. 5 pravi, da »po dve stopici večemo v dipodije, po dve dipodiji pa v dimetron. Vrstice naših narodnih pesmic so po veliki večini dimetra.«

¹⁰ Grafenauer 1952, 19 = Ivan Grafenauer, Narodno pesništvo (: Narodopisje Slovencev 2, Ljubljana 1952, 12—85).

¹¹ Ivan Grafenauer, Nekaj o spreminjanju besedila v slovenskih pripovednih pesmih (: SE 14, Ljubljana 1961, 185—187), 185.

¹² Čas 10, Ljubljana 1916, 299—319.

¹³ Grafenauer 1944, 46 = Ivan Grafenauer, Najvažnejše ritmične oblike v zgodovini slovenske narodne pesmi (: Et 16, Ljubljana 1943 [izšlo 1944], 43—60; ponatis je v zborniku Ivan Grafenauer, Literarno-zgodovinski spisi, Ljubljana, Slovenska matica, 1980, 387—409, poslej nav. kot Grafenauer 1980), kjer izrecno omeinja to letnico.

¹⁴ Grafenauer 1943, 164 = Ivan Grafenauer, Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi. Ljubljana, AZU, 1943.

tistemu v hebrejski biblični poeziji in v pesmih nekaterih »prakulturnih rodov v Ameriki in Afriki«. ¹⁵ Tu naj bi ne šlo za menjavanje poudarjenih in nepoudarjenih zlogov, tudi ne za stalno število zlogov v vrstici, marveč za pojmovne poudarke in poljubno dolge vrstice.

Npr. (slov.)	... Tako je rekla / lepa Vida k nji pride / španska kraljica
(bolg.)	... Što s' ono čuje / u onoj strani, u onoj strani, / u turskoj zemlji? ...
(hrv.)	... Ovo se klanja / zeleni Juraj, zeleni Juraj, / zeleno drevce ...

Do svojih ugotovitev je Grafenauer mogel priti, ker se je opiral zgolj na pesemska besedila (pri neevropskih celo na prevode), kakor da bi zanje ne obstajale melodije ali vsaj ne take, kakršne poznamo danes. Zdi se, da tudi ni podvomil o zanesljivosti zapisov, čeprav so zapisovalci pri drugih narodih verjetno enako »popravljali« nabrana besedila, kakor so to delali slovenski, bodisi iz purističnih razlogov ali da bi jih približali narečni govoric. V tistem času se ni zdelo nápak, če je kdo posegal v ljudsko besedilo z namenom, da bi ga izboljšal.

Grafenauer je bil vendar toliko muzikalen, da se je moral vprašati, kako neki bi mogli peti pesmi, katerih verzni imajo le pojmovne poudarke in različno število nepoudarjenih zlogov. Odgovor je našel pri Fr. Maroltu, ko mu je ta v času pisanja študije o Lepi Vidi prispeval zapis, ki naj bi bil varianta te balade iz Hraš pri Lescah na Gorenjskem. Po Maroltu so imele stare balade, kakršna je Lepa Vida, »koralu podobne melodije s postopi, ki so se bližali diatonični skali, z zateglim svobodnim tempom, ki taktov ne pozna«. ¹⁶ Ta Maroltova trditev ni nastala na podlagi virov, pesemskih zapisov ali terenskih izkušenj, marveč kot intuitivna domneva. Poznejša raziskovanja V. Voduška so jo prepričljivo ovrgla.

Ob raziskovanju slovenskih nabožnih pesmi srednjeveškega izvora je Grafenauer ugotovil še druge verzne obrazce, ki naj bi prišli v slovensko pesemsko izročilo iz germanskega in romanskega. Opirajoč se na ohranjene srednjeveške latinske in nemške zapise cerkvenih pesmi je skušal določiti, kdaj in kako so se ugotovljeni obrazci izoblikovali. Tako je npr. menil, da je stara velikonočna pesem, v slovenščini prvič izpričana v Stiškem rokopisu iz ok. 1440, zložena v verzih, ki so enaki *staronemški paroma rimani kratki vrstici* s štirimi zlogovnimi poudarki in z dvema smiselno poudarjenima besedama. Razvila naj bi se bila v 9. stol. iz polstišij *germanske aliteracijske vrstice*, načelo zlogovnih poudarkov prevzela iz *staroromanskega osmerca* in vplivala na slovenske pesmi. Pripovedno dolgo vrstico naj bi bila izpodrinila v začetku 13. stol. V pesmih iz 15./16. stol. naj bi se bil pojavljal *trohejski osmerek*, ki naj bi bil izšel iz staroromanskega in prišel k nam po posredovanju Furlanov oz. Italijanov in Hrvatov. Staronemška kratka vrstica naj bi bila na Slovenskem postala četverostopna jamska, osmerek pa naj bi se bil z izgubo zadnjega nepoudarjenega

¹⁵ Str. 393 sl. v ponatisu razprave iz Et 16.

¹⁶ Grafenauer 1943, 131.

zloga preoblikoval v sedmerek.¹⁷ V razpravi o »narodnem pesništvu« iz leta 1952 je Grafenauer še dodal, da je iz rimane dvodelne dolge vrstice nastala »najvažnejša mlajša pesemska oblika, poskočna vrstica in poskočna kitica.«¹⁸

Grafenauerjeva izvajanja o verzni obliki v slovenski ljudski pesmi so bila za tisti čas ne samo presenetljivo nova, ampak tudi zelo pomembna, in so dolgo ohranila veljavo, čeprav si ni lahko predstavljati, kako naj bi bili obrazci staronemške poezije prihajali k nam in čeprav je zanesljivost zapisov, na katere se je opiral, dvomljiva. B. Merhar, ki je načelno sprejemal Grafenauerjeve trditve, je kljub temu naravnost podvomil o pristnosti »jambskega osmerca« npr. v Vodnikovi redakciji Pegama in Lambergarja ali v »pravilnost trohejskega osmerca« v pesmi »Ravbar«, češ da gre tu »za umetno izravnavo zapisovalca ali pa za novejšje vplive ‚umetne‘ poezije.«¹⁹ Da je stroga urejenost verzne oblike v ljudski pesmi ne samo mogoča, marveč celo pravilo, neurejenost pa znamenje razkroja, dokazujejo zvočni posnetki. Vendar ti niso bili na voljo niti Grafenauerju niti Maroltu, saj so prvi magnetofonski posnetki na Slovenskem nastali šele 1955. leta. Zato Grafenauerju ne moremo očitati, da pri raziskovanju metrike ni upošteval melodij, se preveč zanašal na objavljene vire in tako prišel do sklepov, ki niso vzdržali poznejše kritike oz. bili potrebni bistvenih popravkov. V znanosti se pogosto dogaja, da poznejša dognanja in nova spoznanja ovržejo prejšnje trditve, kar pa njihovega pomena za njihov čas ne zmanjša in njihovem avtorju ne vzame veljave.

Marolt, ki je bil glasbenik in je zapisoval melodije ljudskih pesmi, se z metriko ni posebej ukvarjal in je vztrajal pri Grafenauerjevi domnevi o pripovedni dolgi vrstici še v svojem poslednjem spisu iz l. 1951.²⁰ Nasprotno je njegov naslednik na mestu vodje Glasbenonarodopisnega inštituta Valens Vodušek večino svojega dela posvetil prav oblikovnim vprašanjem.

V nasprotju z Maroltovo domnevo o koralnem načinu petja in o svobodnem ritmu pripovednih pesmi je na podlagi dotlej zbranih zapisov in zvočnih posnetkov postavil trditev, da je za slovenske pripovedne pesmi značilno petje v strogo urejenem ritmu (tempo giusto), enako kot za druge naše pesmi, in da je to mogoče domnevati tudi za starejša razvojna obdobja.²¹ Ugotovil je, da je za večino slovenskih balad značilen sedmerek z anakruzo, torej verz, o katerem je pisal Grafenauer kot o jambsem osmercu. Vpliv galo-romanskega osmerca na ta sedmerek je dopuščal tudi Vodušek. V nekaterih baladah z alpskega območja, kjer bi pričakovali vplive sosednjega nemškega izročila, je našel deseterec 5 + 5, ga imenoval *lirski deseterec* (za razloček od *junaškega deseterca* 4 + 6 v južnoslovanskih epskih pesmih), prepoznal v njem arhaični praslovanski izvor in takoj domneval zvezo z Grafenauerjevo dvodelno pripovedno vrstico. Na alpskem območju je ugotovil še drugo arhaično praslovansko vrsti-

¹⁷ Grafenauer 1944, passim.

¹⁸ Grafenauer 1952, 30.

¹⁹ Merhar 1956, 53 = Boris Merhar, *Ljudska pesem* (:Zgodovina slovenskega slovstva 1, Ljubljana, Slovenska matica, 1956, 31–114).

²⁰ France Marolt, *Gibno-zvočni obraz Slovencev*. Ljubljana 1954 (Slovenske narodnoslovne študije, 3).

²¹ O svojih spoznanjih je poročal najprej v predavanju 16. apr. 1957 članom takratnega Društva folkloristov Slovenije in potem za kongres jugoslovanskih folkloristov 1958 jeseni pripravil referat z isto témo.

co, *tridelni osmerek* (3 + 2 + 3) z ustrežno ritmično obliko v melodijah. Ker se ni, kakor Grafenauer, omejil na besedila pesmi, marveč vedno pritegnil k opazovanju tudi melodije, se mu je razkrila pestrejša ritmična in metrična podoba slovenske pesmi, kakor jo je videl Grafenauer.²²

Načelno in s primeri podprto je Vodušek večkrat dokazoval,²³ da je metrična urejenost pesemskih besedil prvotnejša in torej znamenje večje starosti nekega primera. Nasprotno je ritmična ohlapnost znamenje razkroja, kolikor ne gre za zapise po nareku namesto po petju in za redakcijske posege zapisovalcev. Taki zapisi so po njegovem »za sklepanje o obliki, torej tudi o metriki, popolnoma nerabni«. Izkušnje terenskega dela so mu potrjevale, da je »melodija pesmi na eni strani tisti element, ki večkrat pevcu ali pevki sproži spomin na pozabljene verze, na drugi strani pa urejajoči princip, ki poskrbi v verzih za enakomerno porazdelitev akcentov, število zlogov in naglaševanje posameznih zlogov, ki se v naših pesmih absolutno podreja glasbenim akcentom, četudi to pride včasih navzkriž z normalnim naglaševanjem besed«.²⁴

Z analizo velikega števila slovenskih pesmi in pesmi drugih slovanskih narodov je dokazal, da je prav lirski deseterec 5 + 5 tisti arhaični obrazec, ki ga je Grafenauer imenoval pripovedna dolga vrstica. Oba sta dvodelna in imata po dva poudarka v vsaki polovici, hkrati tudi pomensko poudarjene besede. Razlika je v številu nepoudarjenih zlogov, ki naj bi bilo v pripovedni dolgi vrstici nedoločeno, v lirskem desetercu pa je stalno in tudi drugače ne more biti. Npr.:

— ˘ ˘ — ˘ — ˘ — ˘
Své-ta Kri-stí-na / ból-na le-žá-la,
ból-na le -žá-la, / mí-lo je-čá-la...

Pró-šel je, pró-šel / pí -sa-ni vú -zem,
dó-šel je, dó-šel / zé -le-ni Jú-rij...

Izčrpno razpravo je Vodušek posvetil alpski poskočnici (vrstici in kitici). Medtem ko je Grafenauer domneval, da je poskočna vrstica v bistvu modernizirana dvodelna dolga vrstica in da je zgrajena pod vplivom nibelunške kitice,²⁵ je Vodušek izhajal iz dejstva, da je bila sprva vezana na ples štajeriš in da je razširjena največ na alpskem območju, torej tam, kjer se je pétoinštrumentalna oblika štajeriša najdlje ohranila. Podrobna analiza metrične zgradbe slovenskih poskočnic — zapisanih in zvočno posnetih — je pokazala, da so vse sestavljene iz različnih kombinacij treh daktilskih verzov: četverca — v v / —, peterca — v v / — v in šesterca — v v / — v v. V štirivrstično kitico se lahko združijo verzi iste dolžine ali dvojice različno dolgih, npr.:

²² Vodušek 1958 = Valens Vodušek, Neka zapažanja o baladnim napevima na področju Slovenije (: Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Zaječaru i Negotinu 1958, Beograd 1960, 109—118). Tu omenja še dvodelni osmerek 4 + 4, distih 8 + 7, šesterec, vagantski verz 7 + 6, nibelunški verz 6 + 5, alpski poskočni verz 5 + 4, od katerih so nekateri tujega izvora in se pojavljajo v novejših pesmih.

²³ Gl. npr. Vodušek 1959 = Valens Vodušek, Arhaični slovanski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi (: SE 12, Ljubljana 1959, 181—202).

²⁴ Vodušek 1959, 183.

²⁵ Grafenauer 1980, 404 sl.

55—55

Je Zila no Dráva
vse móste pobráva,
sda bódaš pa déčva
sáma ležáva.

(Š 3289)

55—44

Pod dúrmi sva stáva
svovó sva jemáva,
so tékle sovzé
ko na málnu vodé.

(Š 3904)

66—64

Déčva na sréd morjá
ráda bi mója blá
jáz sem pa fántič mlád,
kí jo mam rád.

(Š 2587)

Kot kažejo že gornji primeri, se peterec in četverec pogosto začenjata z nenaglašenim zlogom, anakruzo, ki ji v melodiji ustreza predtakt. Anakruza je lahko enojna ali dvojna.²⁶ Značilno je tudi, da se poskočnice pojo samo na nekaj melodij. Tiste, ki so živele še kot plesne pesmi, so 8-taktne, počasnejše, one, ki so jih peli samostojno, že po ločitvi poskočnice od plesa, so 16-taktne, hitrejše. Morda se je prav pri poskočnicah bolj kot drugje pokazalo, da je pritegnitev melodije v raziskavo bistveno pomembna in da je treba upoštevati okoliščine, v katerih neka zvrst pesmi živi. Brez tega bi vedeli samo za metrično zgradbo poskočnice in njeno sorodnost z nemškimi Schnaderhüpfom. Zdaj pa so se razkrile daljnosežne posledice, ki jih je za poskočnico prinesla ločitev od plesa, zlasti nastajanje novih kritičnih oblik iz prvotne štirivrstične. Na začetek tega razvoja je odločilno vplival tempo petja, saj je razširitev melodije na 16 taktov povzročila pritegnitev refrena, za katerega je bilo včasih uporabljeno kar besedilo druge poskočnice.²⁷

Voduškova dognanja so bila v naši folkloristiki v takem nasprotju z dotedanjimi pogledi na ljudsko pesem, da so se le stežka uveljavljala. Npr. B. Merhar, ki je v svojem prikazu slovenske ljudske pesmi iz l. 1956²⁸ še vztrajal pri Grafenauerjevih izsledkih, je v uvodu v antologijo l. 1961²⁹ že navajal tudi Voduškove, vendar očitno s pridržkom in nekako nezaupljivo. Zdelo se mu je »nekoliko dvomljivo«, da bi šle vse »nepravilnosti« res samo ali predvsem na račun slabih zapisov, češ da »se je stvar že tudi drugače razlagala«, namreč da te »nepravilnosti« veljajo le za branje (!), ob petju pa se izravnavajo. Tu navaja (na str. 145) mnenje Fr. Levca v Zvonu 1879 (!), ki piše na str. 83, da ljudski pevci en ton potegnejo tudi čez več zlogov in tako prekrijejo nepravilnosti besedila. R. Hrovatin, ki se je v nekaterih razpravah dotaknil vprašanj ritmike slovenskih pesmi — seveda glasbene — je v kongresnem referatu na Bledu 1959³⁰ tudi še vztrajal pri Grafenauerjevi tezi o pripovedni dolgi vrstici, čeprav je hkrati trdil, da prevladujejo v vzhodnih slovenskih pokrajinah pesemska besedila z »ustaljeno metrično strukturo in z ustaljenim številom zlogov«, v zahodnih pa se uveljavljajo besedila »z delno spremenljivo metriko, to je z nestalnim številom zlogov v stihih in strofah iste pesmi« (str. 81). Konkretnih zgledov, ki bi to dokazovali, ne navaja.

²⁶ Vodušek 1960, 61—63, 66 = Valens Vodušek, Alpske poskočne pesmi v Sloveniji (: Rad kongresa folklorista Jugoslavije VI. — Bled 1959, Ljubljana 1960, 55—78).

²⁷ Vodušek 1960, 68—73.

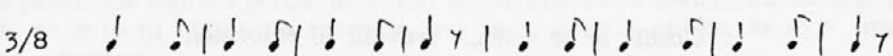
²⁸ Merhar 1956, 52—54.

²⁹ Boris Merhar, Slovenske ljudske pesmi. Ljubljana 1961, 143—146.

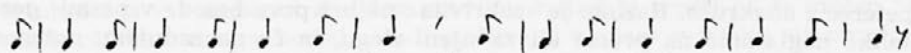
³⁰ Radoslav Hrovatin, Metrika teksta in melodije na Gorenjskem (: Rad kongresa folklorista Jugoslavije VI. — Bled 1959, Ljubljana 1960, 79—82).

Če gledamo verzni obrazec besedila brez melodije, bi ga literarnoteoretično razlagali kot kombinacijo ene trohejske in dveh daktilskih stopic, tistega z melodijo pa imeli za četverostopni jambski osmerek. V resnici se besedilo ureja dosledno po trohejskem sedmecu z anakruzo, ki ji v melodiji ustreza predtakt.

Ker se dogaja, da anakruza ne nastopa v vsch verzih nekega pesemskega besedila, v etnomuzikologiji ne štejemo zlogov od začetnega, marveč od prvega poudarjenega. Verze označujemo po številu zlogov, ne stopic, zato tudi ne govorimo npr. o četverostopnem verzu in tudi ne o katalektičnih ali akatalektičnih. Da je naš način upravičen, naj pokaže naslednji zgled 1. in 4. kitice pesmi o zajčkovi svatbi:

3/8 

1. Zaj-ček bi se vže-nu rad, // ko bi znaw ne-ve-sto zbrat...
 - v - v - v - // - v - v - v -



4. Le-si-ca tud na vof-cit šla, // ker o-na flet-no ple-sat zna...
 v / - v - v - v - // v / - v - v - v -

Melodija kaže, da je verzni obrazec pesmi trohejski sedmerek in ne morda nepopolni osmerek. Tudi če je v nekaterih kiticah, npr. v navedeni 4. kit., na začetku en nenaglašen zlog, to obrazca ne spremeni v jambski osmerek, marveč ostane sedmerek še naprej, le da ima anakruzo in v melodiji predtakt.

Tudi v primerih, ko se vsi verzi začenjajo z nenaglašenim zlogom, ne govorimo o jambskem verzu, temveč o trohejskem z anakruzo, npr.

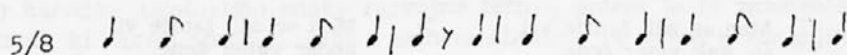
Odkód si, dékle, tí domá,
 v / - v - v - v -

da tébe níhče né pozná ...
 v / - v - v - v -

Naslednji verz ni četverostopni nepopolni amfibrah, marveč daktilski deseterec z anakruzo:

Te nóve zdravíce zdej vúnkaj gredó ...
 v / - v v - v v - v v -

Različen ritem melodije more povzročiti, da je neko besedilo različno naglaševano, npr.:

5/8 

Hrīb-ci, po-ní-žaj-te sé, do-lín-ce, po-ví-šaj-te sé...
 - v v - v v - v / - v v - v v -

trohejskega šesterca in peterca) in še katere, so mogli slovenski ljudski pevci spoznati s pesmimi, ne da bi vedeli za poimenovanje; saj tudi danes ne vedo, kakšne verzne ali kitične oblike uporabljajo. Umetni pesnik se zavestno odloča za takšno ali drugačno obliko pesmi, ker hoče, da bi bila primerna posoda njegovi misli, ali želi preskusiti svojo spretnost izražanja po strogo določenih pravilih (recimo za sonet). Ljudskemu pesniku pa je neki verzni obrazec ali kitična oblika v zavesti samo kot ritmično-metrični model, ne da bi prav vedel, kako je sestavljen. Seveda tudi ne presoja, ali je za vsebino njegove pesmi primeren. Zato najdemo verze poskočnega značaja tudi v pesmih resne vsebine. Ker služijo poimenovanja verzni obrazcev zgolj za strokovno rabo in ker se ljudski pesniki ne zgledujejo zavestno po umetni poeziji, ne vidim pravega razloga za uporabo terminov iz literarne teorije oz. njenih metod pri obravnavanju ljudske pesmi. Če ljudska pesem ne pozna ali ne uporablja vseh oblik umetne poezije, pa zato ni oblikovno revnejša, saj so v izročilu oblike, ki so v umetni poeziji neznane.

Razlika med umetno in ljudsko pesmijo je tudi v tem, da so oblike umetne poezije nekako uzakonjene (npr. neko pesem priznamo za sonet samo tedaj, če upošteva vsa za sonet značilna pravila), v ljudski pesmi pa je možen razvoj iz ene oblike v drugo, bodisi zaradi gibljivosti naglasa v jeziku ali zaradi sprememb v melodiji ter medsebojnih vplivov obeh.

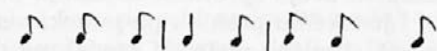
Omenjena je že bila Voduškova ugotovitev, da je imela ločitev alpske poskočnice od plesa za posledico povečanje tempa petja in da je to sprožilo nastanek novih kitičnih oblik, med katerimi je pomembna npr. petvrstična, kakršnih ni v umetni poeziji na Slovenskem in ne v izročilu drugih narodov. Zanj je značilno, da sta 3. in 4. verz krajša in med seboj rimana. Po Vodušku sta v resnici polovici 3. verza iz štirivrstične kitice, ki je nastala po združitvi distihov alpske poskočnice v en verz, novi daktilski deseterec. Do razpolovitve 3. verza je prišlo potem, ko se je skrajšal 4. verz. Torej ima petvrstična kitica zdaj obliko 10-10-4-4-7 ali 10-10-5-5-7 ali 10-10-6-6-7, glede na to, v katero obliko je spadala prvotna poskočnica.³⁵ Ker vemo, da se je poskočnica uveljavila na Slovenskem v 18. stol. in so razvojne oblike mlajše od izhodiščne, morejo pomeniti vidik za ugotavljanje starosti tistih pesmi, v katerih jih najdemo.

Seveda ni mogoče trditi, da po verzem obrazcu lahko vedno zanesljivo sklepamo na starost pesmi, saj se pogosto dogaja, da dajo pevci stari pesmi, ki jim ugaja, novejšo melodijo in se zaradi nje spremeni verzni obrazec. Lahko pa na starinski obrazec zložijo novo besedilo. V ljudskem izročilu živijo hkrati stara in nova besedila, stare in nove oblike, stare in nove melodije.

Podobno kakor se pesemske snovi — ne le posamezne pesmi — prenašajo čez etnične meje od enega naroda k drugemu, tako najdemo nekatere verzne obrazce pri mnogih narodih, čeprav morda ne pripadajo isti jezikovni družini. Pojav nekega obrazca pri sorodnih narodih lahko pripisujemo medsebojnim vplivom ali pa je to stara dediščina, npr. pri Slovencih južnoslovska ali še praslovska. Če pri nekem obrazcu, ki ga zasledimo v ljudskih pesmih sorodnih narodov, ugotovimo enake razvojne težnje, potem je to znamenje, da so vzmeti, ki razvoj sprožijo, tudi v samem obrazcu, ne samo v zunanjih dejav-

³⁵ Vodušek 1960, 68.

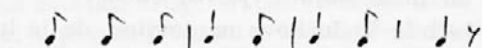
nikih. Za zgled lahko navedemo npr. tridelni osmerec, po Vodušku³⁶ stari praslavski obrazec, sestavljen iz dveh daktilov in troheja med njima: — v v / / — v / — v v. Ustrezna melodija je v tridobnem taktovskem načinu, zvočna vrstica pa tritaktje, npr.:

3/8 

Fán-tič je hó-dil dá-leč v_vvas...

