

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

77
576
241841

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

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

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

TRADITIONES

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

5—6

1976—1977



LJUBLJANA

1979

TRADITIONES

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPIŠJE
PRI SLOVENSKI AKADEMIJI ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM
AB ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA CONDITI

UREJA

MILKO MATIČETOV

REDIGIT

MILKO MATIČETOV

IZHAJA ENKRAT LETNO — QUOTANNIS SEMEL EDITUR
NOVI TRG 3/III, YU-61001 LJUBLJANA, P. P. 323, TEL. 23 961

NAROČILA — PRAENOTATIONES: BIBLIOTEKA SAZU, NOVI TRG 5/I,
YU-61001 LJUBLJANA, P. P. 323, TEL. 23 961

IZDAJE

INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPIŠJE

PUBLICATIONES

INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

A. DELA — OPERA

- (1) Ivan Grafenauer: Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu (*Zusammenfassung: Slowenische Sagen von Matthias Corvinus*). Ljubljana 1951, 262 pag. din 5.—
- (2) Josip Dravec: Glasbena folklor Prekmurja (*Summary: Musical Folk-Lore of Prekmurje*). Pesmi — Songs. Ljubljana 1957. LIX + 399 pag. din 14.—
- (3) Alpes Orientales (I) Acta primi conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis, Labaci 1956. Ljubljana 1959 200 pag. + XII tab. din 10.—
- (4) Milko Matičetov: Sežgani in prerajeni človek (*Zusammenfassung: Der verbrannte und wiedergeborene Mensch*), Ljubljana 1961, 277 pag. din 24.—
- (5) Niko Kuret: Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir (*Résumé: La Quintaine des Slovènes de la Vallée de Zilia [Gailtal] et son cadre européen*). Ljubljana 1963, 212 pag. din 23.—
- (6) Zmaga Kumer: Balada o nevesti detomorilki (*Summary: The Ballad of the Bride-Infanticide*). Ljubljana 1963. 126 pag. din 19.—

TRADITIONES 5—6, 1976—1977:

KURETOV ZBORNIK

MISCELLANEA NIKO KURET

KURETOV ZBORNIK
MISCELLANEA NIKO KURET

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

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

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

TRADITIONES

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

5—6

1976—1977



LJUBLJANA
1979

241841

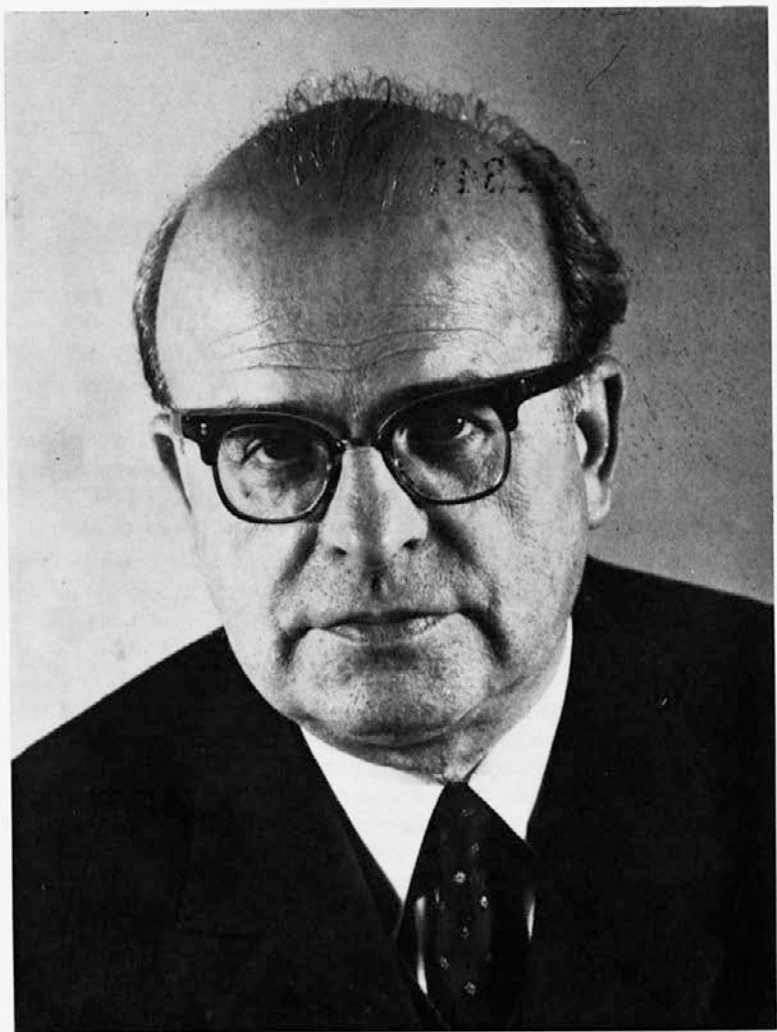


6 -VIII- 1979

0 VII 12 - VIII 11 - 533

SPREJETO NA SEJI
RAZREDA ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI
DNE 3. FEBRUARJA 1978
IN NA SEJI PREDSEDSTVA
DNE 9. FEBRUARJA 1978

Tiskano s subvencijo Raziskovalne skupnosti Slovenije



N. D. Jones

Zivljenjski mejniki so kakor kamni-počivala ob cesti. Popotniku dajejo priložnost, da za hip sede, si otare znojno čelo, se ozre na prehojeno pot, pa spet vstane in naravna pogled in korak naprej, ko da mu je žal postanka.

Niko Kuret, ki smo ga ob sedemdesetletnici (1976) sklenili počastiti z zbornikom znanstvenih spisov, se nam medtem ni niti malo postaral. Le kako bi mogel, ko pa ni in ni bilo na spregled knjige, kjer naj bi bil med drugim zapisan tudi njegovega rojstva god. Res mu ni kazalo drugače, kakor da počaka — duševno mlad — na objavo, ki je zdaj vendarle na pragu. Upajmo, da nam bo ob prejemu prvega tiskanega izvoda zbornika spregledal ne ljubo zamudo, pred katero smo se znašli in lep čas stali brez moči.

V slovenskem narodopisju je vezilo take vrste doslej doživel samo Niko Županič. Vmes je štirideset let, pa se je nekako naključilo, da bosta zbornika z letnicama izida 1939 in 1979 morda še zgovoren primerjalni dokument za presojo stanja naše stroke takrat in danes.

Besede »naša stroke« seveda ne jemljemo togo, zaprto, cehovsko. Podobno kot 1939 v Županičevem zborniku se tudi v današnjem Kuretovem oglašajo — celo v večjem številu — zastopniki drugih strok. Ne le iz poklicne solidarnosti, prijateljstva, spoštovanja ali drugačne povezave z jubilentom, ampak prav gotovo tudi zato, ker so s svojim sodelovanjem želeli poudariti, da jim narodopisje (etnografija — etnologija) ni španska vas, temveč skrbno spremljajo njene dosežke. To so prepričljivo pokazali arheologi, zgodovinarji — tudi pravni in umetnostni, pa še geografi, slavisti (tako z lingvističnimi kakor z literarnozgodovinskimi prispevki), germanisti in romanisti (iz vrst zadnjih izhaja tudi jubilent!). Ne gre le za interdisciplinarnost kot tako, tu so ne nazadnje prijemi pri reševanju vprašanj, ki multidisciplinarno obljublajo marsikaj novega, mikavnega, pomembnega.

Bister zgodovinar slovenskega narodopisja bo lahko še in še odkrival podobnosti in razločke med jubilejnima zbornikoma dveh Nikov 1939 in 1979. V času med tema letnicama je prišlo do velikega kvalitetnega premika, ko je bila naša disciplina s stolico na univerzi institucionalizirana, tako da danes delovnih moči ni treba več iskati z lučjo iz vrst ljubiteljev samoukov. Čeprav se nikdar ne oglasijo vsi povabljeni, bo vseeno najbrž simptomatično število slovenskih piscev pri obeh zbornikih: nasproti 19 iz leta 1939 danes 31, pri čemer lahko z veseljem podčrtamo, da so zraven tudi imena žensk — kar sedem.

Nosili bi kamenje na Kras, če bi hoteli kaj dodajati k temu, kar je na uvodnem mestu o jubilarantu tako tehtno povedal Vilko Novak.

Pač pa moramo omeniti, da smo po juniju 1977, ko je bila redakcija tega dvojnega letnika *Traditiones* zaključena, prejeli tri prispevke, prav tako namenjene za objavo v »Kuretovem zborniku«, kamor pa jih žal nismo mogli več uvrstiti. Prispevke so poslali:

Nikola Bonifačić Rožin, Tragom narodnih ručnih lutaka u Hrvatskoj, Bosni, Hercegovini i Srbiji.

Emilijan Cevc, Najstarejša upodobitev glave Janeza Krstnika na Slovenskem.

Radoslav Hrovatin, Navade ob »žegnu« pri Zilji.

Prinesli jih bomo v letniku 7—8 (1978—1979) in morda jim bo sledil še ta ali oni izmed obljubljenih člankov, saj bo natis te knjige bržkone spodbudil k pisanju še koga.

V imenu uredništva *Traditiones*, ki je — razumljivo — dalo Kuretu ob njegovem jubilejnem zborniku začasni dopust, izrekam bolj kot željo prepričanje, da bo naš tovariš Niko po »pavzi« spet krepko poprijel za delo pri oblikovanju tega periodičnega glasila, ki je nastalo prav na njegovo pobudo.

V Ljubljani, maja 1979

Milko Matičetov

Vilko Novak, Etnološko delo Nika Kureta [<i>De opera a Niko Kuret ethnologiae navata</i>]	11
Bibliografija etnoloških objav Nika Kureta [<i>Conspectus bibliographicus</i>] (Helena Ložar-Podlogar)	18
*	
Rosica Angelova-Georgijeva, Otroške igre v bolgarski folklori — <i>Kinderschauspiele im bulgarischen Volkskunde</i>	31
Mirko R. Barjaktarović, O Plavu četrnaestoga stoleća — <i>Plav im vierzehnten Jahrhundert</i>	41
Angelos Baš, O zemljiški lastnini in delu v Slovenskih goricah med svetovnjima vojskama — <i>Ueber das Grundeigentum und die Arbeit in den Slovenske Gorice zwischen den beiden Weltkriegen</i>	47
Pavle Blažnik, Etnografski pobirki iz loških deželskosodnih protokolov 17. stoletja — <i>Einige volkskundliche Daten aus den Landsgerichtsprotokollen von Škofja Loka (17. Jh.)</i>	55
Giovanni Battista Bronzini, I Kirghisi e Leopardi — <i>Kirgizi in G. Leopardi</i>	59
Tone Cevc, Otroške živalske igrače — »buše« — »Buše«, <i>Tiere darstellendes Kinderspielzeug</i>	69
Alberto Mario Cirese, Note sui proverbi di preferenza — <i>Misli o preferenčnih pregovorih</i>	79
Jože Dular, Nekaj zapisov o pustovanju v Metliki — <i>Einige Nachrichten über das Faschingstreiben in Metlika</i>	89
Majda Fister, Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem — <i>Geschnitzte Tierflügel in Oberkrain (Gorenjsko)</i>	99
Stane Gabrovec, Nekateri aktualni problemi situlske umetnosti — <i>Einige aktuelle Probleme der Situlenkunst</i>	115
Ivan Gams, Bajeslovna izročila o jamah in vodah na Krasu — <i>Sagenüberlieferungen über Grotten und Gewässer des Karstes</i>	125
Evel Gasparini, Il labirinto (igra kriva) — <i>Labirint (igra kriva)</i>	133
Milovan Gavazzi, Predsvadbeno »hoditi po pitanju« — <i>Ein südslawisch-westslawischer vorhochzeitlicher Umgangsbrauch</i>	139
Helge Gerndt, Gedanken zum Festwesen der Gegenwart — <i>Misli o praznovanju v sodobnosti</i>	153

Jože Gregorič, Navade in razvade v Krški dolini leta 1770 — <i>Gebräuche und schlechte Angewohnheiten in Krkatal im Jahre 1770</i>	163
Bela Gunda, Semiotische Probleme in der ungarischen Volkskultur — <i>Semiotiski problemi v madžarski ljudski kulturi</i>	171
Jože Kastelic, Zlata koklja s piščeti — <i>Die goldene Henne mit den Küchlein</i>	177
Bratko Kreft, Dramatska struktura Drabosnjakove »Komedije od zgubljeniga sina« — <i>Die dramatische Structur Drabosnjaks »Komödie vom verlorenen Sohn«</i>	185
Naško Križnar, Blúmarji ali pustóvi? — »Blúmarji« o »pustóvi«?	195
Spiro Kulišić, Dabog i nebeski bog u svjetlu novijih istraživanja — »Dabog« et le Dieu céleste á la lumière des recherches récentes	203
Zmaga Kumer, Pesem nočnega čuvaja na Slovenskem — <i>Das Nachtwächterlied im slowenischen Raum</i>	211
Lino Legiša, Svetokriškemu na rob — <i>Dem Svetokriški auf den Rand geschrieben</i>	223
Rado Lencek, O dialektično mešanih besedilih ljudskih pesmi — <i>On dialectally mixed texts of oral tradition</i>	229
Helena Ložar-Podlogar, Pust na Banjški planoti — <i>Der Fasching auf der Banjšice-Hochebene</i>	237
Dušan Ludvik, O preletu žerjavov. (Pozdravne pesmi in plesi) — <i>Vom Kranichzug. (Grusslieder und Tänze)</i>	251
Marija Makarovič, Govorica noše na primeru Predgrada v Poljanski dolini ob Kolpi — <i>Die Aussagekraft der Tracht von Predgrad im Poljane-Tal an der Kolpa</i>	265
Milko Matičetov, Bedenice. Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri — <i>Bedenice. Namen, poetische und brauchtmliche Ueberlieferungen hinsichtlich der... wildwachsenden Narzissen</i>	277
Peter Petrù, Plastika petelinčka z vrha hišaste žare iz Kaplje vasi pri Tržišču — <i>Plastik eines Hähnchens auf der Spitze einer Hausurne aus Kaplja vas bei Tržišče</i>	301
Mirko Ramovš, Ples na Anževo v Predgradu — <i>Winterliches Tanz-Brauchtum in Predgrad</i>	305
Georg R. Schroubek, Festwunsch im Festbrauch. Formelgut und Eigenschöpfung in den Briefen einer volkstümlichen Schreiberin — <i>Voščila o praznikih. Образci in lastna ustvarjalnost v pismih preproste žene</i>	313
Mitja Skubic, Primerjava, začetna stopnja metafore — <i>Comparazione: pre-stadio della metafora</i>	323
Viktor Smolej, Nesrečna nočna pot zaradi stave. Slovenske variante k AT 1676 B — <i>Tragischer Nachtgang infolge einer Wette. (Slovenische Varianten zu AT 1676 B)</i>	329

Jože Stabej, Predhodnice Nove Crainske pratice na lejtu 1741 — <i>Vorgänger der Nova Crainska Pratica na lejtu 1741</i>	334
Marija Stanonik, Beneškoslovenska pastoralka »Naš božic« — »Naš božic« — <i>un testo drammatico dalla Slavia veneta</i>	337
Fanči Sarf, Porod in nega dojenčka v luči socialno higienskih razmer — <i>Geburt und Säuglingspflege im Licht sozial-hygienischer Verhältnisse</i>	345
Jaroslav Šašel, Aditus ad aquam. K študiju pastirstva in transhumance na tleh Velebita in Julijskih Alp v antiki — <i>Aditus ad aquam</i>	335
Sergij Vilfan, Poročni običaji — viri pravne zgodovine? — <i>Sind Hochzeitsbräuche Quellen der Rechtsgeschichte?</i>	361
Robert Wildhaber, Tierparadies und Tierhimmel — <i>Živalski raj in živalska nebesa</i>	369
Pavle Zablatnik, Nov slovenski rokopis o Ahasveru — <i>Eine neue Ahasverhandschrift</i>	337
Marijan Zadnikar, Stiški Mihael in Lahovče — <i>Michael, Stična und Lahovče</i>	387
Slobodan Zečević, Jasenak — <i>La fraxinelle</i> (Dictamnus albus L.)	395
Sinja Zemljič-Golob, Izdelovanje rumenih sveč v Solčavi — <i>Die Erzeugung gelber Kerzen in Solčava</i>	401
Sodelavci tega zbornika — <i>Collaboratores huius voluminis</i>	407

Ta zbornik vsebuje 44 fotografij med tekstem; 13 izvornih risb in pet posnetkov starejših risb, 4 faksimile (3 rokopise, 1 napis), 4 karte, 9 notografiranih napevov, 3 kinetograme, 1 tloris — vse med tekstem; 1 prilogo na umetniškem papirju.

*

Samostojna slikovna pričevanja o Kuretovem delu (brez zveze s prispevki na prejšnjih ali kasnejših straneh):

Ob pripravljalnem sestanku za ustanovitev SIEF (Bonn, 24. 4. 1964)	68
Med snemanjem kolednih pesmi (Šentanel pri Prevaljah, 2. 2. 1958)	162
Pogovor o Pehtri s F. Razingerjem (Pod Korenom, 5. 1. 1967)	322
Postanek nekje na poti po Koroškem (Mežiška dol., febr. 1958)	376

Umetniški slike, reproducirani — črnobelo — med besedilom:

Gvidon Birolla, Klic nočnega čuvaja	219
Lojze Spacal, Rojstvo [na Krasu, 1946]	349

Fotografije: Nikolaj Kolev, (Naško Križnar), Sezdalín Kulev, Roger Lecotté, Helena Ložar-Podlogar, Carmen Narobè, Neznani avtorji (iz družinskih albumov, zasebnih ali muzejskih zbirk), Boris Orel, Božo Štajer, (Marijan Zadnikar).

Izvirne risbe: Peter Fister (10), Roman Hribar (1), Ana Kindlová (1), Anica Sirk (1).

Tloris: Marijan Zadnikar.

Karte: Ivan Gams, Zmaga Kumer, M. Matičetov in S. Zemljič-Golob.

Plesi v Labanovi pisavi: Mirko Ramovš, Marija Šuštar.

Prevodi povzetkov:

1. Avtorji M. Gavazzi, Z. Kumer, R. Lencek, H. Ložar-Podlogar, D. Ludvik, M. Skubic, J. Stabej, J. Šašel, S. Vilfan, P. Zablatnik in S. Zemljič-Golob so oddali besedila že v tujem jeziku; — 2. v *francoščino* je besedili na str. 210 in 400 prenesla Sonja Stergaršek; — 3. *italijanščina* na str. 202 in 344 je delo M. Matičetovega; — 4. v *nemščino* sta prestavljala: a) str. 40, 46, 54, 58, 78, 98, 131, 276 in 312 Nuša Kukman; — b) str. 114, 124, 170, 194, 228, 304, 333 in 352 dr. Franjo Smerdù; — 5. po tujih predlogah sta povzetke pretopila v *slovenščino*: a) str. 161, 176 in 321 H. Ložar-Podlogar; — b) str. 67, 88, 138 in 375 M. Matičetov.

Sinopsisi: pripravila S. Zemljič-Golob in M. Matičetov; v angleščino prevedla (razen štirih: Kumer, Lencek, Makarovič in Šašel) Susan A. Pechey.

ETNOLOŠKO DELO NIKA KURETA

Vilko Novak

France Kotnik je bil zadnji med našimi etnologi, ki smo mu mogli še živemu ob njegovi sedemdesetletnici ovrednotiti njegovo delo za našo znanost. Sedemdesetletni Niko Kuret sledi tudi po abecednem redu Francetu Kotniku, ki ga je v prvem pregledu razvoja naše stroke že po njegovih prvih, še bolj poljudnih spisih uvedel vanj z oznako: »Narodopisje popularizira po knjigah, podlistkih in radiu N. K. V svoji reviji Ljudski oder... je poudarjal folklorne osnove pravega ljudskega gledališča... Poskusil je določiti idejne temelje narodopisnemu delu...« (Narodopisje Slovencev I, 46).

France Kotnik je bil tudi tisti, ki je tržaškega rojaka Nika Kureta (r. 24. 4. 1906) in celjskega maturanta v Celju pobljže seznanil z Drabosnjakom ter mu zaupal njegovo zapuščino. S tem je Kotnik postal eden glavnih pobudnikov za prihodnje poglobljeno etnološko delo romanista, katerega je seminarska naloga o srednjeveškem duhovnem gledališču pri prof. Francetu Kidriču uvedla tudi v svet sodobnega ljudskega igranja v Evropi. In stik s Francetom Maroltom v njegovem Akademskem pevskem zboru, v katerem je doživel slovensko ljudsko pesem ter v njegovem Folklornem institutu, kjer se je seznanil z raziskovanjem dela ljudskega izročila, je bila naslednja močna pobuda, ki je Nika Kureta — pesnika, podlistkarja in prevajavca — usmerila v naporno, vestno raziskovanje globin slovenske duhovnosti, zakritih s pozabljenimi zapisi ljubiteljev ter neodkritih še po vsem Slovenskem.

Toda ta pot ni bila lahka, ne kratka. Odlični strokovnjak in vzgojitelj je moral v času predvojne diktatorske vlade zapustiti šolo ter se zaposliti v založništvu in pri radiu, kar je sicer koristilo tako stroki kot njegovemu razvoju. Ima pa Niko Kuret tudi vse sposobnosti, da se more prilagoditi takemu delu ter se uveljaviti v njem: poleg odličnega znanja jezikov, gladkega nastopa, blestečega sloga, širokega kulturnega obzorja do ustvarjalne domišljije in spretnih oblikovalnih lastnosti do režije in organizacije vseh vrst. Vse te bistvene sestavine njegove osebnosti so odločilne pri vsem njegovem znanstvenem in strokovnem delu.

Ko je po osvoboditvi zopet prišel v srednjo šolo, se je moral prilagoditi njenemu strokovnemu značaju in nadaljevati s pisanjem jezikovnih ter drugih priročnikov, kar je delal že nekoč. Šele 1954 je prišel v Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, kjer se je lahko — poleg drugih obveznosti in potreb — docela posvetil znanstvenemu raziskovanju. Njegovo obširno poročilo o delu tega Inštituta (*Traditiones* 1—3) nadrobno govori tudi o Kuretove organizacijskem in znanstvenem delu v sekciji za ljudske šege in igre, ki ji načeluje.

Mogli bi reči, da je osrednje gibalo Kuretove osebnosti in njegovega zanimanja — igra, gibanje v najširšem pomenu. Zato njegovo zanimanje v študijskih letih za dramatiko, ki ga je od prevajanja, prirejanja in pisanja iger privedlo k teoretičnemu razmišljanju o sodobnem in ljudskem gledališču. Te vrste Kuretovo delo pa ima več smeri in področij. Sem sodi njegovo urejanje in izdajanje *Ljudskega odra* (Kranj in Ljubljana, 1—7, 1934—1939) »lista za poglobitev našega igranja«, v katerem je s številnimi članki usmerjal ljudsko igranje na Slovenskem. Odkrival je tedanjo »laično« igro v Nemčiji in Franciji, prevzela ga je povezanost igre z življenjem, zato mu je bilo geslo »občestvena« igra z govorskim zborom in aktivizirano gledalstvo. Zato je vzporedno z listom urejeval in izdajal zbirko *Ljudske igre*, v kateri je (1932—1939) med 29 zvezki objavil tudi svoje priredbe Romualdovega Slovenskega pasijona, Drabosnjakovo Igro o izgubljenem sinu, Božično igro in Igro o Kristusovem trpljenju. Za to zbirko je priredil tudi Jurjevsko gradivo in Kresovanje v Beli krajini.

»Smernice našemu igranju« je podal v brošuri Pravi ljudski oder (1934), v več esejih pa je obravnaval nove poglede na igranje: Igralec v sodobni luči (Dom in svet 1933), Sodobni zborovski element v igri (DS 1935), Rojstvo igranja iz skupnostnega čuta (DS 1936), Gledališče pod režimi (DS 1937/38). Istočasno pa ga je že tudi pritegnila zgodovina liturgičnih iger: O nastanku in razvoju velikonočnih iger (Čas 1937/38), O nastanku in razvoju božičnih iger (Čas 1938/39).

S tema spisoma si je že postavil izhodišče tako za razpravo Trikraljvske igre in koleda na Slovenskem (SE 3/4, 1951) in za svojo disertacijo o zibalnih koledah pri Slovencih (1956), ki žal še ni objavljena, kot za razpravo Ljubljanska igra o paradižu in njen evropski okvir (Razprave 2. razr. SAZU 4, 1958). V istem letu je objavil prvo sintezo o ljudskem gledališču pri Slovencih (SE 11, 1958), kjer rešuje načelne pojme o njem, navaja glavno evropsko raziskovanje o njem in daje »začasni pregled« o predmetu, razvrščen v tematske skupine, razpravlja o nosivcih in značilnostih ljudske igre. Nadrobnejša vprašanja o ljudskem igranju na Slovenskem obravnava v spisu Ein Wildmann-Spiel in Slowenien (Alpes Orientales 1, 1969) ter v vrsti spisov o lutkarstvu, ki ni le predmet Kuretovega pisanja lutkovnih iger, marveč tudi njegovega študija. Saj je napisal knjigo o ročnih lutkah: Pavliha (1942), o ljudskem lutkarstvu pa članke: Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem (SE 10, 1957) — o bohinjskem zaplatniku; Novo o »naši« tradicionalni lutki (SE 15, 1962), v katerem določa tri območja razširjenosti lutk pri nas, jih označuje in primerja z enakimi drugod v Evropi in Aziji. — O tradicionalnem lutkarstvu Jugoslavije je poročal na kongresu

folkloristov (Rad VII. Kongresa . . . 1960). O zgodovini lutkarstva na Slovenskem (Lutka 1, 1969) in več poljudnih člankov s tega področja je objavil v strokovni reviji Lutka.

Glavno Kuretovo delo o igranju pa je knjiga Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir (1963), ki veže ljudsko igranje s šegami. V njej je temeljito razbral dotedanje pisanje o tej šegi in igri ter jo primerjal s podobnimi viteškimi igrami v Evropi. Natanko je raziskal značaj kvintane med njimi in njeno ziljsko različico ter predložil svojo tezo o izviru štehvanja iz teh iger.

Kakor je Niko Kuret docela nanovo odkril slovensko ljudsko gledališče in igranje, tako je tudi na drugem področju svojega raziskovanja, o *ljudskih šegah* napisal temeljna dela. Pred njim so jih v glavnem le površno ljubiteljsko opisovali, šele s Kotnikom, Maroltom in Orlom se je pričelo pravo znanstveno preučevanje. Kuret se je posvetil našim letnim, koledarskim šegam, pri čemer je vselej zbral dotlej objavljeno gradivo, ga primerjal s sorodnim tujim gradivom, analiziral in skušal dognati izvir slovenske šege. Spis Koranti na Ptujskem polju (Rad IV. Kongresa . . . 1959) je njegov prvi večji prispevek te vrste. Posebno pomembno je, da so mnogi njegovi spisi objavljeni v tujih jezikih, ker smo tako prišli v mednarodni znanstveni razvid. Tako: La Segavecchia con particolare riguardo ai suoi aspetti sloveni (Ce fastu? Udine, 1960), — Adonisgärtlein Sloweniens (Alpes Orientales 2, 1961) o sejanju božičnega zelenja, kjer določa tri območja glede značilnosti te šege pri nas; — Der Weinachtsblock bei den Slowenen (AO 3, 1961), v katerem je že pri Valvasorju zapisano poročilo bogato dopolnil in analiziral. — Sem sodijo tudi knjiga in članki o jaslicah. O pustni šegi žaganja lutke na Slovenskem in njenih oblikah po vsej Evropi ter drugod je pisal tudi slovenski: »Babo žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele (SE 13, 1960). — O Pehtri, njenem bistvu, izviru in razširjenosti na Slovenskem razpravlja Sredozimka pri Slovencih (AO 5, 19). — Velikonočne kresove obravnava v italijanskem spisu I fuochi di Pasqua presso gli Sloveni (Ce fastu? Udine, 1961), velikonočne jedi pa v: Die Symbolik der Osterspeisen bei den Slowenen (Festschr. f. M. Zender, 1972). In čeprav ostaja Kuret povečini pri osrednje- in zahodnoslovenskih šegah, sega včasih tudi na vzhod. Tako je prvi pisal o prekmurskih pirnih: Reménke, remenice (Etnografija Pomurja I, 1967), obdelal njih poslikavanje in motive. — Z vzhodnega ozemlja je tudi njegov referat: Der slowenische Anteil an panonischen Hochzeitsbräuchen (Ethnographia Pannonica, Eisenstadt, 1971). — O božično-novoletnih šegah in verovanjih razpravlja spis Die Zwölften und das Wilde Heer in den Ostalpen (AO 7, 1972). — O teoretskih temeljih ljudskih šeg je spregovoril najprej v kratkem članku: Osnove in ozadje naših šeg (Glasnik SED 9, 1958), povrnil pa se je k temu vprašanju s poglobljeno razpravo: Navada in šega (Traditiones 3, 1974), v kateri seznanja z novimi raziskovalnimi smermi na tem področju glede fenomenologije in funkcije ljudskih šeg. Razprava Obredni obhodi pri Slovencih (Traditiones 1, 1972) pa združuje šege ob različnih prilikah.

Na področje delovnih šeg se je Niko Kuret podal le redko, tako v članku *Drei slowenische Erntebraüche (Kontakte u. Grenzen, Göttingen, 1969)* in v splošnem pregledu *Volks Glaube und Brauchtum der slowenischen Bergwelt (AO VI, 1970)*.

Čeprav imajo vsi ti Kuretovi spisi o posameznih prvinah in sestavinah naših šeg veliko analitično vrednost in so vedno novost v našem raziskovanju, je njegovo glavno delo s tega področja mogočna sinteza v štirih knjigah: *Praznično leto Slovencev I—IV* (Mohorjeva družba v Celju, 1965 do 1971). V njem je strnil lastna in tuja dognanja o naših letnih šegah v takem obsegu, kot ga ima le redko tuje delo te vrste. Zanj je dobil Pitrèjevo nagrado v Palermu (1971) in nagrado Sklada Borisa Kidriča (1972). Slovesni naslov knjige mogoče ne pove pred branjem vsakomur, kakšen je njen resnični značaj, saj obravnava pisatelj v njej ne le »praznike« v navadnem pomenu, marveč tudi šege v zvezi z dnevi posameznih svetnikov in tudi delovne šege.

Kuretovo delo ni le po obsegu (1393 strani) najobsežnejše naše delo o eni vrsti naših ljudskih šeg, marveč tudi najtemeljitejše obravnavano s sodobnih znanstvenih vidikov. Vsakemu letnemu času je namenil po eno knjigo, v kateri je avtor iz doslej zbranega gradiva in redkih obravnava sestavil organsko celoto o posameznih dnevih v našem letu ter šegah in verovanjih, ki jih ljudstvo ob njih živi. Posebna vrednost Kuretovega dela je, da obravnava tudi ljudsko življenje ob večjih kmečkih delih: košnji, žetvi, planšarstvo itn. Pri posameznih dnevih in šegah govori pisatelj o njih zgodovinskem ozadju, zavoljo katerega so dobili pomen v ljudskem življenju, in razlaga nastanek ter značaj, pomen posameznih šeg. S tem jih je uvrstil med enake in sorodne slovanske in indoevropske letne šege.

Tretje Kuretovo raziskovalno področje, ki veže igranje s šegami, so *slovenske maske*, včasih pa seže tudi k drugim južnoslovanskim in evropskim. Tudi to področje je zamikalo Kureta že zelo zgodaj, kar dokazuje tesna povezanost vseh treh tematskih področij. Zato je vprašanja o maskah obravnaval tudi v spisih o posameznih šegah, kjer nastopajo zakrinkane osebe. Pri Slovencih je prvi pričel raziskovati tudi to poglavje ljudske kulture. Najprej je pisal poljudno o maskah: *Skrivnost naših pustnih krink* (Obisk, 1942), *Zakrinkani obrazi*, *O čaru in grozi, vzvišenosti in smešnosti krink* (Obisk, 1942). Strokovno je pričel odkrivati naše krinke s člankom *Pustne šeme na Cerkljanskem* (Et 17, 1944) in ker jih je stalno spremljal ob raziskovanju šeg, je mogel podati prvi pregled o njih v mednarodnem zborniku *Masken in Mitteleuropa* (Wien, 1955): *Aus der Maskenwelt der Slowenen* (s slikami in zemljevidom), za katerega je dobil Premio internazionale folklorico »Giuseppe Pitrè«, Palermo 1955 kot za najboljšo razpravo leta. Določil je tri območja naših mask: panonsko z Dravskim poljem, alpsko z Bohinjem in Cerkljanskim ter Dolenjsko z dobrépoljskimi šemami. V posebnem poglavju je prikazal pustno žival pri Slovencih in povezal naše maske s sosednimi.

V nadrobni študijah pa Kuret nadaljuje svoje odkrivanje naših šemskih likov: *Harlekin v Bohinju? K šemskemu liku zaplatnika v Zgornji dolini* (SE 9, 1956); govoril je o potrebi sodelovanja pri raziskovanju jugo-

slovanskih mask (Rad III. Kongresa... 1959), predstavil Zimske in pustne maske na Gorenjskem (Rad IV. Kongresa... 1960) in posebnega preglednega vprašanja se je lotil v razpravi O nosivcih slovenskih šemskih običajev (SE 16/17, 1963/64). — Najbolje priča o ugledu Kuretovega dela v tujini, da so ga povabili k sodelovanju v Enciclopedia universale dell'arte (Venezia, Roma, 1964) s prispevkom Maschere e mascherate della tradizione popolare europea. Za to delo je bil pač najbolj poklican, ker je v spisu mogel uveljaviti slovanski delež, medtem ko ostalega evropskega pozna enako dobro kot raziskovavci drugih narodov.

Vzorna nadrobna študija je njegov spis o zahodnoslovenskih šemah: Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno (AO 4, 1966). — Sledili sta dve sintezi Problèmes de typologie du masque populaire en Europe (Bruxelles, 1967) in Masken der Slowenen (Schweizer. Archiv f. Volkskunde, 1967), v katerih tematsko obravnava posamezne oblike.

Tako šego kot maske obravnava spis: Die Mittwinterfrau der Slowenen (AO 5, 1969) o Sredozimki, o bistvu in razširjenosti Pehtra pri nas. — S svojim temeljitim poznavanjem vprašanj o maskah je Kuret mogel tudi kritično spregovoriti o njihovem švicarskem teoretiku: Zu Karl Meulis Maskentheorie (Antaios, Stuttgart, 1969). — Maske v Slovenski Istri je predstavil na kongresu folkloristov v Poreču (Rad XVII. Kongresa... 1972). Dve nadrobni razpravi pa je posvetil prijateljema, ki pišeta o podobnih predmetih: Frauenbünde und maskierte Frauen (Festschrift Robert Wildhaber, Basel, 1972) in Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung (Donna ethnologica... Leop. Kretzenbacher, München, 1972).

Kot je namenil teoriji o šegah poseben spis, tako je napisal tudi »nekaj aspektov« K fenomenologiji maske (Traditiones 2, 1973) in s tem poglobil poznavanje tega področja pri nas. Niko Kuret je prispeval naši etnologiji temeljna dognanja o slovenskih maskah, jih postavil v evropski in svetovni okvir, tematsko in oblikovno razvrstil in razložil. Tako nam je odgrnil docela neznan svet našega ljudskega življenja. Toda véliko sintezo o njih nam Kuret šele pripravlja na podlagi nadrobni raziskav na terenu, ki so v glavnem že dokončane.

Kot razgiban, vsestransko razgledan in delaven etnolog pa Niko Kuret ni raziskoval le na treh obravnavanih območjih, marveč se je loteval še drugih vprašanj svoje stroke. Poleg mnogih poljudnih spisov, s katerimi je nastopal v dnevni in mesečni listih, koledarjih, poleg mnogih predavanj v radiu doma in v tujini, referatov na kongresih in simpozijih, je napisal v domačih in tujih strokovnih časopisih dolgo vrsto ocen, predvsem tujih knjig. Tudi z njimi je širil naše strokovno obzorje in dajal pobude za poglobljeno delo, ki terja čim več poznavanja strokovnega slovstva. V strokovnih časopisih pa je napisal tudi večje spise, ki obravnavajo tako razvoj naše stroke in njenih ustanov — da omenimo le obširni spis Komisija (1947—1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951) v Traditiones 1—3; dalje članke ob obletnicah in smrti naših etnologov, polemične posege v dogajanje v naši stroki; daje praktične napotke, npr. o etnografovih tehničnih pripomočkih, o etnografskih informatorjih — katerih mrežo je organiziral v Inštitutu in sestavljal zanje več vprašalnic itd.

Posebej je treba omeniti njegove kritične preglede in pobude v člankih: Stanje slovenskega narodopisja (Glasnik SED, 9, 1968), Naše narodopisje. Problematika in razvojni predlogi (CZN, n. v. 4, 40, 1969), 75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa: Matija Murko... (Traditiones 1, 1972) in še.

Kuretovo strokovno organizatorsko delo je posegalo še na področje, ki je bilo pri nas dotlej docela nedotaknjeno in neizrabljeno: v etnološki film. Ko je na pobudo prof. M. Gavazzija bil ustanovljen Jugoslovanski komite za etnografski film, je Niko Kuret v njem zastopal svoj Inštitut, naslednje leto (1957) pa je postal tajnik Slovenskega odbora za etnografski film. Sekcija za ljudske šege v Inštitutu je uvedla film kot svoje dokumentacijsko sredstvo ter si prizadevala s sodelovanjem raznih filmskih ustanov posneti čim več strokovnih filmov. Kljub težavam so pod Kuretovim vodstvom naredili več etnoloških filmov. Žal zavoljo nerazumevanja pri odločilnih dejavnikih sekcija ni mogla doseči vseh svojih nujnih namenov na tem področju. Niko Kuret pa je o potrebi in značaju etnološkega filma tudi večkrat pisal tako v dnevnikih kot v strokovnih glasilih (Naši razgledi, Delo, Glasnik SED, SE).

Posebno področje Kuretovega strokovnega dela so njegovi prispevki slovenskega gradiva za mednarodno etnološko bibliografijo: Internationale volkskundliche Bibliographie (Basel & Bonn) od 1950 dalje. Nehvaležno in doma le malokomu poznano, toda potrebno delo, ki prinaša naše strokovno znanstveno delo v mednarodni razvid. Podobnega značaja je njegovo sodelovanje pri mednarodni reviji Demos.

Poleg številnih prevodov literarnih del je N. Kuret oskrbel tudi več prevodov izročila tujih narodov: francoskih (1957), ciganskih (1959), črnskih (1966) in romunskih (1970) pravljic, ki jim je oskrbel tudi strokovne uvode in opombe. Še prej pa je priredil domače Šaljive zgodbe o Lemberžanih (1954).

Mimo mnogih poljudnih člankov o naši ljudski kulturi v turističnih listih in prospektih je treba omeniti tudi Kuretove elaborate in načrte, s katerimi so turistične ustanove skušale oživiti izumirajoče oblike ljudskega življenja. Taki so »gradivo za turistično propagando« Etnografske posebnosti slovenskih pokrajin v luči turizma (61 str. Turistična zveza Slovenije, 1960), Obnovitev starih in uvedba novih zgodovinsko-folklornih prireditev na območju Slovenske Istre s posebnim ozirom na Piran — Portorož (37 str., 1960), Turistična etnografija (Višja komercialna šola v Mariboru, 1961, 76 str.), Obnovitev ljubljanskega karuzela iz l. 1632 (36 str., 1964) itn.

Uredniško in redakcijsko delo je najtesneje zvezano z vsem delom Nika Kureta. Poleg že omenjenih listov in igrskih zbirk je treba poudariti poleg radijskih priredb Drabosnjakovih iger (tudi v Trstu in Celovcu) posebno njegovo uredniško delo pri Glasniku Inštituta za slovensko narodopisje (pozneje SED), zbornika Alpes Orientales 1, 1959 in 5, 1969 ter pri Traditiones (doslej 1—4). Njegove pobude, njegovi načrti in njegova vztrajnost ter spretnost so bili odločilni pri vseh teh publikacijah.

Udeležba Nika Kureta na domačih in tujih simpozijih, kongresih s predavanji, kakor tudi njegova predavanja na tujih univerzah in v stro-

kovnih društvih v tujini niso le dokaz njegovega ugleda v mednarodnem znanstvenem svetu, marveč tudi tehten delež za uveljavitev naše znanosti v tujini. Isti pomen ima njegova udeležba v raznih mednarodnih strokovnih odborih, da omenimo le CIAP in mednarodni odbor za raziskovanje mask v Liègeu. Priznanje njegovemu znanstvenemu delu so tudi mednarodne nagrade, predvsem zadnja najvišja: Herderjeva nagrada, podeljena na Dunaju.

Niko K u r c a je v štiridesetih letih svojega strokovnega in znanstvenega dela naredil za utemeljitev in napredek nekaterih področij slovenske etnologije toliko kot malokdo. Najzgovornejši dokaz njegovih uspehov je mednarodno priznanje, ki ga uživa. Ob tem pa zbledi nerazumevanje naših ozkih razmer in meril za dosežke vestnega in požrtvovalnega delavca. Želimo le, da bi naša stroka doma tako napredovala po njegovem vzoru, da bi se vsaj njeni gojitelji ravnali po njegovem znanstvenem obzorju in njegovi vnemi. Njemu pa želimo, da bi našel zadoščenje še naprej v ustvarjalnem delu — do skrajnih mej!

BIBLIOGRAFIJA ETNOLOŠKIH OBJAV NIKA KURETA

1934

Prir.: O. Romuald, *Slovenski pasijon*. Prolog, predigra, štirinajst slik in zaključni zbor. — Kranj, Založba ljudskih iger. 1934, 62 str. (Ljudske igre, 5).

Prir.: *Andrej Šuster Drabosnjak, Igra o izgubljenem sinu*. Prolog in sedem nastopov. — Kranj, Založba ljudskih iger. 1934, 87 str. (Ljudske igre, 6).

1935

Prir.: *Andrej Šuster Drabosnjak, Božična igra*. Po starem ljudskem rokopisu priredil — Ljubljana, Založba ljudskih iger. 1935, 72 str. (Ljudske igre, 13).

1936

Oc.: Velimir Deželić sin, *Kolede*. Obrađeni hrvatski godišnji običaji. — Ljudski oder, 4, 1936/37, 89—90.

Jurjevsko gradivo, Zbral in sestavil — Ljudski oder, 4, 1936/37, 123 do 128.

Kresovanje v Beli krajini. Zbral in sestavil — Ljudski oder, 4, 1936/37, 146—150.

1937

O nastanku in razvoju velikonočnih iger. — Čas, 32, 1937/38, 239—246.

Prir.: *Andrej Šuster Drabosnjak, Igra o Kristusovem trpljenju*. Za sodobni ljudski oder priredil — Ljubljana, Založba ljudskih iger. 1937, 116 str. (Ljudske igre, 17).

Prir.: *Trikraljevska igra*. (Ljudsko besedilo iz Mežiške doline.) Po zapisu Jak. Séma priredil — Ljudski oder, 5, 1937/38, 75—83.

1938

O nastanku in razvoju božičnih iger. — Čas, 33, 1938/39, 175—177.

Kratice:

ČZN — Časopis za zgodovino in narodopisje

Glasnik ISN — Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje I.

Glasnik SED — Glasnik Slovenskega etnografskega društva II.—XV.

Glasnik Slovenskega etnološkega društva XVI. ...

SE — Slovenski etnograf

Prir. — priredil

Oc. — ocena

Prev. — prevod

razr. — razred

Ur. — uredil

1940

Šembiljine bukve. Slovenski ljudski rokopis. — Obisk, 1, 1940, 63—65, 109—110, 158—159, 204—205, 259—260, 308, 339.

1942

Jezujska telovska procesija v Ljubljani pred 320 leti. — Obisk, 3, 1942, 104—106, 113.

Skrivnost naših pustnih krink. — Obisk, 3, 1942, 38—40.

Zakrinkani obrazi. O čaru in grozi, vzvišenosti in smešnosti krink. — Obisk, 3, 1942, 93—95.

Dve tri o slovenskem hudiču. — Obisk, 3, 1942, 162—163, 165.

Mitničar Janez Frfila dela jaslice. — Obisk, 3, 1942, 200—203.

1943

O zmajih in kačah v slovenskem ljudskem vérovanju. — Obisk, 4, 1943, 11—13.

»Marija se vzdigne ino gre...« Iz slovenskih pripovednih pesmi o Materi božji. — Obisk, 4, 1943, 73—76.

Lepa Vida. Kdo je? Kaj pomeni? Ob Grafenauerjevi študiji o Lepi Vidi. — Obisk, 4, 1943, 122—125.

Narodni običaji — naš najlepši zaklad. — Slovenčev koledar 1943, 41 do 42 + 4 slike.

1944

Pustne šeme na Cerkljanskem. — Etnolog, 17, 1944, 101.

1950

Pregled slovenskega ljudskega slovstva. (Pomožni učbenik.) — Ljubljana, 1950, 58 str. (cikl.).

1951

Trikraljevske igre in kolede na Slovenskem. — SE, 3/4, 1951, 240—275.

1952

Oc.: Večer slovenskih ljudskih plesov. — Slovenski poročevalec, 13, št. 71, 23. III. 1952, str. 6.

1953

Lexicon der Marienkunde (Freiburg im Br.) 1953. — [Obdelal za Slovenijo gesla:] Wetter und Maria. Maria im Volksschauspiel. Maria in der Volksfrömmigkeit. Umzüge [Heischegänge] an Marienfesten. Tiere nach Maria benannt. Maria im Sprichwort. Ortschaften nach Maria benannt. Marienmonogramm. Münzen mit dem Bildnis Marias. Kindleinwiegen. Kräuterweihe. Kirchen, Maria geweiht. Kerzen in Beziehung zu Maria. Herbergsuche. Gestirne, nach Maria benannt. Gebildbrote mit marianischer Motivid. Marienfeste. Blumen und Maria. Bienenstock-Stirnbretter mit marianischer

Motivik. Bäume in der Verehrung Marias. Aberglauben in Beziehung zu Maria. Wappen mit Maria. Maria auf Siegel. Hinterglasmalerei. Krippe.

Oc.: Etnografska razstava v Ljubljani (22. 6. do 12. 7. 1953). — SE, 6/7, 1953/54, 301—305.

1954

Saljive zgodbe o Lemberžanih. Na novo povedal in opombe dodal — Maribor, Obzorja, 1954, 34. str. (Zabavna knjižnica, 7).

Ljudska kultura in učiteljstvo. — Naši razgledi, 3, 1954, št. 3, str. 19 do 20.

Novo leto se ni vedno pričenjalo s prvim januarjem. — TT, 2, 30. XII. 1954.

1955

Aus der Maskenwelt der Slowenen. — [Zbornik:] Masken in Mitteleuropa. Wien 1955, 201—222 + 10 prilog + zemljevid. [Nagrajeno s »Premio internazionale folklorico Giuseppe Pitre«, Palermo 1955].

Babji mlin. Prispevek k motiviki naših panjskih končnic. — SE, 8, 1955, 171—206.

Igra »škarjice brusiti« na slovenskem ozemlju. — SE, 8, 1955, 259—261.

Kaj pa naše igre in običaji? — Glasnik Slovenske matice, 1, 1955, 76—79.

Ljudska kultura Slovencev. — Slovenija, 1955, 16—18. [Propagandna brošura Turistične zveze Slovenije].

Sagen rund um den Triglav. — Through Yugoslavia (Beograd) 4, 1955, št. 2, str. 6—9.

Novoletne šeme v bohinjski Stari Fužini. — Tovariš, 11, 1955, 26.

Dediščina davnih dedov. Na Silvestrovo v Zgornjem Bohinju. — Tovariš, 11, 1955, 30—31.

V Ziljski dolini še štehvajo. — Tovariš, 11, 1955, 10, 24.

Več domačnosti. — Turistični vestnik, 3, 1955, 11—14.

Naša folklorica in turizem. — Turistični vestnik, 3, 1955, 246—248.

Oc.: A. Dörrer: Erl. — SE, 8, 1955, 286.

Oc.: A. Dörrer: Tiroler Fasnacht. — SE, 8, 1955, 287.

Oc.: A. Kutscher & M. Insam & A. Dörrer: Ein altes deutsches Josephspiel: Von den zwölf Söhnen des Patriarchen. — SE, 8, 1955, 287.

Oc.: C. Naselli: Studi di folklore. — SE, 8, 1955, 288.

Internationale volkskundliche Bibliographie (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leta:] 1950—1951, (1955), 1952—1954 (1959), 1955—1956 (1962), 1957—1958 (1963), 1959—1960 (1964), 1961—1962 (1965), 1963—1964 (1966), 1965—1966 (1969), 1967—1968 (1970).

1956

Harlekin v Bohinju? K šemskemu liku zaplatnika v Zgornji dolini. — SE, 9, 1956, 237—252.

Ljudsko življenje v ormoškem okolišu pred 150 leti. — Glasnik ISN, 1, 1956/57, 20, 26.

- Desetništvo v irskem izročilu. — Glasnik ISN, 1, 1956/57, 11.
- Štampiljar. — Koledar Mohorjeve družbe, 1956, 125—129.
- Maska in njena skrivnost. — Tovariš, 12, 1956, 10, 43.
- Zbor narodopiscev v Celovcu. — Glasnik ISN, 1, 1956, 11.
- Mednarodna razstava mask [v Antwerpnu]. — Glasnik ISN, 1, 1956, 11.
- Smrt Pustu! Oživiljen starodavni običaj v Cerknem. — Tovariš, 12, 1956, 204, 216.
- Rožmarinovo jutro, liep nageljčov dan! Stara kmečka »ovset« v Šentanelu. — Tovariš, 12, 1956, 810—811, 817.
- »Z desno roko primem za pero...« — Tovariš, 12, 1956, 1103.
- Oc.: Še k izvajanjem L. Schmidta. — Glasnik ISN, 1, 1956, 9.
- Oc.: Lied und Brauch. Aus der Kärntner Volksliedarbeit und Brauchforschung. — SE, 9, 1956, 311.
- Oc.: P. Toschi: Le origini del teatro italiano. — SE, 9, 1956, 313—314.
- 1957
- Ethnografie a folkloristika v Slovinsku po r. 1945. (Preložila H. Hynková) — Český lid, 44 (Praha 1957), 277—280.
- Slovenica v Avstriji po 1945. — Glasnik ISN, 1, 1957, 17—18.
- Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem. — SE, 10, 1957, 113—124.
- 1958
- Prev.: *Francoške pravljice*. Prevedel, spremno besedo napisal in opombe sestavil — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1957, 296 str. (Zlata ptica).
- La marionnette traditionnelle des Slovènes. — Actes du I^{er} Congrès international de la marionnette traditionnelle (Liège), 1958, 204—212.
- O etnografskem filmu. Po praškem seminarju CIFE septembra 1957. — Naši razgledi, 7, 1958, 146.
- Ljubljanska igra o paradižu in njen evropski okvir. — Razprave II. razr. SAZU, 4, 1958, 203—253.
- Ljudsko gledališče pri Slovencih. — SE, 11, 1958, 11—48.
- Slovenski odbor za etnografski film. — SE, 11, 1958, 216—218.
- Dvestoletnica švicarskega narodnega gledališča. — Gledališki list SNG - Drama, 38 (Ljubljana 1958/59), 263—264.
- [Narodopisni mesečni teksti.] — Koledar Mohorjeve družbe 1958, 5—27.
- Pod patinom vekova. — Progres, 3, (Ljubljana 1958) št. 9/10, str. 52—53.
- Mednarodni seminar za etnografski film v Pragi 1957. — SE, 11, 1958, 218—220.
- Slava in propad folklorne in historične lutke. Po I. mednarodnem kongresu tradicionalnega lutkarstva v Liègeu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 216, 15. IX. 1958, str. 5.
- Korant v Musée de l'Homme v Parizu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 274, 21. IX. 1958, str. 4.
- Pri pariškem Pavlihi. — Tovariš, 14, 1958, 112.
- Praznujejo Šelmo. — Tovariš, 14, 1958, 114—115.
- Oc.: Rad Kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1954. — SE, 11, 1958, 230—231.

Oc.: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde III. — SE, 11, 1958, 236—237.
Oc.: Jahrbuch der österreichischen Volksliedwerkes VI. — SE, 11, 1958, 237—239.

Oc.: O. Wonisch: Das St. Lambrecht Passionsspiel von 1606. — SE, 11, 1958, 241.

Oc.: O. Wonisch: Die Theaterkultur des Stiftes St. Lambrecht. — SE, 11, 1958, 241.

Naša ljudska umetnost v Baslu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 274, 21. XI. 1958, str. 4.

Razstava igrač v Beogradu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 301, 26. decembra 1958, str. 4.

1959

Oc.: Rad III. Kongresa folklorista Jugoslavije na Cetinju 1956. — SE, 12, 1959, 248.

Oc.: A. Dörrer: Tiroler Umgangsspiele. — SE, 12, 1959, 263.

Oc.: G. A. Megas: Greek Calendar Customs. — SE, 12, 1959, 270—271.

Oc.: T. A. Sebeok & P. G. Brewster: Studies in Cheremis Folklore, 6, — SE, 12, 1959, 271.

Ein Wildemann-Spiel in Slowenien. — Alpes Orientales (= Dela II. razr. SAZU, 12), 1, 1959, 127—134 + 3 priloge.

Mekinjska božična zibelka. — Zbornik za umetnostno zgodovino, 5/6, 1959, 531—541.

Potreba sodelovanja pri raziskovanju južnoslovanskih mask. — Rad III. Kongresa folklorista Jugoslavije 1956 (Cetinje), Cetinje 1959, 281—288.

Koranti na Ptujskem polju. — Rad IV. Kongresa folklorista Jugoslavije 1957 (Varaždin), Zagreb 1959, 63—70 + priloge.

VII. simpozij etnografskega in sociološkega filma. — Naši razgledi, 8, 1959, 438.

K prvemu mednarodnemu kongresu za tradicionalno lutkarstvo v Liègeu. — SE, 12, 1959, 232—233.

Prev.: *Ciganske pravljice*. Izbral in prevedel, spremno besedo in opombe napisal — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1959, 258 str. (Zlata ptica).

Ur.: Alpes Orientales (1959) (= Dela II. razr. SAZU, 12 = Inštitut za slovensko narodopisje, 3).

1960

Zimske in pustne maske na Gorenjskem. — Rad IV. Kongresa folklorista Jugoslavije (Bled 1959), Ljubljana 1960, 37—40.

La Segavecchia con particolare riguardo ai suoi aspetti sloveni. — Ce fastu? (Udine) 36, 1960, 69—84.

»Babo žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele. — SE, 13, 1960, 115—144.

Oc.: A. Van Gennep: Manuel de folklore français contemporain. — SE, 13, 1960, 243.

Oc.: L. Kretzenbacher: Santa Lucia und die Lutzelfrau. — SE, 13, 1960, 247.

Oc.: P. Toschi: Tradizioni popolari italiane. — SE, 13, 1960, 247.

Prev.: *Črnske pravljice*. Izbral, preložil, spremno besedo in opombe napisal — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1960, 222 str. (Zlata ptica).

Akademik Ivan Grafenauer 80-letnik. — Ljubljanski dnevnik, 10, št. 56, 7. III. 1960, str. 2.

Pustni izlet po Sloveniji. — Pionirski list, 13, št. 22, 24. 2. 1960, str. 1.

Slikar-rapsod našega izročila. (Ob razstavi Jožeta Karlovška.) — Ljubljanski dnevnik, 10, št. 67, 19. III. 1960, str. 3.

1961

Etnografovi tehnični pripomočki. — Glasnik SED, 3, 1960/61, str. 3.

Vprašanje etnografskih informatorjev. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 9—10.

Pota do narodopisnega gradiva. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 3, 15—16.

»Ljudska kultura jugovzhodne Evrope«. Zborovanje v Salzburgu od 23. do 27. maja 1961. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 25.