- v v / - v / - v v

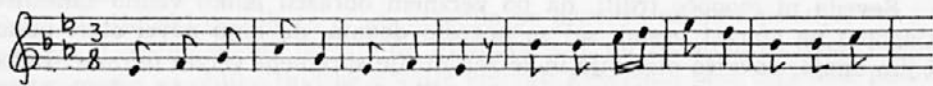
Navedeni verz je začetek ene izmed variant balade o mrtvaški kosti, ki jo objestni fant razžali, nato pa za kazen zboli in umre. Starinsko besedilo v tem primeru ni deljeno na kitice, marveč se zvršča verz za verzom, kar bi terjalo melodijo iz ene zvočne vrstice. V resnici ima tri in se ji besedilo prilagodi s trikratno ponovitvijo vsakega verza. Pri tretji ponovitvi pa se tritaktje podaljša v štiritaktje s tem, da se 3. takt razširi v dva. Morda se je to zgodilo po analogiji s srednjim taktom in po težnji, da se ritmični tok proti koncu kitice nekoliko upočasni. Hkrati je daktil na koncu verza postal trohej, prvotni zadnji nepoudarjeni zlog pa postal poudarjen:

3/8 

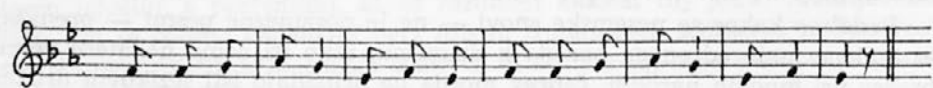
...fán-tič je hó-dil dá-leč v_vvas.

- v v / - v / - v / -

Ta sprememba, ki je navidez bolj ali manj naključna, je v resnici eden prvih dejavnikov, ki so sprožili nastanek več mlajših razvojnih oblik tridelnega osmerca ne samo na Slovenskem, ampak tudi v drugih slovanskih deželah. V nekaterih vsebinsko enakih pesmih obstajajo variante s prvotnim tridelnim osmercem in variante z novejšimi razvojnimi oblikami. Na novo nastalo štiritaktje pa se lahko pojavlja celo menjaje se s prvotnim tritaktjem v isti varianti, kakor kaže npr. zgled iz češkega izročila:³⁷



Dyž sme sem při-šli, tud'-me tu, dyž sme sem při-šli, tud'-me tu,



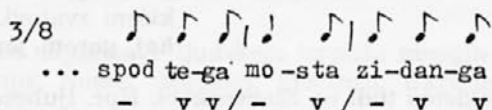
šak nás čiz-mi-čky ne-hně-tú, šak nás čiz-mi-čky ne-hně-tú.

Medtem ko umetni pesnik vztraja pri verzem obrazcu, za katerega se je odločil in mu besedilo prilagaja, si ljudski pesnik nezavedno dovoli svoboščine,

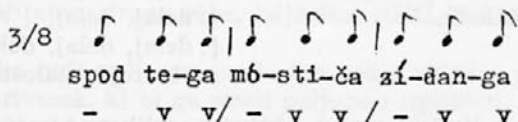
³⁶ Vodušek 1958, 111.

³⁷ Karel Plicka, Český zpěvník 1, Praha 1956, št. 81.

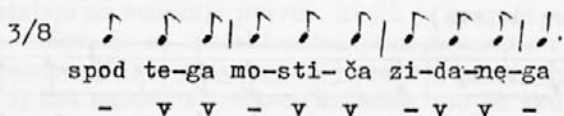
ki jih omogočata jezik in melodija v okviru danega verznega obrazca in zvočne vrstice. Zgled za to lahko dobimo spet pri tridelnem osmercu, npr. v ljubezenski pesmi o dekletu, ki je ob zidanem mostu jokala za izgubljeno ljubeznijo (gl. Š 1497—1508). V verz



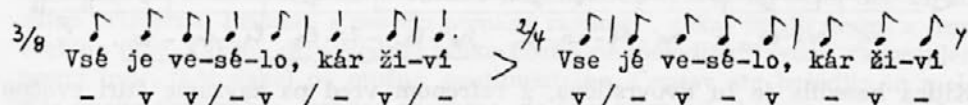
je mogoče četrtniko v 2. taktu razpoloviti v dve osminki in namesto dvozložno mósta peti trizložno móstiča:



Iz tridelnega osmerca nastane tako daktilski deveterec. Če se spremeni še zadnja beseda *zidanga* v *zidanega* in se ustrezno podaljša melodija, je končni izid v besedilu deseterec, v melodiji pa štiritaktje:



Pri tridelnem osmercu tudi lahko vidimo, da včasih zadostuje že premestitev besednega naglasa, pa se pri istem besedilu spremeni verzni obrazec, npr.



Prvotni tridelni obrazec novejše razvojne oblike je tu postal trohejski sedmerek z anakruzo, seveda ne pri isti melodiji. Medtem ko ritmu tridelnega osmerca ustreza 3/8 taktovski način, terja trohejski sedmerek 2/4.

Neupoštevanje melodije pri ljudski pesmi ima lahko za posledico objavljanje besedil na zastareli način, namreč zdržema verz za verzom, brez delitve na kitice in brez navedbe refrena (če ga pesem ima), kljub temu da je refren pri nekaterih kitičnih oblikah bistveni sestavni del. Ni čudno, da potem bralec take pesmarice brez melodij enači ljudska pesemska besedila z umetno pesmijo, namenjeno deklamaciji. Če že kdaj res ni mogoče objaviti melodije, bi bilo nujno navesti vsaj vzorec péte kitice z vsemi ponavljajući in morebitnim refrenom, šele potem celotno besedilo zdržema.

Kadar kitica besedila in *zvočna kitica* (t. j. melodija za eno kitico besedila) nista enaki, se morata medsebojno prilagoditi. Ljudska pesem je tudi v tem pogledu vse prej kot preprosta. Celo pri narodih, ki naj ne bi imeli kitičnih

pesmi, ugotavljamo, da se pri petju vendar oblikujejo kitice, npr. s kombiniranjem delov verzov, kakor kaže zgled neke srbske svatovske pesmi:³⁸

Gorom jezde kičeni svatovi >

Gorom jezde,
gorom jezde,
kičeni svatovi,
haj, gorom jezde.

Podobne primere najdemo tudi na Slovenskem. Npr. ljubezenska pesem, katere besedilo sestavljajo dvovrstične kitice, se poje po melodiji iz več zvočnih vrstic tako, da se mora besedilo ponavljati:

Delaj, delaj dekle pušeljc,
za to rajžo žalostno!

> Delaj, delaj, dekle pušeljc,
[: delaj, delaj, :] dekle pušeljc,
[: delaj, delaj, dekle pušeljc :] 3 ×
za to rajžo žalostno.

Ker je refren v ljudski pesmi izključno oblikovna sestavina, ni nujno, da bi se vsebinsko ujemal z besedilom, tudi če je sestavljen iz smiselnih besed ali verzov. Podobno prav nič ne moti, če je pesmi z resnobnim besedilom dodan refren iz nesmiselnih zlogov, ki učinkujejo veselo, šaljivo, kakor npr. v eni od variant balade o mrtvem ženinu:³⁹

$\text{♩} = 110$ (GN I M 26.840)

1. Po vr-tu je špa-n-ci-ra-la, ho-la-ti ho-la-la-le-ja,
pa rož-ce je na-bé-ra-la, ho-la-li-la li-la-la.

Kitica besedila je tu dvovrstična, z refrenom vred pa zavzame štiri zvočne vrstice. Povezava besedila in refrena dá poseben oblikovni tip kitice in je zato treba v takih primerih refren izpisati, tudi če bi kdaj objavili samó besedilo pesmi.

Podobno pomemben je refren v primerih, kjer zavzame 3. zvočno vrstico, kar izražamo s formulo MNRN, npr.:

$\text{♩} = 160$ (GN I M 22.999)

1. Smoč-kaj so se fan-tje ste-pli pod ze-le-no ti-pi-co,

³⁸ Miodrag A. Vasiljević, Narodne melodije iz Sandžaka, Beograd 1953, št. 221.

³⁹ Primeri so vzeti iz arhiva Sekcije za glasbeno narodopisje Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU; M v signaturi pomeni, da gre za transkripcije zvočnih, t. j. magnetofonskih posnetkov.

♩ = 88 (GNI M 22.705)

1. Sto-ji tam go-ra Lim-bar-ska, pod njo ze-le-na trati-ca,
na trat-ci le-pa hi-ši-ca in v hiš-ci me-la-da vdo-vi-ca.

V Tuhinjski dolini je bila posneta z dvodelno:

♩ = 86 (GNI M 23.575)

1. Sto-ji tam go-ra Lim-bar-ska, pod njo ze-le-na trati-ca.

Temu ustrezno ima besedilo v prvem primeru štirivrstične kitice, v drugem primeru dvovrstične.

Včasih so manjše razlike tudi v besedilu, čeprav je vsebina v glavnem ista, kakor vidimo pri naslednjih dveh variantah znane ljubezenske pesmi. Prva je gorenjska iz Žej pri Moravčah, druga prekmurska iz Žižkov, prva v 3/4 taktovskem načinu, druga ima za osnovo 5/8.

♩ = 100 (GNI M 21.529)

1. Al me, al me toš kaj na-da-i-me-la, ko bom, ko bom no-siv su-kno be-lo,
sa-bli, sa-bli-co pre-ra-sa-no, pu-ško, puš-ki-co na-ba-sa-no.

♩ = 132 (GNI M 23.170)

1. De-kle, me toš kej na-da-i-me-la, ker bom no-su su-kno be-lo,
su-kno be-lo, sa-blo sve-tlo, raj-no pu-ško ba-sa-no, -no.

Poznamo tudi primere, da je ena melodija uporabljena za vsebinsko različna besedila. Tako ima npr. po vsej Sloveniji znana svatovska pesem »Ljuba družba, prosimo vas...« v Žejah pri Moravčah enako melodijo kot mrliška o »žegnanem britofu« v Zagorici (Dobrepolje) na Dolenjskem, malo spremenjena pa je bila uporabljena še za balado o desetnici v Vrhpolju pri Moravčah. Iz naslednje razpredelnice je to razločno videti:

$\text{♩} = 154$ (GNI M 21.378)

1. Lju-ba druž-ba, pro-sim vas, če ti do-vo-li-li
e-mo pe-sim pet od vas, da-b se ve-se-li-li,

$\text{♩} = 126$ (GNI M 25.542)

1. Od en-ga vr-ta tom za-pew, ža-lost-nu je sli-šat,
ki je pr-av-len vsom ol-djem, nam je tūd za-ni-san,

$\text{♩} = 78$ (GNI M 21.505)

1. že-la je de-set že-njic, de-set že-njic, de-set se-staic,
na ta dan, ki nam je dan, re-se-li dan.

od te-ga žeg-nan-ga tri - - - to-far.

$\text{♩} = 30$

tra-la-la, la-la-la, de-set že-njic, de-set se-staic.

Ti pojavi, tuji umetni poeziji in glasbi, značilni pa za živo ljudsko ustvarjanje, prinašajo dostikrat težave pri urejanju arhivskih zbirk ljudskih pesmi, kjer naj bi bili sorodni primeri, pripadajoči istemu pesemskemu tipu, čim bližje skupaj. Izkušnje kažejo, da se nekateri verzni obrazci vežejo na posebne tipe melodij⁴³ in tudi na posebne zvrsti pesmi (npr. trohejski sedmerek prevladuje v slovenskih baladah). Torej je od določitve verznega obrazca lahko odvisna uvrstitev pesmi. Če štetja zlogov ne začnemo s prvim poudarjenim, bodo va-

⁴³ Prim. Vođušek 1984, passim in Vođušek 1960, 64.

riante iste pesmi nujno prišle na različna mesta v arhivu, ker bodo besedila z nepoudarjenim začetnim zlogom uvrščena npr. med nepopolne jambске osmerce ali amfibraške šesterce, tista z začetnim poudarjenim zlogom pa med trohejske šesterce oz. daktilske peterce. V resnici je verz v prvem primeru trohejski šesterec z anakruzo ali brez nje, v drugem daktilski peterec z anakruzo ali brez nje. Zgodilo se je že, da je prav verzni obrazec pomagal prepoznati neko pesem za varianto določenega vsebinskega tipa, medtem ko iz samega besedila, pomanjkljivega ali porušenega, to ni bilo mogoče.

Na vprašanje, ki ga zastavlja naslov tega prispevka, jambски osmerek ali trohejski sedmerek, je potemtakem upravičen en sam odgovor. Naj bo akcent-ski značaj jezika takšen ali drugačen, v ljudski pesmi evropskih narodov so možni samo trohejski in daktilski verzni obrazci, ker je nepoudarjeni zlog na začetku verza vedno anakruza in v melodiji predtakt. Vsak jambски verz umetne pesmi postane v ustih ljudskih pevcev trohejski z anakruzo, vsak amfibrah postane daktil z anakruzo, in anapest je daktil z dvojno anakruzo (če si seveda sledi več takih stopic v verzu). Če že v kakšnem jeziku deklamacija dopušča dolge in kratke zloge ne glede na poudarek ter polnovredne začetke z nepoudarjenim zlogom (kot je to mogoče v obrazcih po zgledu antične metrike), velja v ljudski pesmi zaradi melodije samo menjavanje poudarjenega zloga z enim ali dvema nepoudarjenima, kar dá v metriki trohej ali daktil. Ljudski pevci za te strokovne izraze seveda ne vedo, razliko pa čutijo in jo znajo včasih tudi izraziti, ko govorijo npr., da je neka pesem *poskočna* ali melodija *okrogla*. Ugotoviti vse izraze, v katerih odseva glasbena etno-teorija v slovenskem ljudskem izročilu, pa je ena od nalog, ki našo etnomuzikologijo še čakajo.

Zusammenfassung

JAMBISCHER ACHTSILBLER ODER TROCHÄISCHER SIEBENSILBLER?

Ein Beitrag zum Problem der formalen Struktur des Volksliedes

Eine sinnvolle Erforschung der formalen Struktur des Volksliedes kann nur von folgenden Tatsachen ausgehen: 1. das Volkslied ist ein Gebilde aus Text und Melodie; 2. es entsteht wesentlich anders als ein Kunstgedicht.

Die ersten Sammler slowenischer Volkslieder interessierte vor allem der Inhalt der Lieder (wie das auch in anderen europäischen Ländern der Fall war), deshalb schrieben sie meistens die Texte nieder, ohne auf die Form und die Melodie zu achten. Die Ende des 19. Jh. publizierten slowenischen Volksliedsammlungen enthielten Bearbeitungen für den Chorgesang und waren für die Forschung kaum geeignet. Die in den Jahren 1906—1913 entstandene grosse Sammlung mit Melodien blieb unveröffentlicht und daher fast unbekannt. Die Veröffentlichung erzählender Lieder ohne Melodien unterstützte die falsche Annahme, dass sie rezitiert, nicht gesungen wurden. Den lyrischen Liedern sprach man zwar die Melodie zu, doch die andersartige Vers- und Strophenbildung (in Vergleich zur Kunstdichtung) kam niemanden zu Bewusstsein.

Auch I. Grafenauer, der sich bis Ende des Zweiten Weltkrieges als einziger slowenischer Volksliedforscher mit metrischen Problemen befasste und das Volkslied ausdrücklich als gesungenes Lied hinstellte, liess die musikalische Seite im Grunde unberücksichtigt, ausser in einem Fall. Diese Ausnahme war die von ihm entdeckte sog. *dvodelna pripovedna dolga vrstica* (= zweiteilige erzählende Langzeile), welche seiner Meinung nach die älteste slowenische Versform war, mit der charakteristischen

Wortbetonung statt Silbenbetonung und mit einer unbestimmten Zahl von unbetonten Silben. Dementsprechend sollten die Melodien (nach Fr. Marolt, dem Ethnomusikologen, an den sich Grafenauer gewandt hatte) choralartig gesungen werden. Grafenauer stellte auch einige andere Versformen im slowenischen Volkslied fest, und seine Ergebnisse blieben lange Zeit massgebend.

Andere Deutungen ermöglichten erst die Tonbandaufnahmen (in Slowenien seit 1955). Der Erforschung der formalen Struktur widmete sich nun ausschliesslich V. Vodušek. Er bewies anhand zahlreicher Beispiele, dass Silbenbetonung und festgelegte Silbenzahl als wesentliche Merkmale auch für die ältesten Lieder anzunehmen sind. Er brachte ausserdem Beweise dafür, dass die Langzeile Grafenauers dem altslawischen »lyrischen Zehnsilbler« (5 + 5) entspricht. Einen anderen archaischen altslawischen Vers erkannte er im sog. dreiteiligen Achtsilbler (3 + 2 + 3). Ausführlich befasste er sich mit dem Schnaderhüpfel (slow. *alpska poskočnica*), entstanden im Ostalpenraum als Tanzlied etwa im 18. Jh., doch verwurzelt in der älteren slowenischen Tradition. Als dieser sich vom Tanz, d. h. vom Steirischen, löste, begann seine Entwicklung, die im 19. Jh. neue Vers- und Strophenformen zustande brachte.

Trotz der bereits ansehnlichen Zahl von ethnomusikologischen Abhandlungen über die formale Struktur des slowenischen Volksliedes begegnet man immer noch der Ansicht, dass das Volkslied zum »mündlichen Schrifttum« gehöre, wenn nicht gar ein armseliger Vorläufer des Kunstgedichtes sei. Seine Erforschung gehöre mehr oder weniger in den Bereich der Literaturwissenschaft, weil sein Text bedeutender sei als die Melodie. Deshalb hält es die Verf. für angebracht, nochmals mit Nachdruck aufzuzeigen, dass eine Erforschung der formalen Struktur des Volksliedes aus dem Text allein, ohne die Melodie zu berücksichtigen, nicht erfolgreich sein kann.

Obwohl Text und Melodie gleich wichtig sind, ist bei der Wortbetonung die Melodie massgebender, und slowenische Volkssänger stört keinesfalls, wenn die Wörter im Gesang anders akzentuiert werden als in der normalen Sprache. Eine Voraussetzung dafür ist die Beweglichkeit des Wortakzentes im Slowenischen. Weil der Auftakt in der Melodie nicht immer und nicht unbedingt zum rhythmischen Gerüst gehört, kann die unbetonte Anfangsilbe im Text nicht vollwertig zur Versform gehören, sondern muss als Anakrusis betrachtet werden. Die Silben müssen deshalb in der Regel von der ersten betonten an gezählt werden. Es kommt nämlich oft vor, dass im gleichen Volkslied einige Verse mit betonten, andere mit unbetonten Silben beginnen, ohne dass die Versstruktur sich ändert. Folglich kennt das Volkslied keine jambischen usw. Verse, sondern nur trochäische und daktylische, und man spricht weder von katalektischen noch von akatalektischen Versen.

In weiteren wird dargestellt, dass Text und Melodie einander beeinflussen, dass eine Änderung im Rhythmus der Melodie auf die Versform einwirken kann bzw. verschiedentlich einzelne Verse sich umformen können, dass die Form der Textstrophe durch die Melodie bedingt sein kann, dass der Refrain ein wesentlicher Teil der Form ist und daher auch unerlässlich beim Zitieren des Textes allein usw. Ausdrücklich wird betont und an einigen Beispielen dargelegt, dass die Melodie eines Volksliedes keine musikalische Veranschaulichung des Textinhalts ist, sondern eine Art Gefäss, woraus der Sänger das Lied geniessen und anderen darbieten kann. Deshalb sind die Melodien austauschbar, was tatsächlich oft geschieht.

Zum Schluss wird nochmals ausdrücklich die Behauptung aufgestellt: Im Volkslied kann nur vom trochäischen bzw. daktylischen Versen gesprochen werden, und das gilt für die Lieder aller europäischen Völker, unabhängig davon, ob in ihren Sprachen die Wörter mit betonten oder unbetonten Anfangsilben vorkommen.

JENKOVA »LENČICA« IN VPRAŠANJE PONARODELOSTI TE PESMI

Marjetka Golež

UVOD

Kadar želimo s primerjalno metodo osvetliti prehod umetne pesmi znanega slovenskega pesnika (Prešeren, Gregorčič, Jenko...) v ljudsko pesem, se postavi množica vprašanj. Zakaj je ponarodela prav ta pesem in ne neka druga? Kako se je to zgodilo? Kakšne so bile bistvene značilnosti: oblikovne, vsebinske, glasbene..., ki so določale, da je ljudski pevec pesem sprejel in jo začel preoblikovati. Kdaj se je to zgodilo? Kako se je pesem širila, po kakšnih komunikacijskih posrednikih, kako je sploh prišla do ljudi? Preden odgovorimo na ta vprašanja, moramo raziskati razmerje med umetno in ljudsko pesmijo (proces ljudskega poustvarjanja, postaviti terminu »ponarodelost« konkretni okvir) in nato še proces ljudskega ustvarjanja, ki je neko pesem skupaj z melodijo sprejelo za svojo. Proces, ko neka umetna pesem prek prehodne stopnje (ponarodelosti) preide v ljudsko, prav gotovo ni preprost, saj gre vendarle za različna ustvarjalna tokova.¹ In zato naj bi bila ljudska pesem sestavni del literarne tradicije, vredna poglobljenega raziskovanja in deležna enakovrednega zanimanja kakor umetna, čeprav na drugačen način.

Kakšno je torej razmerje med umetno in ljudsko pesmijo?

a) Umetna pesem je izdelek individualnega avtorja, ki želi sporočiti svojo lastno misel in estetsko učinkovati. Ljudska pesem pa estetskega namena nima: »Pri ljudski pesmi je zmeraj bolj v ospredju namenskost kot lepota.«²

b) Umetna pesem je zgolj besedna umetnina, ljudska pesem pa se vedno poje. Njen komunikacijski kanal je glasba, le tako se lahko širi, pa čeprav je lahko zapisana ali celo tiskana.³

¹ Glej Z. Kumer, Prešernova Nezakonska mati — ljudska pesem, Muzikološki zbornik 4, Ljubljana 1968, str. 138: »Ljudska pesem je posebna zvrst besedne umetnosti, ki ima svoje zakonitosti nastanka, razvoja in razkroja, ki ima svojo vrednost in živi samostojno življenje ob umetni poeziji. Nikakor ni manj pomembna od umetne, le drugačna, vrednota pa vsekakor in vselej.«

² M. Terseglav, Ljudsko pesništvo, Ljubljana 1987, str. 37.

³ Glej Z. Kumer, Obseg pojma ljudska pesem, XVI. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana 1980, str. 130.

c) Umetna pesem je zapisana, tiskana in ne doživlja sprememb, ljudska pesem pa »obstaja in živi kot ustna komunikacija v širši skupnosti, v kateri posamezniki niso le pasivni sprejemniki, ampak aktivni ustvarjalci (individualni avtorji) in poustvarjalci (pevci, prenašalci)«. ⁴

d) Umetna pesem lahko postane ljudska, velja pa tudi nasprotno. Ljudska pesem lahko v prepesnitvi pesnika postane umetna (npr. Prešernova Lepa Vida). Ljudsko pesništvo je lahko vir, iz katerega črpajo ustvarjalci umetne pesmi določene elemente (motive, teme, zgradbe, jezik, ritem...). Tako je poetika ljudske pesmi zaznamovala tudi veliko sodobnih literarnih ustvarjalcev (Kocbek, Taufer, Strniša, Makarovič...). V teh delih je našla folklorna poetika drugačen način življenja.

e) Način življenja umetne pesmi je različen od ljudske. Ljudska pesem živi, če ima privlačno vsebino, če je spевна in če jo sprejme širša skupnost. Tako menita tudi Jakobson in Bogatirjov, da je rojstni dan ljudske pesmi šele takrat, ko jo sprejme skupnost, umetne pa takrat, ko jo avtor napiše, ne glede na njen odmev, nadaljnje življenje in sprejem pri publiku. ⁵

f) Pomembni razlikovalni element med ljudsko in umetno pesmijo je tudi jezik. Jezik v umetnem pesništvu je odvisen od individualnega ustvarjalca, medtem ko je jezik ljudske pesmi sklop spontanah pobud, ki postaja norma.

g) Prav tako je pomemben ritem ljudske pesmi, metrični obrazci, ki postajajo standard, v umetni pesmi pa so odvisni od svobodne izbire avtorja.

h) Ljudska pesem ne more živeti brez variant, podvržena je nenehnemu spreminjanju in preoblikovanju v nasprotju z umetno. In to je morda prvi element, ki je pomemben za naše spraševanje o ponarodlosti neke pesmi. Prav nastajanje variant je tisti proces, ki iz neke pesmi gradi most (ponarodlost) med umetno in ljudsko pesmijo. Prav prenos umetne pesmi prek tega mostu pomeni, da je neka pesem v daljšem obdobju doživela bistvene spremembe v besedilu in melodiji in prestopila na drug breg — v poetiko ljudske pesmi.