Po poteh stare Reciže. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 25.

Die Adonisgärtlein Sloweniens. — *Alpes Orientales*, 2 (Volkskunde im Ostalpenraum, Graz 1959), Graz 1961, 49—62 + zemljevid.

Der Weihnachtsblock bei den Slowenen. — *Alpes Orientales*, 3, Basilea, 1961 (Basel 1961), 153—159 + zemljevid.

I fuochi di Pasqua presso gli Sloveni. — *Ce fastu?* 37 (Udine 1961) 72 do 79.

Kadar Korant vlada. — Kurentovanje in karneval v Ptuj 1961, Ptuj 1961, 3—7.

Slikarji laiki. — *Naši razgledi*, 10, 1961, 521.

Panonsko »gostüvanje«. — *Turistični vestnik*, 8, 1961, 318—320.

Oc.: C. Seignolle: *Le folklore du Languedoc*. — A. M. Eustacchi-Nardi: *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*. — *SE*, 14, 1961, 216—217.

Oc.: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* V/2, VI/1. — *SE*, 14, 1961, 217—218.

1962

Novo o »naši« tradicionalni lutki. — *SE*, 15, 1962, 157—166.

Oc.: *Turizem in folklor*. — *Glasnik SED*, 4, 1962, 1.

1963

Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir. — Ljubljana, SAZU, 1963, 216 str. (Dela II. razr. SAZU, 16 = Inštitut za slovensko narodopisje, 5).

Oc.: *Razstava slovenskih ljudskih mask*. — *Glasnik SED*, 5, 1963, 2.

Odkod Kurent? — *Kmetijski koledar 1964*, Murska Sobota, 1963, 131—133.

1964

O nosivcih slovenskih šemskih običajev. — *SE*, 16/17, (1963/64), 1964, 167—178 + 2 prilogi + 2 zemljevida.

Maschere e mascherate della tradizione popolare europea. — *Enciclopedia universale dell'arte*, 8 (Venezia - Roma 1964) 887—893.

Mednarodno sodelovanje narodopiscev. — Narodno stvaralaštvo - Folklor, 11 (Beograd 1964) 839—840.

Tradicionalno lutkarstvo Jugoslavije. — Rad VII. Kongresa folklorista Jugoslavije (Skopje - Ohrid 1960), Ohrid 1964, 457—461.

Nova mednarodna vrhunska organizacija etnologov in folkloristov. — Glasnik SED, 6, 1964, 7.

Retoromani. — Jadranski koledar 1964, Trst 1964, 83—89.

Sestanek delovne skupnosti Alpes Orientales. — Narodno stvaralaštvo - Folklor, 11 (Beograd 1964), 841—842.

Pet letnikov našega »Glasnika«. — Glasnik SED, 6, 1964, 1.

Obredne maske v Vzhodnih Alpah. Sestanek slovenskih, avstrijskih, švicarskih in italijanskih narodopiscev v Gradežu. — Delo, 5, št. 101, 12. IV. 1964, str. 7.

Umrl je akademik Ivan Grafenauer. — Delo, 5, št. 354, 30. XII. 1964, str. 5.

1965

Praznično leto Slovencev. I. Pomlad. — Celje, Mohorjeva družba, 1965, 310 str.

† Ivan Grafenauer — Hessische Blätter für Volkskunde, 56 (Giessen 1965), 196—197.

Narodopisna oporoka Ivana Grafenauerja. — Narodno stvaralaštvo - Folklor, 4, 11—16 (Beograd 1965), 1127—1131.

Drabosnjakov (?) rokopis »Izgubljenega sina«. Narodno stvaralaštvo - Folklor, 4, 11—16 (Beograd 1965), 1240—1245.

Nove smeri v nemškem narodopisju. — Naši razgledi, 14, 1965, 302—303.

»Kulturno-antropološka« pravda, čemu? — Naši razgledi, 14, 1965, 389.

Smo 'z en'ga leta v drugo šli. — Kmečki glas, 22, št. 1, 1. I. 1965, str. 10.

Muzej mask in karnevalov. V mednarodni ustanovi s sedežem v Belgiji bo bogato zastopana Slovenija. — Delo, 6, št. 202, 28. VII. 1965, str. 5.

1966

Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno. — Alpes Orientales, 4, Ad Aquas Gradatas 1964 (Firenze 1966), 79—90.

Zgodovinske igre — turistična privlačnost. — Turistični vestnik, 13, 1966, 120—124.

Še o »Prazničnem letu Slovencev«. — Naši razgledi, 15, 1966, 306.

Seme — od Urala do Atlantika. — Pionirski list, 19, št. 21, 17. II. 1966.

1967

Praznično leto Slovencev. II. Poletje. — Celje, Mohorjeva družba, 1967, 268 str.

Problèmes de typologie du masque populaire en Europe. — Actes de la Conférence Européenne de Folklore, Bruxelles 9—14 septembre 1962. Bruxelles 1967, 107—119 + 18 prilog.

Božo Račič — osemdesetletnik. — Delo, 9, št. 351, 27. 12. 1967, str. 5.

Reménke, rémenice. — Etnografija Pomurja I, Murska Sobota, 1967, 158—172.

Govor ob odkritju Baševega spominskega kamna v Bistri. — Glasnik SED, 8, 1967, št. 4, str. 6—7.

Masken der Slowenen. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 63 (Basel 1967), 203—224 + 8 prilog + zemljevid.

Die Weihnachtskrippe bei den Slowenen. — Die Weihnachtskrippe, 34 (Köln 1967) 59—61.

»Stehvanje« — stara konjeniška igra slovenskih Ziljanov. — Izseljenski koledar 1967, Ljubljana, 1967, 143—144.

Folkloristova razmišljanja po črnomaljskem jurjevanju 1967. — Turistični vestnik, 15, 1967, 215—218.

Iz veka v vek, iz roda v rod... 5. posvetovanje mednarodne skupine »Alpes Orientales« v Slovenjem Gradcu 28. 3.—1. 4. 1967. — Odsevi, 3 (Slovenj Gradec 1967), 40—42.

Prev.: Elfriede Grabner [ur.]: Volksmedizin. Darmstadt 1967. [Prevedel članke:] Pavel Košir & Vinko Möderndorfer: Die Volksmedizin bei den Kärntner Slowenen (27—71); France Kotnik: Aus der Volksmedizin (315 do 344); Auguštin Kristić: Fragmente aus der Volksmedizin Bosniens und der Herzegowina (345—361).

Stanje slovenskega narodopisja 1968. — Glasnik SED, 9, 1968, št. 3, str. 1—4.

»Erster« und »Letzter« in den Frühlingsbräuchen der Slowenen. — Lětopis Instituta za serbski ludospyt, Reihe C Nr. 11/12, Budyšin - Bautzen 1968, str. 130—138.

Svet med Savinjo, Savo in Sotlo. Narodopisni oris. — Zbornik XII. Kongresa jugoslovanskih folkloristov, Celje 1965 (Ljubljana 1968), 13—25.

Prev.: Joachim Kiesling: Rudolf Baumbach in njegov »Zlatorog«; Leopold Kretzenbacher: Povedka in bajka o Zlatorogu. — Baumbach - Funtek: Zlatorog. München 1968, 145—153.

Pred 200 leti se je rodil Andrej Šuster Drabosnjak. — Delo, 10, št. 120, 4. V. 1968. Za konec tedna, str. 16.

Mecenstvo, zakaj pa ne? — Delo, 10, št. 307, 9. IX. 1968, str. 17.

Beseda o znanstvenem filmu. — Delo, 10, št. 340, 14. XII. 1968, str. 20.

1969

Die Mittwinterfrau der Slowenen (Pehtra baba und Torka). — Alpes Orientales, 5, Slovenj Gradec 1967 (Ljubljana 1969), 209—239.

Zu Karl Meulis Maskentheorie. — »Antaios«, 11/2 (Stuttgart 1969), 154—163.

La comunità lavorativa folcloristica »Alpes Orientales«. »Valore e funzioni della cultura tradizionale«. — Atti e documentazione. Gorizia 1969, 261—263.

Naše narodopisje. Problematika in razvojni predlogi. — ČZN, n. v. 5 (40), Bašev zbornik (Maribor 1969), 561—568.

Etnografu Franju Bašu v spomin. — ČZN, n. v. 5 (40), Bašev zbornik (Maribor 1969), 208.

1968

Osnove in ozadje naših šeg. — Glasnik SED, 9, 1968, št. 2, str. 1—2.

Drei slowenische Erntebraüche. — [Zbornik:] Kontakte und Grenzen (Göttingen 1969), 361—366.

Kulturno-prosvetne organizacije in naša ljudska kultura. — Glasnik SED, 10, 1969, št. 2, str. 1—2.

Folklor ne admira. — Delo, 11, št. 133, 11. V. 1969. Za konec tedna, str. 17.

Velika akcija naših folkloristov. Doslej najobsežnejša anketa o šegah in verovanjih ob rojstvih, ženitovanju in smrti na Slovenskem. — Delo, 11, št. 251, 13. IX. 1969. Za konec tedna, str. 19.

»Korenine našega Koranta so občečloveške...«. — Nedeljski dnevnik, 6, št. 292, str. 11.

Novoletni koledniki. — Rodna gruda, 12, Ljubljana 1969, 474—475.

Ur.: Alpes Orientales, 1969 (= Dela II. razr. SAZU, = Inštitut za slovensko narodopisje, 10).

1970

Praznično leto Slovencev, III. Jesen. — Celje, Mohorjeva družba, 1970, 242 str.

Prev.: Creangă, Ion: *Romunske pravljice*. — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1970, 205 str.

Pastirska kultura v Vzhodnih Alpah. — Delo, 12, št. 154, 9. 6. 1970, str. 5.

Le théâtre folklorique des Slovènes. — »Le livre slovène« 8 (Ljubljana 1970), 149—152.

Prekmursko gostüvanje. — Rodna gruda, št. 2 (1970), str. 12—13.

Kralj Gonjaš in Lepa Leksa. — Pionir, 26 (1970), 18—19.

Kaj vemo o naši folklori? K pripravam za organizacijo folkloristično-demoskopskih raziskav. Delo, 12, št. 113, 25. 4. 1970, str. 17.

Ljudsko življenje v Sloveniji. — Ljubljana 1970. [Prospekt Turistične zveze Slovenije — izdan v slovenskem, nemškem, angleškem in francoskem jeziku], 16 str.

O šaljivih storijah slovenskega ljudstva. — Slovenski izseljenski koledar za l. 1971. Ljubljana 1970, str. 113—115.

1971

Beda slovenske etnokinematografije. — Delo, 13, št. 76, 27. 3. 1971. Za konec tedna, str. 17.

Zapiski s poti: Zakaj tam drugače? Kulturno življenje južnotirolskih Nemcev. — Delo, 13, št. 129, 15. 5. 1971. Za konec tedna, str. 17.

Srce iz lecta. Nekaj pripomb k nepravilnim razlagam. — Delo, 13, št. 226, 21. 8. 1971. Za konec tedna, str. 18.

Zbornik bo prikaz dela. Po 18. kongresu folkloristov Jugoslavije v Bovcu, 14.—18. septembra 1971. — Delo, 13, št. 271, 5. 10. 1971, str. 5.

In memoriam Branislav Rusić. — Glasnik SED, 12, 1971, št. 3, str. 27.

Der slowenische Anteil an pannonischen Hochzeitsbräuchen. — »Ethnographia Pannonica«. Eisenstadt 1971, str. 111—117, (= Burgenländische Forschungen, 61).

Praznično leto Slovencev, IV. knjiga: Zima. — Celje, Mohorjeva družba, 1970, 508 str.

1972

Volksglaube und Brauchtum der slowenischen Bergwelt. — *Alpes Orientales*, 6, Thusis 1970 (München 1972), 59—68.

Maske v Slovenski Istri. — Rad XVII. Kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije — Poreč 1970 (Zagreb 1972), 41—45.

Die Symbolik der Osterspeisen bei den Slowenen. — Festschrift Matthias Zender (Bonn 1972), 515—518.

Frauenbünde und maskierte Frauen. — Festschrift Robert Wildhaber (Basel 1972), 334—346).

Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung. — *Dona ethnologica*. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag, München 1972, 53—59.

»Zeleni Jurij«. — *Rodna gruda*, 19 (1972), št. 4, str. 30.

Kot kralj po planini visoki... Pastirske šege na Slovenskem. — *Rodna gruda*, 19, (1972), št. 5, str. 28—29.

»Sveto sonce«. Kresovanjske šege na Slovenskem. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 6, str. 29.

Kose se bliskajo, cepci pojo... — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 7—8, str. 34.

Kako so svojčas zagovarjali. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 9, str. 28.

Jesenski pust. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 10, str. 28.

Kaj pa to pomeni? Nekaj o slovenskih praznih verah. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 12, str. 30.

Naša 25-letnica: Komisija (1947—1951) in Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951). Nastanek, razvoj, delo (prvi del). — *Traditiones*, 1, 1972, 9—18.

75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa: Matija Murko, Iz poročila o »Narodopisni razstavi češkoslovanski« v Pragi 1895 - komentar. — *Traditiones*, 1, 1972, 22—26.

Obredni obhodi pri Slovencih. — *Traditiones*, 1, 1972, 93—112.

Iz porabskih zapiskov. — *Traditiones*, 1, 1972, 195—203.

I. mednarodni kongres za evropsko etnologijo v Parizu 1971. — *Traditiones*, 1, 1972, 207—208.

Sodobnosti se ne odpovedujemo. — *Traditiones*, 1, 1972, 225.

Prev.: Velika planina. Leben, Arbeit und Überlieferung der Sennen - Zusammenfassung; v: Anton Cevc, Velika planina, Ljubljana 1972, 86—95.

1973

Sur le culte de St. Martin en Slovénie. — »Les Annales Martiniennes«. Tours, No. 98, juin 1973, pp 8—13.

Komisija in Inštitut za slovensko narodopisje. Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje.) — *Traditiones*, 2, 1973, 5—33.

- K fenomenologiji maske. Nekaj aspektov. — *Traditiones*, 2, 1973, 97—120.
Se k pravdi o ziljskem štehvanju. — *Traditiones*, 2, 1973, 229—232.
Iz Inštituta za slovensko narodopisje. — *Traditiones*, 2, 1973, 253—254.
Alpes Orientales VI in VII (Thusis 1970, Brixen 1972). — *Traditiones*, 2, 1973, 263—264.
Arheološki vidiki v narodopisju. — *Traditiones*, 2, 1973, 238—242.
Oc.: O. Romuald-Lovrenc Marušič, Škofjeloški pasijon. — *Delo*, 15, št. 120, 5. maja 1973, str. 24.
Oc.: Kroparske zgodbe. Pripoveduje Joža Bertoncej. — *Delo*, 15, št. 223, 18. 8. 1973. Za konec tedna, str. 18.
Oc.: L. Kretzenbacher, Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv. — *Narodna umjetnost*, 9, 1972 (Zagreb, 1973), 204—205.
Oc.: L. Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. — *Narodna umjetnost*, 9, 1972 (Zagreb 1973), 205—206.
Oc.: O. Romuald-Lovrenc Marušič: Škofjeloški pasijon. — *Traditiones*, 2, 1973, 269—270.
Oc.: Fr. Baraga, Knjiga o Indijancih. — *Traditiones*, 2, 1973, 289—290.
Oc.: J. W. Valvasor, Die Ehre des Hertzogthums Crain I—III. — *Traditiones*, 2, 1973, 290.
Oc.: Internationale volkskundliche Bibliographie. — *Traditiones*, 2, 1973, 316—317.
Oc.: P. Vlahović, Običaji, verovanje i praznoverice. — *Traditiones*, 2, 294—296.
Oc.: Farsangi Maszkok. — *Traditiones*, 2, 1973, 313.
Oc.: R. Wolfram, Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. — *Traditiones*, 2, 1973, 307—308.
Oc.: »Demos«. — *Traditiones*, 2, 1973, 337—338.
Oc.: Le livre slovène. — *Traditiones*, 2, 1973, 334.
Oc.: P. Kostić, Poreklo i značenje godišnjih običaja. — *Traditiones*, 2, 1973, 329.
Oc.: A. Ciceri - L. Ciceri, Il Carnevale in Friuli. — *Traditiones*, 2, 1973, 303—305.
Oc.: »Kaj«, časopis za kulturu i prosvjetu, 5, 1972. — *Traditiones*, 2, 1973, 332—333.
Folkloristische Probleme im Grenzland. — *Südostdeutsches Archiv*, 15/16, München 1972/73, 210—219.
Oc.: Alfred Karasek — Karl Horak: Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slawonien, Marburg 1972. — *Narodna umjetnost*, 10, Zagreb 1973, 402—404.

1974

Letne šege na Slovenskem. — X. seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana 1974, 183—190.

Slovenski pirhi. — *Ognjišče*, 10, Koper 1974, Nr. 4, str. 31—38.

1975

Navada in šega. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 69—80.

Der maskierte Possenreisser. Ein Versuch zur Entstehungsgeschichte der Maske. — »Miscellanea K. C. Peeters«, Amsterdam 1975, 380—383.

Die Zwölften und das Wilde Heer in den Ostalpen. — *Alpes Orientales*, 7, Brixen 1972 (München 1975) 80—92.

Etnografija y folklore (Yugoslavia, XII.) *Gran Enciclopedia RIALP*, t. XXIII. Madrid 1975, 829—831.

Indijanci na naši panjski končnici. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 196.

»Sushiz ima rep savit...« — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 197.

»Pegam pisov cesarju je...« — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 197.

»Vpogled v stanje neke vede«. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 184—186.

Komisija (1947—1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje in konec.) — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 198—222.

Oc.: Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode sozialer Gruppen. Eine Bibliographie deutschsprachiger Titel zwischen 1945—1970. Arbeitsgruppe für vergleichende Ethnosoziologie, Marburg 1973. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 243—244.

Oc.: Tekla Dömötör: Ungarische Volksbräuche. Corvina Verlag, Budapest 1972 (= Ungarische Volkskunst 6). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 244.

Oc.: R. Wolfram: Die Jahresfeier. Arbeitsstelle für den Volkskundeatlas in Österreich, Wien 1972 (= Veröffentlichungen der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich, 3). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 245.

Oc.: Oto Bihalji - Merin: Maske sveta. Preobražavanje, skrivanje, začaravanje. Vuk Karadžić, Beograd/Mladinska knjiga, Ljubljana 1971. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 245—246.

Oc.: Folclor a Tarcento. XX Anniversario del Gruppo Folcloristico »Chino Ermacora« di Tarcento. Tarcento 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 249.

Oc.: Encyclopaedia Cinematographica, 1954—1972. Institut für den wissenschaftlichen Film, Göttingen 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 250—251.

Oc.: A. Leroi-Gourhan et M. Brézillon: Fouilles de Pincevent, Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1972 (= Gallia Préhistoire VII). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 251—252.

Oc.: B. Susnik: Chamacocos I. Cambio Cultural. Museo Etnográfico »Andres Barbero«, Asunción (Paraguay) 1959. — II. Diccionario etnográfico. Museo Etnográfico »Andres Barbero«, Asunción (Paraguay) 1970. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 252.

Oc.: Traditionen der Fastnacht. [Referati simpozija od 7. do 9. 12. 1972 v Kölnu]. Köln 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 262—263.

Oc.: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 15. N. G. Elwert Verlag, Marburg a. L. 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 263—264.

Oc.: Festgabe für Oskar Moser. Beiträge zur Volkskunde Kärntens. Verlag des Landesmuseums für Kärnten, Klagenfurt 1974 (= Kärntner Museumsschriften, 55). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 265—266.

Oc.: Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. Verlag Otto Schwartz & Co., Göttingen 1969. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 275—277.

Oc.: Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, I—II. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 277—279.

Oc.: Wissenschaftlicher Film in Forschung und Lehre, 1962—1972. Festschrift. Bundesstaatliche Hauptstelle für wissenschaftliche Kinematographie, Wien (1972). *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 285—286.

Oc.: Anuario de Eusko-Folklore. Etnografía y Paletnografía, 23. Sociedad de Ciencias Aranzadi, San Sebastian 1969—1970. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 287—288.

Oc.: Masken und Narren. Traditionen der Fastnacht. Ausstellung 9. November 1972—6. März 1973, Kölnische Stadtmuseum. (Katalog.) Köln 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 302.

Oc.: Zwerge, Hofzwerge, Gartenzwerge. Eine Genealogie des Gartenzwerger. Ausstellung im Niederrheinischen Freilichtmuseum, Grefrath, 2. September—28. Oktober 1973). Grefrath-Dorenburg 1973 (= Schriften des Niederrheinischen Freilichtmuseums 1). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 302—303.

Oc.: Archives et Documents. Micro-édition. Institut d'ethnologie - Musée de l'homme, Paris 1974. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 303—304.

1976

»Sveti Šentjuri potrka na duri...« (Obisk v Ledenicah v Rožu 24. aprila 1974). — *Glasnik SED*, 16, 1976, 28.

Sestavila Helena Ložar-Podlogar

OTROŠKE IGRE V BOLGARSKI FOLKLORI

Rosica Angelova-Georgijeva
Sofija

V strukturo skoraj vseh prazničnih šeg, družinskih šeg in delovnih šeg bolgarskega naroda spadajo obredne igre z dramatičnim značajem in z bolj ali manj izrazitimi gledališkimi oblikami. Posebno bogastvo takih oblik najdemo v karnevalskih igrah in obhodih od dne sv. Nikolaja (6. 12.) do zadnje nedelje pred velikonočnim postom in v pantomimah, ki se odvijajo v tem časovnem okviru ali ob drugih priložnostih, ko prisposodbljajo živali (kamelo, medveda, volka, štorkljo), demonična in fantastična bitja. Poleg teh iger, s šemljenjem in preoblačenjem ali brez tega, spadajo v bolgarsko tradicijo mnoge igre za razvedrilo odraslih, mladine in otrok. V nekaterih lahko vidimo pozno razvojno stopnjo starih obrednih iger, ki imajo poleg svoje glavne funkcije tudi dramatične in gledališke elemente. S spremembo primarne funkcije se dramatični elementi v njih vedno bolj razvijajo; teatralnost, ki je bila samo potencialna, se vedno bolj razrašča in bogati z nadrobnostmi; pojavljajo se tudi estetski momenti, ki dobivajo vse širši zamah. Tak razvoj opazamo ne samo tedaj, ko se igre odcepijo od šeg in se začnejo izvajati ob raznih priložnostih — pri vasovanju, prelih ipd., ampak tudi ko so še povezane s šegami. Skupaj z obrednimi igrami, ki so se razvile na ta način, pa so v bolgarskem ljudskem izročilu znane tudi dramatične igre in plesi, ki že v starih časih nikakor niso imeli na sebi nič utilitarnega, ampak so bili predvideni samo za razvedrilo. Tudi te igre, tako kot mnoge izmed obrednih, se utelešajo v oblikah, ki delujejo na nas estetsko.

Ti procesi dosežejo mikavno in zaključeno razvojno stopnjo v otroških igrah. Neodvisno od njihovega nastanka te igre danes pomenijo enega izmed dosežkov ljudske gledališke kulture v Bolgariji. Naj bojo izvajane s pesmijo

* To vprašanje je v bolgarski folkloristiki malo raziskano. Največ pozornosti otroškim igram posveča Rajna Kacárova v spisih *Bŭlgarski tancov folklor* (Naučno-populjarna studija, Sofija 1955) in *Narodni hora i igri v Strandža* (v zborniku »Strandžanska ekspedicija«, Sofija 1957, str. 385–391). Poleg navedenih dveh del sem se pri tukajšnji obravnavi posluževala tudi lastnih zapiskov iz osebnega arhiva.

in plesom ali brez pesmi, nas spominjajo na uprizoritve z velikim bogastvom in raznoličnostjo. Udeleženci — deklice in dečki, same deklice ali sami dečki — so tudi režiserji, navadno pa je vendarle kdo, ki igro vodi in skrbi za njen pravilni potek in najboljšo izvedbo. Vsakdo ima svojo vlogo, vendar včasih en otrok lahko sam izvaja dve ali tri vloge zapovrstjo. Rekvizit je najčesče pogojen, toda ob vživetju v igro se ta pogojnost sprejme kot realnost in na nas tako tudi deluje. Mnoge otroške igre so se porodile iz spomladanskih zabavnih iger deklic in dečkov, nekatere pa so le spremenjene obredne igre.

V otroških igrah s plesom in pesmijo razlikujemo dva poglobljena tipa: dva otroka, ki predstavljata odposlanca, se pomikata v ritmični hoji med udeleženci igre, razdeljenimi v dve vrsti, ali med dvema vojvodoma in preostalimi otroki in sporočata pojoč zahtevke ene skupine ter odgovore in pogoje druge skupine; ali pa se v »verigo« sprijeti otroci skušajo prebiti skozi »vrata«. Igre prvega tipa so: »Erimenče-pozlatenče«, »Od zdolaj greva dva meniha«, »Dečka vodimo, dekle iščemo«. Pri »Erimenčetu« se ustavijo dva »vojvoda« in dva »odposlanca«, na drugi strani pa se razvrsti »vojska«. Vojvoda naroči s pesmijo odposlancema, naj pripeljeta Erimenče. Odposlanca se poskakovaje v ritmu približata vojski in ji zapojeta ukaz; na isti način sporočita tudi odgovor vojske, zapet v zboru, vrneta se z novim ukazom in odpeljeta otroka s konca vrste. Vprašanja in odgovore pojejo v isti melodiji, menja se samo ritem. Igra se nadaljuje, dokler cela vrsta ne preide k vojvodoma, nato pa se začne znova. Mimika, geste, intonacija odposlancev se spreminjajo v skladu z okoliščinami. Tako nastajajo umetniške podobe moledovalcev, zavrženih prosilcev, neveselih poročevalcev, ponižanja in izsiljevanja. Varianta iger tega tipa so igre, v katerih je vloga »vojvoda« ali igralske skupine »mati«, »fantovi svojci« ter »odposlanec« prevzel en sam igralec — deklica v vlogi dečka, ki vprašuje po deklici. V varianti, kakršna je igra »Latinče«, se igralec približuje počasi s pesmijo do deklet, sprijetih v verigo, in se vrača nazaj hrbtno. Dekleta se mu približujejo na isti način, pri čemer v zboru ponavljajo njegove besede, dokler fant ne odpelje vseh. Spet v drugi igri se otroci primejo za roke v dveh verigah. Prva gre do druge pojoč in se v pesemskem ritmu giblje na poti tja in nazaj; prav tako gre tudi druga k prvi. Otroci se vrstijo, dokler veriga, ki je šla po deklico, ne odpelje vseh deklic druge verige.

Igre, pri katerih se otroci prebijajo skozi »vrata«, imajo ta pojem tudi v naslovu: »Otvori, kraljo, porti«; »Kraljo portaljo«; »Siri porta«; »Carski vrata«. Dva višja otroka napravita »vrata« s tem, da se primeta za roke in jih vzdigneta visoko, tako da je moč iti spodaj. Drugi otroci se naberejo drug za drugim in predstavljajo carsko vojsko. Le-ta se z »vojvodo« na čelu bliža vratom v ritmičnem koraku, pri čemer poje, naj ji odpro vrata. Tedaj se vrata zapro — dva otroka spustita roke in preprečita vojski pot. Začno se pogajanja, ki tečejo v pétem dialogu. Vrata se odpro, vojska gre skozi v koraku »račénice« [temperamentnega ljudskega plesa — op. prev.], vendar vratarja zadržita zadnjega otroka in pojeta, da sta ugrabila najmanjšo deklico (najmanjšega fanta). Otroka vprašajo na uho, katero izmed dveh mogočih gesel si izbere (jabolko ali kutino, vrtnico ali vijolico, les ali kamen ipd.) in po odgovoru dajo otroka v vrsto za enim ali drugim vratarjem. Ko je vso vojsko izpeljal, se vojvoda spet ustavi z njo pred vrati. Vojska poje,



Igra »Od zdolaj greva dva meniha« (Otdolu ideme dva kalugera)



Prizor iz igre »Carska vrata«: Dva otroka z vzdignjenimi rokami predstavljata »vrata«

da ugrabljena deklica ne zna zamesiti kruha, ne zna peti pesmi itn.; vratarja pa odgovarjata, da jo bosta že naučila. Igra se znova začne in ponavlja, dokler ne ostane samo vojvoda. Pri vsakem novem prehodu skozi vrata si vratarja izmislita novo geslo. Vojvoda steče dvakrat skozi vrata, tretjič pa se pusti ujeti. Tudi njega vprašata, katero geslo si bo izbral. Razdeljeni v dve skupini, se otroci oprimejo drug drugega. S črto na tleh zaznamujejo mejo med dvema vrstama in začnejo vleči, dokler močnejši s silo ne odvlčejo vseh otrok druge skupine. Pri močnem vlečenju se verige pretrgajo in otroci padajo na tla, kar igro zelo poživijo.