Vse to kaže, da so med umetno in ljudsko pesmijo precejšnje razlike, da sta to dva bregova, ki potrebujeta več mostov, da se približata. Tako bomo ugotavljali pri Jenkovi ponarodeli pesmi Lenčici, kakšni mostovi so bili potrebni, da je »ljudstvo« to pesem sprejelo, jo kljub poznavanju avtorja (ali tudi ne) začelo razumevati kot del lastne ustvarjalnosti.

Zato je potrebno najprej predstaviti avtorja prvotne podobe pesmi, ugotoviti genezo pesmi in raziskati stikališča avtorjevega individualnega ustvarjalnega izraza z ljudskim.

GENEZA JENKOVE PESMI

Ko govorimo o nastanku Jenkove pesmi Lenčica, ne moremo mimo bistvenih zgodovinskih, kulturnih, političnih, družbenih in biografskih značilnosti, ki osvetljujejo celotno duhovno in fizično območje, v katerem se je pesem izoblikovala v tako, kakršno poznamo še danes. »Čas, v katerem je ustvarjal pesnik in pripovednik Simon Jenko, je čas razgibanega, v marsičem protislovnega zgo-

⁴ M. Terseglav, nav. delo, str. 37.

⁵ Roman Jakobson-Pjotr Bogatirjov: Folklor kao naročit oblik stvaralaštva, Usmena književnost, ur. Maja Bošković-Stulli, Zagreb 1971, str. 18.

dovinskega dogajanja v Avstriji in slovanskih deželah, ki so bile sestavni del habsburške monarhije. Marčna revolucija na Dunaju leta 1848 in njeni bolj ali manj šibki odmevi v notranjosti države, neuspeh revolucije in restavracija absolutistične vladavine, propad Bachovega absolutizma ob koncu petdesetih let in začetek ustavne dobe v Avstriji — to so najbolj izpostavljene točke družbeno-političnega gibanja v pomarčnem času in njegove najvidnejše postaje.«⁶

Tako je bila pesniška dejavnost v prvih pomarčnih letih tesno povezana z družbenim položajem Slovencev. Imela je obrambno funkcijo in izrazito domoljubno usmeritev.

Pomembna značilnost slovenskega pesništva v pomarčni dobi je zato neosebna tematika. »Mladi pesnikovalci tega časa izražajo predvsem nacionalno čustvo, segajo po nabožno poučnih temah in oblikujejo motiviko ljudskih, zlasti epskih pesmi in še to najbolj pogosto na malo oseben, naravnost konvencionalen način.«⁷ Te trditve osvetljujejo izvorne pobude tudi za Jenkovo Lenčico. Opozoriti je treba še na neko posebnost v literarnem dogajanju tistega časa. Opazimo jo skoraj v vseh evropskih književnostih pomarčnega oziroma zgodnjega realističnega obdobja. Gre namreč za naravnost, ki je spremenila dotlej veljavno razmerje med posameznimi zvrstmi literature. Omejila je vlogo poezije, hkrati s tem pa je bila vedno glasnejša zahteva po uveljavitvi umetniške proze. Od tod tudi misel, da je epskost prevladovala tudi v poeziji, in prav Jenkova Lenčica je primer pripovedne pesmi, sicer z okrnjeno zgodbeno strukturo, pa vendarle.⁸

Za nastanek Lenčice in drugih Jenkovih pesmi, ki so kasneje ponarodele in postale neločljivi del ljudske ustvarjalnosti⁹ (Knezov zet, Zadnji večer, Naš maček . . .), je morda pomembno tudi dejstvo, da so se Jenko in drugi ustvarjalci tedanje dobe zelo zanimali za ljudsko pesništvo. »Jenkov učitelj nemškega jezika in literature na gimnaziji Peter Petruzzi je odmerjal veliko pozornost epskemu pesništvu. Petruzzi je namreč pozival slovenske pesnike, naj ustvarijo epsko pesništvo na temelju južnoslovanske folklore, podobno kot so Homer, Vergil ali avtor Nibelungov zajemali snov za pesnitve iz ljudske in mitološke tradicije. In v resnici lahko trdimo za Jenkove pesmi: Zaklad, Poslanka, Knezov zet . . ., da se tesno naslanjajo na folklorno pripovedno izročilo. Pozneje se je Jenko začel odmikati od temeljnih načel klasičnega epskega pesništva in jih parodiral. Npr. v Ognjeplamtiču in v nekaterih drugih pesmih se je oddaljil od klasičnega pripovedovanja in se kot posrednik vpletal med epsko pripoved in bralca.«¹⁰ (Prim. pesmi Planinar, Goljufa, Naš maček, ki je tudi ponarodela.) Ironičen način je uporabil tudi v Lenčici, norčevanje iz nenavadne snubitve kaže na njegov poznejši odnos do žensk in ljubezni.

⁶ F. Bernik, Simon Jenko, Ljubljana 1979, str. 7.

⁷ F. Bernik, nav. delo, str. 7.

⁸ Z. Kumer, Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini, Maribor 1968, str. 335.

⁹ Glej Z. Kumer, Obseg pojma ljudska pesem, str. 134: »To se pravi, da obstaja hkrati vestno ohranjanje izročila in ustvarjalno spreminjanje, ki velja enako za tako imenovane ponarodele pesmi, torej za besedila, ki so jih sprejeli iz umetne pesmi in jih dodali izročilu.«

¹⁰ F. Bernik, nav. delo, str. 163, 164, 165.

Epsko snov je torej Jenko parodiral, ironiziral in se morda tudi tako približal ljudskemu okusu. Tako tudi pri Lenčici, kjer je zgodbena struktura že rešena elementov klasične in romantične epike, dogodek je resničen, živ in sodoben. »Vidimo torej, da je Simon Jenko obravnaval v zreli dobi celo zgodbo-

24

Lenčica raspi in ovčice je ničdaj v detajo.
 Sosod vepoje ovčice in - Lenčico.
 (Bibl. Vat. 281, son. 1086.)

Maševci.

Loč (Na. Miklavž), St. Maršičan.

Cam mudo.

ETNOGRAFSKI MUZEJ
 LJUBLJANA

Odber in učitiranje slovenskih vero nih pesmi.

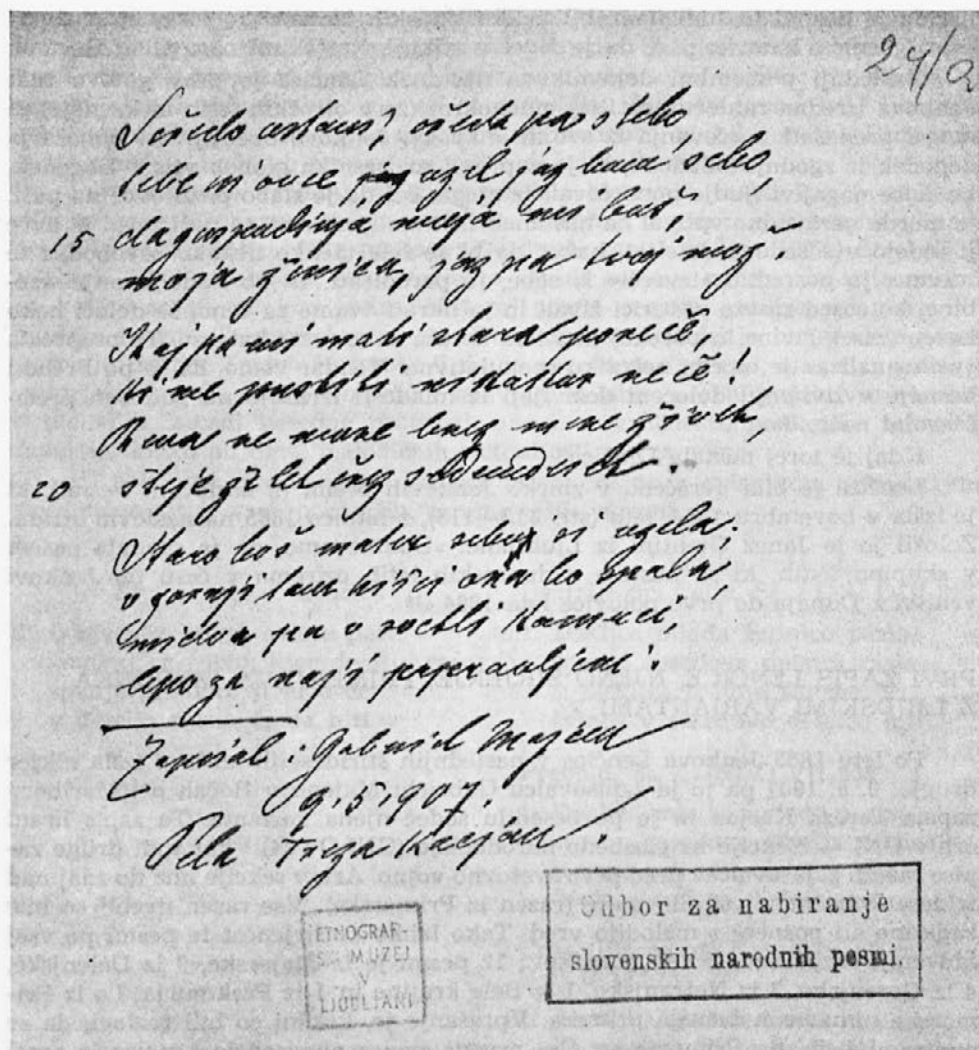
Len-čič-a ubre-ži ov-čice pa-se, tam-ki-že-ja
 mi-vo de-le-ta ra-se; gja-je pa-se mo-že je
 le-je o-č, v-de-le-to mi-va v-čed-a hi-či.

Pelo se je v Pi.

Lenčica ubreži ovčice pase,
 tam kjer ga rajica debela rase;
 sprajje je, juremca se ji lepe oči,
 v debelo rajina včeda hesti.

5 Hila je mladi sared pri letu,
 dehtle gar glavo ino je reho;
 »Dehlo ti si jupavla majo,
 vjemca ti inodo leupō zato.«

Lenčika mislo ga je juremca
 10 ja je sasela deht guvarila;
 »Čisti ovčice, kaj roba si maj,
 gajimi juremca zure, oca gajmcaj!«



Faksimile prvega zapisa ljudske variante Jenkove Lenčice iz l. 1907

vinsko ali folklorno motiviko na živ, času ustrezen način in da je njegova pripovedna pesem postajala vedno bolj neokrnjeni izraz njegove osebnosti. Tak razvoj znotraj Jenkovih epskih pesmi zlasti vidno ponazarjajo balade.«¹¹

Prav tako je za genozo Jenkove pesmi pomembna socialna pripadnost. Kot nezakonski otrok siromašnih kmečkih staršev (oče je podedoval manjšo kmetijo, obenem pa se je poleg kmetije lotil še čevljarске obrti) je Jenko živel vsaj v otroških letih v tesnem stiku s kmečkim okoljem. Tako verjetno ni nenavad-

¹¹ F. Bernik, nav. delo, str. 168.

no, da je poznal in tudi uporabil veliko ljudskih izrazov za posamezne stvari (npr. gornica, kamrica...), da je živel v stiku s kmečkimi opravili in šegami.

Naslednji pomembni dejavnik za nastanek Lenčice je prav gotovo tudi Jenkova izredna rahločutnost, saj mnogokrat (že v otroških letih in kasneje) ni mogel prenašati norčevanja iz svojih »napak«. Jenkovo občutljivost ponazarja dogodek iz zgodnje mladosti, ki je napravil na pesnika globok vtis.¹² Dogodek, ko so se nagajivi ljudje ponorčevali iz njega, češ da je slabo pazil ovce na paši, je morda nezavedno vplival na nastanek Lenčice (pastirica na paši zaspi in ovce ji uidejo v sosedovo deteljo), kakor da bi se želel Jenko nekako osvoboditi te travme, jo posredno »izvreči« iz sebe, jo parodirati. In ob nadaljevanju vsebine, ko sosed zaseže pastirici živali in jo hkrati vzame za ženo, še določi neko kazen (zaseg živine in poroka) in s tem doseže neke vrste katarzo. Ta preprosta »psihoanaliza« je morda nekoliko spekulativna. Vendar vemo, da se po Freudu kasneje v življenju določeni doživljaji iz mladosti izražajo na podoben prečiščevalni način.¹³

Kdaj je torej nastala Lenčica?

Lenčica je bila uvrščena v zbirko Jenkovih pesmi (z naslovom *Pesmi*), ki je izšla v novembru 1864. leta (str. 112—113), z letnico 1865 na naslovni strani. Založil jo je Janez Giontini iz Ljubljane. »Domnevamo, da je spadala pesem v skupino tistih, ki so nastale v dunajskih letih oziroma v času po Jenkovi vrnitvi z Dunaja do prve polovice leta 1864.«¹⁴

PRVI ZAPIS LENČICE, NJENO ŠIRJENJE, PRIMERJAVA IZVIRNIKA Z LJUDSKIMI VARIANTAMI

Po letu 1865 Jenkova Lenčica v naslednjih štiridesetih letih ni izšla nikjer drugje. 9. 5. 1907 pa jo je zapisovalcu Gabrielu Majcnu v Hočah pri Mariboru zapela Tereza Kacjan in je po besedilu sodeč njena varianta. Ta zapis hrani arhiv GNI — Sekcije za glasbeno narodopisje (GNI O I 24)¹⁵ kot tudi druge zapise raznih zapisovalcev pred prvo svetovno vojno. Arhiv sekcije ima do zdaj nad trideset variant iz vse Slovenije (razen iz Primorske). Vse razen dveh¹⁶ so bile zapisane ali posnete z melodijo vred. Tako lahko razširjenost te pesmi po vsej Sloveniji razberemo iz teh podatkov: 12 pesmi je iz Štajerske, 9 iz Dolenjske, 4 iz Gorenjske, 3 iz Notranjske, 1 iz Bele krajine in 1 iz Prekmurja. Le iz Primorske nimamo nobenega primera. Vprašanje je, kakšni so bili razlogi, da se pesem ni širila na Primorskem. Čas prvega zapisa ponarodele Lenčice je segal

¹² F. Bernik, nav. delo, str. 21.

¹³ Glej S. Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, Ljubljana 1975, str. 49, 50.

¹⁴ »Jenkova nečakinja Frančiška je trdila, da je v Lenčici upodobil pesnik svojo sestro Heleno, v katero se je v mladih zaljubil mlinarjev sin Matevž Žumer iz Praš, kasneje zelo bogat človek.«: Simon Jenko, *Zbrano delo I*, ur. Bernik, Ljubljana 1964, str. 105 in op. na strani 275; glej še pregled izdaj Jenkovih *Pesmi* po letu 1865 v nav. delu F. Bernika, str. 216, 217.

¹⁵ GNI je kratica nekdanjega Glasbeno-narodopisnega inštituta, sedaj Glasbene sekcije Inštituta za slovensko narodopisje pri Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani; iz tega arhiva so vsi navedeni primeri.

¹⁶ To sta primera z oznako GNI R 16.564 in GNI R 17.735.

v obdobje pred prvo svetovno vojno in takrat je bilo še prezgodaj za večje širjenje te pesmi. Pozneje je Primorska pripadla Italiji in v tem času je bilo za širitev že prepozno (prepoved uporabe slovenskega jezika...). Morda pa pesem ni bila dovolj duhovno ali snovno blizu tamkajšnjemu bolj temperamentnemu človeku. To so le ugibanja, toda dobro bi bilo, da bi Primorsko bolj raziskali in bi ob tem odgovorili tudi na to vprašanje.

Prva zapisana varianta ne kaže posebno bistvenih vsebinskih in oblikovnih sprememb, opazne so samo manjše narečne besedne spremembe v prvi, tretji in zadnji kitici. (Glej prilogo: faksimile zapisa iz leta 1907.) Strekelj je v zbirki SNP ni objavil, prav verjetno zaradi svojega načela, da tista pesem, za katero se vé, od kod izvira, ki torej pozna svojega avtorja, ne more biti ljudska pesem. To vsekakor ni res. Svobodno spreminjanje ponarodele pesmi potrjuje trditev Zmage Kumrove,¹⁷ da je popolnoma vseeno, ali pevci poznajo avtorja ali ne. Če sprejmejo pesem za svojo, jo lahko preoblikujejo v odvisnosti z melodijo, zaradi besedne pestrosti, narečne različnosti, pomenske tehtnosti (spustijo kitico ali dve), melodičnih zakonitosti, verza, rime...

Pa pogledjmo zdaj Jenkovo Lenčico in vzporedno z izvirnikom primerjajmo posamične kitice vseh poznejših, zanimivejših variant.

Simon Jenko: Lenčica

1. Lenčica v bregu ovčice pase,
tamkaj za njivo, kjer detelja rase;
spanje premore ji lepe oči,
v deteljo njena čreda hiti.

Ljudske variante

Dramlje pri Celju, Št. / GNI O V 315

1. Deklica mlada živinico pasla,
zraven sosedova detelca rasla;
/: Deklica trudne zatisne oči,
žvinca v sosedovo detelco hiti.

Prebold, Št. / GNI O VII 459

1. Deklica mlada živinco pasla,
zraven sosedova detelja rastla.
Komaj zatisnila dekelca oči,
čreda sosedova v detelco gre.

Črna (Brezje pri Kamniku), Gor. /
GNI R 14.578

1. Alenčika mvada čredo je pasva,
na sosedauumu je pa de'tal rasva,
Lenčka trdno u senci zaspi,
čreda veséva pa-u detal hōti.

Dokležovje, Prekm. / GNI O 17.735

1. Lenčika mlada je čredico pasla,
poleg je sosedova detelja rasla.
Lenčika mlada je čredico pasla,
doli si ležše ino zaspi.
(leže)

¹⁷ Glej še Z. Kumer, Šmarijski šomašter, Muzikološki zbornik 2, Ljubljana 1966, str. 124.

Pudob, Notr. / GNI M 21.239

1. Mlada Ančica kravco je pasla,
zraven je ena detelca rasla,
ko pa Ančica malo zaspi,
kravca v sosedovo detelo gre.

Črešnjice ob Krki, Dol. / GNI M 25.131

1. Mlada Lenčica ovčice pase,
tam kjer sosedova deteljca rase,
komaj en čas se zamudi,
čreda na sosedovo njivo hiti.

Zameško, Dol. / 11. 12. 1987

1. Deklica mlada živinico pase,
zraven sosedova detelja rase.
Spanec pa prime trudne oči,
živinica revna pa v detelj hiti.

UGOTOVITVE I (prva kitica)

Že v prvi kitici variante iz Dramelj se pokaže proces ljudskega poustvarjanja.¹⁸ Lenčica je v tem primeru *deklica mlada*, *ovčice* se spremenijo v *čredico* in *živinico*. Primer iz Prebolda kaže, da je smiselnost besedila večkrat nepomembna, ker je pomembnejša melodija (*čreda sosedova*: ta čreda ni sosedova, pač pa pastiričina). V varianti iz Črne je podlaga gorenjsko narečje, ki je zelo izrazito, vsebinski dodatek pa je *trdno u sencu zaspi*. Jenko je sicer uvedel veliko gorenjskih oblik, predvsem pa naglaševanje samoglasnikov v besedah (*njegā, mojō . . .*), da pa je sporočevalna zvrst knjižni jezik in ne narečni, kaže tudi ta pesem. Izrazit poseg v kitico nam kaže varianta iz Prekmurja. V varianti iz Pudoba na Notranjskem postane Lenčica Ančica in ne pase več ovac, pač pa kravico. Pevci mnogokrat besedilo pozabijo, a jih to prav nič ne moti, ob petju improvizirajo, in tako se zgodi, da se v Črešnjicah ob Krki mlada Lenčica: *komaj en čas zamudi*. Zadnji posnetek, ki ga hrani GNI, kaže, da je pesem še vedno živa, precej je poudarjen socialni vzgib (*živinica revna*).

2. Hitro je mladi sosed pritekel,
deklico zbudil, tak ji je rekel:
»Deteljo ti si popasla mojō,
vzamem ti čredo tvojo zato.«

Dramlje, Št. / GNI O V 315

2. Mladi ta sosed je hitro pritekel
ino je deklici on tako rekel:
/: »Ti si mi spasla detelco mojo,
jaz te pa vzamem z vso čredico.«

Črna, Gor. / GNI R 14.578

2. Nato pa ta umad je sosed pørteku,
Lenčko je zbudu, pa tko jø je reku.
K sə mə popasva to detel mojo,
uzamem zato uso čredo tojó.

¹⁸ Prim. še B. Merhar, *Mlada Breda*, Izbor ljudskih pesmi, Ljubljana 1978, str. 209, 210, 211.

Šegova vas, Dol. / GNI M 20.450

2. Ko je pa mladi sosed to videv,
mladi Alenčiki je tako rekev:
»Ti si popasla detelj mojo,
jaz pa ti vzamem vso čredo za njo.«

Dokležovje, Prekm. / GNI O 17.735

2. Prišev je sosedov Tonček na njivo,
Lenčiko gor zbudi in njej reče:
»Ti si mje spasla deteljo mojo,
jaz pa ti vzamem črejdo za njo.«

Črešnjice, Dol. / GNI M 25.131

2. Hitro pritekew sosed je mladi,
Lenčko pokaral, tako ji je rekev:
»Ti si popasla mi deteljco vso,
jaz pa ti vzamem vso čredo za njo.«

Zameško, Dol. / 11. 12. 1987

2. Kmetič to vidi, naglo priteče,
k mladmu dekletu nekaj poreče:
»Ti si popasla mi deteljico,
jaz pa uzamem živinico!«

UGOTOVITVE II (druga kitica)

Druga kitica v vseh variantah ostaja brez izrazitih sprememb. Oseba je mladi sosed (Dramlje), sosed mvadi (Črna), sosedov Tonček (Dokležovje) in celo kmetič (Zameško). Melodija pač narekuje racionalizirano besedilo, pa čeprav ne vedno smiselno. Pevcu je pomembno, da se pesem ritmično in melodično »izteče«, pa čeprav je beseda pomensko neustrezna. Drugi del kitice v vseh variantah kaže, da se je Jenko besedno zelo približal ljudskemu dojemanju jezika in ni doživel večjih sprememb.

Dramlje, Št. / GNI O V 315

3. Lenčica milo ga je prosila,
pa je sosedu tako govorila:
»Pusti ovčice, saj sosed si moj,
z njimi jaz vedno sem, one z menoj.«
3. Deklica milo je dol pokleknila
in je soseda prav milo prosila:
/: »Pust me in čredo še sosedni moj,
naj gre vesela domov, tud jaz za njoj.« :/

Trebnje, Dol. / GNI O 11.185

3. Lenčica je pred soseda stopila
in ga prav lepo milo prosila:
»Čede ne jemlji, sosed si moj,
čeda je moja, jest sim s teboj.«

Črna, Gor. / GNI R 14. 578

3. Alenčka je sojo čredo albiva,
zató je sojga soseda prosiva,
sosed ne loč od črede me ti,
kaj bom jest reva, če uzameš jo mæ.

Rafolče, Gor. / GNI M 21.986

3. Lenčica je pred soseda stopiva
in ga je tako lepo prosiva:
»Nič mi ne zameri saj sosed si moj,
čreda je moja, jaz pa za njo.«

Tomaška vas, Št. / 13. 4. 1982

3. Deklica hitro je dou pokleknila,
roke sklenila in milo prosila:
»Pusti mi živinco, saj sosed si moj,
žvinca gre domou in jaz za njoj.

UGOTOVITVE III (tretja kitica)

Tretjo kitico pevci večkrat spuščajo, saj se jim ne zdi posebno bistvena, zgodi pa se tudi, da združijo tretjo in četrto kitico v eno samo. Osnovna misel prošnje je povsod ohranjena, dekletu pomenijo živali eksistenco (*kaj bom jest reva, če uzameš jo mæ*), do njih ima čustven odnos (*je sojo čredo albiva*). Prošnja je izražena na različne načine (*je milo prosila, dol pokleknila, lepo prosila ...*). Primerjava pokaže, da izrazitih sprememb ni.

4. »S čredo ostani, čreda pa s tabo;
tebe vzel in ovčice bom s sabo,
da gospodinja moja mi boš,
moja ženica, jaz pa tvoj mož.«

Prebold, Št. / GNI O VII 459

4. Sosed nemili ni jo poslušal,
čredo iz travnika gnati poskušal.
Al čreda iz travnika doli ne gre,
sosed je jezen, da škriplje z zobmi.
5. »Od lani do letos sem mislil na te,
da tukaj pri meni prebivala boš,
da ti mi boš žena, jaz pa tvoj
da ti mi boš žena, jaz pa tvoj mož,

Loški potok, Dol. / GNI M 20.450

4. Sosed Alenčici je tako rekev:
»Tebe in ovce bodem še s taboj,
za gospodinjo mojo ti boš,
moja družica, jaz pa tvoj mož.«

Rafolče, Gor. / GNI M 21.896

4. Čreda je tvoja, čreda je moja,
čredo uzamem, tebe pa zraven!
Ti gospodinja moja mi boš,
moja ženica, jaz pa tvoj mož.

Zg. Tuhinj, Gor. / GNI M 23.485
(3., 4.)

Sosed ne da se nič preprosi,
hotev je Lenčico v zakon dobiti:
»Za gospodinjo dobra mi boš,
jaz pa na vekomaj zvest bom tvoj mož.«

Tomaška vas, 13. 4. 1982, Št.

4. Saj pojdeš ti deklica tudi zə nami,
ka te zamerkano mam že od lani.
Tamkaj və hišici prebivala boš,
ti mi boš žena in jaz pa tvoj mož.

UGOTOVITVE IV (četrtá kitica)

Varianta iz Prebolda vključi kar dve kitici (4. in 5.), ki ju pri Jenku ni. Torej je proces poustvarjanja prešel delno že v ustvarjalni proces, saj je ta dodatek zelo živ in smiseln. Četrta kitica pri vseh variantah izraža zanimiv socialni vidik (revni sosed si poleg svojega premoženja želi še Lenčkinega), zato prav patriarhalno reši položaj s tem, da z ženitvijo tako ali tako dobi tudi njeno lastnino. Prikazano je socialno razmerje med moškim in žensko.¹⁹

Snubitev je v vseh variantah zelo prozaična (za gospodinjo dobra mi boš). Odmikov od predlog je več. V varianti iz Zg. Tuhinja pa vidimo, da sta tretja in četrta kitica združeni v eno.

Dramlje, Št. / GNI O V 315

5. »Kaj pa mi mati stara poreče,
ki me pustiti nikakor neče?
Reva ne more brez mene živet,
šteje let že sedemdeset.«

4. Kaj bi pa vendarle mamka počeli,
če bi na starost me več ne imeli.
/: Oni ne morjo brez mene živet,
ker so že stari črez sedemdeset. :/

Pučava, Št. / GNI O 6273, 133

4. Kaj bodo meni mamica rekli,
če bodo mene seboj odvedli.
Sirota ne morjo več sami živet,
ker so že stari let osemdeset.

Loški potok, Dol. /GNI M 20.450

5. Kaj bojo moja mamica rekli,
oni ne morjo brez mene živeti,
k'ler so že stari šezdeset,
mamica ne morjo brez mene živet.

Vitanje, Št. / GNI M 36.169

4. Kaj mi pa bojo mamica rekli,
če jim jaz črede domu ne prignala!
/: K'ler so že stari let osemdeset,
srota brez mene ne morjo živet. :/

¹⁹ Glej Sergij Vilfan, Pravna zgodovina Slovencev, Ljubljana 1961, str. 254.

Pudob, Notr. / GNI M 21.239

4. Kaj bjo pa mamica, mamica rekli,
reva brez mene ne morjo živeti,
reva brez mene ne morjo živeti,
štejejo že čez "osæmdes!æt.

UGOTOVITVE V (peta kitica)

Peta kitica je v ljudskih variantah zapisana ponekod kot četrta, neke kot tretja, peta, ponekod celo kot zadnja kitica. Krčenje kitične zgradbe je ena od značilnih prvin ljudske improvizatorične dejavnosti. Kitične variante se vsebinsko in oblikovno bistveno ne razlikujejo. Navadno se spreminja število let ostarele matere (od šestdeset, sedemdeset, osemdeset), povsod pa je izraženo neizprosno dejstvo, da mati brez hčere ne more živeti. Pred nami je socialni problem, ki je bil v tedanji (kmečki) družbeni skupnosti dokaj pogost.²⁰ V varianti iz Pudoba vidimo značilni ljudski ponavljalni obrazec.

6. »Staro boš mater s seboj pripeljala,
v gornici ona bode naj spala;
Midva pa v beli kamrici,
lepo za naju pripravljeni.«

Puščava, Št. / GNI O 6273, 133

5. Mamico hočem seboj imeti,
oni bojo v gorni hišici spali.
Midva pa v svitli kamrici,
ki že za naju tamkaj stoji.

Cerknica, Notr. / GNI M 20.991

5. Ti boš pa mamco s seboj peljala,
ona bo v svitli kambrici spala,
midva pa u lepi sobici,
nalaš za naju pripravljeni.

Podveža p. Lučah, Št. / GNI M 22.334

5. Mamca se bojo za nam pripeljali,
tam bojo v gorni hišici spali,
midva boma v kamrici,
prav lepo za naju pripravljeni.

Tomaška vas, Št. / 13. 4. 1982

6. Saj pojdejo mamica tudi z nami,
tamkaj v kamrici bodo stanvali.
Midva pa pojdeva v hišico taj,
ki je pripravljena že za naj.

UGOTOVITVE VI (šesta kitica)

Zadnja kitica se od Jenkove razlikuje predvsem narečno (velikokrat je tudi ni). Odvisno od pokrajinske uvrstitve je, ali je prostor, kjer bodo bivali pastirica, mati in sosed, *gornja hišica*, *gornica*, *gornja izbica*, *svitla kamrica*

²⁰ S. Vilfan, nav. delo, str. 256.

itn. Pri izvorniku in vseh variantah pa je jasno, da bo dekletova mati prebivala z njo in sosedom. Konec pesmi je kratek, stvaren, nepresenetljiv, zato je možen in so ga ljudje z manjšimi spremembami sprejeli v celoti.

SKLEP

Kakšen poustvarjalni in ustvarjalni proces se je dogajal z Lenčico? Od leta 1864, ko je Lenčica nastala in bila tiskana, pa do leta 1907, ko najdemo prvo ljudsko varianto, je minilo 43 let. Poustvarjalnost je bila bolj ali manj omejena na jezikovne spremembe, na rahle vsebinske premike, na nekatera krčenja v kitični zgradbi. Mar se je Jenkova pesem tako zelo približala ljudski zato, ker jo je ta na neki način posnemal? Kajti, ko govorimo o prepletanju umetnega in ljudskega pesništva, moramo to opazovati iz zgodovinske perspektive. Obe poetiki se prepletata, postopoma prežemata, in ker potekata vzporedno, se lahko nekajkrat stikata (stičišča so: jezik, vsebina, zgradba, verz, ritem...), nato pa se v določenem trenutku (ob določeni pesmi) popolnoma stakneta in se nato razideta po svojih postopkih. Ljudska pesem začne prevzeto pesem polagama oblikovati in spreminjati po svojih vzorcih, zakonitostih.²¹ Ponarodela pesem je torej le prehodna faza, kjer pesem še ni postala popolnoma ljudska. To pomeni, da: »Ljudska književnost najprej in najlaže sprejema tista dela umetne književnosti, ki posnemajo ljudska.«²² Zato lahko rečemo, da je Lenčica na prehodu iz ponarodele pesmi v ljudsko, čeprav je za ljudsko pesem značilno tudi to, da pevci kljub temu, da poznajo avtorja, pesem vzamejo za svojo in se ne ozirajo na avtorstvo.^{23, 24}

Poglejmo še melodijo, ki je sestavni del ljudske pesmi. Kajti ljudska pesem se vedno poje. Osnovni komunikacijski posrednik je prav petje, saj se le redko širi s prepisovanjem, tiskanjem. Ljudski pesmi je torej omogočeno življenje le s pomočjo glasbe, ki posreduje vsebino na plastični način. »Kot sinkretični pojav je ljudska pesem celota in jo sestavlja besedilo skupaj z melodijo in ritmom.«²⁵ Navadno ima ljudska pesem poleg tekstovnih variant tudi različne melodije. V našem primeru ni tako. Pesem ima (v naših variantah) sicer z nekaterimi spremembami navadno povsod bolj ali manj enako melodijo.²⁶ Iz tega lahko sklepamo, da je preprosto besedilo narekovalo tudi nezapleteno melodijo, ki je dovolj spевна in se zato ne spreminja mnogo.

To lahko pomeni, da:

- a) premalo časa živi med pevci, da bi jim bila blizu v več različnih glasbenih preoblikah kot zgolj v tisti iz samega začetka;
- b) je ta melodija tako zelo ustrezna, da pevci ne čutijo potrebe po spremembi.

²¹ Glej M. Terseglav, nav. delo, str. 41.

²² M. Terseglav, nav. delo, str. 42.

²³ To ugotavlja Z. Kumer v navedenih razpravah.

²⁴ Enako meni tudi M. Terseglav, nav. delo, str. 42.

²⁵ Glej M. Terseglav, nav. delo, str. 37.

²⁶ Prim. še razpravo Z. Kumer, Jenkova Lenčica — ljudska pesem, Glasnik slovenskega etnografskega društva, Ljubljana 1970, št. 4, str. 34, predvsem tisti del, ki govori o melodiji te pesmi.

Ob raziskovanju na terenu dobimo odgovor na vprašanje, od kod pevci poznajo pesem, kdaj so jo slišali itn. (Da je pesem stara, da so jo slišali od mame, stare mame, da so jo prepevali ob skupnih opravilih...) Redko pa se je zgodilo (nekajkrat tudi), da so pevci poznali izvor in avtorja pesmi. Zanje to ni pomembno. Pomembno je, da jo radi pojejo, da so jo sprejeli za svojo, da se jim zdi prijetna, lepa.

Prav tako sta za pesem, ki pozneje ponarodi, pomembna tudi njen ritem in verz. Ne samo vsebina, oblika, snov, jezik, tudi ritem in verz določata sprejem neke pesmi v ljudsko last. Kako je s tem pri Jenku? Ne samo, da je Jenko poznal ljudske pesmi, da jih je verjetno tudi prepeval s fanti na vasi, tudi zavestno se je odločal za ljudske ritmične obrazce. Saj smo že omenili, da je bilo obdobje Jenkovega ustvarjanja čas, ko so se pesniki zgledovali pri ljudski pesmi, tako tudi pri njenih verzni oblikah. Jenkova Lenčica je bila zložena v daktilskem ritmu.

Lenčica v bregu ovčice pase,	— ∪ ∪ — ∪ ∪ — ∪ ∪ —
tamkaj za njivo, kjer detelja rase;	— ∪ ∪ — ∪ ∪ — ∪ ∪ —
spanje premore ji lepe oči,	— ∪ ∪ — ∪ ∪ — ∪ ∪ —
v deteljo njena čreda hiti.	— ∪ ∪ — ∪ ∪ — ∪ ∪ —

Obrazec je podoben ljudskemu lirskemu desetercu.²⁷ V njem so zložene nekatere naše najstarejše balade (Sveta Kristina...). Tako se je ta ritem uveljavil tudi v peti pesmi, ker je pač pri petju treba upoštevati drugačne zakonitosti kakor v literarni poetiki.²⁸ Verjetno je tudi ritem vplival na to, da je pesem postopoma prehajala v ljudsko zavest, saj so jo pevci čutili kot »znano«, bila pa jim je tudi ritmično blizu. Tudi struktura kitic (štirivrstičnica) je preprosta, verzi so zlogovno bolj ali manj enaki.

VPRAŠANJE PONARODELOSTI UMETNE PESMI

Iz zgodovine slovenske ljudske pesmi so poznane nekatere pesmi uglednih literarnih ustvarjalcev, ki so jih ljudje sprejeli za svoje, pravimo jim ponarodele pesmi. Take so: Prešernova *Nezakonska mati*, *Mornar*, *Luna sije (Pod oknom)*, Gregorčičeva *Njega ni*, kitica Vodnikovega *Predgovora Ljubljanskih Novic v novo leto 1797*, Vrazova *Slovo od Ančike Megličeve*, Treibarjeva *Gorčez izaro*, Katicice Staničeve *Soča voda je šumela*, Ljudmille Poljančeve *Ko so fantje proti vasi šli*, Matevža Kračmana *Šmarijski šolmašter*,²⁹ mnoge pesmi Jurija Vodovnika in tudi nekaj Jenkovih: *Knezov zet* (prepesnitev ljudske pesmi *Graščakov vrtnar*), *Naš maček*, *Zadnji večer (Nocoj, le še nocoj)*, in še pesem, ki nas neposredno zanima: *Lenčica*.³⁰

»Ko je ljudsko pesništvo sprejelo kako Goethejevo ali Prešernovo pesem za svojo, je v kontekstu ljudske poetike postala zares ljudska, čeprav pevci

²⁷ Glej V. Vodušek, Arhaični slovanski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi, Slovenski etnograf 12, Ljubljana 1959, str. 181—203.

²⁸ Glej še M. Terseglav, nav. delo, str. 134.

²⁹ Prim. Z. Kumer, Šmarijski šolmašter, str. 125.

³⁰ Glej I. Grafenauer, Narodno pesništvo, Narodopisje Slovencev II, Ljubljana 1952, str. 19.

poznajo ustvarjalce. Zato termin 'ponarodela pesem' kaže na neko prehodno obdobje, ko je pesem polagoma prehajala v drugo književno zavest.³¹

Da pa bi ponarodela pesem postala zares ljudska, ni nujno, da bi pevci poznali avtorja izvirnika, pač pa da bi proces preoblikovanja ljudske pesmi postal tako zelo močan, da bi dobili izrazito veliko število čim bolj raznovrstnih besedilnih in glasbenih variant neke pesmi. »Ljudska pesem, vsaj dokler še živi, kake dokončne oblike nikoli ne doseže. Vsak zapis ljudske pesmi zajame torej le neko trenutno obliko (varianto) v valovanju nenehnih sprememb, ki jih pesem doživlja.«³² Vemo pa, da ljudska književnost raje sprejema tista dela umetne književnosti, ki »posnemajo« ljudska. In ni rečeno, da variant kljub temu ni veliko, le da niso tako zelo drugačne od predloge. Ljudski pevec ni čutil potrebe, da bi zelo spreminjal neko pesem, ki mu je psihološko, socialno, motivno in tematsko, slogovno in ritmično blizu. Spreminja jo bolj narečeno, jo skrajša za kitico, zaradi glasbene podobe spremeni vrstni red besed, vtakne kakšno drugo ime ali doda kakšno svojo podrobnost.

Poznamo pa tudi še drugačen proces, ko ljudska pesem doživi prepesnitev in postane umetniška stvaritev pesnika in se lahko povrne med ljudstvo. »Umetniško prečiščena«, z uspehom ali tudi ne. Npr. Prešernova prepesnitev Lepe Vide je zaživela samostojno življenje kot umetnikova lastna stvaritev, ki pa ni našla vrnitve nazaj v ljudsko poetiko, ljudstvo jo je pelo naprej po svoje (njegova lastna pesem Nezakonska mati pa je kmalu ponarodela). Lahko pa doseže prepesnitev tako priljubljenost, da spodrine ljudsko stvaritev. Tako se je zgodilo z Jenkovim Knezovim zetom, ki je prvotnega Graščakovega vrtnarja popolnoma spodrinila.³³

SPLOŠNE ZNAČILNOSTI UMETNE PESMI, KI JE PONARODELA (NA PRIMERU JENKOVE PESMI LENČICA):

1. Pesem je zvrstno uvrščena kot pripovedna, čeprav je pripoved zelo okleščena; kot ljudsko jo Zmaga Kumer uvršča med Pesmi ob opravih in opozarja na skopo pripoved.³⁴ Tako lahko iz pregleda ponarodelih pesmi ugotovimo, da je (po Terseglavu) struktura umetnih pesmi, ki so ponarodele, bliže pripovedni kakor subjektivni častilni ali prošnji pesmi, torej bliže ljudskemu smislu za objektivno in fiktivno.³⁵

2. Vsebina pesmi je zelo preprosta, jasna, realistična, zgodba je kratka, jedrnata, ne pretirano subjektivna, splošna, pa vendarle zanimiva in neposredna. Zaplet je preprost, ekspoziciji takoj sledi razrešitev. Tema je vzeta iz vsakdanjega življenja.

3. Slog umetne pesmi, ki ponarodi, mora biti blizu ljudski poetiki: tako struktura verza kakor jezikovna zgradba in vsa jezikovna sredstva, ki jih pesnik uporablja. Prav tako je pomembna oblikovna podoba pesmi (preprosta

³¹ Glej M. Terseglav, nav. delo, str. 41.

³² Glej B. Merhar, nav. delo, str. 208.

³³ Prim. razpravo M. Terseglava, Jenkov Knezov zet in ljudska balada o graščakovem vrtnarju, Traditiones 4, Ljubljana 1975, str. 15—26.

³⁴ Glej opombo 8.

³⁵ M. Terseglav, Ljudsko pesništvo, str. 98.

zgradba). Jenko je uporabljal ljudska slogovna jezikovna sredstva (veliko ljudskih figur, slovansko antitezo, metonimije, ukrasne pridevke: lepe oči, bela kamrica, postpozicijo pridevnika: mati stara, pomanjševalnice: Lenčica, ovčice...).

»Jenko je bil od začetka do konca pesniškega ustvarjanja približno enako dostopen za ustvarjalne pobude slovenskih in južnoslovanskih ljudskih pesmi.«³⁶

4. Ironizacija snovi, parodiranje nekega dogodka, ki naj bi imel bolj vzvišeno funkcijo. Npr., Jenko sploh ne postavlja ljubezni v to pesem. Gre za »blagovno menjalni proces«, ki Jenkov romantični pogled na žensko, ljubezen postavlja na tla ironičnega realizma.

5. Tematsko naj bi bila pesem zanimiva in blizu svetu ljudskega prostora, duha in doživljanja. Prav tako je za opredelitev pesmi pomemben tudi socialni vzgib. Tako je lahko prostor kmečki, proletarski, zgodovinski, snov je lahko legendarna ali občečloveška, motiv vsakdanji. Na primer: motiv nesrečne ljubezni, nezakonske matere ali pa neke vrste motiv izsiljene ženitve so motivi, vzeti iz življenja. Ironizacija snovi, lahkotnejši odnos do problema in prav nobenega sprenevedanja pri izsiljevanju ženitve (Lenčica) je bil lahko motiv v času Jenkovega ustvarjanja.

Kako se je pesem širila, lahko samo domnevamo. Verjetno je bil njen posrednik šolani človek ali šola sama. Morda je bila objavljena v kakem Mohorjevem koledarju ali kakšnem poljudnem časopisu. Morda se je delno širila tudi s prepisovanjem v ljudske pesmarice. Gotovo pa je, da je najverjetnejši posrednik petje. Družbene razmere so bile ugodne za sprejetje teme, saj je bila zelo življenjska. In še zdaj je ta pesem sodobna, ne arhaična.

Težko je najti verodostojne zgodovinske podatke, ki bi lahko osvetlili pot od prvega stika s pesmijo pa do sprijetja besedila z melodijo, do polnega življenja, ki ga šele dobi kot péta pesem.

Nobenih podatkov ni, da bi se širila kot t. i. kramarska pesem (na Češkem in v Nemčiji), ko so posamezne pesmi tiskali na letakih. Tudi ob vprašanju, od kod melodija, kdo jo je zapisal ali zložil, lahko samo ugibamo. Verjetno je bila melodija pevcem že znana, da se je lahko udomačila. Začetek širjenja pesmi lahko postavimo v začetek 20. stoletja in zasledujemo časovni razpon v velikem loku prav do danes.

Zadnji primer Lenčice je bil posnet 11. 12. 1987.

Jenkova Lenčica je primer ponarodele pesmi, ki je že zelo zgodaj začela rasti v zavesti ljudi kot ljudska.

POVZETEK

Raziskovanje, od kod in kako se je širila neka ponarodela pesem, kako je bila sprejeta, kdaj in kje se je širila in na kakšen način in katere so tiste slovenske umetne pesmi, ki so ponarodele, zahteva več časa in poglobljen pogled v zgodovino ljudske in umetne pesmi. Ta raziskovalni proces naj bi zajel vse pesmi slovenskih literarnih ustvarjalcev, ki so kakorkoli prehajale ali prešle v ljudsko pesemsko zakladnico.

³⁶ F. Bernik, nav. delo, str. 75, 76.

Zdi se, da za ponarodelost neke pesmi literarnega ustvarjalca ni odločilen samo en element, pač pa je za sprejetje pesmi v ljudsko poetiko pomemben skupek različnih elementov. Torej je za sprejetje umetne pesmi pomembna skladna kompozicija različnih elementov: od vsebine, snovi, motiva, teme, zgradbe, jezikovne strukture, melodije in ritma. Ob vsem tem pa je še odločilen zgodovinski trenutek, v katerem neka pesem ponarodi, in seveda tudi to, da daje možnost ljudskega poustvarjalnega in ustvarjalnega procesa. Tako jo bo sprejel najprej posameznik, ki ji bo dal svoje odtenke, jo nato zapel skupnosti... Od tod bo nato prešla v ljudski repertoar, kjer bo, čeprav last nekega literarnega ustvarjalca, postala last širše skupnosti.

Summary

JENKO'S »LENCICA« AND THE QUESTION OF THE SPREADING OF THE POEM AMONG THE PEOPLE

The process of a literary poem passing through the transitional phase of »spreading among the people« to a folksong is certainly not simple, for it deals with two different creative currents.

The relationship between a folksong and literary poem includes many characteristics: the literary poem is simply a literary work of art whereas the folksong is more a combination of the words being performed. The former is a product of an individual author and wants to effect aesthetically, while the latter does not have this aim — the function of the folksong has priority over the aesthetic element.

Once printed the literary poem does not go through any changes, while the folksong exists and lives as oral communication within a broader community. The folksong cannot exist without variants, it undergoes continuous change; the literary poem is a unique and permanent creation.

The metamorphosis from folksong to literary poem or vice versa is rather a lengthy process.

The lifespan of the literary poem is different from that of the folksong. The main distinguishing element between them is the language and rhythm.