Otroške igre brez pesmi se odlikujejo po snovni raznovrstnosti in po nenavadni improvizatorski spretnosti. Združiti bi jih mogli v dve temeljni skupini: igre, ki obnavljajo razmere in dogodke iz družbenopolitičnega življenja in zgodovinske preteklosti, in pa igre, nastale na temelju otrokovih pogledov na krajevni način življenja, na poklice in razmere, značilne za določeni kraj, na delovne postopke, na praznične in družinske šege itn. Ena izmed priljubljenih deških iger po osvoboditvi Bolgarije izpod turškega gospostva so bile igre o »sužnjih«, »hajdukih in stražarjih«, »turških žandarjih«.

Pri igri »Sužnji« se otroci razdelijo v dve skupini, ki predstavljata dve državi, in vsaka si izbere carja. Z držo, z izrazom, z gibi izoblikujeta otroka v ti vlogi dva različna tipa carjev, po svojih predstavah. »Carja« korakata drug proti drugemu s počasno, vzvišeno hojo. Primeta se za roke, si razkazujeta državne meje in se pogovarjata. Predstavniki močnejše in večje države želi vojno, zato se obnaša oholo, govori naduto in izzivalno. Drugi govori krotko in pomirjevalno, prosi in se ponižno klanja. Ko pa kljub svoji pohlevnosti ne doseže razumevanja, spusti roko močnejšega in nepopustljivega carja ter steče v svoje bivališče. Car, ki želi vojno, pošlje enega svojih, da bi dobil ujetnika (sužnja). Proti odposlancu stopi nasprotnik itn. Med vsem tem časom stojita carja na svojih mestih — navadno na gričku ali na kupu kamenja — in ukazujeta: »Naprej! Vrnite se! Lezi! Obkolite ga! Ujemite carja! Pripeljite živega!« itn. Če sta pa v nevarnosti, zapustita svoj položaj in gresta dol, da bi ostrašila sovražnika in rešila svoje vojake.

Pri igri »Turški žandarji« del otrok predstavlja žandarje, drugi del je »raja«. Žandarji jašejo na palicah, udarjajo konje z bičem, dirjajo okoli, vpadajo v vas, vdirajo v hiše z vikom in kletvicami. Raja prestrašena zapušča domove, sprejema žandarje, prijema njihove »konje« (palice) za »uzdo« in jih vodi naokoli, vabi žandarje k mizi. Posamezne prizore in vloge izvajajo tako, da v igri zaživijo vse nادرbnosti iz pripovedovanja odraslih in iz zgodovinske literature o trpljenju pod turško vladavino. Pri nekaterih takih igrah dečki izvajajo svojo vlogo tudi z različnimi rekviziti in s preoblačenjem.

Pri igri »Hajduki (razbojniki) in stražarji« si otroci obrnejo obleko narobe, se okrasijo z »orožjem«, s »kolajnami«, z verižicami idr., oborožijo se s palicami, ki jih nosijo kot puške, in s »sabljami«. »Stražarji« naletijo na sledove »hajdukov«, jih zasledujejo, izgubijo sled za njimi in jih spet odkrijejo. Ko polovijo vse, izberejo iz svojih vrst »sodnike«. Ti sedejo k posebni »mizi«, takoj prevzamejo svojo novo vlogo in začnejo zaslíševanje, pri čemer posnemajo resnost, strogost in pomembnost resničnih sodnikov. Otroci



Prizor iz igre »Carska vrata«: »vratarja« zadržita zadnjega otroka iz vrste...



Prizor iz igre »Carska vrata«: »vojvoda« vodi zadnjega otroka iz svoje »vojske« skozi »vrata«

ponavadi sploh niso videli sodnikov, ampak so le slišali zanje od odraslih; vseeno pa ne samo, da si živo predstavljajo ta socialni položaj in prizore pred sodiščem, ampak so sposobni to tudi zaigrati. »Hajduki« na začetku tajijo vse. Potem pa, iz strahu pred trpinčenjem, drug za drugim začnejo pripovedovati, kaj so delali, dokler ne priznajo vsi. Tedaj se sodniki umaknejo k »posvetu«, sklenejo, kako bojo hajduke kaznovali, eden izmed sodnikov pa slovesno in s povzdignjenim glasom prebere obsodbo.

Skupne — za dečke in za deklice — so igre s »hišami«. Iz mokrega peska ali zemlje zidajo »hiše« z vrati, okni, ognjiščem. Hiše ogradijo s širokim dvoriščem, s pečjo, hlevom in ovčjim hlevom. Iz ilovice zgnetejo vole, konje, ovce, koze, pse, kokoši. Iz raznega ščavja, šibja in vejic nasadijo sadno drevje, topole, vrbe, pa še pričarajo njive, travnike, vinograde in zelenjavne grede. Vse to delajo popolnoma resno in z natančnim posnemanjem dela in kretenj odraslih. Ves čas med to igro se »gospodarji« in »gospodinje«, njihovi »otroci«, »sosedje«, »mimoidoči« pogovarjajo. V teh pogovorih je ponazarjanje navdahnjeno z občutkom za scenično igro, tako da deluje kot resničen gledališki dialog.

Priljubljena igra vaških otrok v preteklosti, ko so pasli živino, je bila igra »ovčke«. Velika polževa hiša predstavlja ovna vodnika, okrogle polževe hišice ovce in ovne, drobni polžki pa jagnjeta. Koze ponazarjajo želodi, vole, krave, teleta in konjičke pa različni storži, pač po velikosti. Živino razpostavijo na pašo po mestih, ki ustrezajo vsaki vrsti. Otroci priganjajo živino, jo pomikajo s prsti, da počiva opoldne pod kakim hrastom, potem jo ženejo na napajališče, spravijo jo v obore in ovčje hleve. Po svoje predstavijo še otelitev, ojagnjitev, molžo, striženje ovac itn. Vsak skrbi sam za svojo živino, vendar se pogostoma tudi združijo, delajo skupno, si razdelijo pridobljeno mleko in prirastek, sir, volno.

V vaseh in majhnih mestih, kjer so se prebivalci povečini ukvarjali s poljedelstvom in živinorejo, so bile priljubljene igre dečkov »Volk in ovce«, »Ljudje, ki nosijo v mlin, in mlinarji«. V prvi igri skupina otrok predstavlja »volkove«, druga »pse«, močnejši in zdrav otrok pa nastopa kot ovčar. Igra ima dve dejanji, ki se odvijata na različnih krajih in zbujata vtis, da se dogajata tudi ob drugem času. Prvo dejanje se godi podnevi na paši. Otroci razmečejo po tleh obleko, torbe s hrano, pastirske palice, kar naj bi bile ovce. Ovčar, oprt na dolgo pastirsko palico s kavljem, spodbuja ovce, naj se pasejo, jih vodi, s posebnimi gibi in zvoki odganja ovce, ki so se nagnetle okoli njega, jim igra na piščalko ali požvižgava z usti, skratka nezmotljivo in z vsemi nadrobnostmi ponazarja obnašanje pravega ovčarja. »Psi« oponašajo prave ovčarske pse. Dokler je vse mirno, leže okoli »ovac« z glavo nad »prednjimi tacami« (rokami), mižijo z enim očesom, z drugim pa bistro opazujejo, kaj se dogaja naokoli. »Volkovi« se začno kradoma približevati »čredi«. »Psi« jih zavohajo, se vznemirijo, gluho renčijo, spustijo se z besnim laježem proti volkovom, jih odženejo in se zadovoljni vrnejo k »ovčarju«. »Nočni« napad volkov pa se odigra v drugačnih okoliščinah. Otroci napravijo iz količkov in prečk ovčji hlev in »ovčke« ležejo vanj. »Ovčar« leže zraven njih, »psi« pa se razkropijo naokoli. »Ovčar« in »psi« se delajo, da spiyo. »Volkovi« se vzdignejo iz počivališč, se zberejo, odpravijo proti »ovcam« in začnejo zavijati kot resnični volkovi. Ko se približajo



Otroška igra s kamenčki ali fižolom; en kamenček vržejo v zrak in medtem vzamejo enega, dva ali več kamenčkov ali fižolčkov, ki so razloženi po tleh. (Igra ni opisana v članku.)

ovčjemu hlevu, se zaletijo, pograbiijo po eno »ovco« in zbežijo. Ovčar skoči, pograbi svojo pastirsko palico, teče za volkovi in vpije tako, kakor vpijejo ovčarji v podobnih primerih. »Psi« zalajajo, stečejo na vso moč in gonijo »volkove«; brž ko dohitijo kakega »volka«, ga vržejo na tla, mu vzamejo »ovco« in jo odpeljejo v ovčji hlev. Ko preženejo »volkove« do že poprej določenega mesta, se »ovčar« in »psi« vrnejo v ovčji hlev, ležejo k »ovcam« in spet »zaspijo«. »Volkovi« nekaj časa obmirujejo. Sprva sopejo, kot bi posnemali dihanje utrujene zverjadi, nato se pomirijo in spočiti ponovijo napad. Igra se nadaljuje, dokler volkovi ne odnesejo vseh ovac.

Za igro »Mlinarji« dva dečka žrebata, kdo bo »osel«. Drugi dečko ga otovori z »vrečami žita«: premika se, kakor da bi vzdigoval od tal težke vreče, se npenja, stopa; kadar pa jih je naložil na »osla«, si olajšano oddahne in si obriše z roko ali z rokavom pot s čela, posnemajoč držo in gibe odraslih pri takem delu. Potem zajaha »osla«, ga suva z nogami in s kriki, značilnimi za take primere, priganja k »mlinarjem«. Le-ti so se razvrstili posamično ali po dva, trije skupaj vzdolž resnične ali namišljene reke. Ta, ki je prignal žito na oslu, hodi od otroka do otroka in vpije: »Mlinarica! Mlinarica!« Nekaj časa se otroci delajo, da ne slišijo zaradi šumenja vode. Nazadnje kdo le vzdigne glavo, opazi stranko in ji reče, da ima mnogo za mletje, naj gre do naslednjega mlina. Ta z žitom jezno suno »osla«, ga poganja hitreje, ga zmerja, češ da se komaj premika — kakor pač odrasli

zmerjajo živino. Tako hodi od »mlinarja« do »mlinarja«, dokler kdo ne pristane, da mu bo zmltel žito. Tedaj ustavi »osla«, raztovori »žito« in ga ponese mlet s pantomimo, ki ustvarja popolno iluzijo.

Enakemu poustvarjanju podob in epizod iz življenja, z resničnimi scen-skimi efekti in dramatičnimi iluzijami, smo priča tudi pri igrah deklic. Napravijo se kot poročene žene, se pokrijejo z ruto in se uredijo na ustrezen način ter postavajo ob vnanjih vratih ali ob ograji kot mlade žene ob praznikih. Drža in kretnje, predmet pogovorov, intonacija in vsebina vprašanj in odgovorov dovršeno ponazarjajo pogovore in kretnje tistih, katerih vloge posnemajo. Organizirajo pogostitve za sorodstvo in razna slavja. V času žetve se otroci gredo do žanjice. Ene žanjejo travo in pojejo iste pesmi, kot jih je moč slišati po njivah, druge pa ostanejo »doma« in hitijo mesiti in peči kruh in kuhati; nato odnesejo jedačo in vodo žanjicam. Ko hočejo igrati »dom«, deklice zbirajo opečne črepinje in kosce razbite posode in jih poimenujejo kot različne gospodinjske predmete. V kakem kotu na dvorišču si zarišejo »hišo« in tam razpostavijo vso posodo in druge gospodinjske potrebščine na ustrezna mesta. Iz blata pripravljajo »pecivo«, mesijo »kruh« in »kuhajo«. Iz blata oblikujejo lutke, ki posebljajo mater, očeta, otroke, dedka, babico, ženina, nevesto, kuma in kumico, devere in zalve in tako priredijo svatbo. Nevesto odpeljejo k vodi v ponedeljek po poroki, pospremi jo na obisk k njeni materi, krstijo otroka mladoporočencev. Nekatero vlogo pri teh obredih so prepuščene lutkam, druge izvajajo otroci. Vse poteka zelo resno, s popolnim posnemanjem tega, kar delajo odrasli pri dani šegi. Kraji za razna dejanja so natanko določeni. Igralci raznih vlog delajo in govorijo na določen tradicionalni način in celo pojejo ustrezne obredne pesmi.

Enako, se pravi s kombinacijo ilovnatih figur in s sodelovanjem otrok se odvijajo različni žanrski prizori: medved in medvedar, ki vodi medveda, zvezanega z nitko okoli vratu, lutkar z lutkami in potujoči muzikant z opico. Te scene lahko prevzamejo tudi sami otroci, kot npr. pri igri »Slepa babica«. Ena izmed deklic postane »slepa babica«: nadene si ruto kot stara ženica in se opira na palico, s katero tiplje po tleh, da bi ji bilo jasno, kam stopiti. Eden od otrok jo prime za roko in jo vodi. Drugi otroci ji grejo naproti in jo sprašujejo, kam se je namenila. Ko zvedo, da v cerkev, želijo, naj pelje tudi nje. Ona jim odreče, češ da so ji hoteli splašiti piščeta. Nato je mimično pokazano, kako babica stopi v cerkev: ustavi se kakor pred zidom, se pokriža, pokloni in prižge svečo kakor pred ikono. Otroci ostanejo zraven nje, podoba je, da se bojo tudi oni pokrižali, vendar v tem hipu zavpijejo v zboru: »Ua, ua!« Slepa babica se požene za njimi. Otrok, ki se ga dotakne, prevzame njeno vlogo.

Otroci znajo dramatično razviti tudi najbolj preprosto igro, kot npr. igro »Jagnjeta«. Pred »jagnjeta«, ki stoje v vrsti, se postavi njihova mati, ki jih brani pred »volkom (šakalom)«, vendar jih le-ta odnaša eno po eno, dokler nazadnje ne pograbi še matere. Vznemirjenje in preplah jagnjet, njihove svarilne in preplašene krike, paniko in brezglavo zmedo, grozo ob pojavi »volka«, bes, s katerim se vrže »volk« na svoj plen in ga odvleče proč, igrajo otroci tako prepričljivo, da vse to deluje kot prava resničnost posebno na manjše otroke, ki igra prisostvujejo ali v nji sodelujejo.

Resnične dramatične prizore, ki jih otroci obdelajo do potankosti, je moč videti v mnogih igrah. Taka je npr. po vsej Bolgariji razširjena igra, v kateri sodelujejo deklice in dečki. Poznamo jo pod raznimi imeni, najpogosteje kot »Koklja s piščeti in orel«. Najmočnejši otrok je ptica roparica, drugi, prav tako močan, pa »koklja«. Igro odlikuje mikaven in živ dialog z zapleteno sceno, tako da en in isti rekvizit lahko simbolizira različne predmete in ena in ista oseba prevzema zapovrstjo različne vloge. »Babica« postane »orel«, »orel« se spet spremeni v »babico«, »petelin« postane »babica« itn.; »preslica in vreteno«, s katerima babica »prede«, postaneta »žlička in skledica« ipd. »Preslica in vreteno« sta dve različno dolgi deščici; z njima »mati« (»koklja«, »babica«) prede v nedeljo zjutraj od žalosti, ker ji je »orel« odnesel »pišče«. Igra je prepojena z motivi in sestavinami besedne folklore, s spretno ustvarjenimi scenami in pogovori ob posnemanju glasov raznih živali — orla, koklje, petelina, gospe, psa, mačke, piščet — pri čemer se otroci izkažejo z občudovanja vrednim mojstrstvom, z mimičnimi prizori, ki spominjajo na artistično izdelane baletne pantomime.

Tudi ko so genetično povezane s šegami in obredi in ko so bile ustvarjene samo za razvedrilo, so otroške igre tako kot igre za mladino in za odrasle na današnji razvojni stopnji popolnoma teatralizirane. Predstavljajo nam zaključene prizore s scensko zaokroženimi dejanji, z udeležbo mnogih izvajalcev v že vnaprej določenih vlogah. Veliko prostora zavzamejo dialogi, ki jih včasih oblikujejo kot navaden pogovor, včasih recitirajo, včasih pa pojejo na določeno ponavljajočo se melodijo. Igre se odvijajo na posebnem prostoru, ki ga izbirajo in določajo skupaj igralci in gledalci. Oboji, posamič ali z združenimi močmi, očistijo prostor za igro in pri tem dokažejo jasno razumevanje za sceno in za vse, kar je z njo nujno povezano.

Teatralizacija zajema istočasno in v enaki meri vsebino in obliko. Spreminjajo se stare ideje in funkcije, medtem ko cilj in smisel tega, kar se dela, dobiva nov prizvok. Izvajanje teži k umetniški dovršenosti, pri čemer se zmerom jasneje uveljavlja želja doseči gledališki efekt z vsemi mogočimi sredstvi. V oblikovanju teatralnega igralci in gledalci sodelujejo enako prizadevno — ne samo zaradi enako živega zanimanja za to, kar se igra, ampak tudi zaradi nepretrganega menjavanja vlog: gledalci postajajo igralci in igralci gledalci, pri mnogih igrah pa gledalcev sploh ni.

Pripomba: Igre je posnel Sezdašin Kulev v letu 1974 v kraju Kenana blizu mesta Haskovo v Južni Bolgariji na okrožnem tekmovanju za pristno folkloro »Trakija poje in pleše«. Slike mi je ljubeznivo posredoval Mihail Bukurešliev, znanstveni sodelavec v Institutu za muziko Bolgarske akademije znanosti.

Iz bolgarščine prev. Neva Di Lenardo

Zusammenfassung

KINDER(SCHAU)SPIELE IM BULGARISCHEN VOLKSKUNDE

Einige Kinderschauspiele stellen eine Abänderung alter ritueller Spiele dar, die nebst der Haupthandlung auch dramatische und theatralische Elemente aufweisen. Außerdem gibt es auch Spiele, die ihrem Ursprung nach lediglich der Unterhaltung dienen. Die einen wie die anderen sind in ihrer jetzigen Form dramatisiert. Ähnlich wie die Unterhaltungsspiele für die Jugend und für Erwachsene, stellen heute auch die Spiele für Kinder wirkliche szenische Auftritte dar. Sie spielen sich in entsprechenden Örtlichkeiten ab, die mit Verständnis für die Szene und ihre Bedingungen gewählt und vorbereitet werden. Die Kinderspiele mit Tanz und Lied oder ohne Lied erinnern uns an szenische Darstellungen mit streng getrennten Auftritten. Die in den Spielen Mitwirkenden — Knaben und Mädchen — nur Knaben oder nur Mädchen — sind auch die Regisseure; doch gibt es in der Regel nur einen Leiter, der für die beste Ausführung Sorge trägt. Jeder spielt seine bereits vorher angesagte, bestimmte Rolle. In solchen Fällen überrascht die Fähigkeit des Einlebens der Kinder in die eine oder andere Rolle. Die Requisiten sind meistens bedingt, doch das Einleben in die Rolle und der Eindruck auf die Akteure und Zuschauer ist so stark, daß diese Bedingtheit als Wirklichkeit aufgefaßt wird.

Die Kinder(schau)spiele sind verschiedenen Inhaltes und voller geschickter Improvisation. Die Bilder werden mit Hilfe verschiedener Requisite und durch Kostümwechsel gebildet, jedoch das vorwiegende Mittel bilden Mimik, Haltung, Bewegungen, Verstellung der Stimme, Intonation, Repliken und Zwiesprachen, die die Stufe künstlerischer Vollkommenheit erreichen.

Die Dramatisierung dieser Spiele bezieht sich gleichzeitig auf Inhalt und Form. Alte Ideen und Vorgänge verändern sich, das Ziel und der Sinn des Spieles gewinnt einen neuen Beiklang. Im Wunsche, den dramatischen Effekt mit allen Mitteln zu erreichen, kommt es bei den Künstlern und Zuschauern zu einer solchen gegenseitigen Eingenommenheit, die nicht nur durch das lebhaftere Interesse am Spiel, sondern auch durch den ununterbrochenen Wechsel der Rollen bedingt ist.

O PLAVU ČETRNAESTOGA STOLEĆA

Mirko R. Barjaktarović

Beograd

Još dok je podizan manastir Dečani Stevan Dečanski je 1330 godine (a odmah iza toga i sa sinom Dušanom) obdario svoju zadužbinu velikim brojem sela. O tome je napisana i podpisana i posebna povelja ili hrisovulja.¹ Najveći broj Dečanima darovanih sela bio je iz Metohije, nekoliko iz župe Plav (u izvorišnom delu Lima) i jedno selo sa nekoliko vlaških ili arbanaških katuna iz Zete. Za sva zaveštana sela naznačene su granice njihovih atara, domaćini i odrasli muškarci svih kuća iz tih sela, kao i po neko pravo ali više obaveze crkvi ustupljenih ljudi. Iz župe Plav Dečanima su tom prilikom priložena ova sela: Grad, Komorjane, Ribari, Velika, Trepča, Grnčarevo, Vrmoša i Dobra Reka. Nabrajajući granične objekte ovih naselja, spomenuta su još tri sela iz ove župe (Ržanica koja se graničila sa Velikom, Dosude, čiji se atar dodirivao sa atarima sela Trepče i Grnčareva i Gusinje, jer se njegov atar dodirivao sa atarom sela Grnčareva). Iz okvira župe Plav, koja se niz Lim protezala sve do prijema rečice Zlorečice, kod današnje Andrijevice — odakle se pružala Budimlja, druga srednjevekovna župa gornjeg Polimlja, Dečanima su date i planine: Sedmi bor, Košutica, Bela vodica, Hotina gora, Dobra vodica, Crni krš, Štirnica, Hrid i Bogdaša.²

I pre obdarivanja Dečana od strane Dečanskoga, njegov otac, kralj Milutin, bio je dao plavsko selo Dosude »sa zaseocima« manastiru Hilandaru.³ Zaveštanje Dosuda Hilandaru potvrdio je nešto kasnije (1348) i car Dušan.⁴ Kralj Milutin je manastiru Banjskoj dao pored ostalih sela i plavska: Kruševo »s trgovom«, Gusinje »s planinama« i Ribare »s lovištem«. Ovo poslednje pomenuto je s naglašavanjem da tu niko »osim crkve« ribe ne lovi.⁵ Banj-

¹ Dečanske hrisovulje, napisane na pergamentu, štampane su u Beogradu kao XII sveska Drugog odeljenja Glasnika Srpskog učenog društva, 1880.

² Dečanske hrisovulje, c. 56.

³ S. Novaković, Zakonski spomenici srpskih država srednjeg veka, Beograd 1912, 390, 394.

⁴ S. Novaković, Zakonski spomenici, 421, 431.

⁵ S. Novaković, Zakonski spomenici, 624.

skoj je car Dušan darovao selo Ulotinu »s međama i livadama«,⁶ dok je manastiru sv. Arhandela kod Prizrena dao i sedam kuća od sela Ribara.⁷ Kako vidimo, Ribari su za nepuno pola stoleća od vladara tri puta darivani po jedinim manastirima.

Sada ćemo na nekoliko primera pokazati kakvo je društveno i ekonomsko stanje bilo onda i u ovom delu Nemanjića Srbije. To činimo da bi moglo da se zaključuje o obimu promena koje su se vremenom dogodile kao i mogućnosti upoređivanja ondašnjih prilika sa današnjim.

Kako je teklo sa održavanjem pojedinih administrativnih i geografskih imena? Pre svega, ime dosta prostrane srednjevekovne župe Plav kasnije se svelo na ime svega jednog, i to poznije nastalog varošskog naselja pored Plavskog jezera. Posve sličan bio je i slučaj svodenja negdašnjeg župskog naziva Budimlja na ime jednog sela pored Berana (Ivangrada). Srednjevekovna sela Grad i Ribari bila su onamo gde se u novije vreme razvila varošica Plav. To jasno potvrđuju i nazivi dveju mahala ovog varošskog naselja. Žitelji ondašnjih Ribara dodeljivani su svagda sa delom »blata« u kome je bilo dosta i dobre ribe. Ime sela Dobra Reka, u kojem se u hrisovulji pominju »kraljičini konjusi« (ergele), preinačeno je kasnije u ime Konjuhe, a na teritoriju tog starog i nekada prostranog sela vremenom se razvilo i novo naselje Đulići.⁸ Naziv sela Trepča od 18. stoleća, to jest od naseljavanja Arbanasa u njemu, zamenjen je imenom Martinovići.⁹

Ni imena pomenutih planina iz okvira ove župe nisu sva očuvana pod ondašnjim nazivima. Jedino je Košutica zadržala stari naziv. Od planine Sedmi bor biće da su delovi današnja Maja borit kod sela Vusanja i Čafa borit na granici prema Arbaniji. Srednjevekovni Hrid je današnji Veliki rid i Mali rid istočno od Plavskog jezera. Hotina gora svakako je sadašnja Kopiljača u čijem se podnožju nalazi selo Hoti. Crni kam je verovatno današnji Devojački krš pored Čakora. Bogdaša je možda Dobri dol koji se sada nalazi s one strane jugoslovensko-arbanaške granice.

Kako vidimo, pored sažimanja negdašnjeg administrativnog naziva župe Plav na ime jednog naselja, za nekoliko stoleća izmenjeno je ili zaboravljeno i nekoliko drugih geografskih naziva iz okvira te župe. Glavni uzrok ovome bila su teška vremena za naš živalj u vreme Turaka, kada je on morao i da beži sa svojih ognjišta i kada je na njegovo mesto dolazio i drugi etnički elemenat.

Da li je stanovništvo plavske župe bilo čisto slavensko? Na srednjevekovno prisustvo Vlaha (ili Vlaha u procesu slaviziranja) u župi Plav jasno svedoče lična imena ljudi: Barbat, Bulat, Bun, Vitani, Đulić, Kudelin, Mikul, Radul, Hlap i dr. kao i znatan broj romanskih reči i u današnjem govoru gornjeg Polimlja (urda, burdelj, mačuga, čutura...). Na osnovi nekih ličnih

⁶ S. Novaković, Zakonski spomenici, 621.

⁷ S. Novaković, Zakonski spomenici, 695.

⁸ Po narodnom predanju ime Konju(h)e dovodi se u vezu sa negdašnjim ergelama konja koje su ovdje »Nemanjići« držali. Ime Đulići verovatno je dato po ličnom imenu (Đulić). Jedan sokalnik baš pod tim imenom pominje se u Dobroj Reci.

⁹ M. Barjaktarović, gde se nalazilo selo Trepča u srednjevekovnoj župi Plav, Glasnik srpskog Geografskog društva sv. 51, Beograd 1971, 89–90.

imena moglo bi se pretpostaviti da je ovamo bilo, makar i neznatnog broja Nemaca (Sasa), koji su, kako je poznato dovođeni u srednjem veku da kao stručnjaci rade u našim rudnicima. To utoliko pre kada se zna da je rudara Sasa bilo u Brskovu, koje odavde nije daleko. Dečanske hrisovulje, naime, beleže u plavskim selima i imena: German, Šišman, Šleman, koja bi trebalo da su nemačkog porekla. Geografsko ime Rudnica, kod sela Vusanja, išlo bi u prilog tvrđenju da je i ovamo u srednjem veku bilo kopanja ruda.