The genesis of Jenko's poem depends on historical, cultural, political and social characteristics, besides the biographical characteristics of the author which combine to enlighten the spiritual and physical sphere, where the poem has been molded into the form, still existing today. Significant events are: the period after 1848 (after the March Revolution) and the constitutional period in Austria; the writing of verses in these years involved national defence with a distinct patriotic orientation. Using impersonal themes, striving for those which are religiously didactic and the motives of folk — especially epic songs are of great importance.

The notable factors in the creation of »Lenčica« are Jenko's social-class (a peasant child) and his exceptional sensitivity. »Lenčica« occurred in Jenko's »Post-Vienna« period in 1864 and was published 1865 in the collection »Pesmi« (Poems). It was published by Janez Giontini of Ljubljana.

No additional documents regarding the spreading of the poem exist however it is supposed that the poem was introduced to folk-singers by a teacher, whose school acted as communicative mediator. It might even have been published in some Mohor's calendar or some populare magazine. It might have been propagated by the copying (of a popular song-book); however the essential mediator was the passing down singing from generation to generation.

The song was first written on 9th May, 1907 in Hoče near Maribor and was sung by Tereza Kacjan, whose performance determined the actual lyric registered by Gabriel Majcen.

It is preserved in the archives GNI (GNI O I 24), where, apart from this there are 29 other variants of this song, written or recorded all over Slovenia except in

Primorska. The song is not present in Štrekelj's »Slovenske narodne pesmi« (Slovene Folksongs). Indeed the latest record of the song dates from December, 1987, recorded in the village of Zameško in Dolenjska.

The empirical comparison of the original and variants brings us to the conclusion that the poem has re-formed linguistically in particular and has undergone some slight changes in content as well as in a reduction of the stanzaic structure. According to the aforementioned, Jenko's poem was very similar to folk-poetics (the poem »limited« it in style) and therefore the interpreters did not feel the need to make great changes. This is the characteristic of the song, spread among the people, which constitutes the transitional phase in reforming the literary poem into the folksong. In addition, the melody did not undergo essential changes what shows that the song cannot be classified completely as folksong. »Lenčica's« stanza, including its later folk variants, is dactylic decasyllabic, which is typical of the oldest Slovene folk-ballads.

It seems that there is a variety of decisive factors essential in the spreading of the literary poem among the people: the contents, theme, structure, linguistic structure, melody, rhythm...

There are also the historical, social and psychological moments, which are important.

The spreading of the poem among the people in thus a transitional phase concluding in a folksong if some deeper textual and musical changes are made.

VISOKI ALI PRVI REJ?

Mirko Ramovš

Milko Matičetov je v razpravi v Slavistični reviji¹ povabil slovenske etnomuzikologe, naj bi kritično pretresli tako imenovani *rej pod lipo* iz Ziljske doline, češ da nekateri viri doslej niso bili upoštevani in da se je slovenska etnomuzikologija *reju pod lipo* preveč izogibala. Tega ne bi mogli trditi, pač pa je v razpravah in objavah² precej netočnosti, bodisi da njihovim avtorjem niso bili dosegljivi vsi viri ali so nekateri celo prezrli, bodisi da so se opirali na preskope in nepreverjene terenske podatke in pojave razlagali na podlagi zastarelih teorij. Ta prispevek bo poskušal rešiti problem *reja pod lipo* le s koreološkega vidika, ob strani pa bo pustil vse drugo, kar je še povezano z *rejem pod lipo*, ker terja posebne obravnave.

Za jasno podobo plesa so potrebni naslednji podatki: ime, melodija, ritem, drža, plesni obrazec (število in vrsta korakov, njihovo zaporedje, obrati, figure), smer gibanja, slog, značaj in vloga v ljudskem življenju. Vse te podatke je mogoče dobiti samo na terenu, in to takrat, ko je plesno izročilo še živo. V nasprotnem primeru jih je treba zbrskati iz spomina informatorjev, a tedaj je ples zelo težko rekonstruirati in zapisati. Toliko teže je izoblikovati podobo plesa iz starejših opisov, ki so jih zapisali čisto naključni opazovalci. V njih manjkajo bistveni elementi, zato je o obliki plesa dostikrat mogoče le domnevati.

¹ M. Matičetov, Prezrta objava 9 ziljskih pesmi z vtisi I. I. Sreznjevskega ob *reju pod lipo*, zbiranje sode ipd., Slavistična revija, 32, okt.-dec., Ljubljana 1984, št. 4, str. 337—335.

² F. Marolt, Tri obredja iz Zilje, Slovenske narodoslovne študije, 1, Ljubljana 1935, str. 9—18; isti, Gibno-zvočni obraz slovenskega Korotana, Koroški zbornik, Ljubljana 1946, str. 345—382; isti, Gibno-zvočni obraz Slovencev, Slovenske narodoslovne študije, 3, Ljubljana 1954, str. 33—45; F. Marolt-M. Šuštar, Slovenski ljudski plesi Koroške, Slovenski ljudski plesi, 2, Ljubljana 1958, str. 9—22; R. Hrovatin, O slovenskem ljudskem plesu, Slovenski etnograf, 3—4, Ljubljana 1951, str. 276—296; isti, Pomen ritmičnih kvantitet v slovenskih ljudskih napevih, Slovenski etnograf, 10, Ljubljana 1957, str. 167—198; isti, Navade ob »žegnu« pri Zilji, Traditiones, 7, 1978—1980, Ljubljana 1982, str. 49—65; F. Czigán, Žegen, konta pa »žiegnaršč« pesmi, 6. Letno poročilo državne realne gimnazije in gimnazije za Slovence — 6. Jahresbericht des Bundes-realgymnasiums und -gymnasiums für Slowenen in Klagenfurt, 1962/63, Klagenfurt-Celovec 1963, str. 48—56; M. Ramovš, Plesat me pelji, Ljubljana 1980, str. 186—189; J. Šavli, Lipa drevo življenja, Glas Korotana, Celovec 1982, št. 8, str. 35—40.

Večina doslej znanih poročil o žegnu v Ziljski dolini je osrednjo pozornost posvečala predvsem štehanju in poteku *reja pod lipo* kot obreda, ki je sledil igri, medtem ko je sam ples le bežno omenila. Morda je vzrok zadrega poročevalcev, saj je bil opis plesa zanje trd oreh, še posebno, če sami niso bili večji plesanja. Lahko pa se jim ples ni zdel dovolj pomemben. Opisi so z redkimi izjemami ohlapni in presplošni, da bi bilo mogoče iz njih izluščiti podbo *reja pod lipo*. Ker ga opisovalci očitno niso poznali, še manj pa plesno terminologijo, s katero bi ga natanko zapisali, si je na podlagi teh opisov težko ustvariti resnično sliko. Vprašanje je, npr., ali je skok, ki ga navajajo poročevalci, plesalec v resnici tudi izvedel. Upravičenost našega dvoma potrjujejo v novejši literaturi napačni opisi nekaterih plesov, ki jih je bilo še mogoče preveriti na terenu.³ *Rej pod lipo*, kakor ga plešejo v Ziljski dolini danes, se namreč ne ujema s starejšimi opisi, le njegova dvodelna oblika je ostala nespremenjena: plesalci ob petju najprej hodijo po krogu, nato na instrumentalno varianto pesmi zapešejo. Sam ples pa je danes popolnoma drugačen, kakor ga opisujejo viri iz 19. stoletja. Sprašujemo se, ali se je ples zgubil in zakaj, ali so morda njegovi opisi iz tistega časa napačni ali vsaj iz romantične navdušenosti pretirani? Nenavadno je tudi to, da je ime *visoki raj* danes med ljudmi v Ziljski dolini popolnoma neznano, medtem ko se je pesem ob reju ohranila skoraj nespremenjena in imenuje ples dosledno *prvi rej*. Ta vprašanja raziskovalcev doslej niso preveč vznemirjala, čeprav so nanje opozarjali.⁴ So pa vsekakor vredna, da nanje odgovorimo, in se pri tem opremo na podrobno koreološko analizo vseh doslej znanih opisov.

Viri, v katerih najdemo opise *visokega raja* ali podatke o njem, so v primerjavi z viri za druge slovenske ljudske plesne dokaj številni in so tu pod črto kronološko navedeni.⁵ Pri njihovem pregledu se je pokazalo, da so nekateri

³ Kot primer naj navedem Orlov opis rezijanskega plesa (R. Orel, Pokrajinske in folklorne zanimivosti iz Rezije, Primorski dnevnik, 4, 3. 1948, št. 836, str. 3), v katerem pravi, da Rezijani plešejo »skakljajoč« drug proti drugemu. Terenske raziskave od leta 1962 naprej dokazujejo, da Rezijani plešejo z zibajočimi koraki, čeprav moški v plesnem zanosu tudi skačejo, vendar na mestu.

⁴ F. Marolt, n. d.; R. Hrovatin, n. d.; M. Ramovš, n. d.

⁵ J. H. G. Schlegel, Reise durch einige Theile vom mittäglichen Deutschland und dem Venetianischen, I, Erfurt 1798; B. Haquet, Abbildung und Beschreibung der südwest- und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven, I/1, Leipzig 1801. Poglavlje o Ziljanih sta posebej ponatisnila: J. Dobrovsky v Slavinu, Prag 1808, str. 298 do 302 in v drugi izdaji Slavina, Prag 1834, (priretil V. Hanka), str. 112—115; F. Sartori, Länder- und Völker-Merkwürdigkeiten des österreichischen Kaiserthums, 2. Theil, Wien 1809, str. 98—106; U. Jarnik, Züge aus der Sitten der Gailthaler, Carinthia, 9. in 16. I. 1813, št. 2 in 3. Ponatis: Vaterländische Blätter für den österreichischen Kaiserstaat, št. 12, Wien 1813; Odgovora iz Grünberga (Šmohor) in Arnoldsteina (Podklošter) na okrožnico o noši, zabavah in plesih, ki jo je gubernijski prezidij poslal petim kresijam (Ljubljana, Novo mesto, Postojna, Celovec, Beljak) pred nameranim obiskom cesarja Ferdinanda v Ljubljani. Podatke so potrebovali za prireditve, na kateri bi prikazali posebnosti ljubljanskega gubernija. Prepis vsega gradiva je v Etnografskem muzeju v Ljubljani. Izpiski o plesih so v arhivu Sekcije za glasbeno narodopisje Inštituta za slovensko narodopisje v Ljubljani; A. A. Schmidl, Das Kaiserthum Oesterreich, I. Band, Stuttgart 1840; J. Wagner, Das Herzogthum Kärnten, geographisch-historisch dargestellt... Klagenfurt 1837; (P. Smigocu), Raj pod lipo, Vedež, 3, Ljubljana 1850; I. I. Sreznjevskij, Horutanskija pesni iz Ziljske doliny, Pamjatniki i obrazy narodnago jazyka i slovesnosti russkikh i zapadnih Slavjan, I, Sankpeterburg 1852; M. M(ajar), Od Zile,

avtorji svoje opise prevzeli skoraj dobesedno od drugih zapisovalcev ali jih v drugačni obliki ponavljajo, zato teh opisov v analizi ne bomo upoštevali, ker nimajo pričevalne vrednosti.⁶ Tudi pri obravnavanih opisih je marsikaj vzeto iz starejšega gradiva, na kar bo sproti opozorjeno. Upoštewane so tudi vse tiste razprave o *reju pod lipo*, ki prinašajo na novo odkrite podatke iz starejših virov ali pa so sad lastnih terenskih izsledkov,⁷ in objave zapisov.⁸

1

Najstarejše doslej znano poročilo ne govori določno o *visokem raju*, pač pa o *plesu Ziljanov pri žegnu*.⁹ J. H. G. Schlegel ga je avgusta 1795 spotoma skoz Ziljsko dolino videl takole: »Njihovi plesi so pravzaprav takšni kakor štajerski, a kljub temu imajo mnogo svojstvenega. Sicer se tudi v malih krogih sučejo, toda ti pritajni obrati moških proti dekletom delajo ples posebno zanimiv. Večkrat pleše plesalec in veselo skače ali pa se suče sam, tudi njegovo dekle se suče samo in mu sledi v istih turah, dokler si ne zletita v objem in tako nadaljujeta ples.« (Podčrtal M. R.)

Glede na sorodne poznejše opise smemo domnevati, da je bil ples, ki ga je videl Schlegel, *visoki raj*. Primerja ga s »štajerskim« (ni jasno, če je res mislil na *štajeriš*), vendar se mu zdi drugačen. Saj pravi, da sta plesalec in plesalka plesala deloma ločeno, deloma v sklenjenem paru. Kadar sta plesala vsak zase, je plesal fant živahno, skakal, se na mestu vrtel. Domnevati smemo, da je pri plesu korake celo improviziral. Plesalka se je tudi sukala, pri tem sledila gibanju plesalca, vendar umirjeno. Torej se ples ni odvijal po krogu naprej, ampak v majhnem krogu na mestu. Po opisu sodeč je bil ples tudi dinamičen (*zletela sta si v objem*), vendar ne prehter. V obratih fantov proti dekletom

Novice, 14, 31. 1., Ljubljana 1856; B. Němcová, Národní slavnost Slovinců v dolině Zilské v Korutanech, Časopis Musea Království Českého, 31, Praha 1857, sv. 3; J. Wagner und Dr. V. Hartmann, Der Führer durch Kärnten, Klagenfurt 1961; J. Gilbert-G. C. Churchill, The Dolomite Mountains: Excursions through Tyrol, Carinthia, Carniola, & Fiuli in 1861, 1862, & 1863, London 1864; M. Majar, Visoki raji, Novice, 23, 26. 4., Ljubljana 1865; L. Dragotin, Zilska dolina, Slovenski narod, 8, 29. 6.—4. 7., Ljubljana 1875; F. Franzisci, Kultur-Studien über Volksleben, Sitten und Bräuche in Kärnten, Wien 1879; Déla S. Vraza, 5, Pesme, pabirci, proza i pisma, Zagreb 1877; F. Š. Kuhač, Južno-slovjenske narodne popievke, 3, Zagreb 1880; Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, 2, Kärnten und Krain, Wien 1891; I. I. Sreznevskij, Putevyja pisma II. Srezneskago k materi ego Elene Ivanovne Sreznevskoj (1839—1842), Živaja starina, 3/1, 20 sl., S. Peterburg 1893; M. Potočnik, Vojvodina Koroška, 1, Ljubljana 1909; F. Marolt, Tri obredja iz Zilje, n. d.; isti, Gibno-zvočni obraz Slovencev, n. d.; F. Marolt-M. Šuštar, Slovenski ljudski plesi Koroške, n. d., L. Kretzenbacher, Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen, Klagenfurt 1966; R. Hrovatin, Navade ob »žegnu« pri Zilji, n. d.; F. Czigán, n. d.; M. Ramovš, n. d.

⁶ Dobrovsky, Sartori, J. Wagner, Smigoc, J. Wagner in dr. V. Hartmann, Francisci. Dela so navedena v opombi 5.

⁷ F. Marolt, n. d. v opombi 5; L. Kretzenbacher, n. d.; R. Hrovatin, n. d. v op. 5.

⁸ F. Marolt, Gibno-zvočni obraz Slovencev, n. d.; F. Marolt-M. Šuštar, Slovenski ljudski plesi Koroške, n. d.; M. Ramovš, n. d.

⁹ Ker izvirnik ni bil dostopen, je navedek v slovenskem prevodu po: F. Kotnik, Potovanje po Koroškem 1795, Slovenski etnograf, 3—4, Ljubljana 1951, str. 363.

naj bi bila opazna zanimiva zadržanost. Opis glede tega koreološko ni jasen. Kotnikov prevod navaja, da so obrati »pritajni«, vendar prevoda žal ni mogoče preveriti z izvirnikom, da bi morda našli ustrežnejši izraz. V knjigi je tudi ilustracija¹⁰ plesa pod lipo v Ziljski dolini, vendar je koreološko še manj zgovorna od opisa in je na njeni podlagi nemogoče sklepati, kateri ples prikazuje. Poleg tega je na sliki en sam slovenski par, druga dva sta nemška. Slika more biti komaj dokument za plesanje pod lipo in noše tistega časa, nikakor pa ne za ples.

Leta 1801 objavljeno poročilo B. Hacqueta¹¹ opisuje ples Ziljanov takole: »Die Tänze dieses Volkes sind eine Art Steyrischer, die aber mit verschiedenen Springen und manchmal Auslassung seiner Tänzerin abwechseln; mit Wegwerfung der Hüte, welche die Tänzerin aufheben, und den Burschen während dem Tanzen wieder auf den Kopf setzen muss, aber alles dies im höchsten Grad heftig. Die Männer singen wohl auch Volkslieder, welche aber ohne Harmonie, und manchmal unanständig sind.« (Podčrtal M. R.)

Hacquet prav tako ne govori o visokem raju, temveč samo o plesu Ziljanov. Skopi opis vendarle kaže na *rej pod lipo*. Podobno kot Schlegel tudi Hacquet primerja raj s štajerskim plesom, tokrat določno s *štajerišem*. Domnevamo celo, da mu je bil vir opisa Schlegel, čeprav ta sum deloma zavrača novi podatek v opisu, in sicer, da so plesalci med plesom odvrgli klobuke, ki so jim jih plesalke nato zopet posadile na glavo. Po Hacquetu sta fant in dekle plesala v sklenjenem paru, se včasih spustila, živahen in temperamenten ples so sestavljali različni skoki.

Šest let kasneje, leta 1807, poroča o plesu pod lipo po štehvanju beljaški okrožni komisar Franz Werner:¹² »Nur wenige, aber ausgesuchte villeicht seit tausend Jahre originaliter beibehaltene Thönne eröffnen den sogenannten hohen Tanz, wobei die Passgeige an der grossen Seite durch eigene Handgriffe und Züge bald fürchterlich schnurt, bald mit den Bogen gepeitschet wird.

Tänzer und Tänzerin hüpfen meistens auf einen Fusse, sehr oft, auch rückwärts herum, steifen die Arme in die Seiten, und der Tänzer nihmt seine Schöne nur dann bei der Hand, wenn er sie umdreht, so ein Tanz ist sehr ermüdend, und für einen Profanen zur Nachahmung aeussert schwer.

Sobald dieser hohe Tanz geendet ist, dreht man sich sehr taktmässig, auf steuerisch und landlerischeweise, und nach strenger Etiket enthalten sich die einheimischen Purche des Tanzes so lange, bis die auswärtigen 3- freylich nicht lange Tänze, vollenden.« (Podčrtal M. R.)

Wernerjevo poročilo je najpopolnejše od vseh starejših zapisov. Prvič je omenjeno ime plesa »hohe Tanz«. Takega imena mu prav gotovo ni dal Werner sam, temveč ga je slišal pri Ziljanih, ki so s pridevnikom »visoki« verjetno označevali poskočnost plesa. Ker ga je pisal z malo začetnico, se je tudi zavedal njegovega koreološkega pomena. Kakšna sta bila melodija in ritem, ne izvemo, poročevalec omenja le, da je bil napev starinski. O obliki plesa zvemo, da sta

¹⁰ Ilustracija je objavljena v razpravi R. Hrovatina, O slovenskem ljudskem plesu, n. d., slikovna priloga XXVIII.

¹¹ B. Hacquet, n. d., str. 16. Opis plesa Ziljanov se nanaša na obdobje pred letom 1787, saj je takrat Hacquet odšel iz Ljubljane v Lvov in tako zaključil svoje dolgoletno bivanje (od leta 1766) na Kranjskem.

¹² L. Kretzenbacher, n. d., str. 196.

plesalec in plesalka plesala vsak zase, roke sta dala v boke, plesalec je prijel plesalko samo takrat, kadar jo je zavrteel. Med plesom sta se pomikala tudi hrbtoma. Ples je bil sestavljen iz poskokov na eni nogi, ustaljenega koreografskega obrazca pa ni imel, zato ga je bilo težko posnemati; zaradi poskokov in vrtenja je bil zelo utrudljiv. Prav zaradi poskočnosti in improvizacije se je ta ples razlikoval od umirjenega in skladnega *štajeriša* in *lendlerja*, ki sta *visokemu raju* sledila.

Naslednji izvorni zapis je iz leta 1813 spod peresa Urbana Jarnika:¹³ »... So dann singt man das Lied zum Nationaltanz; jeder Bursche ergreift jauchzend sein Mädchen und drehet sich mit ihr hüpfend und springend, im Kreise um Linde herum, indem die Musik den Gesang beantwortet. Dieser hüpfende Nationaltanz nach 2/4 Takt, ein Überbleibsel des Slowenischen Alterthums, ist heftig, wird in ihrer Sprache visoki raj, d. h. der hohe Tanz genannt, und scheint zum heidnischen Gottesdienste gehört zu haben. Nachdem drey von diesem Tänzzen vollendet sind, sängte der langsamere, weniger ermüdende, Steyrische an...« (Podčrtal M. R.)

Jarnik prej natančno opisuje okoliščine, v katerih se ples odvija, predvsem obredno postavljanje parov za ples. Imenuje ga »narodni ples«, prvič navaja slovensko ime plesa »visoki raj« in pove, da se izvaja v 2/4 taktu. Jarnik ne navaja naravnost dvodelnosti plesa, iz opisa pa je le razvidno, da se je petje izmenjevalo s plesom na instrumentalno variacijo pesmi in da sta fant in dekle v sklenjenem paru s poskočnimi koraki plesala po krogu okoli lipe. Opis dopušča možnost, da se je kdaj plesalka zavrteela tudi sama, držeč se za dvignjeno fantovo roko, podobno kakor je poročal Werner. Jarnik trdi, da je bilo vrtenje silovito in med plesom je fant vriskal. V primerjavi z Wernerjevim opisom je Jarnik splošnejši, dodaja pa zanimiv podatek, da so *visoki raj* plesali trikrat zapovrstjo. Ni jasno, ali gre za trikratno ponovitev plesa v enaki ali variirani obliki. Domnevamo lahko, da so peli tri kitice pesmi in po vsaki plesali ali da so ples s petjem vseh pripadajočih kitic trikrat ponovili. Jarnik v nadaljevanju oporeka Hacquetovemu opisu, češ da so fantje med plesom odvrgli klobuke. Pravi, da to ni znamenje plesnega zanosa, pač pa prepira in poziv na pretep. Po pomiritvi so dekleta posadila fantom klobuke nazaj na glavo. Dokaz, da je bil *visoki raj* živahen in poskočen ples, je Jarnikova navedba, da so po *visokem raju* peli in plesali počasnejše in neutrudljive *štajeriše*.

Doslejšnje opise potrjujeta in dopolnjujeta odgovora beljaške kresije na anketo, ki jo je ljubljanski gubernij razposlal svojim kresijam leta 1838.¹⁴ Podatke so potrebovali za pripravo prireditve ob nameravanem obisku cesarja Ferdinanda v Ljubljani.

Za Podklošter poroča neki Krenn: »Der Tanz der Gailthaler, so wie ihre Musik ist übrigens von dem Tanze und der Musik der übrigen Kärntner ganz verschieden. Die Musik spielt 2/4^{tel}-Takt, nach welcher die Paare meistens von einander getrennt hüpfen, und nur zeitweise sich umschlungen miteinander drehen, es ist eine Art ungarischer und kroatischer Tanz. — Die Musik besteht aus 2 Violinen, 1 Klarinet, einer Bassgeige abwechselnd mit Waldhorn und

¹³ U. Jarnik, n. d., Vaterländische Blätter, str. 69—71.

¹⁴ Izpiska o plesih v arhivu SGN ISN pod št. P1 392 in P1 427.

Trompeten. — Sonst tanzen die Gailthaler auch steyrisch und deutsch nach der gewöhnlichen Musick.« (Podčrtal M. R.)

Za Šmohor pa pravi neki Erlacher: »Die Bewohner des windischen Gailthals weichen in ihrer Belustigungsart viel ab, ihre liebste Unterhaltung ist auch der Tanz; *den sie mit sogenannten windischen, oder wie sie ihn heissen, Ehrentanze beginen, und er allein originell ist, indem sie sonst nur steirisch Tanzen.*« (Podčrtal M. R.)

Oba poročevalca ugotavljata, da se ples in glasba Ziljanov (Slovencev) razlikujeta od plesa drugih Korošcev (Nemcev). Medtem ko izpolnjevalec ankete iz Šmohorja navaja, da začnejo s častnim plesom (Ehrentanz), kar je bil gotovo *visoki raj*, govori uradnik iz Podkloštra na splošno o plesu, vendar je iz predhodnega opisa števjanja razvidno, da gre za *visoki raj*. V istem poročilu beremo, da je imel *visoki raj* dvodelni ritem, plesalec in plesalka sta plesala vsak zase, le včasih sta se zavrtela v sklenjeni drži, koraki so bili poskočni. Opis je soroden Wernerjevemu, zanimiva pa je primerjava z madžarskim in hrvaškim plesom. Iz poročila je moč razumeti, da so *visoki raj* takrat že spodrivali tuje-rodni plesi, »štajerski« in »nemški«, saj je za poročevalca *visoki raj* edini izviren.

Leta 1840 piše A. A. Schmidl¹⁵ za Koroško in posebej za Ziljsko dolino: »Der Tanz ist dem Steirischen ähnlich, nur ist das Tempo schneller, die Bewegungen heftiger, weniger schön; immer wiederkehrend ist das Wegwerfen des Hutes, welchen die Tänzerin aufheben und dem Tänzer aufsetzen muss. *Die Geilthaler haben einen eigenen sehr alten hüpfenden Tanz, von dem man glaubt, er rühre von dem heidnischen Gottesdienste her. Er hat den 3/4 Takt, und heisst visokj raj, der hohe Tanz.*« (Podčrtal M. R.)

Schmidl je podatke za opis očitno črpal tudi pri Hacquetu in Jarniku, vendar je čudno, da ni upošteval Jarnikove kritike Hacquetovega opisa, zakaj plesalci odvržejo klobuke. Navedba 3/4 takta je glede na Jarnika lahko pomota, ali pa se je zdel Schmidlu ali njegovemu informatorju 3/4 takt pravilnejši. Iz opisa ni razvidno, ali oznaka plesa, da je podoben *štajerišu*, vendar hitrejši in silovitejši, velja za plese Ziljanov ali sploh Korošcev. Sicer Schmidl o *visokem raju* ne prinaša nič novega, poudarja njegovo izvornost in potrjuje poročila predhodnikov.

S. Vraz opisuje svoja doživetja v Bistrici na Zilji v pismu Dragojli Štaudoar¹⁶ 31. maja 1841. Omenja, da je bil na binkoštni ponedeljek 31. maja ples pod lipo »s pevanjem«. Vraz je obljubil obsežen opis reja, vendar tega iz neznanih razlogov ni storil. Pomemben je njegov podatek o plesu s petjem.

Istega leta je I. I. Sreznovski med obiskom v Ziljski dolini v pismu materi napisal:¹⁷ »*Plešejo zelo lepo: fant skače, dekle pa — napravljena, kakor sem že omenil — hodi sklonjene glave po krogu, s hrbtom zmeraj proti sredi. Plešejo in pojejo: ko pojejo, fant in dekle stopata kot pri polonezi, nato zaigra godba in začne se ples. Godci sedijo pod lipo, pleše pa se okoli lipe. Ves ta praznik je poln obredov in Bog sodeluje celo pri plesih, saj se prvi »visoki raj« (važnoj tanec) začne s pesmijo.*« (Podčrtal M. R.) Na njegov obisk v letu 1841 se nanaša v Pamjatnikih (1852) objavljen prispevek »Slovenske pesmi v Ziljski

¹⁵ A. A. Schmidl, n. d., str. 74.

¹⁶ S. Vraz, n. d., str. 239, 241 in 243.

¹⁷ M. Matičetov, n. d., str. 340.

dolini».¹⁸ O plesu je v njem le skop odstavek: »Za tem se začne ples, precej raznoličen, prav tako ob pesmih, ki jih spremlja godba muzikantov, navadno razpostavljenih pod lipo.«

Opis Sreznjevskega je prvi, ki nedvoumno govori o dvodelnosti *visokega raja*: najprej so pri hoji po krogu okoli lipe peli, nato plesali. Plesalca sta plesala vsak zase: fant je plesal živahno in poskočno, dekle pred njim mirno in zadržano. Opis dekletovih gibov ni jasen, verjetno je morala biti ves čas plesa obrnjena proti plesalcu. Zagotovo je bil v tem času ples še vedno ohranjen v obliki, kakor so jo opisovali predhodniki. Iz prevoda imena plesa (važnoj tanec) sklepamo, da je Sreznjevskemu ime »visoki raj« pomenilo »častni ples«.

Iz leta 1846 izvira oljna slika Christiana Holzingerja: Der Tanz unter der Linde.¹⁹ Slika prikazuje Ziljane pri plesu okoli lipe in godca (na gosli in klarnet), ki sedita na njej. Natančno so narisani štirje pari, vsi v različnih držah. Težko je reči, ali gre za upodobitev *visokega raja* ali kakega drugega plesa. Sklenjene drže parov kažejo bolj na *štajeriš*. Eden od parov pleše figuro, pri kateri se plesalka vrti, držeč se z desno roko za dvignjeno plesalčevo desnico. To figuro omenja Werner za *visoki raj*, vendar je značilna tudi za *štajeriš*. Sploh je za ples pričevalna vrednost slike dvomljiva, ker ne vemo, ali je bila naslikana na terenu, »v živo«, ali v ateljeju. Pomembna je le kot likovni dokument plesanja pod lipo in seveda za podobo ziljske noše.

M. Majar je v Novicah 1856²⁰ v kratki notici »Od Zile« prvič v slovensko napisanem članku omenil *visoki raj*: »... Sedaj je skoro resnica, kakor naši Slovenci pod lipo tisti *visoki raj* pojo...« (Podčrtal M. R.)

Podatek je zanimiv še zato, ker zgovorno priča, da se *visoki raj* tudi poje in ne samo pleše. Seveda je tu mišljena njegova dvodelna péto-plesna oblika.

B. Němcová leta 1857 v članku o ziljskem *žegnu*,²¹ za katerega je dobila gradivo pri M. Majarju, piše o plesu, da ga imenujejo »*visoki ali prvi raj*« (vysoký a čestný tanec), na koncu pa pravi: »Tento tanec je skoro podoben naši staré polce.« Ime »prvi raj« ima Němcová od Majarja, zato je presenetljivo, da ga pri Majarju nikjer ne zasledimo. Navedba Němcove pa gotovo dokazuje, da je bilo ime »prvi raj« v tem času že v rabi, seveda za označevanje njegove funkcije (čestný tanec). Oznaka, da je *visoki raj* podoben polki, temelji na poskočnosti, ki je bila značilna za oba plesa. Oznako je najbrž svetoval Majar, saj Němcová *visokega raja* ni videla.

Leta 1864 J. Gilbert in G. C. Churchill²² v svojem potopisu navajata: »... The ‚Hohe Tanz‘ a very violent and saltatory affair...« Samo ugibamo lahko, ali sta živahni in poskočni *visoki raj* v resnici videla ali o njem samo slišala pripovedovati.

M. Majar 1865. leta v članku »Visoki raji«²³ zaneseno piše o *visokih rajih*: »Najstarejši napevi slavjanski, kolikor vemo, kateri so se sačuvali i ohranili

¹⁸ M. Matičetov, n. d., str. 338.

¹⁹ Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes, Bd 6, Wien 1957, slikovna priloga VI; slika je v Landesmuseum für Kärnten v Celovcu; Šavli, n. d., fotografija na naslovni strani.

²⁰ M. Majar, n. d.

²¹ B. Němcová, n. d., str. 305—322.

²² J. Gilbert—G. C. Churchill, n. d., str. 182.

²³ M. Majar, Visoki raji, n. d., str. 135.

do naše dobe, su *visoki raji*. *Poju, muziciraju i rajaju se ti raji* vsakoga leta slovesno pod lipoj zelenoj, kadarkoli se obhadja u ziljskoj dolini žegen, semenj, cerkveni shod.« (Podčrtal M. R.)

Majar je bil mnogim informator, a v svojem članku je o *visokem raju* povedal izredno malo. Poleg imena izvemo še za kraj in čas njegovega izvajanja, o tem pa, da se je pesem izmenjavala s plesom, lahko le sklepamo. Namesto stvarnega opisa v članku mrgoli fantazijske navlake.

V Slovenskem narodu 1875 L. Dragotinin²⁴ opisuje *žegen* na binkoštni ponedeljek v Bistrici na Zilji. O plesu beremo naslednje: »Mej tem časom dojde občinstvo k lipi h kraju ‚visocega raja‘. Na lipi je oder za godce. Dekleta naredo okoli plesišča štiri- do petvrstni kolo in na plesišču nastopijo najprvo fantje iz iste vasi, v kateri je ples. Najprej zapojejo popolnoma mirno in bolj vzvišeno pesem . . .

Če se uvodna pesem odpoje, zagodejo godci in ‚zmagovalec‘ s poprej omenjeno ‚kraljico‘ pričneta ‚visoki raj‘, kateremu se večji del vsi fantje iz iste vasi pridružijo. Ta ples je v svoji naravi kaj izreden in očitno dokazuje ostanek stare dobe, ter je gotovo dokaz slovenske starožitnosti in staro-narodnih navad v čast poganskih idej. Med plesom mnogokrat pojenjajo, okoli plesišča počasi promenirajo in daljne kitice uvodne pesmi zapoje. Drugi ples je navadno miren, podoben ‚štajerskemu‘.«

Medtem ko avtor podrobno opisuje svojo pot v Ziljsko dolino in potek žeganja, je o plesu manj zgovoren. V čem se mu je zdel »izreden«, ne pove, tudi njegova starinskost ni pojasnjena. Morda to pomeni, da je bil po obliki še vedno tak, kakor ga je leta 1841 opisal Sreznjevski. Moral je biti živahen in poskočen, saj pisec na koncu pristavlja, da je bil drugi ples navadno miren in podoben *štajerišu*. Avtor nazorno opiše izmenjavanje petja s plesom, o izviru *visokega raja* pa ponavlja Jarnikovo razglabljanje.

Leta 1880 je F. Kuhač v zbirki Južno-slovjenske narodne popievke²⁵ objavil v več različicah besedilo in melodije *visokega raja* in v opombe med drugim zapisal: »Raji rajajo (plešu) se najviše pod lipom, kao svetim drvetom starih Slovjena, a to na dan hrama i inih povećih svetčanostih. U samoj ziljskoj dolini raja se visoki raj svakog blagdana, počem od Jurjeva do Miholja. Na dan hrama rajaju samo momci i djevojke, drugi dan pako i oženjeni ljudi. U Koruškoj svetkuje se naime proštenje dva dana, i to najviše u nedelju i ponedjeljak. Svaka se javna plesanka počima *svetim visokim rajem*, tada sledi: *visoki raj pod lipom*, a za toga »*nizki*« ili »obični raj« (obično kolo) i ini plesovi. Visoki raj se ovako izvadj: Svi se rajavci (plesajući) stavljaju u vidu kola, te pjevaju — najviše sami muškarci — prvu kiticu gornje pjesme. Iza toga odgude gudci, kojih orkestar sastoji od dvajuh gusala, jedne karabe (Klarinett), bunke (Bassgeige) i cimbalu (Hackbrett) — ili svira gajdaš istu melodiju izcifravajuć ju što bolje znade. Ovu zapremicu ponovlja dotle, dok rajavci ne dorajaju dvatri puta cieli krug. *Raja pako po dvoje: muško i žensko. Pri tom prave muškarci razne skokove, puste često plesačicu, te je opet uhvate, bace šešir u vis, kojega*

²⁴ L. Dragotinin, n. d. str. 145—149.

²⁵ F. Š. Kuhač, n. d., str. 328.

plesalica uhvati, ili kada je pao na zemljo, digne ga, te stavi svome plesau na glavu a to sve u dosta živahnom mahu (tempu).«²⁶ (Podčrtal M. R.)

Vemo, da je Kuhač ziljske pesmi in podatke o plesu dobil od Majarja. Kako, da se opis plesa dobesedno sklada s Hacquetovim, tudi tisti del o klobukih, ki jih plesalci odvržejo in jim jih plesalke posade nazaj na glavo, kar je Jarnik že l. 1813 ovrgel, češ da ta šega ni vezana na ples? Ali ga je Majar opozoril na Hacqueta? Skladnost obeh opisov ne more biti naključna. Nekaj povsem novega je Kuhačeva navedba o *svetem visokem raju*, ki naj bi imel častno vlogo prvega plesa, iz česar bi lahko sklepali, da sta bila v navadi dva *visoka raja*, svečani »sveti« in navadni. Več kot očitno je, da sta ti oznaki Majarjeva domislica. Toda stvarno podlago imajo lahko v dejstvu, da so poskočni (*visoki*) raj Ziljani plesali ne le na žegnu, temveč tudi ob drugih priložnostih. Obredno vlogo prvega plesa — zato po Majarju »sveto« — pa je dobil visoki, tj. poskočni raj na praznovanju *žegna*. Kuhač je v opombi tudi natančno opisal dvodelnost tega *visokega raja*: »Čim gudci prestanu, stave se rajavci opet u vidu kola, te zapjevaju drugu kiticu gornje pjesme; na to opet zagude gudci a plesaci plešu kao prijje; itd.«

Kot pesem k *visokemu raju* je Kuhač objavil večkitično »Srečno deželo Indijo« in vsaki kitici pripisal drugačno melodijo. V ljudskem izročilu česa takega ne zasledimo,²⁷ zato so v Kuhačevi zbirki objavljene melodije zelo dvomljive; enako velja za instrumentalne variacije, na katere naj bi plesali. Peto melodijo *visokega raja*, kakršno poznamo danes, je prvič zapisal l. 1907 Oskar Dev v Bistrici na Zilji,²⁸ žal brez instrumentalne variante za ples, tako da ne vemo, ali je bila samo variacija pesemske melodije ali drugačna. Pravilno pa je označil petdelni ritem (2/4 + 3/4) *visokega raja*, kakršen se je moral ohraniti od zdavnaj, saj so sodobne etnomuzikološke raziskave pokazale, da je tak ritem ena od značilnosti najstarejših slovenskih ljudskih pesemskih in plesnih melodij.

»Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild«²⁹ prinaša leta 1891 naslednji opis: »Der erste Tanz heisst ‚Pervo‘, darauf folgen die landläufigen Tänze, den Schluss bildet der hüpfende ‚hohe Tanz‘, der nur ein paar Minuten dauert und dreimal wiederholt wird.«

Opis jasno navaja, da se je prvi ples imenoval »pervo« (prvi), toda to ni bil *visoki raj*. Tega so plesali šele na koncu, ko so se zvrstili drugi plesi, ki so bili v navadi. Moral je biti utrujajoč, ker so ga plesali samo nekaj minut, a ga zato trikrat ponovili. Podatek o plesu na koncu je popolnoma nov, vendar v primerjavi s predhodnimi opisi dvomljiv, potrjuje pa domnevo, da je bil *visoki raj* splošen ples, v tem primeru ga celo niso plesali kot prvi ples. V ponazoritev opisa je v knjigi objavljena slika *reja pod lipo*, na kateri pari plešejo poljubno razporejeni po prostoru pod lipo, in sicer v drži, ki je v navadi še danes. Iz

²⁶ F. Koschier v svojem Die Gailtaler Burschenschaft und ihr Lindentanz (v: Jahrbuch des österreichisches Volksliedwerkes, Bd 6, Wien 1957, str. 79–87) navaja opis M. Majarja iz Novic 1865, št. 23, 26. 4. Toda tega opisa v Novicah ni. Pač pa je Koschierjeva navedba dobesedni nemški prevod Kuhačevega opisa, n. d., str. 328.

²⁷ Podatki v arhivu SGN ISN.

²⁸ Slovenske ljudske pesmi Koroške, 2. knjiga Ziljska dolina, Ljubljana-Trst-Celovec 1986, str. 429.

²⁹ R. Weizer-F. Franzisci, Zur Volkskunde Kärntens, Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, n. d., str. 115.

slike ni mogoče ugotoviti, kaj plešejo, pomembna je kot dokument, da so v tem času že opuščali plesanje po krogu.

Leta 1909 je M. Potočnik v knjigi »Vojvodina Koroška«³⁰ obsežno poglavje posvetil ljudski kulturi, še posebno v Ziljski dolini. V njem beremo o plesu: »Pred začetkom ‚prvega plesa‘ ali samo ‚prvega‘ se zbero tudi mladeniči pod lipo, stopijo v kolo, zapojejo, pa godba jih spremlja... Ko odpojo mladeniči prvo kitico, pomigne vsak svoji ‚rajki‘ in dekleta prihitijo, se primejo s fanti in zaplešejo prvi ples. Ko odigra godba, prime vsak plesalec z desnico svojo plesalko za levico in hodijo, počoč druge kitice, pod lipo. Nato zaplešejo še enkrat in dekleta se potem vrnejo na prvotno mesto, dokler jim ne dajo mladeniči znamenje za drugi ali ‚štajerski‘ ples. ‚Štajerski‘ ples so pravilno plesali še pred 30 leti, dandanes ga mladina ne zna več, ker plešejo navadno preveč polk in valčkov.« (Podčrtal M. R.)

Zgodovinar Potočnik, ki je gradivo verjetno črpal iz zanesljivih virov, v začetku 20. stoletja ne piše več o *visokem raju*, pač pa o »prvem«, kakor rečejo v Ziljski dolini še danes. Omenja tudi njegovo dvodelno obliko, ki je enaka današnji. Skoda, da v opisu ni nobenih drugih koreoloških podatkov, razen za držo v pétem delu, ko pari hodijo po krogu. Najbrž je bil stari poskočni *visoki raj* že pozabljen in je obredno vlogo prvega plesa prevzel mirnejši. O zamiranju poskočnega značaja zgovorno priča podatek v opisu, da tudi »štajerskega« plesa ne plešejo pravilno, tako kakor pred 30 leti, ker plešejo pač večinoma valček in polko. Prav gotovo bi bil zgodovinar opozoril na ples, če bi se mu zdel po obliki in značaju bistveno drugačen, saj je natančno opisal držo para med hojo po krogu.

Od Potočnika pa vse do F. Marolta, ki je leta 1931 začel znanstveno raziskovati izročilo v Ziljski dolini,³¹ nimamo o *visokem raju* nikakršnih izvornih poročil ali drugih virov več. Marolt je rezultate svojega raziskovanja objavil leta 1935 v študiji »Tri obredja iz Zilje«,³² kjer o *reju pod lipo* pravi: »Ko ima vsak ‚réioüac‘ svojo ‚réiko‘, se postavijo pari pod lipo v kolo, novi štehovski mojster s štehovsko dečvo začne rej. Pari korakajo svečano v krogu, rejevci zapoje prve štiri vrstice prve kitice ‚Bûäh nan dèi tã duóbär çès‘... rejke molče. Na rejevo medigro, ki jo zaigra godba pod lipo, razmestena, kakor za štehanje, zaplešejo pari kmečki obredni ples. Ko so zarejali večkrat naokoli, se razpuste plesalci v prvotni redovni korak, rejevci zapoje naslednjo kitico. Petje-ples se ponavlja, dokler besedilo, kolikor ga rejevci znajo, ni izpeto. Plesalci se razidejo k južini in se pripravijo za popoldanski ‚óbičnã rëi‘.« O »kmečkem obrednem plesu« pa v študiji beremo naslednje: »A (označen del melodije, op. M. R.) ima značaj valčka na 3 i. s. v levo ali desno, kakor nakaže štehovski mojster, predrejevec, B označi ogib (polkorak) v desno in levo. S celim obratom ter ogiboma pridobi par za 2 × na prostoru tako, da se kolo zdržema v plesnem koraku (kmečki ples) pomiče v krogu pod lipo.«³³

Maroltov opis se ujema s prejšnjimi predvsem glede dvodelnosti plesa. Toda koreografski opis je nejasen in o plesu ne dobimo prave podobe. Podroben

³⁰ M. Potočnik, n. d., str. 163—164.

³¹ Po podatkih v arhivu SNG ISN.

³² F. Marolt, Tri obredja iz Zilje, n. d., str. 10. Marolt dosledno piše visoki rej in ne raj, kot ga imenujejo starejši viri.

³³ F. Marolt, n. d., str. 13—14.

zapis (s plesopisom Tončke Maroltove) je bil objavljen šele leta 1954 v študiji »Gibno-zvočni obraz Slovencev«³⁴ in nato 1958 (z besedami in kinetografijo) v zbirki Slovenski ljudski plesi Koroške.³⁵ Po Maroltovih predvojnih zapisih in poznejših navodilih je zapis za zbirko izdelala Marija Šuštar (glej kinetogram 1).

Marolt v študiji navaja, da »narod imenuje obred ‚Usóčə rēi pod lípo‘, ‚usóčə rēi‘ ali kratko ‚tə pərbə‘ ali ‚pərbə‘ in pravi ‚Puóidan ɥ pərbə‘.« Toda informatorji, ki so v času Maroltovega raziskovanja stehvali in plesali prvi rej, se ne spominjajo, da bi kdajkoli govorili in slišali *visoči rej*, ampak samo *prvi rej*.³⁶ Žal Marolt za svoje podatke ne navaja informatorjev, zato je njegova trditev, da narod imenuje obred »Usóčə rēi pod lípo«, dvomljiva. Če ne upoštevamo Kuhača, je Marolt prvi objavil plesno melodijo *visokega reja*, ki je variacija pesemske melodije, in enako v petdelnem ritmu. Po njegovem opisu je bil ples tak: Sklenjeni pari so plesali po krogu v levo; na vsak takt so se v dveh korakih hitro zavrteli in nato napravili štiri klecnjene korake na mestu izmenoma z levo in desno nogo s hkratnim nagibanjem gornjega dela telesa v levo in desno. Ritem plesa je bil skladen z ritmom melodije. Ob naraščajočem tempu so plesalci med obrati dvigali plesalke (v zapisu »rej v skok«). Toda za dviganje plesalk v virih in terenskih zapisih ni dokazov. Informator iz Zahomca je celo zatrjeval, da dekleta dviganja ne bi nikoli dovolila, saj bi to imeli za sramotno.³⁷ Prav dvigi ali, kakor pravi v študiji »Gibno-zvočni obraz Slovencev«, »silovito-zamahoviti poskoki«, pa so Maroltu bistvena značilnost starosvetnega *visokega reja*. Vendar po njegovem opisu *visoki rej* ni bil poskočen ples in daleč od oblike, ki jo navajajo viri 1. polovice 19. stoletja.