Kakvi su bili ekonomski odnosi? Kada se pominju lična imena kao dokazi o etničkim prilikama i poreklu ljudi (u ovome kraju) ističemo da i imena sela Prnjavor i Meteh, koja se nalaze u neposrednoj okolini Plava, sasvim jasno svedoče o negdašnjim društveno-ekonomskim prilikama i u ovom kraju. Naime, ta imena su vrsta živih dokaza od onog vremena kada su i zemlja i ljudi (koji su bili za nju vezani radnim obavezama) uglavnom pripadali vladaru i crkvi kao glavnim feudalcima. U ovom slučaju radi se o podložnicima sela i seljaka crkvi. Uostalom u hrisovulji se najviše i govori o obavezama ljudi, koji se kao neka vrsta sastavnog dela zemlje zaveštavaju crkvi. U njoj doslovno piše da crkvi darovani ljudi moraju da kopaju vinograd, kose travu, trebe žito, prave slad... onamo »gde iguman kaže«. Šta više, čovek koji je radio određeni posao crkvi morao je da se hrani »od svoje kuće«. Samo za otroke (robove) koji bi u putu pratili kaluđere, kaže se da se hrane »crkvenim brašnom«. I društvo i ekonomija u srednjem veku bili su znatno drugačije organizovani. Mali broj ljudi imao je svoje zemlje (baštine). Bila je sprovedena dosta precizna podela poslova: ratari su imali svoj, stočari svoj, zanatlije, ribari itd. svoj posao. U hrisovulji se jasno kaže i ovo: vlasi (misli se stočari) Kostadinovci i Gojlovci »da pasu« lačimiju kobilu, drugu lačimiju Tudoričevci i Sušičani; ovce čuvaju i napasaju Ratiševci, goveda Vardištani, svinje Lepčinovci. Vlasi su, svakako zato što su bili stočari i imaoći konja, bili obavezni da prenose i so. Imalo je i svako selo da drži po jednog konja (kudra), koji je služio za potrebe crkve. Radilo se o tovarnom konju.

Nije li u vreme radne sezone bilo dosta radne snage da se poslovi blagovremeno urade onda je primenjivana vrsta kuluka *zgon* i *bedba*. I, ono što je otpočinjalo na taj način da se radi imalo je tim putem i da se dovrši. Za Plavljanu izuzetno se ističe da nisu morali da »kopaju« vinograde. To svakako zato što je ovo planinski kraj (Plavsko jezero kao najniži deo kotline nalazi se na 900 m nadmorske visine) i što ovdašnji ratari ili meropsi nisu umeli taj posao valjano i uspešno da rade. Inače, pojedinac koji bi od kuda došao na posed crkve imao je i dalje da bude ono što je i do tada bio (meropah, stočar, sokalnik). Ali, ako je bilo zemlje za obradu, sokalnik je morao da pređe u meropahe. Da nije postojao taj propis svakako bi mnogi ljudi sa poseda pojedinih svetovnih feudalaca bežali na crkvenu zemlju gde su ipak bili nešto podnošljiviji uslovi rada i života.

U hrisovulji stoji i ovo »srbin da se ne ženi u vlaseh« (ovde srbin označava ratara a vlah stočara). Nije se tu radilo o nekoj etničkoj ili nacionalnoj diskriminaciji već o tome što su stočari direktno podpadali pod vlast vladara i što su, u odnosu na ratare, imali neke povlastice. I, da ženidbom »u vlaseh« ratari ne bi dobili i vlaške povlastice hrisovulja to brani. Iz stiliza-

cije te zabrane a »ako se oženi da je uvede u merophe« nama se čini da se ovde radilo o domazetskom braku, to jest o prelasku momka u ženu kuću i rod. To utoliko pre što se više puta u jednom domaćinstvu pominju zet i šura. Tako se, uostalom, branilo osipanje radne snage sa zemlje koja je inače bila opterećena određenim obavezama. A zemlja bez radne snage, znamo, ne daje ono što inače može da dá.

Popovski sinovi koji ne bi izučili »knjigu«, da potom i sin pored oca i na njegovom »ždrebiju« (delu) zemlje budu popovi, odlazili su u merophe. Kada bi, međutim, meroph »izučio« knjigu i dalje je ostajao kao meroph.

Citajući nabranje odraslih muškaraca u pojedinim domaćinstvima sela plavske župe, vidi se da je i onda bilo srazmerno malo zadružnih domaćinstava. Tek u neznatnom broju kuća pominju se slučajevi da zajedno žive tri generacije (ded, otac i sinovi).

U hrisovulji piše da kada bi meroph imao tri ili četiri sina od njih je samo jedan ostajao na zemlji (sa ustaljenim obavezama tog dela zemlje) dok su ostali odlazili u sokalnike.¹⁰ U plavskim selima pominje se tek poneki sokalnik. Iako se u obavezama sokalnici izjednačavaju sa zanatlijama, iako je na crkvenim posedima njihov položaj bio nešto snošljiviji nego na posedima drugih feudalaca, ipak nam nije jasan položaj ove kategorije ljudi.¹¹ Jireček je mislio da su oni bili neka povlašćena klasa.¹² Međutim, iz onoga stava hrisovulje koji govori o prelasku suvišnih ljudi iz meropaha u sokalnike izlazilo bi da su to bili bezzemljaši i beskućnici, kao jednostavni nadničari. U hrisovulji stoji i to da sve što sokalnici i majstori privrede od zemlje da to predaju crkvi. Ili se možda od ove kategorije, od obaveza slobodnijih ljudi kada je to trebalo stvarao i red vojnika. A vojnici opet zbog prirode svoga posla morali su imati manje radnih zaduženja.

Pored sokalnika u plavskim selima Velici i Komorjanu pominju se i mađupci (i to u Velici 8 a u Komorjanu 18). Jireček je predpostavljao da su to bili pekari.¹³ Mi nismo sigurni da su to bili samo pekari. U svakom slučaju bili su to ljudi koji su imali da brinu o hrani i njenom spremanju za crkvene (a možda i svetovne) starešine kada bi ovi putovali po župi. U manastiru sv. Trojice kod Plevanja i sada se za negdašnju manastirsku trpezariju kaže »mađupnica«. Međutim, poslednji od ovih iz sela Komorjana zvao se Bogdan Krčelen. Pošto se ovde često ljudi pominju samo imenom, bez prezimena, pa većina i ovih iz sela Komorjana, pomislilo bi se da mu je ovo Krčelen prezime. Ali, to mu je po svoj prilici bilo zanimanje. Verovatno je to bio livac, obrađivač bronce, ne obični kovač, jer se u selu Trepči jedan Radmuž pominje kao sa prezimenom Kovač, a u selu Dobra Reka jedan Dobričin kao sa prezimenom Kovač.¹⁴ Ovde Kovač označava zanimanje a upotrebljeno je kao prezime. Od zanatlija izričito se pominju kovači, šavci (ter-

¹⁰ Dečanske hrisovulje, 62.

¹¹ M. Dinić, Sokalnici, Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, 28, sv. 3—4 Beograd 1962, 156.

¹² J. Jireček, Istorija Srba III, Beograd 1923, 117.

¹³ K. Jireček, Istorija Srba III, Beograd 1923, 117.

¹⁴ Dečanske hrisovulje, 115, 118.

zije) i zlatari. Zanimljivo je da se u hrisovulji pominje nâd. Bila je to određena količina gvožđa koju je neko imao da preda kao vrstu obaveze.¹⁵

U radu i životu ratara pominje se kao radna mera *mat*. Da li je to bio sud koji je zapremao određenu količinu žita kojom je mogla da se zaseje odgovarajuća površina zemlje? Daničić je mislio da pod *matom* valja razumeti površinu sa »koje se može nabrati jedna ta mera žita ili vina«. ¹⁶ To samo prividno može da izgleda dobro a nije tako. Veoma je neodređeno i u zavisnosti od kakvoće zemlje i vremenskih prilika da li će sa zemlje biti roda ili ne. Za *mat* kao sud Blagojević misli da je to isto što i *kabao*.¹⁷ Kao površinska pak mera Blagojević misli da je *mat* jednak danu oranja,¹⁸ a za vinograde danu kopanja.¹⁹ On se čak potrudio da izračuna da je *mat* zahvatao površinu negde oko 900 kvadratnih metara.²⁰ Međutim, nelogično je površinski izjednačavati dan oranja i dan kopanja. Jer, sigurno je da će orač veću površinu za dan da poore nego kopač (i to kopač vinograda) da okopa. Najbolje je *mat* kao radnu jedinicu razumeti ili prevesti kao nadnica (ili dnevnic), to jest obaveza rada u trajanju od jednog dana.

Meropsi kojima bi to »iguman naredio«, morali su da sprema i izvesnu količinu *slada*. Slad je verovatno bio od hmelja koji se inače pominje u srednjevekovnim poveljama.²¹ Ili je možda pravljen i od ječma?

Po svemu sudeći, Plav je u srednjem veku bio značajnija župa. Preko nje je prolazila »velika cesta« (Deč. hris. 57, 113) jedna od kratkih i prirodnih veza ondašnje Zete i Srbije. U usputnom selu Kruševu (između Plava i Gusinja) postojao je trg.²² Kakav i šta se sve na njemu trgovalo ne znamo. Selo Ribari, čiji stanovnici imaju dužnost da love kvalitetnu ribu u »blatu« često se pominju kao podložnici manastira. Za brojnu bratiju po manastirima, koja je verovatno često i postila, trebalo je dosta ribe. Tako i piva koje je spremalo od slada.

Zato, i pored svih, ponekad i burnih promena koje su se ovamo odvijale, posebno u poslednjih sto godina, u ovom kraju je ipak očuvano i starijih geografskih naziva, i ranijeg stanovništva (malobrojne »starinačke« porodice koje se prezivaju Živaljević, a verovatno i Radenović, pominju se pod tim istim prezimenom još u 14. stoleću²³) a delom i davnašnjih pojava u tradicionalnoj kulturi ovdašnjeg stanovništva.

¹⁵ Kada se danas kaže naditi sekiru ili motiku to znači izlizadoj alatki dodati novu količinu metala, to jest obnoviti joj istrošeni deo. Kod Njegoš a u jednom stihu stoji »Pesnicom se nada ne rasteže« (kratak je akcenat na prvom a).

¹⁶ Đ. Daničić, Rječnik iz književnih starina, Biograd 1863, 101 (kod reči *mat*).

¹⁷ M. Blagojević, Zemljoradnja srednjevekovne Srbije, Beograd 1973, 387.

¹⁸ M. Blagojević, Nav. rad, 373, 379, 389.

¹⁹ M. Blagojević, Nav. rad, 399, 401.

²⁰ M. Blagojević, Nav. rad, 322, 370.

²¹ S. Novaković, Zakonski spomenici, 626.

²² Kod sela Donji Meteh, na starom karavanskom putu za Peć i Dečane, jedno mesto naziva se Pazarište, pa se može pretpostavljati da je i tu bilo, ako ne pravi trg a ono počivalište karavana, panađurište ili zaista i negdašnje vašarište.

²³ M. Barjaktarović, Etnički razvitak gornjeg Polimlja, Glasnik cetinjskih muzeja VI, Cetinje 1973, 182.

Zusammenfassung

PLAV IM VIERZEHNTEN JAHRHUNDERT

Außer anderen Dörfern hinterließ 1330 Stevan Dečanski der neuen Stiftung (Zadužbina) Dečani auch sieben Dörfer aus der Župa (Gau) Plav, die um den See Plav im Quellgebiet des Lim lagen. In der Erbkunde oder Chrisovulia werden die Pflichten der hinterlassenen Dörfer beziehungsweise deren Einwohner ziemlich genau geregelt. Im Zusammenhang mit diesen Pflichten und Obliegenheiten behandelt der Beitrag die gesellschaftlichen Beziehungen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der Župa Plav im Mittelalter. Aus den Namen der in der Aufzählung angeführten Personen könnte man schließen, daß es auch hier nicht-slawische (romanisierte) Einwohner gab, möglicherweise auch Sachsen (Deutsche), die sich zu dieser Zeit als Bergleute im serbischen Gebiet aufhielten. Verfasser behandelt auch die Kontinuität der bis heute erhaltenen geographischen Bezeichnungen und Familiennamen.

O ZEMLJIŠKI LASTNINI IN DELU V SLOVENSКИH GORICAH MED SVETOVNIMA VOJSKAMA

Angelos Baš
Ljubljana

Ignac Koprivec je 1939 izdal svojo prvo knjigo »Kmetje včeraj in danes« s podnaslovom »Narodopisne črtice iz Slovenskih goric«.¹ Ta knjiga ni pomembna le kot leposlovna stvaritev, temveč zlasti tudi kot etnološko pričevanje. Zakaj njeno težišče je nedvomno v objavi etnološkega gradiva o življenju v Slovenskih goricah med svetovnim vojskama, v določenem obsegu pa tudi v starejši dobi. Natančnost ustreznih podatkov, s kritičnimi sklepi vred, je v Koprivčevi knjigi tolikšna, da je delo upodobilo »stvarnost danih razmer in silnice«, ki so jih oblikovale, in je tako brez »navidezne idile« in brez »pobožnjaških iluzij« pokazalo »stil panonsko-slovenskega ljudskega življenja«.²

Kot je povedal pisatelj, je knjiga nastajala »leta in leta. Naslikal sem življenje v Slovenskih goricah takšno, kakršno je. Ni moja krivda, če je boleče. Takšno je. Jaz sem ga samo fotografiral«.³ »Čez štiri leta sem spoznaval življenje Slovenjgoričanov, preden sem knjigo izdal. Sleherna stvar je preiskana dvakrat, trikrat, da bi ne delal komu krivice in da bi ne prišel v nasprotje z resnico. Vse, kar sem zapisal, sem doživel in videl sam«.⁴

Kljub temu ali prav zato so vladajoči klerikalni krogi v Slovenskih goricah zelo ostro nastopili zoper knjigo. Ugovarjali so njeni vsebini, češ da napačno opisuje tamkajšnje razmere in blati »našo svetno in duhovno go-

¹ Ignac Koprivec, Kmetje včeraj in danes. Narodopisne črtice iz Slovenskih goric. 1939. Založila Glavna hranilnica pri Sv. Lenartu v Slovenskih goricah. Knjigo je ilustriral Maks Kavčič. Tisk Učiteljske tiskarne v Ljubljani. 283 str.

² —o. (Božidar Borko), Knjiga o Slovenskih goricah, Jutro, Ljubljana 23. 3. 1940, str. 20.

³ Ignac Koprivec, Kmetje včeraj in danes, Jutro, Ljubljana 1. 5. 1940, str. 4.

⁴ Ignac Koprivec, »Prodajam Slovenske gorice«, Jutro, Ljubljana 18. maja 1940, str. 6.

spokosko⁵ ipd.,⁶ hkrati pa so organizirali več ko 30 protestnih zborovanj, na katerih je bilo po 400 do 500 ljudi. Na teh zborovanjih so zahtevali, naj se knjiga zapleni, da se s tem zavaruje »dobro ime poštenega kmečkega in delavskega ljudstva« na naši severni meji.⁷ Državno tožilstvo v Ljubljani je 19. maja 1940 izdalo prepoved »razširjenja in prodajanja« Koprivčeve knjige, češ da »po svoji vsebini težko krši javno moralo in izziva tudi verski razdor«, in ukazalo zapleniti vse izvode.⁸ — Usoda obravnavane knjige značilno spričuje usodo knjige, ki je pri nas med svetovnima vojskama kar najbolj stvarno in kritično osvetljevala gospodarske in moralne razmere med podeželskim prebivalstvom.⁹

»Kmetje včeraj in danes« vsebujejo 37 črtic, ki so razporejene po letnih časih, ne da bi bile povezane v večjo pripovedno celoto, marveč pomenijo kratke odlomke iz slovenjegoriškega življenja. Njihove upodobitve veljajo predvsem šegam in različnim oblikam verovanja, v manjši meri posameznim vrstam dela, družini, delovnim razmerjem ipd.¹⁰ Etnološka pričevanja v knjigi so številna in raznovrstna in v marsičem poglobljajo izsledke raziskav o Slovenskih goricah,¹¹ ki jih je prispeval Jože Kerenčič.¹² Kljub temu so jih naši etnologi doslej malo upoštevali. Mimo golih navedb Koprivčevega dela (npr. Boris Orel¹³ in Franjo Baš¹⁴) je šele slavljencec, ki mu je posvečen pričujoči zbornik, začel izrabljati etnološka pričevanja obravnavane knjige v raziskovalne namene (za razbor letnih šeg na Slovenskem).¹⁵

Takšno izrabo nadaljujejo zdaj spodnje vrstice. V naslednjih odstavkih so zbrani Koprivčevi podatki, ki govorijo o zemljiški lastnini in z njo povezanim delom v letih med svetovnima vojskama in ki so v naši vedi neznani ali le malo znani. Omenjeni predmet smo si izbrali zato, ker je za podeželje

⁵ Slovenjegoričani, Proti zlorabi našega narodopisnega blaga, Slovenec, Ljubljana 27. 4. 1940, str. 9.

⁶ (Nepodpisano), Za čast Slovenskih goric in Prlekije, Slovenec, Ljubljana 10. 5. 1940, str. 5.

⁷ (Nepodpisano), Severna obmejna Slovenija za svoje dobro ime, Slovenec, Ljubljana 16. 5. 1940, str. 6.

⁸ Izvirnik navedene prepovedi hrani Ignac Koprivec v Ljubljani, Večna pot 11.

⁹ Gl. o tem tudi Helga Glušič, Ignac Koprivec, Panonski Zbornik, Murska Sobota 1966, str. 226; Lino Legiša, V ekspresionizmu in novi realizem, Zgodovina slovenskega slovstva 6, Ljubljana 1969, str. 416; Anton Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana 1968, str. 432; isti, Obrazi in dela slovenskega slovstva, Ljubljana 1975, str. 443.

¹⁰ Doslej najobsežnejšo obravnavo o Ignacu Koprivcu je napisala Karolina Kovačič, Literarno delo Ignaca Koprivca, Maribor 1976, 66 str. (seminarska naloga, tipkopis, Pedagoška akademija v Mariboru).

¹¹ Franc Zadravec, Zgodovina slovenskega slovstva 7, Ekspresionizem in socialni realizem, Maribor 1972, str. 177.

¹² Jože Kerenčič, Domačija, Maribor 1967, str. 101 d, 142 d.

¹³ Boris Orel, Slovenski ljudski običaji, Narodopisje Slovencev 2, Ljubljana 1952, str. 161.

¹⁴ Franjo Baš, Ljudje in ljudske kulture v spodnji severovzhodni Sloveniji, Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957., Zagreb 1959, str. 49.

¹⁵ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev 1, Celje 1965, str. 218, 312 d; 2, Celje 1967, str. 170 d, 187; 3, Celje 1970, str. 75, 77, 79, 96, 134, 136, 138 d, 174, 213; 4, Celje 1970, str. 47 d, 54, 67, 211.

zemlja poglavitno produkcijsko sredstvo, zemljiška lastnina pa »temeljna družbena vrednota«,¹⁶ tako da zajemajo Koprivčeva izvajanja o teh vprašanjih dovolj tehtno gradivo o materialnem življenju.

*

V obravnavani knjigi najdemo vrsto pričevanj o tem, kako se je označeno vrednotenje zemljiške lastnine izražalo. Odsevalo je (če gremo po vrsti) v ločevanju naselij: t. i. vrhi so bili naselja viničarjev in želarjev ali po splošnem slovenskem besednjaku malih kmetov in so šteli kot »naselbine siromakov«, hrami pa, v ravnini, so pomenili bivališča srednjih in večjih kmetov. V kočah so svetili po navadi s skalami; najboljše so bile smolnate, toda od njih se je močno kadilo. Za notranjo podobo teh stavb je nadalje sporočeno, da so v njih otroci »s svojimi umazanimi pestmi« tolkli »po cunjah, s katerimi so bili pokriti, ... in zrl z žalostnimi očmi po mračni sobi, v katere kotu so cvilile miši«. ¹⁷

Da niso obiskovali gruntarski vogledniki revnejših domov, temveč gruntarske, kočarski vogledniki pa kočarske domove, se razume samo po sebi. Pri sklepanju zakonske zveze so se ravnali po vodilu, da se ženina, ki »bo dobil grunt, kakršnih je malo v fari... more razveseliti vsako dekle«. Ob tem pa je iz iste dobe sporočeno tudi drugačno stališče: »Tudi na kmete se je privlekla nekakšna moda, ki uči, da se človek ne sme poročiti samo radi grunta, radi denarja, temveč tudi radi človeka ali kot se to imenuje: radi ljubezni«. Vendar so slednje stališče takrat na splošno zavračali: »Moj bog, kot bi grunte lahko ljubezen opravljala in bi dal človek ljubezen za doto sestram in bratom«. ¹⁸

Po nakazanem načelu, da rabi sklenitev zakonske zveze predvsem za to, da se kar najbolj poveča ženinova zemljiška lastnina ali posestvo, so v tridesetih letih zahtevali ženinovi vogledniki, da je gruntarska nevesta dobila za doto npr. 60 000 dinarjev, telico, žrebico in gorice, po smrti staršev še travnik in gozd, medtem ko je bil ženinov grunt eden najboljših v vasi in brez dolga, sestra pa izplačana, kar je bilo vse skupaj vredno »par sto tisočev«. ¹⁹

Na gostuvanju je bila zemljiška lastnina razvidna v razvrstitvi svatov, ko so se napotili po nevesto: za godci sta šla starejšina in starejšinka, za njima pa drugi »ženinovi svatje, razvrščeni po velikosti gruntov«. In na gostiji sta sedela pri ženinu in nevesti »starejšinarja s svojima ženama, za njima pa sorodniki, razvrščeni po bogastvu in po položaju, ki ga zavzemajo v življenju«. ²⁰

¹⁶ Stipe Šuvar, *Između zaseoka i megalopolisa*, Zagreb 1973, str. 22.

¹⁷ Ignac Koprivec, *Kmetje včeraj in danes*, str. 19, 40, 71, 96. — Slednje značilnosti v stanovanjski ravni je pisatelj dopolnil v spisu *Slovenske gorice obdarovane*, *Kmetki list*, Ljubljana 5. 3. 1941, str. 4 d: v viničarijah so bile postelje brez rjuh in odej, mize prazne, peči mrzle, po 10 ljudi je spalo v eni sobi, saj »s povprečno petimi dinarji dnevnega zasluzka« kaj drugega ni bilo mogoče, in plenice so bile iz »starih, nerabnih jank«.

¹⁸ N. d., str. 32 d, 35, 37.

¹⁹ N. d., str. 45 d.

²⁰ N. d., str. 49, 57.

Fantovski krst, t. j. sprejem v fantovsko skupnost, je bil obvezen za vse, saj so bile prehude sankcije zoper prestopke te vrste. Če so pri tej šegi praviloma izginjali razložki v zemljiški lastnini, pa se je kdajpakdaj skušal kdo tej šegi odtegniti. »Kak... bogatin, težak gruntar« se ji je včasih želel izmakniti, a ne zavoljo skoposti, marveč zato, »ker bi ne bil rad v družbi s siromaki«. Toda sankcije so, kot rečeno, onemogočale takšne poskuse: »Tedaj ne sme mirno ponoči na vas, ne k dekletu, ... ko pa so ga vse leto podili za plotovi, lomili radi njega lese..., je prihodnje leto plačal krst...«²¹

V zelo izraziti obliki so se kazali razložki v zemljiški lastnini pri birmi. Pri izbiri botrov so revni računali »na darila, ki bi jih vsaj za par dni potegnili iz bede«, medtem ko so si premožnejši radi iskali »botrov med gospodo, da se pred faro postavijo. Ni večje časti za hišo, kot če ima otrok za botra duhovnega gospoda«. Posebej otroci iz revnejših družin so morali biti pri teh prošnjah vztrajni.

Pri birmi je šlo razločevanje med premožnimi in revnimi tako daleč, da so tisti, ki niso imeli primerne obleke, morali ta dan ostati doma ali za plotovi in živimi mejami. Tako je bilo zato, ker so si župnije ob birmi prizadevale pripraviti škofu kar najlepši sprejem in so takrat skušale skriti bedo, »ki tlači faro«. Šele dan po birmi je lahko prihajalo »iz skrivališč tudi ono zapostavljeno, odrinjeno, siromašno ljudstvo, da bi si ogledalo ostanke slovesnosti. Na pol nagi otroci hlastajo za papirnimi trakovi, preplašena mati pa odlomi na skrivaj smrekovo vejico, ki si jo zanese domov, da bi imela vsaj malenkosten spomin na sveto birmo.«²²

Tudi ob primicijah je izpričano razločevanje po zemljiški lastnini. Pri vabilih na novo mašo je sporočen kmečki nasvet, po katerem naj »se ne vabi preveč« želarjev, ki za to slovesnost »malo« prispevajo, medtem ko po navadi pripeljejo na primicijo »od hiše vse, kar lahko hodi.«²³ Vendar se takšno razločevanje ob omenjenih priložnostih ni kaj pomembneje uveljavljalo, t. j. ni bilo splošnejše narave (zlasti v poznih urah so na primicijah zvečine izginjali družbeni razložki).

Tehtnejši so bili razložki v zemljiški lastnini pri obhajanju Martinovega godovnega dne in Martinove nedelje. Dneva sv. Martina so se veselili »le gruntarji, ki imajo vrhe« ali vino in ki so takrat »čakali vino«, natančneje povedano, pokušali vinski pridelek tekočega leta. Martinova nedelja pa je bila praznik, ki so ga slavili vsi, »bogato in revno«, viničarji, želarji, srednji in večji kmetje.²⁴

Tudi na slovenjegoriško gostoljublje so v tisti dobi vplivali razložki v zemljiški lastnini. Čeprav se iz obravnavane knjige poučimo, da so tujce v teh krajih spoštovali in da so gostom radi postregli s kislim mlekom, zmetki in jabolčnikom ali krapci, kvasenicami, gibanicami in črnim kruhom, je pri tem obstajal razložek med »boljšimi hrami« in drugimi. Zakaj ponekod se je utegnilo zgoditi, da gostom niso »mogli postreči.«²⁵ Z drugimi besedami:

²¹ N. d., str. 130.

²² N. d., str. 148 d.

²³ N. d., str. 186.

²⁴ N. d., str. 262 d.

²⁵ N. d., str. 96.

kljub sporočenemu spoštljivemu razmerju do tujcev ali gostov je bilo samo pri določenih družinah zadosti dobrin za primerno pogostitev.

Razločki v zemljiški lastnini so določali prav tako otroško delo. Spomladi, npr. pri saditvi krompirja, so ženske nasekavale, revni otroci pa nametavali. Dogajalo se je, da so nekateri od teh otrok med delom »od utrujenosti in pijanosti«²⁶ celo zadremali. Le-ti so takrat vstajali ob petih ter hodili skupaj s starši delat h kmetom, »da je (bilo) pri obračunu več težakov«. In če so bile pri saditvi krompirja ženske nekoliko nerodne, so lahko udarile z motiko otroke po rokah ali glavi. Kadar so otroci v takšnih primerih omedleli, so jih polivali z vodo in jih polagali na vratnike, da so si malce oddahnili, potem pa so morali nadaljevati delo.

Preden so bili ti otroci stari štirinajst let, so bili »izgarani, zagrenjeni, podvrženi pitju in vpogled v vse družinske skrivnosti jim je (bil) odprt, zakaj na delu čujejo govoriti o vsem mogočem«. Njihov videz je bil takle: »Človeka obide žalost, ko gleda te male izmозgane težaške postavice s sključenimi hrbtišči, uvelo kožo, z dolgimi rokami in z mrtvimi očmi, na katerih trepeče bolečina«.²⁶

Poleti so bili ti otroci ponajveč zaposleni med starejšimi delavci. Drugače ni šlo, saj je bilo treba jesti, za revne pa je tedaj veljal izrek: »Kdor ne dela, ne je«. In tako so te otroke od malega pestile lakota, delo in zanamarnost.²⁷

Na podlagi ugotovljenega vrednotenja zemljiške lastnine so vrednotili tudi posamezne vrste dela. Zavaljo tega je največ štelо delo na zemlji, medtem ko je drugo delo manj veljalo. Za primer navedenega merila naj bo omenjeno, da se je v naši knjigi takole znesel mož nad ženo, ki je prala: »Peri ponoči, sakrament! Prava gospodinja ne mudi časa z ribanjem perila in ne troši denarja za milo. Kam za vruga bo prišel kmet, če bo gledala skozi sleherna vrata gospa? — Beli rokavici, trdi jančjaki, čokli na biks, žep pa prazen. — Sakrament pravim, če se mi takoj ne spraviš k pametnejšemu delu, te čohnem z grabljiščem po puklu, da ti ga nekoliko vzravnam«.²⁸ (Da so takšna vodila povzročala ustrezne posledice na določenih življenjskih območjih, je jasno.)