Leta 1951 je izročilo v Ziljski dolini raziskoval Radoslav Hrovatin, vendar so bili njegovi izsledki in opisi objavljeni šele leta 1982.³⁸ Opis *prvega reja* se nanaša na *žegen* v Čačah. Hrovatin imena »visoki rej« ne navaja, pač pa samo *ta pərbə rej*. O plesu poroča: »Najprej so se plesalci in plesalke gibali v korachenju po krožni poti v levo, in sicer bočno sprijeti pari fantov in deklet v čelni krožni vrsti med petjem besedila »Buəh nam dei tə duobər čes« ... Takoj nato je sledilo plesanje ob igranju godbe na instrumentalno inačico iste melodije v hitrejšem tempu. Čelno sprijeti pari so se v obratih desno sukali po krožni poti v levo. Med sukanjem so na peterodobne melodijske odseke najprej napravili tri razmeroma daljše korake po dobah in nato tri krajše po poldobah kot nekake ‚menjalne korake‘ skoro na mestu ter se na naslednjo poldobo spet hitreje zasukali. To se je ponavljalo, dokler je igrala godba.«

Ritem plesa, ki ga opisuje Hrovatin, se lepo ujema z ritmom peterodobne melodije, vsaj kolikor je ples mogoče rekonstruirati (glej kinetogram 2) iz ne povsem jasnega opisa. Hrovatin sam pravi: »Skladnost med ritmom plesanja in ritmom melodije dosega s tremi daljšimi koraki na prve tri dobe in s tremi krajšimi ‚menjalnimi koraki‘ na preostali dve dobi peterodobnega melodijskega

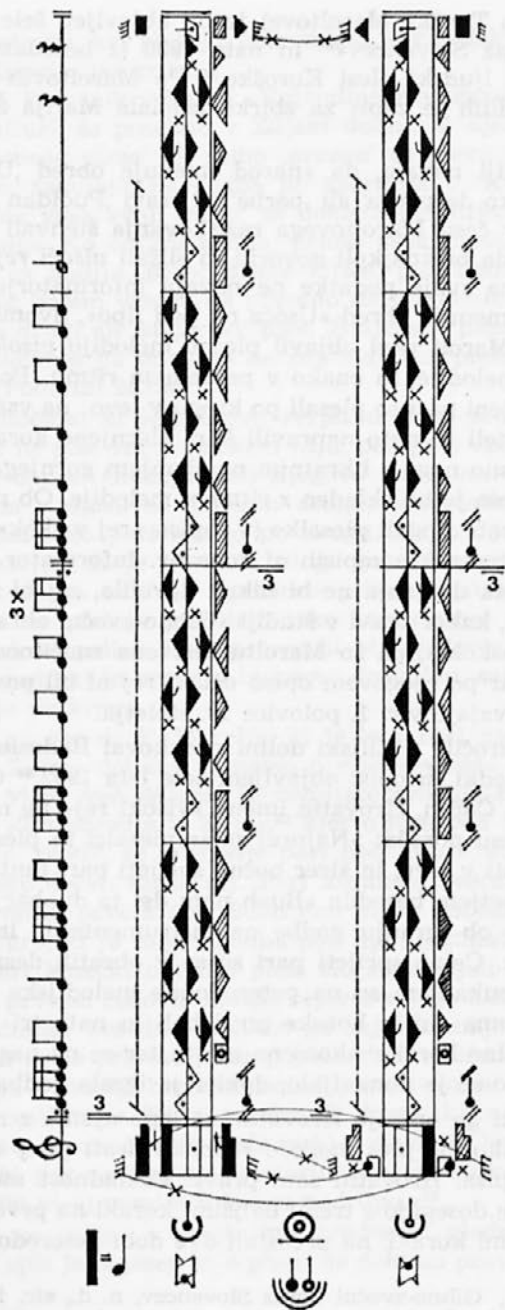
³⁴ F. Marolt, *Gibno-zvočni obraz Slovencev*, n. d., str. 41–43.

³⁵ F. Marolt-M. Šuštar, n. d.

³⁶ Po podatkih v arhivu SGN ISN.

³⁷ Povedal N. Kriegl, 20. 3. 1963. Podatki v arhivu SGN ISN.

³⁸ R. Hrovatin, n. d., v op. 5, str. 54–55.



Kinogram 1

The image displays a musical score for the piece "Visoki ali prvi rej?". It consists of a piano introduction, a vocal line, and piano accompaniment. The piano part is written in a grand staff with treble and bass clefs. The vocal line is written in a single staff with a soprano clef. The score includes various musical notations such as slurs, ties, and dynamic markings. The piano introduction is marked with a piano (p) dynamic. The vocal line begins with a melodic phrase. The piano accompaniment features a rhythmic pattern with slurs and ties. The score is divided into sections by dashed lines. At the bottom, there are three small diagrams showing different types of musical notes and rests.

Kinetogram 2

The image displays a musical score for a piece titled "Kinetogram 3". At the top, there is a single melodic line in treble clef, consisting of a sequence of eighth notes. Below this, there are two piano accompaniment parts, each in a grand staff (treble and bass clefs). The piano parts are highly detailed, with numerous 'x' marks above notes indicating specific articulation or fingering techniques. Below the piano staves, there are various rhythmic and articulation symbols, including slurs, accents, and specific fingerings. The score is divided into two systems by a double bar line. The first system covers the first two systems of the piano accompaniment, and the second system covers the remaining two systems. The piano parts appear to be in a 2/4 or 3/4 time signature, with a steady eighth-note accompaniment.

Kinetogram 3

odseka.³⁹ Torej tudi *prvi rej* v Čačah ni bil poskočen ples. Pari so se mirno vrteli po krogu pod lipo. Med petjem so hodili po krogu v čelnih vrstah, navadno po dva para skupaj, kar se razlikuje od nekdanjega kroženja parov drugega za drugim. Tako danes med petjem hodijo po krogu tudi v Zahomcu.⁴⁰

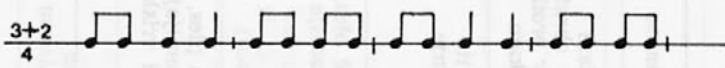
Maroltove zapise v Ziljski dolini je leta 1963 preverjala Marija Šuštar. Obiskala je nekdanje Maroltove informatorje in udeležence Koroškega dne, ki ga je Marolt leta 1935 organiziral in strokovno pripravil v Ljubljani.⁴¹ Ugotovila je, da zapis plesa, kot je objavljen v zbirki koroških plesov leta 1958 po


³⁹ R. Hrovatin, n. d., str. 61.

⁴⁰ Po lastnih opazovanjih v Zahomcu na štehanju 1982 in 1986.

⁴¹ Koroški dan je bil v Ljubljani 29.—30. 9. 1935. Fotografsko gradivo v arhivu SGN ISN.

Maroltovih podatkih, ne ustreza v vsem stvarni podobi. Ples, ki so ji ga kazali domačini, je namreč sestavljen iz obrata v dveh korakih na prvo dobo (dve osminki) in dveh klecnjenih korakov na mestu na drugi dve dobi (četrtinki). V tem primeru se ritem melodije ne ujema z ritmom plesa, ker je ritem melodije petdoben ($2/4 + 3/4$), medtem ko je ritem plesa tridoben ($3/4$) (glej kinetogram 3). Plesalcev to ni motilo, motilo pa je Marolta, ko je ples zapisoval, ker je videl v tem znamenje razkroja.

Ritem melodije: 

Ritem plesa: 

Zato je od plesalcev, ki so sodelovali na Koroškem dnevu, zahteval, da so plesali, kakor se je njemu zdelo pravilno. Po tako »popravljenem« plesu je bil narejen zapis, ki je bil objavljen v zbirki. Verjetno gre na račun Maroltovih popravkov tudi poudarjeno klecanje in nagibanje telesa, saj deluje nenaravno. Morda se mu je zdel ples brez tega dodatka preveč skromen za »visoki rej«. Maroltov popravek je tudi plesanje po krogu, saj so že v času njegovega raziskovanja plesali poljubno po prostoru.

Hrovatinov zapis vendarle kaže, da *prvega reja* niso v vseh vaseh enako plesali. Nimamo razloga, da njegovemu zapisu ne bi verjeli. Katera varianta je starejša, skladna ali heteroritmčna, ni mogoče ugotoviti, verjetno sta nastali in živeli druga ob drugi. Lahko je nastala ena iz druge.

Opazovanja v zadnjem desetletju so pokazala, da se je močno spremenil slog *prvega reja*. Sicer se je ohranil plesni obrazec, kakor ga je zapisala M. Šuštar, toda plešejo ga brez izrazitega vrtenja in nagibanja in poljubno po prostoru (pod lipo). Zato se današnji *prvi rej* skoraj ne loči od splošno razširjenega družabnega plesa *foxtrota*, katerega osnovni plesni obrazec korakov (quick-quick-slow-slow) je enak obrazcu *prvega reja*. *Foxtrot* se je na celinski del Evrope razširil po 1. svetovni vojni in pozneje v poenostavljeni obliki postal eden najbolj priljubljenih plesov.⁴² In plesalcev tudi danes ne moti, da plešejo tridobni *prvi rej* na peterodobno melodijo, kar potrjuje, da heteroritmija ni »napaka« ali znamenje razkroja, kakor je mislil Marolt. Dokaz, da je heteroritmija lahko značilnost, pa so plesi na jadranskem območju,⁴³ kjer je ta pojav nekaj vsakdanjega.

Ime *prvi rej* vsaj od konca 1. svetovne vojne naprej ne pomeni le vloge plesa, ampak označuje tudi zvrst plesa. Oba pomena sta neločljiva in vezana izključno na praznovanje *žegna*.

⁴² H. Günther und H. Schäfer, Vom Schamantanz zur Rumba, Stuttgart 1959, str. 258—261; O. Schneider, Tanz-Lexikon, Wien 1985, str. 168.

⁴³ I. Ivančan, Folklor i scena, Zagreb 1971, str. 60—62; isti, Narodni plesovi Dalmacije, 1, Zagreb 1973, 2, Zagreb 1981; isti, Narodni plesni običaji južne Dalmacije, Zagreb 1985, passim.

Tabela zapisov

Zapisovalec čas	Ime plesa melodija	Drža	Smer gibanja	Koraki-figure	Siog in značaj	Drugo
Schlegel 1795		nesklenjena in sklenjena	v majhnih krogih na mestu drug za drugim	skoki, vrtenje para in posameznika	zadržani (pritajni) obrati plesalcev proti plesalkam	podoben štajerišu, vendar poseben
Hacquet 1801		nesklenjena in sklenjena		različni skoki	silovito plesanje	vrsta štajeriša, plesalci odvržejo klobuke, ki jih plesalke poberejo
Werner 1807	hohe Tanz	nesklenjena, roke v boku, sklenjena	po krogu? tudi hrbtoma	skoki na eni nogi (poskoki), plesalka se vrti pod dvignjeno plesalčevo roko	utrujajoč ples, improvizacija	
Jarnik 1813	visoki raj 2/4 takt petje se izme- njuje s plesom	sklenjena	po krogu okoli lipe	poskočni koraki	živahen ples, ki ga spremljajo plesalčevi vriski	visoki raj plešejo trikrat, klobuke odvržejo kot izziv za pretep
anketa 1838 Podklošter	2/4 takt Ehrentanz	nesklenjena in sklenjena	vrtenje para	poskočni koraki, ko plešejo vsak zase		pleši drugačni od ostalih Korošcev, ples podoben madžarskemu in hrvaškemu, edini izvorni ples
Šmohor						
Schmidl 1840	visoki raj hohe Tanz 3/4 takt			poskočni koraki	hiter in silovit ples, manj lep od štajeriša	odvržejo klobuke, ki jih plesalke poberejo (vir Hacquet?)

Sreznovski 1841	visoki raj (važnoj tanec) petje se izme- njuje s plesom	nesklenjena	po krogu okoli lipe	poskočni koraki plesalca, mirni plesalke	dekle je ves čas plesala obrnjena proti fantu
Němcová (Majar) 1857	visoki ali prvi raj petje se izme- njuje s plesom		po krogu okoli lipe		podoben polki
Gilbert- Churchill 1864	hohe Tanz			zelo poskočni koraki	zelo živahen ples
Majar 1865	visoki raj petje se izme- njuje s plesom		po krogu okoli lipe		
Dragotin 1975	visoki raj petje se izme- njuje s plesom			poskočen? ker je drugi ples miren	živahen? ker je drugi ples miren
Kuhač 1880 vir: Majar, Hacquet	visoki raj sveti visoki raj visoki raj pod lipo petje se izme- njuje s plesom	nesklenjena in sklenjena	po krogu okoli lipe	poskočni koraki plesalca	živahen ples
Weizer- Franzisci 1891	»Pervo« hohe Tanz			poskočen ples	Odvržejo med plesom klobuke, ki jih plesalke poberejo
Potočnik 1909	prvi rej, prvi petje se izme- njuje s plesom		po krogu okoli lipe		traja samo nekaj minut in se trikrat ponovi

Zapisovalec čas	Ime plesa melodija	Drža	Smer gibanja	Koraki-figure	Slog in značaj	Drugo
Marolt 1933	visoča rej ta perbe 5/4 takt petje se izme- njuje s plesom	sklenjena	po krogu v levo pod lipo	obrat v dveh korakih, 4 klecnjeni koraki na mestu	v začetku miren ples, proti koncu bolj živahen plesalci dvigajo plesalke	
Hrovatin 1951	ta perbe rej 2/4 + 3/4 takt petje se izme- njuje s plesom	sklenjena	po krogu v levo pod lipo	obrat v treh korakih, menjalni korak na mestu	miren ples, tempo plesa ne narašča, plesalci ne dvigajo plesalk	
Šuštar 1963	prvi rej 2/4 + 3/4 takt petje se izme- njuje s plesom heteroritmija melodije in plesa	sklenjena	poljubno po prostoru pod lipo	obrat v dveh korakih, 2 klecnjena koraka na mestu	miren ples, tempo plesa ne narašča, plesalci ne dvigajo plesalk	
Ramovš 1978, 1982	= Šuštar	= Šuštar	= Šuštar	menjalni korak v levo, korak v desno, obrati poljubni	počasen ples	

Pregled zapisov *visokega* ali *prvega reja* od leta 1795 do danes (glej tabelo) je pokazal, da se je ohranila v naš čas le dvodelna oblika tega plesa: plesalci najprej med petjem paroma hodijo po krogu, nato na instrumentalno melodijo zaplešejo. Sam ples pa se je popolnoma spremenil. Še v 1. polovici 19. stoletja je bil zagotovo poskočen, hiter in živahen: Plesalec in plesalka sta plesala po krogu naprej ali pa tudi v manjšem krogu na mestu, najprej vsak zase drug za drugim, z rokami v bokih, plesalec je poskakoval na eni nogi, se vrtel zdaj v levo, zdaj v desno, med plesom vriskal, medtem ko je ona plesala bolj mirno, se tudi vrtela, vendar bila pretežno obrnjena proti njemu in njen ples je bil zadržan; najprej sta se prijela samo za eno roko, plesalec je svojo dvignil, da se je ona lahko podnjo zavrtela, nazadnje sta (verjetno) drug drugemu roke položila na pleča, se trdno oprijela in skupaj zaplesala v še silovitejšem zagonu. Schlegel, Hacquet in poročevalec iz Podkloštra v anketi poročajo o plesu Ziljanov in ne o *visokem raju* v vlogi prvega, častnega plesa. Lahko domnevamo, da je bila poskočna oblika plesa splošna in da je bil tak tudi prvi ples na *žegnu*. Ker je skoraj v vseh opisih poudarjeno, da *visokemu raju* sledijo »štajerski« ali »nemški« plesi, sklepamo, da so ti v 19. stoletju že začeli spodrivati poskočni *visoki raj* in da je ostal obvezen le v obredni vlogi prvega reja. Zato so poročevalci njegovo posebnost poudarjali iz obeh razlogov, zaradi oblike in vloge.

Poudarjanje posebnosti ziljskega *visokega raja* v opisih dokazuje, da koroški Nemci takega plesa niso imeli in je bil *visoki raj* avtohtoni ples Slovencev v Ziljski dolini. Toda, ali samo Slovencev v Ziljski dolini? Vprašanje vsiljuje Linhartov opis plesa Kranjcev v njegovi knjigi »Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije«:⁴⁴ »Er (= der Tanz) ist ungemain lebhaft, und künstlich. Mann und Weib scheinen einander wechselweise zu fliehn; sie dreht sich einer Geschwindigkeit, die zu bewundern ist, bald vor ihm, bald nach ihm her; er sezt ihr nach, stampft, jauchzt, springt in die Höhe, bewegt den ganzen Körper, und in dem Augenblicke, da er sie haschen will, entwischt sie ihm durch eine plötzliche Wendung. Oft aber ergreift er sie doch, und hebt sie jauchzend im Triumphe empor...« Zanimiva je tudi Hacquetova opomba⁴⁵ o plesu Gorenjcev: »Ihre Tänze sind eben so heftig, als bey ihren Nachbarn den Geilthalern.« Sorodnost med gorenjskim in ziljskim plesom je očitna: oba sta živahna in temperamentna, plesalca se med plesom nista držala, plesal je vsak zase, fant je poskakoval, vriskal, bil s petami ob tla, le ob koncu sta fant in dekle zaplesala skupaj in plesalec je v zanosu celo dvignil plesalko. Po opisu sodeč ples ni imel ustaljenega koreografskega obrazca, koraki so bili prepuščeni plesalčevi domisljivosti, kar je značilno za prvinke in avtohtone

⁴⁴ A. Linhart, Versuch einer Geschichte von Krain und übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs, Laibach 1791, II. Band, 3. Abschnitt, XVI. Vergnügungen, str. 320.

⁴⁵ B. Hacquet, n. d., str. 25.

plese (npr. rezijanskega). Linhartov opis se časovno skoraj ujema s Schleglovim opisom plesa Slovencev v Ziljski dolini, zato smemo domnevati, da so Slovenci na Kranjskem in v Ziljski dolini v tem času podobno plesali.

Za ugotavljanje izvira in podobe *visokega raja* je zelo pomembna opazka uradnika iz Podkloštra v omenjeni anketi ljubljanskega gubernija, ki ples Ziljanov (tudi on ne govori neposredno o *visokem raj*) primerja madžarskemu in hrvaškemu. Morda se zdi opomba nenavadna in neutemeljena, toda poročevalec je že moral kdaj videti madžarski in hrvaški ples (čardaš oziroma hrvatski tanec?), da se mu je utrnila vzporednica. Poglejmo, kako leta 1834 opisuje međimurski duhovnik Stjepan Mlinarić iz Preloga ples, za katerega hrvaški etnokoreolog S. Sremac⁴⁶ domneva, da je hrvatski tanec: »Tanc pak stoji vu sledećem. Tancar pelja svoju tancaricu za ruku, ali pod pazuhom vu kolo pristajućeh. Ovdi prime on nju sad z jednom, sad z drugim rukom, ona pak obo-dve na njegova ramena dene. Tak skup ideju jen čas, tancarica s pleći napre. Najenkrat se raspustiju, onda počne tancar vsakojačke skoke delati (prejdi samo drobno i hitro su v kolo hodili). Tancarica z mirom pred svojim ide, tak vendar da z obrazom k ovomu je obrnjena. Ona obrne se dvakrat, trikrat na jednom mestu; on pak za toga: hij, huj! noge sim tam metajuć. Najenkrat vudri z rukami po sarah, zahušne, ruke zname i tancaricu drži, ona k njemu se zaleti; onda zdigne nju gore visoko, pusti nju doli, ter sad tanec z nova se počne, da trikrat igraju.« Glede na to, da sta bila po Sremcu⁴⁷ hrvatski tanec in madžarski čardaš v tem času oblikovno zelo podobna, laže razumemo, zakaj poročevalec iz Podkloštra ples Ziljanov primerja z obema. Seveda bi bilo zelo smelo trditi, da gre tu za povsem enake plese, še zlasti, ker ne vemo, kakšna je bila plesna melodija *visokega raja*. Gotovo pa spadajo v skupino plesov istega izvira, ki je bila takrat v Srednji Evropi splošno razširjena. Ti plesi so po vsebini snubaški, zato je tudi oblika ustrezna: fant se s svojim plesom postavlja pred dekletom, medtem ko je njen ples miren in zadržan. Korenine takih plesov segajo v srednji vek, najbolj pa so bili razširjeni pri zahodnih slovanskih narodih in njihovih sosedih.⁴⁸ V nekaterih območjih so ohranili svojo nekdanjo podobo ali se razvijali naprej (npr. *ländlerisch*, *sedlacka*, čardaš, hrvatski tanec),⁴⁹ drugod so utonili v pozabo. To se je moralo zgoditi tudi na Kranjskem (Gorenjskem?) in v Ziljski dolini, saj opis iz začetka 20. stoletja jasno kaže, da Ziljani niso več plesali tako, kakor poročajo viri iz 1. polovice 19. stoletja. Na Gorenjskem je T. Maroltova zapisala koreografsko že povsem porušen ples, imenovan *ta potrkana*.⁵⁰

Zakaj je avtohtono izročilo zamrlo, lahko le ugibamo. Dejstvo je, da se je prav v času prvih pričevanj o *visokem raj* začel na Slovensko močan vdor tujerodnih plesov, ki so spodrivali domače. Rekli smo, da je v 1. polovici 19. sto-

⁴⁶ S. Sremac, O hrvatskom tancu, drmešu, čardašu i porijeklu drmeša, Narodna umjetnost, 20, Zagreb 1983, str. 57–84. Plesni opis hrvatskega tanca na str. 72–73.

⁴⁷ S. Sremac, n. d.

⁴⁸ Z. Jelínková, Točive tance, Gottwaldov 1959, str. 7–9.

⁴⁹ S. Sremac, n. d., Z. Jelínková, n. d., R. Wolfram, Die Volkstänze in Österreich und verwandte Tänze in Europa, Wien 1951, str. 180–195.

⁵⁰ M. Ramovš, Potrkana ples, Traditiones, 1, Ljubljana 1972, str. 129–147. nega je opisal Linhart.

letja tudi *visoki raj* že zamiral in so ga morda plesali le še kot prvi rej na *žegnu*. Ker so prvi ples plesali redko, so *visoki raj* polagoma začeli pozabljati, preprosteje plesati in vnašati prvine novejših plesov, npr. polke,⁵¹ ki je v 2. polovici 19. stoletja začela svojo pot po Evropi. V letih pred 1. svetovno vojno so *visoki raj* kot prvega na *žegnu* že plesali podobno kot danes, saj zgodovinar Potočnik govori samo še o *prvem reju*. Prva svetovna vojna je dokončno pretrgala vsako sled za nekdanjim poskočnim plesom in informatorji v tridesetih letih niso vedeli več zanj, medtem ko se je vloga prvega plesa ohranila do danes.

Ko so *visoki raj* prenehali plesati kot poskočni ples, se je zgubilo tudi njegovo ime, saj se ga danes nihče od informatorjev ne spominja. Zato so nekateri raziskovalci dvomili, da je ime *visoki raj* ljudsko. Viri pa ga vendarle dokazujejo. Domnevam, da so Ziljani z imenom »visoki« označevali poskočnost plesa, kakor dokazujejo tudi sedanja narečna imena z drugih pokrajin, »visoki bolcar« za poskočni valček, pri katerem plesalci visoko dvigajo noge, ali »nizki bolcar« za valček, ki ga plešejo brez vertikalnega gibanja. Oba izraza poznajo tudi na Koroškem, in sicer v Mežiški dolini.⁵² Seveda je bilo mogoče oznako »visoki« razumeti tudi kot častni, slavnostni, zato *visoki raj* Sreznovski imenuje tudi »važnoj tanec« (častni ples) in pri poročevalcu iz Šmohorja beremo »Ehrentanz«.

Rekli smo, da *visoki raj* sprva najbrž niso plesali samo kot prvi ples. K tej domnevi nas vodi tudi Kuhač, ki v opombi k objavi⁵³ iz Majarjevih virov navaja »sveti visoki raj« in »visoki raj pod lipo«, iz česar sklepamo, ne oziraje se na dvomljivi pridevnik »sveti«, da so na enak način kot prvi *visoki raj* plesali tudi druge raje (reje). Utemeljen dokaz, da *visoki raj* ni bil vezan izključno na prvi, častni ples, pa se nam zdi uvodna kitica pesmi k *visokemu raju*:

Bu^g daj ne dober čes,
ta prvi rej začeti:
tekaj da sme začeli,
še nah ga ne bme neli.⁵⁴

Če bi bili *visoki raj* vedno plesali samo kot prvi rej, bi bil verjetno tudi v pesmi imenovan visoki, ne prvi, saj bi njegovo ime hkrati označevalo častno vlogo. Pri *žegnu* pa je bil pomemben prvi ples, ne glede na to, kakšen je bil. Ko je torej *visoki raj* utonil v pozabo, so ga lahko zamenjali z drugim plesom, saj se pomembnost vloge s tem ni zmanjšala. Da častna funkcija plesa ne določa njegove oblike, dokazujejo primeri slovenskega plesnega izročila drugih pokrajin, saj ima vlogo prvega častnega plesa na svatbi lahko *štajeriš*,⁵⁵ *zibenšrit*⁵⁶ ali *mazurka*.⁵⁷ Danes, ko teh plesov ne znajo več, pa zaplešejo valček ali polko. Obrednost šege z zamenjavo plesa ni zgubila svoje pomembnosti.