Od poglavitnih vrst dela so imeli nekoč, se pravi pred prvo svetovno vojsko in še prej, za najprijetnejšo košnjo. »Kmetje so se je veselili vse leto«. V letih med svetovnimi vojskama je bila podoba košnje nekoliko spremenjena, saj je tedaj potekala »tiho«, medtem ko je bila poprej »opravilo, ki je napolnilo Slovenske gorice s smehom in dobro voljo«. In še to: nekoč so težaki oblačili za košnjo »edino celo srajco«, ki je sicer rabila za praznike in zadnjo uro, tako da je bilo takrat »na travnikih vse belo in snažno«; med svetovnimi vojskama pa so težaki kosili strgani. V zvezi s tem zasledimo v knjigi sodbo, da so v tistih letih odmirale nekatere stare šege »radi siromaščine, ne pa na podlagi napredka«.

Koprivčevo delo takole opisuje košnjo, kadar je v tistem času ohranila zvezo s starejšim izročilom. — Gospodarjevi sinovi so dan pred košnjo na-

²⁶ N. d., str. 125.

²⁷ N. d., str. 166 d.

²⁸ N. d., str. 200.

prosili po vrhah kosce. Število le-teh je bilo odvisno od površine travnikov, ki jih je bilo treba na kmetiji pokositi, in od časa, do katerega je moralo biti to delo opravljeno, prav tako pa od navedenih zahtev pri drugih gospodarjih v vasi, zakaj prenekateri koscec je zapovrstjo kosil na več posestvih. Zvečine so bili kosci težaki (na odslužek) in viničarji. Ob dveh zjutraj so se zbrali na kmetiji, kjer jim je gospodar postregel z žegnano slanino, kvasepicami, žganico in vinom, potem pa jih je odvedel na travnik. Ko so prišli na cesto, so stopili v vrsto in zapeli; pet jih je pelo prvi in drugi glas, preostali so basirali. Na travniku je pred začetkom košnje napravil gospodar pred seboj križ in dejal: »Bog pomagaj«.

Prvemu koscu so pravili »prednjak«, za njim pa so se razvrstili drugi kosci, ustrezno svojemu družbenemu položaju in vlogi, ki so jo imeli pri gospodarju; najrevnejši so kosili po navadi zadnji. Vsi so zamahnili s koso naenkrat. Brusili so približno na vsakih 20 korakov; kdor je nabrusil, je napravil požirek vina iz »slatinarja«. Ob sedmih je domača hči prinesla zajtrk (svinjino iz tünje, gibanice in vino). Ob osmih so prišli na travnik »spravljajči«, večinoma dekleta in mlajši fantje. Ob devetih je domača hči prinesla južino, poleg tega pa še šopke iz fajglja in pelargonije; vsakemu koscu je pripela tak šopek na klobuk. Če je sonce premočno pripekalo, so kosci nehali kositi in šli med »spravljajče«, košnjo pa so nadaljevali zvečer.

Pri košnji so pogosto zapeli, prav tako pri spravljanju sena. »Le takrat, ko pride na travnik voznik, ki pobira suho seno za duhovnega gospoda in organista, delavci umolknejo«. Ko je bilo seno naloženo, nato pa vozovi doma, so spravili »metači«, dekleta in drugi seno na senik. Ob tem je prihajal prah v usta, pljuča, kožo in obleko, tako da proti večeru ljudi skorajda ni bilo mogoče spoznati. Samo njihove oči so ostajale bele, notranjost ust rdeča, sicer pa jih je vseskozi prekrivala siva barva. Včasih so se pred spanjem hodili kopat. Največkrat pa so se umili v mlakah. Rjuh na posteljah večidel niso imeli, medtem ko »jank in sukenj«, s katerimi so prekrivali slamo na ležiščih, niso mogli »umazati«.²⁹

Žetev se je začela ob ponedeljkih. Žanjice so najprej pred ognji odložile brezrokavne telovnike, tako da so ostale samo v rokavcih. Gospodarjev sin jim je nabrusil srpe, in sicer najprej prvi žanjici. Ta je potem, ko je vzela nabrušeni srp, pljunila v pest in naredila pred ognjom s srpom križ, potem pa začela žeti. Ko je zadosti našela, je napravila iz rokovati pšeničnih bilk vezi za snope, jih položila na tla in s srpom zmetala požeto pšenico na vezi. Za prvo žanjico so žele druge; druga drugo so skušale prehiteti; zlasti veliko je veljalo, če je katera prehitela prvo žanjico.

Snope so vezali »vezači«; eden je prišel na 4 žanjice. Zvezane snope so otroci vlekli na sredo njive. Tam so bili »stavci«, gospodarjevi mlatici, ki so postavljali snope v »rázstave«. Te so bile navadno iz 12 snopov; pod klasjem so bile povezane z močno vezjo, da jih ne bi podrl veter; na klasju je bil »klobuk«, se pravi nekaj večji snop, ki je varoval zrnje zoper ptiče, dež in točo. — Južina je bila ob desetih: dekla je prinesla kvasenice, pomazane s sirom in smetano, pastir pa jabolčnico; vino so pili zvečer in za likof.

²⁹ N. d., str. 159 d.

Za žanjicami so reveži pobirali klasje ter ga tlačili v vreče. — Ko so zvečer ljudje odhajali z njiv, je bilo ponekod slišati petje; pri tem so po pričevanju obravnavane knjige šteje posvetne pesmi za pregrešne, dovoljne pa so bile nabožne pesmi.³⁰

Mlatev je upodobil Koprivec v tedaj redkejši, starejši različici. Večidel so med svetovnima vojskama v Slovenskih goricah označevali mlatev vitelj, ki ga je poganjala živina, kakor tudi »brnenje motorja in sikanje lokomobile« (kljub določenemu nasprotovanju nekaterih starejših gospodarjev).³¹ Takšne razmere so odpravile skorajda vse tisto življenje po gumnih, ki je bilo povezano z dotedanjo mlatvijo.

V bolj zaostalih, redkejših vaseh je v omenjeni dobi imela mlatev naslednje poteze. — Ko so peljali z njive zadnje snope, so skušali sosednji mlatci neopazno pritrčiti na zadnji del žrdi »zastavo«, najpogosteje strgan jančjak ali staro spodnje perilo. Kdajpakdaj se je dogajalo, da je bil potlej tak voz nekaj časa na dvorišču, preden je kdo opazil to porednost. V takšnem primeru so morali mlajši mlatci zanesti »zastavo« na voz kakega drugega gospodarja. Toda to je bilo težko, saj so sosednji mlatci praviloma pazili, da jim ne bi kdo kaj takega zagodel.

Ko je bil zadnji voz doma, so mlatci, bili so zvečine viničarji in želarji, ki so mlatili za »mertik«, se pravi za določen del zrnja, v gumnu snopje otepli. To delo sta opravila po dva in dva skupaj: vsak je prijel svoj snop in tolkel z njim po sodu, ki so ga v ta namen postavili v gumno. Otepeno snopje so otroci zlagali v parne, na skednje, v ute in listnjake. Zrnje so mlatci očistili slame in ga zgrebli na vršaj. Na vršaj je pred tatovi pazil ponoči poseben čuvaj. Tu in tam so si sosednji mlatci tega čuvaja privoščili s tem, da so postavili na vršaj slamnatega moža, ki so mu dali v roke vrečo. Ko se je čuvaj zbudil in zagledal na vršaju človeka, je hotel po njem udariti, pa je ugotovil, da so ga potegnili. Tedaj so morali mlajši mlatci zanesti slamnatega moža kam drugam, če ni šlo na vršaj, na streho gumna.

Naslednje jutro so žito vejali. Takrat so gospodarji plačevali mlatce, ki so dobili po navadi vsak deseti mernik. Naposled so mlatili: v odprtino vrat so si naložili otepeno snopje in vrgli po dva snopa na sredo gumna; po dva in dva mlatca sta potem udarjala po vsakem snopu, ga med mlatenjem obračala s cepmi, nato pa, ko sta končala, odvrгла in si postavila namesto tega drugega, ne da bi ob tem prenehala tolči.³²

O trgatvi je v pričujoči knjigi razmeroma malo besed. Poučna sta predvsem dva ustrezna podatka. — »Nekdaj so trgači baje peli«. O tem so pripovedovali stari ljudje in pripominjali, da je bilo to »davno«. Potemtakem je bilo takó najpozneje sredi 19. stoletja, po vsej verjetnosti pa tudi že prej. Med svetovnima vojskama pri trgatvi ni manjkalo petja, »toda to je (bilo) petje pijancev«, sicer pa je bilo tedaj petje »bolj krik jeze in bolečine« kakor izraz »dobre volje«. Po drugi strani je bilo pri trgatvi marsikje »vse tiho«, kakor da bi se bili ljudje nečesa bali. In ob trgatvi so bili v revnejših dru-

³⁰ N. d., str. 171 d.

³¹ N. d., str. 203.

³² N. d., str. 178 d.

žinah otroci zapuščeni, saj jim nihče ni kuhal, ker so vsi drugi sodelovali na trgatvi.³³

Od preostalih vrst dela pričuje Koprivčeva knjiga še o dveh. — Ponekod so v tisti dobi v teh krajih še ribali zelje. Zeljne glave so obrezovali v gumnu. Potlej jih je hlapec znosil v hišo ter jih zložil na rjuho, ki je bila razprostrta čez posteljo. Sredi sobe so postavili zeljno kad. Čez njo so položili nože. Gospodar je pomikal čez nože grod, t. j. lesen okvir, ki so bile v njem na pol prerezane zeljne glave in jih je z rokami pritiskal na rezila. Narezane zeljne niti so se zbirale v kadi.³⁴

Lan so med svetovnjima vojskama sejali le še redkokje. »Nekoč«, t. j. pred prvo svetovno vojsko, zlasti pa v 19. stoletju, je bilo glede tega po ustnem izročilu drugače. Tedaj »je povese mo gledalo iz skrinj pri sleherni hiši« in kolovrati so brneli od povsod. V dvajsetih in tridesetih letih je bilo malone nasprotno, kolovrate je bilo slišati samo še sem in tja. Prav zavoljo tega so bili ljudje veseli prelji, ki so še v tistem času prihajale k hišam prest in so ob tem skrbele za vedro vzdušje, posebej za petje. Podobno je bilo s teriljami.³⁵

³³ N. d., str. 254 d.

³⁴ N. d., str. 272.

³⁵ N. d., str. 20 d, 274 d.

Zusammenfassung

ÜBER DAS GRUNDEIGENTUM UND DIE ARBEIT IN DEN SLOVENSKEN GORICE ZWISCHEN DEN BEIDEN WELTKRIEGEN

Der slowenische Schriftsteller Ignac Koprivec veröffentlichte im Jahre 1939 sein erstes Buch »Kmetje včeraj in danes« (Bauern gestern und heute) mit dem Untertitel »Narodopisne črtice iz Slovenskih gorice« (Volkskundliche Aufzeichnungen aus den Slovenske gorice) (Anm. 1). Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung des volkskundlichen Materials, betreffend das Leben dieses Bereiches zwischen den beiden Weltkriegen, in gewissem Sinne auch in der älteren Zeit. Die slowenische Volkskunde hat von diesen Aufzeichnungen wenig Rechnung getragen. Zu Untersuchungszwecken wurden sie erstens vom Jubilar, dem dieser Sammelband gewidmet ist, zugezogen.

In diesem Aufsatz wird eine solche Auswertung weitergeführt: in obigen Zeilen werden die Ausführungen aus dem Buch von Koprivec, die vom Grundeigentum und der mit ihm verbundenen Arbeit zeugen und in der slowenischen Volkskunde unbekannt oder kaum bekannt sind, zusammengefaßt. Dieses Thema wurde gewählt, da für die Landbevölkerung Grund und Boden das wichtigste Produktionsmittel und Grundeigentum den »sozialen Grundwert« (Anm. 16) darstellt, so daß die Ausführungen von Koprivec über diese Fragen zur Genüge wichtige Quellen über das materielle Leben in einem bestimmten Raum und zu einer gegebenen Zeit umfassen.

ETNOGRAFSKI POBIRKI IZ LOŠKIH DEŽELSKOSODNIH PROTOKOLOV 17. STOLETJA

Pavle Blaznik
Ljubljana

Med bogatim arhivskim gradivom, ki ga hrani Arhiv Slovenije z ozemlja nekdanjega obsežnega loškega gospostva, je uvrščena tudi serija sodnih protokolov. Med temi so posebno zanimivi deželskosodni protokoli iz 17. stoletja, ki sem jih delno predstavil na drugem mestu (Loški deželskosodni protokoli iz 1625—1637, Loški razgledi 23, str. 25—33). V ta članek, ki ga posvečam svojemu dragemu prijatelju — jubilanu, pritegujem razne etnografske drobce, ki jih najdemo tako v zvezi z zasliševanjem obtožencev in vrste prič kakor tudi pri obsodbah.

Loško gospostvo je spadalo med nepriviligirana deželska sodišča; imelo je torej pravico zasliševanja in izrekanja zapornih kazni, ni pa bilo pristojno obsojati zločinca na smrt, pa tudi torturo, ki je bila zelo pogostna pri zasliševanjih, je praviloma opravljal rabelj iz Ljubljane. Tako je moral loški glavar, ki je sicer vodil zasliševanja v navzočnosti uglednih loških meščanov iz vrst notranjega in zunanjega sveta, za vse primere, kjer je bilo pričakovati smrtno kazen, poklicati iz Ljubljane deželnega sodnika. Še večkrat je prišel v Škofjo Loko rabelj, ki je opravljal torturo nad posameznimi obtoženci tudi po večkrat zapored; škoda, da iz našega vira ni razvidno, za kakšno vrsto torture je šlo. Rabelj je bil seveda nujno potreben pri izvršitvi smrtne obsodbe na loškem Gavžniku zunaj mesta bodisi z obešenjem bodisi z obglavljenjem.

Naj si v naslednjih vrsticah podrobneje ogledamo primer sodne obravnave, pri kateri je šlo za uboj, ki se je zgodil 1627 v bližini Krope. Zločina so bili obtoženi trije vaščani iz rudenske župe v Selški dolini, in sicer Matevž, sin rudenskega župana Jurija Rovtarja (Router), pa Janž, sin Petra Jelenca (Jelenz) in kajžar na Rudnem Andrej Lotrič (Lattritsch). Neposredno po zločinu so prišli omenjeno trojico iskat podeželski sodnik (nekak služitelj loškega deželskega sodišča) ter pevenski gruntarji, ki jim je kot freisinškim lovcom pripadala taka dolžnost. Medtem ko sta se prva dva osumljenca pokorno javila, je tretji kot pravi zločinec pobegnil. Ko je prišlo do zločina,

je rudenski župan sam tekel v Kropo in tam preprečil, da bi ubitega prej pokopali, preden bi ob mrliču ugotovili, da njegov sin ni ubijalec. Ko sta se prva dva osumljenca pojavila pri mrtvaškem odru, je prišel tja tudi župnik iz Kroepe pa ondotni sodnik in vrsta drugih oseb, da ugotove, če bo morda dal mrtvec vpričo njih kak znak. Ker znaka ni bilo, so navzoči sorodniki, med njimi sta bila mati in brat ubitega, oprostili oba obdolženca vsakega suma (pahrrecht).

V prilog Rovtarja in Jelenca je govoril pri obravnavi tudi Luka Bezjak (Wesiakh), ki je bil navzoč pri uboju. Izjavil je, da je Lotrič umorjenega dvakrat udaril s pestjo, ga sunil v prsi tako močno, da je le-ta padel vznak, nakar ga je z nožem zabodel. Ranjeni je kmalu nato umrl. Ubijalec je še tisto noč iskal Bezjaka na domu in ga je hotel ubiti. Očeta dveh po nedolžnem zaprtih sta izprosila pri sodišču, da sta smela oba osumljenca domov proti poroštvu, da ne bosta zbežala in da se bosta javila na gosposki poziv. Res je sodišče oba začasno izpustilo. Kakšna usoda je zadela ubijalca, iz protokolov ni razvidno. Kazno je, da je srečno odnesel pete.

Opisani prizor, da naj bi namreč mrtvec začel krvaveti, kakor hitro bi se ob njem pojavil ubijalec, v naših protokolih ni osamljen.

Le mimogrede je v našem viru omenjeno *čarovništvo* in v zvezi z njim nevarnost, da bi zapornik ušel iz zapore.

V protokolih naletimo tudi na pojave *mazaštva*. Leta 1626 je loško sodišče obravnavalo primer, da je pastorka zanosila z očimom. Njena mati ni vedela za to razmerje, še manj za posledice. Hči je materi samo zatrjevala, da se ji je ustavilo krvavenje. Zato je šla mati po nasvet na tedenski sejem v Škofjo Loko. Tam je našla mazačko, ki ji je svetovala, naj si oskrbi vršiček s češnjevega drevesa ter muškadni orešček. Oboje naj namoči v vino in naj dá pijačo piti hčeri, ki se ji bo spet povrnilo mesečno perilo.

Na podoben primer naletimo v letu 1628, ko sta zunajzakonska partnerja pila kot kontracepcijsko sredstvo pijačo, ki je bila zvarjena iz rastline gladovnik (Ochsenszunge) in je ženska dajala to sredstvo menda tudi v nožnico.

V protokolih je tudi beseda o *ponarejanju kovancev* (zenfronen). Tako je npr. 1633 po nepredvidnosti sprožila postopek obtoženčeva žena, ki je našla v hiši model in v njem ponarejeni kovanec. O tem je govorila županu, ki je javil stvar gospodstvu v Škofjo Loko. Pri zaslišanju je obtoženec izjavil, da mu je o podobnem ponarejanju na Koroškem govoril neki neznan berač. Po njegovih besedah je treba vložiti v razklano brezovo gobo (Birkenschwamm) dober primerek in vse skupaj trdno povezati; tako je mogoče dobiti obojestranski negativ, z vlitkom pa ustrezen ponaredek. Obtoženec je izjavil, da je res napravil tak poskus, vendar samo za šalo in še to samo enkrat, nikoli pa ni širil ponarejenih primerkov. Sodišče je zagovoru verjelo in tako je obtoženec sedel samo nekaj dni v grajskem zaporu na loškem stolpu.

Na ponarejanje denarja pa naletimo tudi nekaj desetletij kasneje (1667). Čeprav je sodišče pri razglasitvi obsodbe naglašalo, da je glede na prošnjo prizadetega obsodbo sicer omililo, je bil krivec precej kruto kaznovan. Celo leto je moral presedeti v preiskovalnem zaporu, nakar so mu vžgali posebno

znamenje, ga izročili rablju, da mu je odrezal kos desnega uhlja, in ga izgnali iz loškega gospostva za tri leta.

Sicer pa naletimo v viru na najrazličnejše obsodbe. Sodni protokol iz 1631 govori npr. o neki Marjeti, ženi Andreja Klobovsa (Khlobouß), ki je bila možu *nezvesta* in je zanosila zunaj zakona. V zvezi s to obravnavo je pisal loški glavar poljanskemu župniku, da bi žena sicer zaslužila večjo kazen, vendar jo je sodišče v bistvu pomilostilo. Pač pa je v razsodbi zahtevalo, da kazen ne sme povsem izostati. Pri kaznovanju naj sodelujeta tako posevna kot cerkvena oblast. Zato sporoča loški glavar župniku v imenu freisinškega škofa kot zemljiškega gospoda, da bo freisinški deželski sodnik poslal omenjeno ženo v Poljane, ondotni župnik naj pa poskrbi, da bo prihodnjo nedeljo opravljena kazen: omenjena žena mora s prižgano svečo v rokah biti postavljena v trlico pri župni cerkvi.

Pri obravnavanju *tatvin* sodišče ni poznalo šale. Poceni je odnesel pete tkalec Jakob Jankovič (Jankhauiz), ki ga je doletela naslednja kazen: najprej je bil za dve uri izpostavljen ob sramotnem stebru, nakar ga je rabelj proti plačilu 1 šilinga pretepel pri poljanskih vratih v Škofji Loki. Nato je bil tat za vse življenje izgnan z ozemlja loškega deželskega sodišča.

Naletimo pa na vrsto primerov, kjer je sodišče izredno ostro postopalo proti tatovom. Tudi smrtne obsodbe niso bile izjemne — posebno pri tatovih, ki jim je bila kraja poklic in so kradli vse od kraja; sezname nakradenega blaga so izredno zanimivi (prim. Loške razglede 1976). Zlasti pa je loško gospostvo ostro kaznovalo tatvino živega srebra. Tako se je znašlo npr. 1682 pred sodiščem hkrati pet obtožencev v zvezi s tako krajo. Med njimi so razmeroma dobro odrezali trije, ki jih je čakala kazen ob sramotnem stebru, nato pa izgon. Glavna dva krivca, Andreja Kalarja (Khaller) in Matevža Kosmača (Kasmätsch) pa je doletela smrtna obsodba. Kalarja je rabelj obesil, Kosmača pa obglavil; Kosmačevo glavo so nato pribili na vislice, njegovo truplo pa pokopali ob njih.

Prav taka kazen kot Kosmača je 1676 doletela tudi nekega Strufferja, ki je *zanetil požar* v Gabrku pri Škofji Loki. Obsodba sicer navaja, da bi glede na pravne norme morali zločinca živega sežgati, pa so ga po posebni milosti obsodili samo na smrt z obglavljenjem.

Leta 1669 naletimo v loških sodnih protokolih prvič na novo kazen. Protokol naglašja, da bi moral biti Jakob Kranjc (Khräncz) zaradi tatvin glede na Karlov sodni red obsojen na smrt. Toda glede na uredbo z dne 18. 2. 1669 je bil obtoženec obsojen dosmrtno na *beneške galeje*. Vprašanje je, koliko je bilo s to razsodbo obtoženemu prizaneseno spričo neznosnega trpljenja teh prikovanih nesrečnikov.

S temi skromnimi vrsticami sem hotel predvsem opozoriti na sodne protokole, ki so vse premalo pritegnjeni v našo znanost; vsebujejo pa ne samo zelo lepo gradivo za našo pravno zgodovino, pač pa navajajo tudi vrsto drobcev, ki utegnejo zanimati tudi etnografske strokovnjake.

Zusammenfassung

EINIGE VOLKSKUNDLICHE DATEN AUS DEN
LANDGERICHTSPROTOKOLLEN VON ŠKOFJA LOKA (17. Jh.)

Die Landgerichtsprotokolle sind nicht nur für die Rechtsgeschichte interessant, sie enthalten im Gegenteil auch Elemente, die dem Ethnographen Manches sagen könnten, und zwar sowohl über die Delikte selbst als auch über das Gerichtsverfahren und die Urteilsfällung. Unter den Delikten stossen wir auf Zauberei, Kurpfuscherei, Falschmünzerei, Ehebruch, Brandstiftungen, Diebstähle; die ausführliche Aufzählung gestohlener Gegenstände umfaßt auch viele ethnographisch interessante Einzelheiten. Das Verhör wurde oft von der Tortur begleitet. Todesurteile durch Hängen oder Köpfen waren keine Ausnahmserscheinung; im Jahre 1669 begegnen wir auch einer lebenslänglichen Verurteilung auf venetianische Galeeren.

I KIRGHISI E LEOPARDI

Giovanni Battista Bronzini
Bari

Non è marginale, per quanto sembri occasionale, il dato, rilevabile da una nota del poeta, leggibile nell'autografo e nelle edizioni del '31, '34, '35 e '36, che per la composizione del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (il cui germe concettuale era già contenuto nelle annotazioni di Zibaldone del 10 luglio 1823)¹ ricevette impulso da una notizia etnografica, estratta dal «Journal des Savans» del settembre 1826² e registrata più largamente nello *Zibaldone* (3 ottobre 1828)³ relativa a una popolazione nomade dell'Asia centrale, i Kirghisi, molti dei quali, come riferiva il barone di Meyendorff in una relazione di viaggio,⁴ «passano la notte seduti su un masso a guardare la luna improvvisando canzoni con tristi parole su arie non meno tristi.»

Che il Leopardi considerasse questa notizia etnografica più di un semplice spunto per il suo *Canto* lo mostra il fatto che la relativa nota che la compendia è sull'autografo apposta al titolo e precede il testo della poesia, come parte integrante di questa. Rispettasse pure l'*usus adnotandi*, è segno del legame sentito dall'autore tra la sua poesia e l'occasione che l'ha fatta nascere. Siamo, quindi, tenuti, non foss'altro per l'indicazione del poeta stesso, a ricollegare, più di quanto non si sia fatto per il preconetto d'influenza ed eredità idealistica di giudicare estraneo alla poesia ogni movente o stimolo esterno, il *Canto notturno* alla sua fonte d'ispirazione, tentando anche di rico-

¹ *Zibaldone di pensieri* («Tutte le opere di Giacomo Leopardi» a cura di F. Flora), 3ª ed., Milano, Mondadori 1949, II, pp. 179-80.

² «Journal des Savans», septembre 1826, pp. 515-27.

³ *Zibaldone* cit., II, p. 1216.

⁴ *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'Est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes; rédigé par M. le baron G. de Meyendorff, et revu par M. le chevalier Amédée Jaubert.* Paris, Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1826, in 8°, avec une carte et plusieurs planches. (Sono le indicazioni bibliografiche riportate nel «Journal des Savans» cit.)

struire i collegamenti con essa delle varie fasi di compimento del *Canto*, le quali sono state assai nitidamente scandite dal *Monteverdi*.⁵

A tal fine giova rifare leopardianamente la lettura che il poeta fece della lunga recensione, apparsa nel «*Journal des Savans*» del settembre 1826 a firma di J. P. Amel-Rémusat, al *Voyage d'Orenbourg à Boukhara* del *Meyendorff*.⁶ Ci si imbatte in alcuni tratti che dovettero entrare subito in sintonia con la tematica poetica e filosofica del Leopardi.

Procedendo nell'ordine in cui si susseguono, primo è quello della felicità che i Kirghisi fanno consistere, e lo dicono parlando della loro vita nomade, nel sentirsi liberi come gli uccelli: «Une ancienne tradition porte que les Kirgis perdront leur liberté dès qu'il vivront dans des maisons et qu'ils s'adonneront à l'agriculture. L'exemple des Baschkirs leur montre la vraisemblance d'une telle prédiction, et la crainte de la voir réalisée doit éloigner des occupations agricoles toutes ces tribus voisines des frontières de l'empire russe, qui n'appréhendent rien tant que d'être attachées à la glèbe, et qui font consister leur félicité à se voir libres comme des oiseaux, ainsi qu'ils le disent en parlant de leur vie nomade».⁷

Poi (2^o) il loro nativismo poetico: «Il ont pourtant des dispositions généreuses, et jusqu'à un certain point le goût des compositions littéraires. Plusieurs d'entre eux passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des airs qui ne le sont pas moins. Ils composent même des compliments en vers, et répondent par des impromptus de cette espèce aux paroles qu'on leur adresse. Un beg kirgis, homme riche, spirituel et chef d'une famille nombreuse, adressa à M. de Meyendorff ces paroles improvisées: "Vous qui voulez que je vous fasse entendre une chanson, je vous dirai qu'un beg pauvre, mais bon, vaut mieux qu'un khan mésestimé". Il désignait ainsi le Khan des Kirgis, son ennemi déclaré. La chanson suivante fut composée par une jeune fille: „Vois-tu cette neige! eh bien! mon corps est plus blanc. Vois-tu couler sur la neige le sang de ce mouton égorgé? eh bien! mes joues sont plus vermeilles. Passe cette montagne, tu y verras un tronc d'arbre brûlé! eh bien! mes cheveux sont plus noirs. Ches le sultan, il y a des mollas qui écrivent beaucoup; eh bien! mes sourcils son plus noirs que leur encre”».⁸

Ancora (3^o) la loro epica storica trasmessa oralmente da cantori di professione: «Les Kirgis ont aussi des chants historiques qui rappellent les hauts faits de leurs héros; mais ceux-là ne sont récités que par des chanteurs de profession, et M. de Meyendorff eut le regret de ne pouvoir en entendre un seul».⁹

⁵ A. Monteverdi, *La composizione del 'Canto notturno'*, «La rassegna della letteratura italiana», LXV, 1960, pp. 207-217; ripubbl. nel vol. di A. M., *Frammenti critici leopardiani*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1967 («Collana di Saggi» diretta da G. Macchia, XXXI), pp. 103-21.

⁶ Avrei voluto, ma non mi è stato possibile, leggere direttamente l'opera del Meyendorff. Non è, del resto, indispensabile per la nostra operazione, giacché neppure Leopardi la lesse.

⁷ Art. cit., p. 517.

⁸ Art. cit., p. 518.

⁹ Art. cit., p. 518.

Poetico, di quella singolare poeticità che emana dall'isolarsi in luoghi isolati camminando, allontanandosi dall'inganno della società e appressandosi al vero della natura, è il loro errare solitario nelle zone più desertiche con le loro greggi (4^o): «Osch, célèbre par les pèlerinages qui s'y font chaque année, est la dernière ville de ce pays du côté de l'Est (Khokland). De là jusqu'à Khaschgar, on ne rencontre plus que des Kirkis errant avec leurs troupeaux dans les vallées de l'Ala-tagh».¹⁰ E l'errare di quegli isolati pastori prende spicco su un paesaggio prevalentemente desertico, descritto nella minuziosa relazione del Meyendorff che il recensore del «Journal des Savans» così riassume: «La partie orientale est montagneuse, et la partie occidentale est une vaste plaine où s'élèvent de petites collines isolées, de nature argileuse comme le terrain des déserts, et notamment de ceux que le fleuve Amou traverse. C'est cette argile desséchée qui forme les sables mouvans, partout où l'irrigation ne peut fertiliser la terre. Les oasis offrent l'aspect le plus agréable et le plus riant. [...] Le sable est la plus grande incommodité de ce pays: quoique fort gros, il pénètre dans les yeux, dans la bouche, dans les oreilles. Chassé par les vents, il comble bientôt le fossés, s'arrête près des murs, s'élève à leur hauteur, remplit les rues et couvre les maisons. Les déserts situés auprès de la Boukharie servent de défense naturelle à cette contrée».¹¹

Sono quattro tratti che al Leopardi dovevano risultare, come risultano a noi che ci poniamo su un piano di osservazione leopardiano, strettamente collegati, in quanto la vicinanza alla natura, in libertà e solitudine, è condizione privilegiata (ce lo dice in vari tempi, nel *Discorso intorno alla poesia romantica* e altrove) per la creazione della poesia. Ma, al momento della lettura dell'ampia recensione, che dovè fare nel 1828, Leopardi fissò fra i suoi *Pensieri* soltanto due di quei tratti, il secondo e il terzo, anzi prima il terzo e poi il secondo, i tratti, cioè, caratterizzanti la produzione poetica dei Kirghisi: «Les Kirkis (nazione nomade, al Nord dell'Asia centrale) ont aussi des chants historiques (non scritti) qui rappellent les hauts faits de leurs héros; mais ceux-là ne sont récités que par des chanteurs de profession, et M. de Meyendorff (barone viaggiatore russo, autore d'un *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820*; Paris, 1826; dal quale sono estratte queste notizie) eut le regret de ne pouvoir en entendre un seul. Ib., septemb., p. 518. Plusieurs d'entre eux (d'entre les Kirkis), dice M. de Meyendorff, ib., passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des airs qui ne le sont pas moins. (3 Ottobre 1828)».¹² Data e collocazione di tale appunto che vien subito dopo le note sulle letterature popolari danese, slava e greca, ce ne spiegano il movente, costituito dall'interesse letterario che proprio in quell'anno, dall'agosto in poi, Leopardi rivolse, attraverso notizie indirette, a quelle letterature straniere di tradizione orale per verificare la tesi del Wolf, cui si era convertito in quei mesi.¹³ Ecco perché nell'appunto sui Kirghisi Leopardi evidenzia

¹⁰ Art. cit., p. 520.

¹¹ *Zibaldone* cit., II, p. 1216.

¹² Art. cit., pp. 522-523.

¹³ Cfr. G. B. Bronzini, *Leopardi e la poesia popolare dell'Ottocento*, Napoli, De Simone 1975, p. 25 sgg.

in parentesi l'oralità di trasmissione dei canti storici dei Kirghisi. E inverte l'ordine con cui i due dati relativi alla loro attività letteraria si succedono nelle pagine del «Journal des Savans», si può ben supporre spinto dall'intento, manifestato in quel medesimo arco di interessi, di privilegiare la lirica rispetto all'epica, o meglio di far rientrare e risolvere l'epica nella lirica.¹⁴

Il dato del cantare notturno alla luna canzoni con parole e arie tristi (ma quali?), che coglieva il momento più spontaneamente e naturalmente creativo della lirica, era senza dubbio il più pronto a tradursi in motivo di canto leopardiano, perchè conteneva elementi di forte carica poetica,¹⁵ come è provato dal proposito di comporre un «Canto notturno di un pastore dell'Asia centrale alla luna», segnato nei primi mesi del 1829 fra i *Disegni letterari*¹⁶ con rinvio al passo sui Kirghisi annotato il 3 ottobre dell'anno precedente: il titolo abbozzato si riferiva specificamente al tratto finale di quel passo, tratto che poteva fungere e funse da catalizzatore e unificatore degli altri motivi poetici che gli elementi etnografici della relazione Meyerndorff attraverso l'ampio resoconto del «Journal des Savans» offrivano al poeta. E gli fu sufficiente, per dare al cantare notturno alla luna un proprio, cioè il suo, contenuto, ricavare dagli altri sparsi elementi la figura del pastore, da aggiungere, identificandovisi, a quel tratto, in cui sono già presenti gli elementi della prima ispirazione (notte, luna, canto) che, fusi e integrati del loro soggetto, personaggio simbolico e insieme personalizzato, avrebbero realizzato il dichiarato proposito. E così fu.

Di lì a poco (il 22 ottobre 1829 è la data d'inizio della composizione, segnata sull'autografo, ma non della gestazione¹⁷) il *Canto* nacque, od era stato già concepito, com'è più probabile, accettando la convincente ricostruzione del Monteverdi — in tre sole stanze, o meglio dirle lasse (la 1^a, la 2^a e la 4^a della redazione definitiva), che compiutamente svolgono il rapporto antitetico del pastore-luna, rapporto etnologico e poetico originario, a cui Leopardi fa sottendere quello cosmico terra-universo e panteistico uomo-

¹⁴ Zibaldone cit., II, p. 1226.

¹⁵ Cfr. Zibaldone cit., I, pp. 77-78: «Dolor mio nel sentire a tarda notte [...] il canto notturno de' villani passeggeri»; p. 1150: «Le parole notte notturno ec., le descrizioni della notte ec., sono poeticissime, perchè la notte confondendo gli oggetti, l'animo non ne concepisce che un'immagine vaga, indistinta, incompleta, sì di essa che quanto ella contiene. Così oscurità, profondo ec. ec. (28 Settembre 1821)»; p. 1215: «È piacevole per se stesso, cioè non per altro, se non per un'idea vaga ed indefinita che desta, un canto (il più spregevole) [...] che sia così lontano, in apparenza o in verità, che l'orecchio e l'idea quasi lo perda nella vastità degli spazi [...]. La notte o l'immagine della notte è la più propria ad aiutare, o anche a cagionare, i detti effetti del suono».

¹⁶ Cfr. *Le Poesie e le Prose* («Tutte le opere di Giacomo Leopardi a cura di F. Flora»), 3^a ed., Milano, Mondadori 1949, I, p. 706.

¹⁷ Cfr. A. Monteverdi, op. cit., p. 109: «[...] è chiaro che l'autografo non ci presenta il *Canto notturno* nella fase prima della sua composizione, ma solo in una fase successiva. Tutti in genere i superstiti autografi dei canti leopardiani ci conservano testi più o meno lontani dalla prima stesura, più o meno vicini, sia tra cento incertezze, alla stesura definitiva, già pervenuti insomma a un punto avanzato della loro elaborazione». E il Monteverdi rinvia alle osservazioni «Sull'autografo del canto *A Silvia*», estensibili agli altri autografi di G. de Robertis, *Saggio sul Leopardi*, 4^a ed., Firenze, 1960, pp. 273-275.

Dio, dando alle tristi (più che melanconiche intende drammatiche e misteriose) canzoni che i Kirghisi improvvisano di notte guardando la luna il duplice sovrapposto contenuto di una elementare filosofia pastorale, tradotta in una serie di apparentemente ingenui 'che' e 'perché' (1^a e 4^a lassa) e di una narrazione mitica della vita dell'uomo (2^a lassa), che Leopardi nutriva in *pecore* e teneva annotata nello *Zibaldone*,¹⁸ cui aggiunse (3^a lassa), pare in un secondo tempo, lo sviluppo poetico di un pensiero affine.¹⁹

Rispetto alla fonte documentaria, il tratto, riportato sull'autografo, dello stare e cantare (o dialogare) di notte dei Kirghisi (o di un loro ideale rappresentante, il pastore dell'Asia) alla luna costituisce la spirale di ispirazione e costruito di questa prima redazione, nella quale si avverte, altresì, il ricorso agli altri tratti del resoconto etnografico in taluni sparsi o incastrati motivi: l'asprezza del terreno (deserti, montagne e valli) e i disagi del nomadismo, che ancora oggi è descritto con riferimento ai Kirghisi, come »vagabondaggio«.²⁰

Molto di più dovevano operare quei tratti, risolversi in motivi integrativi ed essenziali e farsi satelliti condizionanti il rapporto primordiale pastore-luna, nella crescita che il *Canto notturno* dovè subire fino al 9 aprile

¹⁸ *Zibaldone* cit., II, p. 990: »Che cosa è la vita? Il viaggio di un zoppo e infermo che con un gravissimo carico in sul dosso per montagne ertissime e luoghi sommarmente aspri, faticosi e difficili, alla neve, al gelo, alla pioggia, al vento, all'ardore del sole, cammina senza mai riposarsi di e notte uno spazio di molte giornate per arrivare a un cotol precipizio o un fosso, e quivi inevitabilmente cadere. (Bologna, 17 Gennaio 1826)«.

¹⁹ *Zibaldone* cit., I, p. 99: »Il nascere istesso dell'uomo, cioè il cominciamento della sua vita, è un pericolo della vita, come apparisce dal gran numero di coloro per cui la nascita è cagione di morte, non reggendo al travaglio e ai disagi che il bambino prova nel nascere. E nota ch'io credo che esaminando si troverà che fra le bestie un molto minor numero proporzionalmente perisce in questo pericolo, colpa probabilmente della natura umana guasta e indebolita dall'incivilimento«.

²⁰ Sugli aspetti attuali geografici, politici ed economici della regione, abitata per due terzi dai Kirghisi, per il resto da Russi, Ucraini, Uzbecchi, ecc., cito (dalla voce *Kirghizistan* di E. Malesani nel »Grande Dizionario Enciclopedico« dell'Utet, VII, Torino 1958, p. 545) la monografia di S. N. Ryazantsev, *Kirghizia*, Mosca 1951. Da R. Kennedy-Skipton, *I Kirghisi - Asia centrale sovietica*, »I popoli della terra«, XIV, Milano, Mondadori 1974, pp. 74-9, tolgo invece qualche notizia, che conviene tener presente per la nostra lettura del *Canto leopardiano*: Di origine turco-tartara i Kirghisi, come i Kazachi, conservano nel loro Folk-Lore e in particolare nella loro poesia epica il ricordo leggendario delle imprese migratorie dei loro antenati, che s'iniziarono verso il sesto secolo. Ed è interessante sapere che il modo di vita nomade pastorale dei Kirghisi sopravvive tuttora, benché sia stato dapprima contrastato dal governo sovietico, mentre oggi si è riconosciuto »che il nomadismo è il metodo più efficace per sfruttare le praterie, i deserti e le regioni di montagna. I pastori sono ora diventati esperti 'specialisti' nella cura del bestiame. La famiglia nomade è diventata una 'brigata', in cui ogni membro ha un titolo ufficiale. Tuttavia sono ancora pastori nomadi. Si spostano in relazione alle stagioni per trovare pascoli per gli animali. Sebbene sia meno adatto ai rigori del clima, viene oggi allevato il bestiame bovino in quanto più adatto dei cavalli alla pastorizia«. Richiamo poi l'attenzione del lettore sulla riproduzione fotografica di un ragazzo Kirghiso che siede su un sasso »suonando uno strumento tradizionale a corda nel vasto e arido paesaggio della sua terra«: se ne riceve il senso della continuità di una situazione esistenziale, nucleare di una poesia, qual è in fondo quella del Leopardi, esistenziale.

1830, data terminale della composizione, allorché raggiunse la fase, ancora così piena di dubbi, alternative e correzioni, fissata nell'autografo. Il quale presenta — vado subito al nocciolo del mio discorso — nel titolo il participio aggettivale ‚vagante‘, che manca nel titolo dei *Disegni letterari* e che verrà sostituito solo nella edizione napoletana del '35 (che ci dà finalmente la redazione definitiva)²¹ con ‚errante‘.

Tale passaggio, finora trascurato, segnalato, ma solo parenteticamente e senza darci peso dal *Monteverdi*,²² è a mio avviso, almeno per la mia ottica antropologica, non poco significativo, perché mi conferma la soluzione di pensiero, e proprio di pensiero mitico, che il poeta volle dare al suo *Canto* con l'aggiunta delle due lasse finali (5^a e 6^a). Il vagare del pastore, che aggancia la prima alla seconda lassa (»ove tende / questo vagar mio breve, / il tuo corso immortale? // Vecchierel bianco, inferno, / [...]«), è propriamente un vagabondare, un vagare immaginario o un andare reale di qua e di là alla vana ricerca di qualcosa, stando ora in un luogo ora in un altro, ma senza riceverne »posa o ristoro«, come facevano e fanno molti Kirghisi che trascorrono la notte seduti su una pietra, scrutando la luna e cantando tristi canzoni, riprendendo affannosamente il cammino »infin ch'arriva / colà dove la via / e dove il tanto affaticar fu volto: / abisso orrido, immenso, / ov'ei precipitando, il tutto obblia«: dove, dunque, il vagare indica, più che l'azione dell'andare, le stazioni, sino a quella finale della morte, che ne segnano il corso. Il vagare è insomma qui la forza d'inerzia del movimento, la fase di stasi della volontà, diletto dell'anima per il vago dell'idea assorbendo del vago la sensazione piacevole dell'indeterminato.²³ L'errare è, invece, segno di vitalità finalistica e razionale (che si confà al Leopardi binnianamente eroico di quegli anni), è proprio l'antidoto del tedio che assale il pastore vagante quando questi si siede (tema della quinta lassa), cui non seguono le derivate azioni del guardare la luna e cantare (o interrogare), perché è cambiato il rapporto antitetico, non più pastore-luna, ma pastore-gregge: »Ed io pur seggo sopra l'erbe, all'ombra, / e un fastidio m'ingombra / la mente, ed uno spron quasi mi punge / sì che, *sedendo*, più che mai son lunge / da trovar pace o loco, / [...] Dimmi: perché [...] / [...] s'io giaccio in riposo, il tedio assale?« (Sembra che il poeta riprenda, sotto le vesti del pastore errante, e drammatizzi il discorso con la luna lasciato interrotto nella *Vita solitaria*: »Me spesso rivedrai solingo e muto / errar pe' boschi, e per le verdi rive, / o seder sopra l'erbe, assai contento, / se core e lena a sospirar m'avanza«). Da qui il folle (in senso mitico) volo (»Forse s'avess'io l'ale / da volar su le nubi«, ecc.), che è anch'esso un errare che alimenta la vita, anche quando, con repentino mutamento semantico, è l'errare dal vero (»O forse erra dal vero« ecc.).

Così il Leopardi recuperava il valore mitico di un'azione reale e tipica dei Kirghisi (»errant avec leurs troupeaux dans les vallées de l'Ala-tagh«)

²¹ Cfr. D. De Robertis, *La data dei Canti*, in *Leopardi e l'Ottocento*. Atti del II Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 1-4 ottobre 1967), Firenze, Olschki 1970, pp. 233-261: pp. 245-246.

²² Cfr. A. Monteverdi, op. cit., p. 105.

²³ Vedi ‚Vago‘ e ‚Indefinito‘ nello *Zibaldone*: passi indicati nell'indice analitico.

e la trasfondeva nel suo *Canto*, dove il segno linguistico dell'errare compare solo nell'ultima lassa, nel significato proprio («errar di giogo in giogo») e figurato («erra dal vero»), ma il concetto fermenta sin dal principio, e dalla prima fase datata della composizione, come si rileva dalla nota apposta al titolo nell'autografo (v. sopra), dove il poeta sostituisce alla breve precisazione in parentesi fatta nello *Zibaldone*, «Plusieurs d'entre eux (*d'entre les Kirkis*) etc.», l'annotazione parentetica «(parla di una delle nazioni erranti dell'Asia)», che appare corretta su una frase più lunga contenente una localizzazione poeticamente superflua, «(parla dei Kirkisi nazione errante che vive a settentrione dell'Asia centrale)», e che mi pare tenda a condensare quello che sarà il nucleo poetico risolutivo del *Canto notturno di un pastore errante* e che fa delle ultime due lasse una parte aggiunta nel corso della composizione ma non — come ritenne il Monteverdi motivando ciò che il Moroncini aveva supposto²⁴ — per «riparare alla dimenticanza», del gregge²⁵ o per riprendere il dialogo con la luna, «totalmente ignorata dalla quinta lassa»,²⁶ bensì per risolvere l'impari scontro tra il pastore e la luna, giunto all'acme («Mille cose sai tu, mille discopri, / che son celate al semplice pastore. / [...] / Uso alcuno, alcun frutto / indovinar non so. Ma tu per certo, / giovinetta immortal, conosci il tutto»), introducendo un confronto più paritetico tra il pastore e il suo gregge, imperniato sul motivo del tedio, e facendone riemergere la significazione etnologica dell'errare, che qualifica il personaggio attraverso il significato della sua azione, in linea con la fonte etnografica (4^o tratto), e fa del semplice pastore, seduto su una pietra, interrogante la luna, vagante nel buio, ignaro del mistero che lo avvolge, il pastore errante che col suo errare scopre il vero. Il personaggio terrestre viene assunto, risucchiato, trasfigurato nel mito primitivo, vivo tra i popoli primitivi dell'Ottocento, dell'uccello-tuono:²⁷ la poesia del *Canto notturno* nasce da un mito lunare e ritorna a un mito celeste.

L'azione reale e mitica del pastore Kirghiso e dell'Asia, area indeterminata in cui si svolge, acquista la funzione, cioè il significato propriamente inteso, di un camminare infinito a fine di espiazione e penitenza di una sorte a tutti, uomini e animali, funesta sin dalla nascita:²⁸ «O forse erra dal vero, / mirando all'altrui sorte, il mio pensiero: / forse in qual forma, in quale / stato che sia, dentro covile o cuna / è funesto a chi nasce il dì natale». Ciò che fa del pastore errante un personaggio biblico (non a torto il *Canto notturno* parve al De Sanctis «un poema biblico, una pagina del

²⁴ *Canti* di G. Leopardi, Edizione critica ad opera di F. Moroncini, Bologna, Cappelli 1927 (rist. anastatica 1961), I, p. XLVII.

²⁵ A. Monteverdi, op. cit., p. 113: «[...] in un momento successivo il Leopardi ebbe certo a pensare che un pastore, anche il suo mitico pastore, non poteva, non doveva dimenticare la sua greggia. E volle riparare alla dimenticanza».

²⁶ A. Monteverdi, op. cit., p. 116: «Dal cielo il pastore ha abbassato gli occhi alla terra. Bisogna far che li alzi ancora una volta al cielo. Ecco perchè il Leopardi sentì a questo punto la necessità di aggiungere una sesta ultima lassa».

²⁷ Cfr. E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871): I. *The Origines of Culture*, New York, Harper & Brothers Publishers 1958, cap. IX, pp. 362-3.

²⁸ E il poeta sente tutti come «compagni di pena da compiangere»: questo il suo stato d'animo che genera «la poesia del *Canto notturno*» (U. Bosco, *Titanismo e pietà di Giacomo Leopardi*, Firenze, Le Monnier 1957, p. 38) e che corrisponde sul nostro piano al senso antropologico che ci sembra di scoprire.

Giobbe»), una figura accostabile come tipo epico — ed è stata accostata da un critico del secolo scorso che è al di sopra di ogni sospetto di idealizzazione romantica, Alessandro D'Ancona — a quella dell'*Ebreo errante*,²⁹ che è »simbolo dell'uomo condannato sino alla consumazione dei secoli al duro viaggio sulla terra, e personifica in sé tutto l'uman genere«, (motivo svolto dal Leopardi nella seconda lassa che il D'Ancona appunto riporta: »Vecchierel bianco, infermo«, ecc. ecc.), e ad altre figure leggendarie di personaggi erranti della mitologia popolare, che personificano il buon senso popolare contrapposto al pensiero critico, il modo popolare di filosofare,³⁰ che è quello di chiedersi vanamente il perché delle cose, la stessa filosofia popolare che addebita al destino l'infelicità umana.

La figura del pastore errante, se è accostabile ad altre per l'azione che compie di errare senza fine (pena esistenziale o espatriatrice che sia), ha una propria singolare fisionomia per il significato funzionale di quell'azione, che è un camminare necessario per ritrovare il vero: anche l'errare figurato assume per contagio tale significato,³¹ che è poi quello catartico, così diverso dal nostro di anti- o irrazionale, che Leopardi attribuiva agli *Errori popolari degli antichi*, che sono principî di una filosofia antica e sempre attuale.

²⁹ Cfr. A. D'Ancona, *La leggenda dell'Ebreo errante*, nei suoi *Saggi di letteratura popolare*, Livorno, R. Giusti 1913, pp. 141-90: pp. 143-4 e passim.

³⁰ Notava bene il De Sanctis (*Leopardi*, a cura di A. Asor Rosa, 2^a ed., Milano, Feltrinelli 1964, p. 301): »Chi medita, non è un filosofo, ma è l'anima semplicetta d'un pastore che sa nulla, e contempla innamorato la luna e le stelle, e fantastica sul fine e sull'uso della vita, incalzato da tanti »perché«, a cui non trova risposta. La profondità del concetto è questo, che in ultimo il filosofo ne sa quanto il pastore, e che quello che appare una ignoranza e una semplicità del pastore, è appunto la verità«. Buon senso e pensiero critico, direbbe il Croce (*Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, Laterza 1933, p. 4) per vie diverse raggiungono entrambi la verità. Anzi, tornando al Leopardi, »[...] i più semplici più sanno: che la semplicità, come dice un filosofo tedesco (Wieland), è sottilissima, che i fanciulli e i selvaggi più vergini vincono di sapienza le persone più addottrinate: cioè più mescolate di elementi stranieri al loro intelletto« (*Zibaldone* cit., II, p. 56).

³¹ »[...] perché in effetto la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori, e sapientissimo è quello che sa vedere le cose che gli stanno davanti agli occhi, senza prestar loro le qualità ch'esse non hanno« (*Zibaldone* cit., II, p. 56).

KIRGIZI IN G. LEOPARDI

Zveza med Leopardijevim »Nočnim spevom blodečega pastirja iz Azije« (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*) in notico o Kirgizih (»plusieurs d'entre eux passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des aires qui ne le sont pas moins«), ki jo je pesnik našel v »Journal des Savans« od septembra 1826, jo prepisal v svoj *Zibaldone* in dodal v rokopisu k naslovu svojega »Speva«, ne ostaja samo pri navadni zunanji pobudi, kot je dozda mislila kritika; to zvezo je treba analizirati po antropološki poti in ji slediti v celotni, zamotani kompoziciji »Nočnega speva«.

Glavni motiv navdiha je seveda ponočno petje pesmi, ob pogledu na luno, z žalostnim besedilom in napevom; vendar pa obsežna ocena Meyendorffovega *Voyage d'Orenbourg à Boukhara*, ki jo je pesnik prebral v »Journal des Savans«, vsebuje tudi druge nadrobnosti, ki so uglašene z Leopardijevo pesniško in filozofsko tematiko. Bronzini te nadrobnosti razkriva in jih preiskuje v takemle zapovrstju: nomadsko življenje, ki osrečuje Kirgize in jim vliva občutek, da so prosti kot ptice; prirojeno nagnjenje k poeziji; poetičnost samotnega popotovanja pastirjev s čredami po najbolj pustih krajih; nazadnje avtor pretrese še prispevek vsake posamezne nadrobnosti in vseh skupaj na kompozicijo raznih kitic speva, potem ko je že v naslovu ob pastirjevem prilastku podčrtal prehod od privedniškega deležnika »vagante« k »errante«, s katerim je Leopardi hotel spet pridobiti mitično vrednost resničnega in za Kirgize tipičnega dejanja (»errant avec leur troupeaux dans les vallées de l'Ala-tagh«), obenem pa tudi dati ali bolje vrniti njihovemu in svojemu blodenju pomen neskončnega potovanja zaradi nekakšne sprave in pokore. Kot bi šlo za vsem skupno usodo, se zdi, da tako kirgiški pastir kakor Leopardijev pastir, ki sta izenačena, hodita po sledi »Večnega Žida« iz ljudske mitologije.



Bonn, 24. IV. 1964 — Na pripravljalnem sestanku za ustanovitev Société internationale d'ethnologie européenne

A sinistra dextram versus:

Albert Marinus (Bruxelles), Nieves De Hoyos Sancho (Madrid), Demetrios Loukatos (Atene), Winand Roukens (Nijmegen), Niko Kuret (Ljubljana)

Foto: Roger Lecotté (Paris)

OTROŠKE ŽIVALSKÉ IGRAČKE — »BUŠE«

Tone Cevc

Ljubljana

France Bevk nam je v Začudenih očeh, svojih mladostnih spominih, ohranil mikaven etnološki drobec, ki doslej še ni pritegnil pozornosti raziskovalcev. Takole pisatelj: »Poleti in jeseni, ko so bili vsi na delu, sem bil po več ur na dan neomejen gospodar v hiši. Otroci so mi povsod sledili ko mlade mačke. Bilo jih je strah samote, poleg tega sem jih zabaval z igro... uganili smo sto početij, doigrali iger nič koliko. Imeli smo kmetijo v malem, njivice in vrtiče, hišice in hlevce, vse ograjeno s ploti. Smrekovi storži so nam bili krave, a macesnovi ovce. Voliče sem izrezlaval s pipcem iz rogovil vejá; tega sem se naučil, ko sem še nosil krilce in z nogo poganjal zibel...«¹

Na drugem koncu naše domovine, prav tako v gorskem svetu, so se igrali otroci na Veliki planini s podobnimi igračkami — živalcami. Za ped velike rogovilaste figurice iz kamniškega kota je predstavila monografija o Veliki planini takole:

»Še pred pol stoletja so na Veliki planini pastirji Svatenski Johan, Hebanov in Jovudov oče izrezovali iz rušja majhne preproste kravice, ki so jim rekli 'buše'. Svatenski Johan je imel po več 'buš' spravljenih v bajti na 'glistah' nad ognjiščem in jih delil otrokom namesto trničev.



Velikoplaninske »buše« —
Po spominu izdelal arh. V. Kopač
(Foto C. Narobè)

¹ F. Bevk, *Moja mladost*, Ljubljana 1966, 49. Opozorilo na odlomek dolgjem znanstvenemu sodelavcu SEM dr. G. Makaroviču.