⁵¹ M. R a m o v š, Plesat me pelji, Ljubljana 1980, str. 33.

⁵² Podatki v arhivu SGN ISN.

⁵³ F. Š. K u h a č, n. d., str. 328.

⁵⁴ Slovenske ljudske pesmi Koroške, n. d., str. 428.

⁵⁵ Štajeriš je bil vedno prvi ovsetni ples v Mežiški dolini. Podatki v arhivu SGN ISN.

⁵⁶ Zibenšrit je kot prvi ples na svatbi zaplesal ženin z materjo v Zagorici na Dolenjskem. Podatki v arhivu SGN ISN.

⁵⁷ Varianto mazurke so plesali v Selah na Koroškem kot prvi ples »osemca« na svatbi. Podatki v arhivu SGN ISN.

Visoki raj je bil vse od konca 18. stoletja naprej deležen zanimanja popotnikov, piscev in raziskovalcev. Bolj kot ples je njihovo pozornost zbudjala šega, v okviru katere so ga plesali. Ne predstavlja pa posebnosti vloga *visokega raja*. Prvi ples je bil splošna šega tistega časa in se je do zadnjih dni ohranil na vsem zahodnem slovenskem ozemlju, ne samo pri Zilji.⁵⁸

Analiza *visokega raja* s koreološkega vidika na podlagi skromnih, čeprav številnih virov je pokazala, da alternativa *visoki* ali *prvi rej* za poimenovanje ziljskega plesa ob *žegnu* sploh ne obstaja, ker je *visoki raj* koreološka ljudska oznaka za poskočen avtohton starinski ples, *prvi rej* pa pomeni obredno funkcijo plesa. V preteklosti je bil *visoki raj* hkrati tudi prvi, v 19. stoletju pa se je začel razkroj oziroma akulturacija z uveljavljanjem tujerodnih prvin, kar je imelo za posledico propad *visokega raja*, tako da se Ziljani ne spominjajo več niti imena, in je njegovo mesto kot prvi ples pri *žegnu* zavzel mirnejši današnji *prvi rej*, ki v imenu združuje vlogo in zvrst plesa.

Zusammenfassung

HOHER ODER ERSTER TANZ?

Der Verfasser geht von der Frage aus, ob der slowenische Gailtaler Lindentanz zum Kirchweihfest richtig bezeichnet wird als der hohe Tanz (slow. *Visoki raj*) oder als der Erste Tanz (slow. *Prvi rej*). Auf Grund einer genauen choreologischen Analyse aller bisher bekannten Beschreibungen stellt er fest, dass eine Alternative gar nicht bestehen kann. Der Ausdruck *Visoki raj* ist die choreologische Bezeichnung für einen autochtonen archaischen Springtanz, während *Prvi rej* die rituelle Funktion des Tanzes bedeutet. In der Vergangenheit, so weit die Angaben reichen, war der *Visoki raj*, der Hohe Tanz, zugleich auch *Prvi rej*, der Erste Tanz, und erregte gerade seiner Funktion wegen die Aufmerksamkeit der Reisenden und Schriftsteller, die darüber berichtet haben. Als im 19. Jh. der Verfall bzw. die Akkulturation der autochtonen Überlieferung der Gailtaler Slowenen durch die Eindringung fremder Elemente einsetzte, verschwand der Hohe Tanz gänzlich, so dass die slowenische Bevölkerung des Gailtals nicht einmal seinen Namen in der Erinnerung bewahrt hat. Seine Funktion des rituellen Ersten Tanzes beim Kirchweihfest nahm ein ruhiger Tanz auf, eben der heutige *Prvi rej*. Wenigstens bis zum Ende des Ersten Weltkrieges kennzeichnete dieser Name sowohl die Funktion als auch Gattung des Tanzes. Beide Bedeutungen sind untrennbar und beziehen sich bei den Gailtaler Slowenen lediglich auf das Feiern des Kirchweihfestes.

⁵⁸ M. Ramovš, Vloga fantovščine v ljudskih plesih Slovenske Istre in Primorja, Rad 17. kongresa SUFJ, Poreč 1970, Zagreb 1972, str. 91—94.

KALMIŠKA SKUPNOST V BEOGRADU 1920—1944

Z m a g o Š m i t e k

Oris življenja družbene skupine, ki je razpadla pred več desetletji in se zatem skoraj brez sledov porazgubila, je zagotovo povezan s posebno žgočimi problemi metodološke in metodične narave. Mogoča je namreč le delna rekonstrukcija, ki je toliko težavnejša zaradi skromnosti ali popolnega pomanjkanja primarnih virov (informativnih, arhivskih dokumentov, podatkov v tisku) in se naslanja največ na ustna spominska pričevanja zunanjih opazovalcev.¹ Subjektivnost njihovih interpretacij je mogoče delno korigirati s primerjalno literaturo, ki se v našem primeru nanaša na kulturo Kalmikov v carski Rusiji, Sovjetski zvezi in emigraciji. Primerjalna literatura nam v poglavitnih potezah tudi pomaga premostiti vrzeli v osnovni mreži informacij.

Za etnološko stroko je beograjska kolonija Kalmikov (zahodnomongolskega ljudstva z območja spodnjega toka Volge) zanimiva kot primer drobne skupnosti v kozmopolitskem velenem mestu, kot prispevek k etnološki podobi Beograda in končno kot fragment iz zgodovine Kalmikov v emigraciji.

* * *

Večji del Kalmikov je prispel v Jugoslavijo decembra 1920 s skupino 22 000 vojakov, ki so jih spremljali družinski člani. To je bil del Wranglovih in Denikinovih enot, ki so jih pred prodorom Rdeče armade evakuirali s Krima in jih z ladjami prepeljali najprej v posebna taborišča blizu Carigrada, od tod pa so se razpršile po različnih evropskih in čezmorskih državah. V tej armadi je bilo veliko donskih in kubanskih kozakov, s katerimi so Kalmiki živeli pomešani ali v tesnem sosedstvu (nekateri kozaki so npr. sprejeli od Kalmikov tudi lamaistično obliko budizma).² Med revolucijo in državljansko vojno so Kalmiki pod vodstvom ruskih in kozaških oficirjev ustanovili dva polka, 80. donski džungarski in 3. donski kalmiški polk, oddelki kalmiške konjenice pa so bili tudi na drugi strani frontne črte, v enotah Rdeče armade.

Nekateri Kalmiki so prišli v Jugoslavijo še leta 1922, potem ko so se morale iz Vladivostoka umakniti še zadnje protiboljševiške enote.

¹ Med informativni velja posebna zahvala Mari Stevanović, Lomina 57, Beograd.

² Helmuth von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Berlin-Zürich 1936, str. 347.

Glavnina ruskih izseljencev v Jugoslaviji je živela v Beogradu. Med njimi je bilo veliko pripadnikov aristokracije, posestnikov in podjetnikov, uradništva in oficirskega kadra; sorazmerno številni so bili tudi ljudje kmečkega izvira, izjemno redki pa predstavniki proletariata.³

Resda je po doselitvi v Beograd in druga jugoslovanska mesta eksistenčna stiska pripravila številne priseljence, da so poprijeli tudi za težja fizična dela in se prelevili v nekakšne proletarce, vendar so kljub vsemu še ohranili »kulturnoduhovne interese in potrebe svojih nekdanjih družbenih krogov«.⁴

Glede na vse to je skupina kalmiških beguncev že ob prihodu v Beograd bila najrevnejši sloj ruskih izseljencev, tako v gmotnem kot v družbenem in izobrazbenem pogledu. Josip Suchy, ki je obiskal beograjsko naselje Kalmikov leta 1932, je poročal, da so se ukvarjali s prevozništvom, delom po tovarnah, s tradicionalno domačo obrtjo in delno s poljedelstvom. Intelektualcev med njimi skorajda ni bilo, razen zdravnika in dveh študentov na beograjski univerzi (na gradbeni fakulteti in na oddelku za filozofijo).⁵ Zato je bila toliko bolj izjemen dosežek knjiga beograjskega Kalmika dr. Erenžen Hara-Davana o Džingiskanu in njegovem nasledstvu, ki je izšla v ruskem jeziku v Beogradu leta 1929.⁶ Delo je podnaslovljeno »kulturnozgodovinski oris mongolskega imperija od 12. do 14. stoletja« in je posvečeno 700-letnici Džingiskanove smrti. Avtor je v njem opisal začetke in ekspanzijo mongolske države, posebej pa se je posvetil mongolski zasedbi Rusije in Balkana in dokazoval, da je ta prinesla tudi vrsto pozitivnih posledic. Knjiga je zbudila zanimanje v mednarodnih strokovnih krogih, avtor pa je že pred njenim natisom, januarja 1928, na beograjski univerzi pripravil predavanje »Džingiskan in mongolski vdor v Evropo«.⁷

V prvih letih kalmiške kolonije v Beogradu je potekalo naporno prilagajanje novemu okolju, ki ga je delno olajševalo to, da so vsi priseljeni Kalmiki poleg lastnega kalmiškega jezika znali tudi rusko in so se zato hitreje priučili srbščine. Tisti, ki so izvirali s severnih predgorij Kavkaza, so obvladali še čerkeški jezik.

Kalmiški vodja, lamaistični svečenik, je kmalu po prihodu skupine beguncev v jugoslovansko prestolnico zaprosil beograjskega industrijca in posestnika Miloša Jačimovića, naj jim omogoči zaposlitev v svoji opekarni v Malem Mokrem Lugu. Slednji jih je sprejel v službo in jim podaril zemljišče poleg svojega obrata. Tam so si z opeko, ki so jo zastoj dobili v podjetju, postavili 20—30 pritličnih hiš in se preselili vanje iz najemniških stanovanj. Vsako hišo so si delile dve ali tri kalmiške družine. Stanovanja so bila skromna. Ob hišah so bili majhni vrtovi, skupni vodnjak in skupno stranišče. V naselju se niso

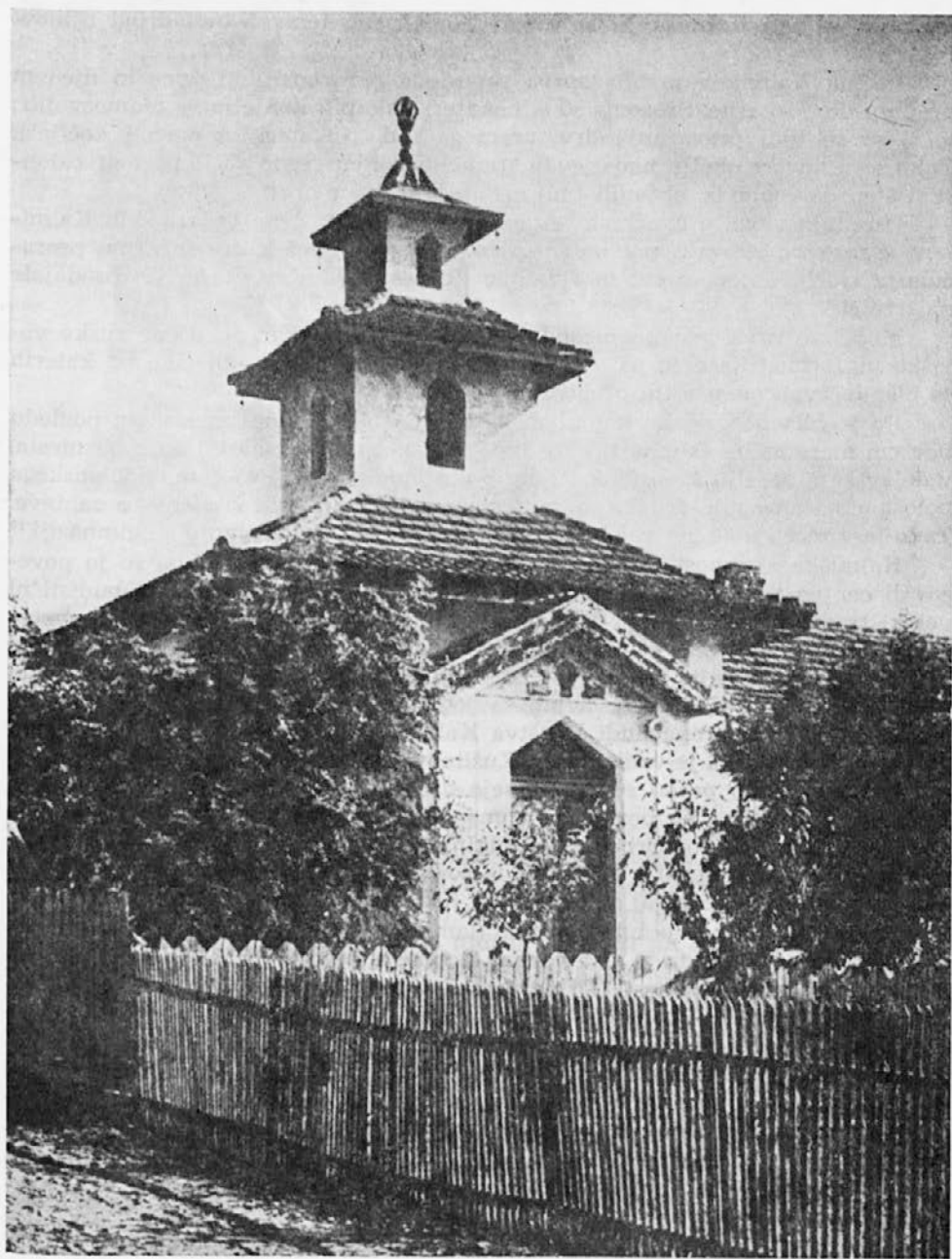
³ Nikolaj Fedorov, Ruska emigracija, Hrvatska smotra 1939, št. 7—8, str. 372; Aleksije Jelačić, Ruska emigracija u Jugoslaviji, Nova Evropa 1930, št. 4, str. 242.

⁴ N. Fedorov, n. d., str. 372.

⁵ Josip Suchy, Na obisku pri budistih, Jutro 1932, št. 171, str. 5.

⁶ Dr. Erenžen Hara-Davan, Čingis-Han kak polkovodec i ego nasledie, Izdanie avtora, Belgrad 1929; gl. tudi: Irena Gricikat-Radulović, Kalmici u Beogradu, Politika 13. 9. 1985, str. 12.

⁷ Knjigo sta vključila v svoji bibliografiji npr. Ralph Fox (Gengis Khan, Hamburg-Paris-Bologna 1936) in Reinhold Neumann-Hoditz (Dschingis Khan, Reinbek bei Hamburg 1985); slednji z napačno letnico 1941.



Sl. 1 Kalmiško svetišče v Malem Mokrem Lugu (1939)

nastanili le tisti Kalmiki, ki so delali v opekarni, temveč tudi drugi njihovi rojaki.

Večina Kalmikov je bila sprva zaposlena pri kopanju ilovice in njenem prevozu do opekarnice. Ščasoma so si nekateri nakupili konje in se osamosvojili; lotili so se tudi prevažanja drv, premoga ipd. Nekateri so postali kočijaži. Tako so v novem okolju nadaljevali tradicijo konjereje, ki so jo poznali z donskih step. Podobno so ohranili tudi nekatere domače obrti.

Osrednja vloga v družinah je pripadala moškim. Žene beograjskih Kalmikov se niso zaposlovale, pač pa so prispevale svoj delež k družinskemu proračunu z izdelovanjem copat in šivanjem krznenih jopičev, ki so jih prodajale na tržnici.⁸

Moški so prva leta po prihodu v Beograd nosili kar ponošene ruske vojaške uniforme,⁹ kasneje pa sorazmerno preprosta civilna oblačila, po katerih se niso ločevali od srbskih prebivalcev v okolici.

Da je bila beograjska kolonija Kalmikov v družbenoekonomskem pogledu povsem marginalna skupnost, kaže tudi njen geografski položaj na robu mesta, v delavskem naselju Mali Mokri Lug. S postopnim izboljševanjem ekonomskega položaja posameznih družin so se povečale tudi njihove življenjske zahteve. Tako je v začetku 30. let več kalmiških otrok nadaljevalo šolanje na gimnaziji.¹⁰

Kalmiška skupnost je bila navzven dokaj zaprta, notranje pa so jo povezovali enoten jezik, izvir, skupna usoda v izseljenstvu in pripadnost budistični verski tradiciji. Stiki s širšo okolico in tujino so bili redki. Le kalmiški svečniki so vzdrževali zveze z rojaki v Parizu, od koder so občasno prihajali visoki verski dostojanstveniki in se udeleževali obredov ob pomembnejših praznikih. Tudi politično niso delovali. Kljub sovjetski razglasitvi amnestije za vojaške begunce (1923) in propagandi Društva Kalmikov za vrnitev v domovino s sedežem v Pragi, ki ga je vodil Basan Kušlinov, se niso odločili za vrnitev v Sovjetsko zvezo. Zato pa so se svobodneje družili s srbskimi vaščani iz Malega Mokrega Luga (ti so jih poznali le z imenom »Kitajci«). Sklenjenih je bilo celo nekaj mešanih zakonov Srbov s Kalmikinjami in Kalmikov s Srbkinjami. Kalmiški otroci so se igrali s srbskimi iz sosedstva. Imeli so nogometno igrišče, »kinesko igralište«. Skupaj so obiskovali tudi osnovno šolo.

Religija Kalmikov je bila budizem (lamaizem), pomešan s sestavinami mongolskega šamanizma in s panteonom domačih predbudističnih božanstev in kultu zgodovinskih osebnosti (Džingiskana, pa tudi carske dinastije Romanovih). Leta 1932 je bilo v Beogradu skupno kakih 300 emigrantov budistične vere (poleg Kalmikov tudi posamezni Burjati), nekaj pa jih je živelo tudi v okolici Pančeva, v vasi Debeljači in v Gornjem Milanovcu.¹¹ Med člani skupnosti je prevladoval čut solidarnosti, ki se je kazal v vzajemni pomoči, pa tudi v obiskovanju verskih obredov in gmotni podpori kalmiškega lamaističnega svetišča.

Leta 1924 je visoki duhovnik, *bakša*¹² Mančuda Borinov, zaprosil in dobil uradno dovoljenje za ureditev provizoričnega budističnega svetišča v najem-

⁸ Slavoljub Kačarević, Kud se dede »kineska pagoda«, Politika 8. 9. 1985, str. 12.

⁹ Zeitschrift für Buddhismus 1924/25, München 1925, št. 2, str. 388.

¹⁰ Suchy, na nav. mestu.

¹¹ Prav tam.

¹² Bakša = višji lama, »učitelj vere«, ki pomaga ljudem z nasveti.



Sl. 2 Skupina beograjskih Kalmikinij

niškem stanovanju v Malem Mokrem Lugu. To je bil »boren prostor, pokrit s preprogami in okrašen z nekaj simboličnimi figurami, v ozadju pa bronast kip Razsvetljenega«. ¹³ Bakša Borinov je bil v temno modri svečeniški halji, pokrit z okroglo, zlato vezeno čepico, rojakom glavni svetovalec v vseh življenjskih odločitvah, obiskoval pa jih je tudi pri delu in jih spodbujal k marljivosti in potrpežljivosti. ¹⁴

Novembra 1929 so na delu zemljišča, ki jim ga je podaril Miloš Jačimović, Kalmiki zgradili samostojno opečnato svetišče, *hurul*, v obliki pagode. Sezidali so ga sami, z zbiranjem prostovoljnih prispevkov (med podporniki je bila tudi kneginja Jelena, sestra kralja Aleksandra), nekaj sredstev pa je prispevala tudi mestna občina: V času med svetovnjima vojnama je bilo to edino kalmiško svetišče v Evropi zunaj Sovjetske zveze. Pri otvoritvi in posvetitvi sta bila decembra 1929 navzoča vrhovni svečenik *bakša* Namdžlo Nimbušov iz Pariza in beograjski *bakša* Sanžo Umaldinov z dvema *gelongoma*. ¹⁵

¹³ Gl. op. 9.

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Vodič kroz Beograd, Beograd 1930. *Gelong* (tibet. dGe-slong) = dokončno ordinirani menih, ki je opravil dvanajstletno šolanje pod vodstvom starejšega lamaističnega meniha.



Sl. 3 Lamaistični obred ob desetletnici postavitve svetišča, novembra 1939

Ob desetletnici postavitve svetišča je bil v njegovih prostorih slovesen obred v čast dobrotniku Milošu Jačimoviću. Tedaj so mu Kalmiki podarili zahvalno listino v lepopisni pisavi, ki jo je sorodnik (vnuk) kasneje odstopil mestnemu muzeju Beograda. Po obredu so povabljenec v sosednjem prostoru ponudili čaj in pecivo. Ko je Jačimović leta 1940 umrl, so šli v pogrebnem sprevodu tudi Kalmiki.

V tempeljski arhitekturi Kalmikov je bila navzoča tradicija lesenih stavb, od konca 18. stoletja pa so se pojavljale tudi opečnate in kamnite gradnje. Glavno svetišče je imelo po navadi velik osrednji prostor z ovenčanim stolpom, bogato okrašen z rezbarijami, stenski slikarijami, slikami in bronastimi skulpturami.¹⁶ Kalmiki so imeli svoje versko središče blizu Astrahana (Kalmuckij bazar). Tam je pred oktobrsko revolucijo prebival Veliki lama. Lesena zgradba glavnega svetišča v tem kraju je imela notranjost ovešeno s slikarijami na svili.¹⁷ Poleg večjih stalnih svetišč so imeli tudi premična manjša svetišča v jurtah.¹⁸

¹⁶ Bol'shaja sovsckaja enciklopedija, zv. 11, Moskva 1973 (3. izd.), str. 223–224.

¹⁷ H. Glasenapp, n. d., str. 347.

¹⁸ Risbo notranjosti kalmiškega svetišča v jurti gl. v: R. Karutz, Die Völker Nord- und Mittel-Asiens, Stuttgart 1925, str. 69.



Sl. 4 Kalmiki pri molitvi (prim. sl. 3 in 5)

V primerjavi s tempeljskimi kompleksi, ki so jih poznali Mongoli in Kalmiki, je bilo beograjsko svetišče majhno in skromno. Sezidano je bilo v obliki pagode s tremi rahlo zavihanimi strehami (to je eden od osnovnih tipov mongolskih svetišč, v katerem se kaže kitajski arhitektonski vpliv). Stalo je na ograjenem dvorišču, obdano s sadnim drevjem. K svetišču je bilo prizidano poslopje s prostori za duhovnike in učilnico, kjer so poučevali kalmiški, ruski in srbski jezik.

S strešnih vogalov beograjske pagode so viseli kovinski zvončki (zaščita pred demoni), ki so v vetru pozvaljali. Vrh strehe je bil pritrjen lamaistični simbol *vadžra*.¹⁰ Nad vhodnimi vrati na pročelju zgradbe je bil budistični emblema: gazeli in med njima na lotosovem cvetu kolo Budovega nauka z osmimi prečkami. V pritličju je bilo le eno okno, v vsakem od zgornjih dveh nadstropij pa po štiri line.

Opremo svetišča so Kalmiki očitno prinесли s seboj iz Rusije. Nasproti vhoda je v niši stal oltar, na katerem so bili poleg dveh kipov Bude še kulturni predmeti in relikvije, pod njimi pa posodice z žrtvenimi darili. Levo od oltarja

¹⁰ Vadžra (tibet. rDo-rje) = simbol udarca strele, nepremagljive resnice ali absolute. Atribut tibetanskih božanstev in ritualni predmet pri lamaističnih obredih.