V zadnjih desetih letih kravic nisem več videl niti na planini niti v vaseh v dolini. Nekaj izročila o njih je ohranil Hautežev Janez iz Sidraža. Kakšne so bile, lahko spoznamo po risbi, ki jo je po spominu narisal arh. Vlasto Kopač; še pred zadnjo vojsko je videl otroke, ki so se igrali z njimi.

Kravice so bile velike komaj kaj več kot 5—10 cm. Izrezovali so jih pastirji z nožem na paši in sicer tako, da je štrleča rogovila predstavljala glavo z rogovi, ostali del veje pa trup brez nog. Dandanes izrezujejo v dolini za otroke lesene kravice 'naprednejše', a vendar tradicionalne oblike, pri kateri ima kravica glavo, trup, noge in stiliziran rep, tako da je žival takoj spoznavna. V Stahovici je pred zadnjo vojsko izrezovala otrokom takšne kravice Klukčeva Micka, leta 1970 sta znala prav takšne izrezovati tudi Preskarjeva mama iz Bistričice in Voukov France iz Županjih njiv. Lesene kravice 'buše' so bile priljubljena igračka na planini. Otroci so si z vejami ogradili osek in iz lubja napravili bajto. Po več kravic je sestavljalo trope, ki so jih otroci v svoji otroški domišljiji gnali na pašo na različne kraje. Kravicam so otroci dajali imena kot živim. Pastirčki v dolini so radi postavljali kravje trope na mravljišče, kot da jih ženejo na planino.²

To sta edini doslej znani pisani sporočili o lesenih otroških kravicah — predmetu naše obravnave.

Poizvedovanja po teh figuricah od leta 1970 naprej so prinesla nekaj novega gradiva z Velike planine; žal se ni posrečilo odkriti nobenega starejšega primerka živalske figurice. »Buš« se še spominjajo nekateri starejši domačini pod Kamniškimi gorami, redko tudi mlajši. Živo jih ima pred očmi arh. Vlasto Kopač, ki je večkrat obiskal Veliko planino in tudi po nekaj dni živel na tej največji slovenski planini ter tam videl otroke, da so se igrali pod lopo Vodnikove bajte z lesenimi kravicami.

Povpraševanje po teh figuricah med starejšimi in mlajšimi pastirji ni prineslo kaj prida pritrdilnih odgovorov. Med več ko petindvajsetimi vprašaniami so se leta 1976 trije še spominjali teh igračk. Enaindevetdesetletna Zemljenova mama iz Bistričice je vedela povedati, da se je z »bušami« igrala, ko je še pred prvo svetovno vojsko pasla na Veliki planini. Frančiška Kuhar iz Spodnjega Svatna, sorodnica že omenjenega Svatenskega Johana, je povedala, da je stric na planini rezljal lesene živalce, podobne tistim, ki jih je po spominu napravil arh. Kopač.

Nekaj več je vedel povedati Jernej Kuhar (1932), doma iz Zakala. Kot devetletni deček je preživel leta 1941 nekaj poletnih tednov na Veliki planini in tam videl v Preskarjevi bajti na polici nad ognjiščem več majhnih, iz rušja izrezljanih »buš«. Preskarjev oče mu jih je pokazal, a iz rok jih ni dal. Na praznik Marije Snežne (5. avgust) so rajni Preskar in še nekateri drugi pastirji menda prinesli »buše« v kapelico na Veliki planini in pri »ofru« položili živalce na oltar, »da bi imeli srečo pri živini«. Jernej Kuhar se je tudi spominjal, da mu je mati pripovedovala (bivala je v mežnariji v Zakalu), da so se v njenih mladih letih fantje iz vasi Bistričica našemili v

² A. Cevc, Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev, Ljubljana 1972, 54.



Kravice »naprednejše« oblike iz okolice Stranj pri Kamniku
(Foto C. N a r o b è)

žival, govedo, si nataknili na glavo leseno živalsko masko z rogovi in odšli na obhod po vaseh. Pustni šemi so rekli »buša«.³

To je za zdaj vse, kar vemo o otroških živalskih igračkah »bušah« in pustni maski z enakim imenom.

Po spominu upodobljene »buše«, zvest posnetek tradicionalne otroške igračke z Vélike planine, delo arhitekta V. Kopača, so narejene iz 15 cm dolge rogovilaste veje, razpetina štrleče rogovile znaša približno 7 cm, podaljšan živalski gobec je dolg približno 4 cm, trup nekaj več kot 10 cm. Gobec je kvadratno priostren. Dve buši sta izrezljani tako, da je lubje obeljeno, drugi dve imata obeljene le rogove in gobec. Trup je na spodnji strani ravno obrezan, da žival lahko »stoji«.

Če bi iskali našim podobne živalske otroške igračke, bi jih našli pri drugih alpskih narodih v Švici, severni Italiji, Franciji, Avstriji, izrezljane iz lesa, sestavljene iz drevesnih storžev ali obdelane iz živalskih kosti. Opise teh igračk dolgujemo T. Delachauxu,⁴ L. Rütimeyerju⁵ in E. Goldsternu.⁶ Na Hrvaškem so izdelovali igračke iz koruznega storža.^{6a} Vélikoplaninskim »bušam« so še najbolj podobne kravice iz Graubündena,⁷ medtem ko so kravice iz Lauterbrunna, Gadmena, Mörela v Wallisu⁸ in iz doline Aoste v Piemontu⁹ še bolj preproste od naših; rogovila predstavlja roge in glavo, veja trup. Tudi te kravice niso večje od 10–16 cm, rogovi pa 3–10 cm. Najbrž so bili tem figuricam podobni »voliči« iz Zakojce, ki jih poznamo le iz opisa F. Bevk a.

³ Pustna šema s tem imenom je bila doslej na Slovenskem neznana. Prim. N. Kuret, Masken der Slowenen, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 63, 1977, 203–226.

⁴ T. Delachaux, Jouets rustiques Suisses, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 18, 1914, 101 sl.

⁵ L. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, Basel 1924, 163 sl.

⁶ E. Goldstern, Alpine Spielzeugtiere, Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 1924, zv. 3–4, 45–71.

^{6a} Podatek dolgujem in se zanj zahvaljujem dr. M. Gavazziju.

⁷ (F. His), Kinderspielzeug. Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel 1964, 18.

⁸ L. Rütimeyer, n. d. 164–180.

⁹ E. Goldstern, n. d. tabela 1, slika 3.



Votivna figurica goveda iz 18. stoletja. Ptujška gora. Kovano železo
(Iz arhiva Pokrajinskega muzeja v Ptujju)

Iz drevesnih storžev narejene živalce so podobne kravicam iz Oberhalbsteina v Graubündenu,¹⁰ medtem ko naletimo na podobne razvitejše oblike živalskih figuric v Binntalu v Wallisu.¹¹

Podobnost naših otroških živalskih igrčk z drugimi z alpskega ozemlja bi nas mogla prvi hip pripeljati do sklepa, da se otroci kjerkoli po svetu v sorodnem okolju igrajo s podobnimi igrčkami, ne da bi posnemali drug drugega. Ta misel seveda ni nič novega; tudi L. Rütimayer je sodil, da imamo pri otroških živalskih igrčkah opraviti z elementarnimi »otročimi mislimi«, razširjenimi povsod med otroki.¹²

Do drugačnih sklepov je prišel ob študiju istega gradiva E. Goldstern. Potem ko je alpske otroške živalske igrčke razvrstil po gradivu, iz katerega so narejene, jih uredil po tipih in jih primerjal s podobnimi živalskimi figuricami bodisi pri sodobnih narodih bodisi v arheološkem gradivu, je prišel do sklepa, da imajo otroške živalske igrčke marsikaj skupnega, podobnega, predvsem pa imajo živalce-goveda vedno močno poudar-

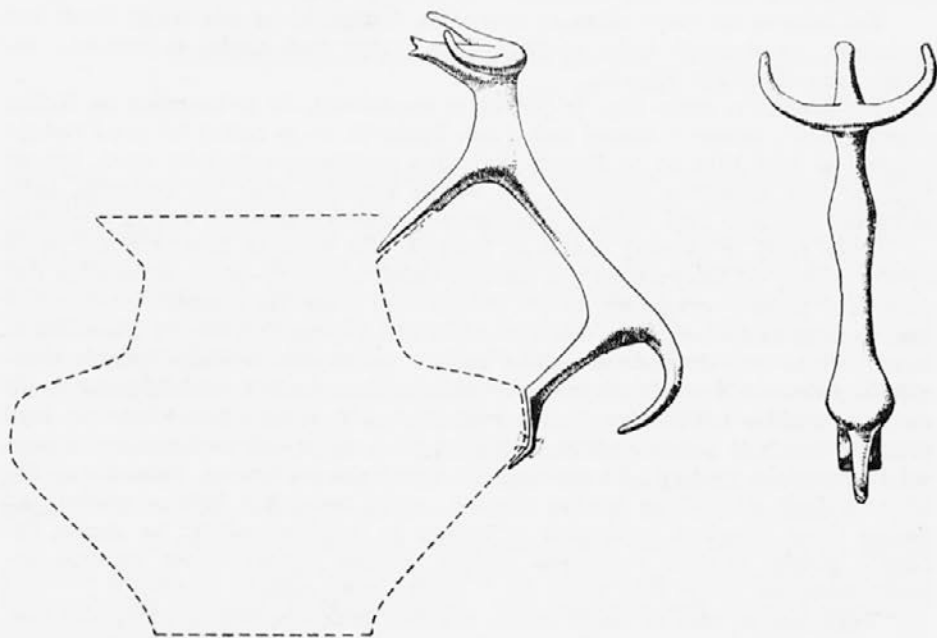
¹⁰ L. Rütimayer, n. d. 181, slika 99; prim. tudi Kinderspielzeug, n. d. 18.

¹¹ Kinderspielzeug, 19.

¹² L. Rütimayer, n. d. 186.

jene rogove. Ko je iskal vzroke, zakaj naj bi imele igračke tako velike rogove, se je zatekel k prazgodovini in tam poskušal dobiti odgovor. Vemo, da so v Evropi, v mediteranskem območju častili božanstva, ki so si jih predstavljali v podobi bika, goveda ali samo z rogovi. Le-ti naj bi simbolizirali moč in odvrčali sovražne sile. Ker imajo otroške živalske figurice tako močno poudarjene rogove, je E. Goldstern sklepal, da so morebiti podobne figurice v davnini rabili pri verskih obredih.¹³

Ne da bi se hoteli opredeliti za Rütimeyerjevo ali Goldsternovo razlago, je potrebno vendar podčrtati, da tako Rütimeyer¹⁴ kakor tudi E. Goldstern¹⁵ mislita, da izvira način shematičnega in stiliziranega oblikovanja figuric še iz prazgodovinske umetnosti. To misel naj bi podpirala tudi še predromanska imena za te otroške igračke, v rabi v več pomenih na alpskem ozemlju: »loba« (lioba, leubi, hopi idr.) z žariščem v centralnem delu Alp in »buša« (puscha, buscha, bütsch, pütsch) s središčem v retoromanskem delu Graubündena.¹⁶ To ime poznamo tudi pri nas, v pomenu »krava majhne pasme, kravica — otroška živalska igračka«¹⁷ in tudi še v pomenu »pustna maska«.



Bronasti figuralni ročaj posode iz okolice Brežic
(Po F. Staretu; gl. opombo 27)

¹³ E. Goldstern, n. d. 65 sl.

¹⁴ L. Rütimeyer, n. d. 186 sl.

¹⁵ E. Goldstern, n. d. 60 sl.

¹⁶ L. Rütimeyer, n. d. 194 sl.

¹⁷ Prim. Francè Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika 1, Ljubljana 1977, 52.

Najpomembnejše vprašanje, ki se odpira ob študiju živalskih otroških igrač »buš«, je, čemu so bile te živalske figurice — danes otroške igračke — namenjene?

Odgovor na to vprašanje otežuje pomanjkljivo dokumentirano gradivo, ki nas pušča v dvomih, če niso morda rabili teh figuric še za kaj drugega, ne samo za otroško igro. Poučen primer za takšna razmišljanja je zapis, ki govori o božičnih šegah pri Srbih, iz katerega zvedo, da so domači pri pripravljanju testa za božični kolač skrili v testo rogovilasto figurico goveda, podobno otroškim živalskim igračkam iz Aoste, Zakojce in z Velike planine. Kdor od družinskih članov je pri božičnem obedu našel v kosu pogače to figurico, ta naj bi imel vse leto srečo pri živini.¹⁸ Kot je zapisal že M. H a b e r l a n d t, ni najpomembnejše, da so figurice iz Srbije podobne alpskim živalskim igračkam, pač pa je mnogo pomembnejše, da so podobno shematično izrezljane figurice rabili v obredne namene. Podatek, ki govori v prid misli, ki jo navaja že E. G o l d s t e r n.¹⁹

V okviru teh razmišljanj je še posebno dragocen podatek Jerneja Kuharja iz Zakala, ki navaja, da so nesli pastirji na Marijin praznik v planinsko kapelico k »ofru« lesene »buše«, da bi imeli srečo pri živini.

Zal imamo na voljo samo to sporočilo, čeprav bi seveda želeli imeti več podatkov, da bi mogli bolje spoznati šego, kakor tudi doslej še neznano votivno rabo živalskih figuric.

Pri osvetlitvi same šege je potrebno upoštevati, da je kapelica na Veliki planini rabila namenu komaj nekaj let. Postavili so jo nekaj let pred zadnjo vojsko, že leta 1944 so jo Nemci požgali s pastirskimi kočami vred, ker so imeli v njih zavetišče partizani. Po vojski kapelice niso več obnovili, tako je najbrž bilo leto 1941 zadnje, ko so prinesli pastirji živalske votive k »ofru«.

Tako nam je za zdaj znano le, kdaj je bila šega še živa, v tem pa je ostalo zavito, od kdaj naj bi bili pastirji začeli nositi k »ofru« priprošnje darove in v katero cerkev naj bi jih polagali na oltar. Za razrešitev teh vprašanj za zdaj nimamo opore niti v izročilu niti v pisanih virih. V kamniškem kotu je bilo vse do zadnje vojske močno razširjeno češčenje raznih svetniških patronov domače živine, povezano z darovanji živalskih priprošnjih darov. Posebno priljubljen je bil svetoštefanski »ofer« konjičkov pa tudi druge živine.²⁰ V katero cerkev bi bili lahko nosili k »ofru« živalske figurice velikoplaninski pastirji? Še najbližja je romarska cerkev sv. Primoža in Felicijana. Leži ob poti na Veliko planino, nekaj manj kot 1000 m visoko nad dolino Črne. Stavbna zgodovina te cerkve je izredno bogata; na mestu današnje gotske je stala romanska cerkev; vzidan rimski steber pa celo dopušča možnost, da je bilo tukaj ali v bližini neko rimsko svetišče.²¹

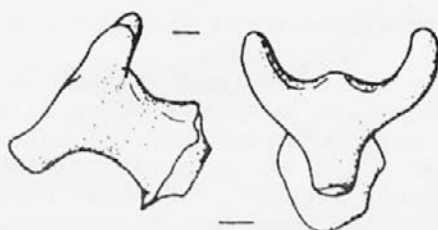
Vsekakor bi bilo to daleč znano svetišče lahko primerna romarska cerkev, kamor bi bili prihajali pastirji s priprošnjimi darovi. Stavbna kon-

¹⁸ E. S c h n e e w e i s, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, Ergänzungsband 15 zur Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Wien 1925, 40 sl.

¹⁹ M. H a b e r l a n d t, Zu den Alpenen Spielzeugtieren, Wiener Zeitschrift für Volkskunde 29, 1924, 97–98.

²⁰ B. O r e l, Slovenska božja pota in izvori njene ljudske umetnosti, Umetnost 7, 1942/43, 84 sl.

²¹ E. C e v c, Sv. Primož nad Kamnikom med romaniko in pozno gotiko, Varstvo spomenikov 9, 1962–1964, 36 sl.



Keramične aplikacije živalskih glav (goveda?) iz Kosmatca pri Preski
(Po M. Guštinu ; gl. opombo 27)

tinuiteta, ki se morda navezuje še na antično, omogoča postaviti šego še v predkrščanske dni, tem bolj, ker vemo, da segajo začetki velikoplaninske pastirske kulture prav tako v rimske in verjetno celo v prazgodovinske dni.²² Kar gotovo so tedaj pastirji častili božanstva, se jim priporočali in izročali živino v posebno varstvo. Prav tako smemo misliti, da so opravljali daritve, prinašali v dar namesto živih darov le posnetke, kot je bila navada že pri Egipčanih²³ in Keltih²⁴ pa tudi v antiki.²⁵ Šega se je ohranila vse do danes, ko se srečujemo z njo na romarskih shodih, v cerkvah, kjer romarji razpostavijo po oltarju prošnje darove, posnetke resničnih.²⁶ Po tej poti so se morda ohranile pri življenju tudi velikoplaninske »buše«, medtem izgubile prvotni pomen, prešle v roke otrok, dokler niso na pragu dvajsetega stoletja dokončno izgubile svoj obredni pomen in celo tudi kot igračke.

Četudi bi nadaljnje raziskave velikoplaninskih »buš« teh misli ne mogle potrditi, ostaja še vedno odprto vprašanje, kakšna je pravzaprav bila njihova prvotna funkcija. K razmišljanjem nas spodbuja tudi njihova arhaična,

²² A. Cevc, n. d. 13 sl.; prim. tudi V. Kopač, Velika planina, Varstvo spomenikov 17-19/1 1974, 185-186.

²³ R. Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart 1955, 577.

²⁴ H. Gottschalk, Lexikon der Mythologie, Berlin 1973, 275.

²⁵ Prim. W. Brückner, Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Totivwesen, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 59, 1963, 186 sl.

²⁶ Prim. Lenz Kriss-Reitlenbeck, Weihe- und Totivbilder. Keyser's Kunst- und Antiquitätenbuch, Bd. 3, München 1967, 41-67.

shematična in stilizirana oblika, ki spominja na prazgodovinske upodobitve goveda.²⁷

Pri iskanju odgovora bi mogli pomisliti na tradicionalno konservativnega gorskega pastirja, na njegovo izoliranost, odmaknjenost in navezanost sam nase. Etnologija odkriva v pastirskih kulturah mnoge arhaizme, starosvetne predmete in tudi verovanja, ki niso vsa zrasla na drevesu krščanskih resnic in zapovedi. Pomislimo, da so bila naša tla pred naselitvijo Slovencev prepredena z različnimi verovanji in obredji, pri katerih so častili tudi božanstva, upodobljena kot govedo.²⁸ Seveda ne gre pozabiti, da ni bilo verstvo v naših krajih povsod enako; marsikje je bilo močno pomešano s starejšimi verami in obredi. Mnoge šege, ki jih danes srečujemo v ljudski duhovni in socialni kulturi, so ohranile marsikaj starega, današnjemu človeku nerazumljivega.²⁹ Med takšne šege moramo prišteti tudi pustne šemske sprevoode in z njimi povezane šege. Nekateri šemski liki, kakor na primer »bušari« iz Banata, dela Slavonije in Baranje in njim sorodni ptujski »koranti«³⁰ naj bi med različnimi verovanjskimi prvinami ohranili spomin na kult goveda, na apotropijsko in očiščevalno moč rogov.³¹ Pravzaprav se ne smemo začuditi, če najdemo v kamniškem kotu bovidno masko, ki najbrž ni samo po imenu (buša) sorodna starosvetnim »bušarom«, pač pa tudi po svoji namembnosti in kulturnozgodovinski pričevalnosti. Prav verovanjska povezanost med »živalskimi igračkami« in nekaterimi šemskimi liki je morda vzrok, da najdemo v Wallisu v Švici izredno arhaične maske in presenetljivo veliko število živalskih figuric, ki s svojimi poudarjenimi rogovi vabijo k tej primerjavi ter dajejo slutiti, da so morda prvotno imele apotropijski pomen. To misel pri nas naglašajo še mesto, kjer so spravljal pastirji »buše«, saj poročila o njih soglašajo, da so jih hranili nad odprtim ognjiščem, tam,

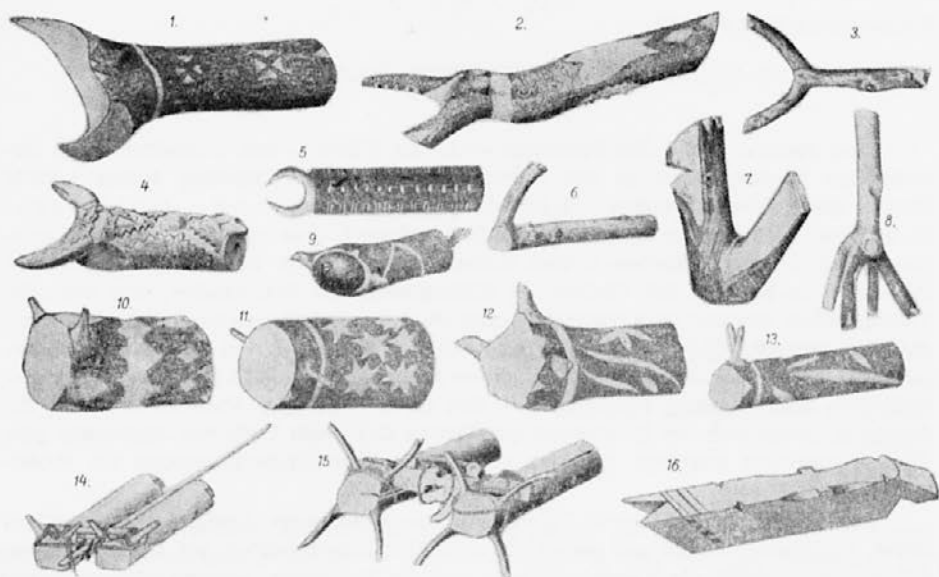
²⁷ Prim. L. Rüttimeyer, n. d. 186 sl. — Ne da bi se spuščal v pretres arheološkega gradiva, je mogoče zaslutiti širino vprašanj, ki jih nakazujejo tovrstne živalske upodobitve. Tako so npr. najnovejša arheološka izkopavanja v neolitskem Çatal Hüyük (Anatolija) med grobnim gradivom prinesla na dan več glinastih figuric goveda, ki naj bi morebiti rabile kot priprošnji darovi pri obredjih (J. Mel-laart, Çatal Hüyük — Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, slika 66 s komentarjem). Tudi halštatsko umetnost bogatijo figurice živali; daleč najbolj slavna je upodobitev božanstva kot bik iz zijalke v Byči skali (prim. Krieger und Salzherren, Hallstattkultur im Ostalpenraum, Mainz 1970, 130). Med najmikavnejše tovrstne predmete pri nas lahko uvrstimo bronasti ročaj posode, oblikovan kot shematizirano govedo z velikimi rogovi iz pozne železne dobe iz okolice Brežic (F. Starè, Prazgodovinske kovinske posode iz Slovenije, Zbornik Filoz. fakultete 2, Ljubljana 1955, tabela 22) in aplikke rogatih živali (goveda?) na posodah, izkopanih v halštatskem grobu v Kosmatcu pri Preski (prim. M. Guštin, Gomile starejše železne dobe iz okolice Boštanja, Varia archaeologica, Brežice 1974, 117, tabela 17). — Pristrčno zahvalo sem dolžan kolegom iz Inštituta za arheologijo SAZU, dr. A. Lebnu, J. Dularju, I. Turku, kakor tudi prof. dr. V. Korošcu in M. Urbaniji za pomoč pri iskanju arheološke literature.

²⁸ Prim. V. Kolšek, Pregled antičnih kultov na slovenskem ozemlju, Arheološki vestnik 19, 1968, 286 sl.

²⁹ Prim. N. Kuret, Praznično leto Slovencev 1—4, Ljubljana 1965—1970.

³⁰ N. Kuret, Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung, Dona Ethnologica, München 1973, 57

³¹ Farsangi maszkok — Pokladne maske (Razstavni katalog). Mohács - Zagreb 1973.



Nekaj otroških živalskih igračk s tujega alpskega prostora (po E. Goldsternu, glej zgoraj op. 6). V pomanjšavi so upodobljene: kravica (1, 2, 3, 4, 11, 12, 16), vol (5, 14), bik (9, 10), koza (6, 13), kokoš (7) in pastir (8). Našim igračkam sta delno podobni kravici (3, 4) iz Aoste

kjer so sušili in tudi varovali starosvetne »trniče«, za zdaj še prav tako neznanega pomena.³²

Tako bi o velikoplaninskih »bušah« morda smeli reči, da njihovo predromansko ime, shematična in arhaična oblika z močno poudarjenimi rogovi, priprošenjska namembnost ter imenska sorodnost s starosvetnimi zoomorfnimi pustnimi šemami bolj poudarjajo njihov obredni, dasi seveda ne izključujejo njihovega igrivnega pomena, saj velja duhoviti Brücknerjev rek, »das, was man nicht erklären kann, das sehe man als magisch an«, tudi za otroške živalske igračke.

³² Kepasti »trniči«, narejeni iz kislega sira in v podobi ženskih prsi, niso jezikovno niti etnološko prepričljivo osvetljeni. Ni izključeno, da so imeli nekoč obredni pomen, dasi te misli danes še ni mogoče v celoti podpreti. Prim. A. Ceve, Velika planina, n. d. 43–47.

Zusammenfassung

»BUŠE«, TIERE DARSTELLENDEN KINDERSPIELZEUG

Eine Spanne große Tierfigürchen – kleine Kühe – mit charakteristisch abstehenden Hörnern sind in der älteren ethnologischen Literatur bisher bereits öfters beschrieben worden (Rütimeyer, Delachaux, Goldstern, M. Haberlandt). Es ist jedoch weniger bekannt, dass wir ähnliche Tierfigürchen auch im slowenischen Gebiet haben, und zwar im Bereich der Kamniške Alpe und in Zakojca bei Cerkno im Küstenland. Mit den »Buše«, wie man die Tierfigürchen auf der Alm Velika planina ober Kamnik bezeichnet, haben Kinder, die auf der Alm Tiere hüteten, noch vor dem letzten Krieg gespielt. Nachforschungen aus den Jahren 1975–1977 haben ergeben, daß die Hirten ähnliche Holzfigürchen zum »Opfer« brachten, um sich Glück mit dem Vieh zu erbitten. Zu Fasching haben sich die Einwohner des Dorfes Zakal am Fuße der Kamniška planina Tiermasken angelegt, die man so wie die Tier-Kinderspielzeuge als »buše« benannte.

Das slowenische Material über die Tier-Spielzeuge »buše« ist vor allem daher anziehend, da es auf den Gebrauch der Tierfigürchen zu zwei Zwecken aufmerksam macht: als Kinderspielzeug und als Votivgabe. Gerade letztere Funktion schneidet erneut die bereits öfters behandelte Frage an, ob solche Tierfigürchen in der fernen Vergangenheit vielleicht nicht noch eine andere Bedeutung hatten als die des Spielzeugs. Zugunsten dieser Annahme spricht beim slowenischen Material die vorromanische Benennung dieses Spielzeugs als »Buše«, was eine Namensverwandtschaft mit den zoomorphen Faschingsmasken »bušari« (Banat) darstellt, als auch der Gebrauch von Tierfigürchen als Votivgaben. Die endgültige Antwort auf die gestellte Frage bleibt trotz allem offen, da die Funktion der Tierfigürchen als Kinderspielzeug am festesten bezeugt und auch am besten bekannt ist.

NOTE SUI PROVERBI DI PREFERENZA

Alberto Mario Cirese
Roma

In italiano (e non soltanto in italiano) esiste un gruppo abbastanza cospicuo di proverbi che hanno la forma »meglio A che B«: per esempio: (1) *Meglio poco che niente*; (2) *Meglio tardi che mai*; (3) *Meglio dotto che dottore*; (4) *Meglio solo che male accompagnato*; (5) *Meglio l'uovo oggi che la gallina domani*; (6) *Meglio un asino vivo che un dottore morto*; (7) *Meglio una festa che cento festicciole*; (8) *Meglio cento beffe che un danno*, ecc.

Tutti questi proverbi (che chiamiamo di *preferenza*) sono agevolmente parafrasabili nella forma »A è preferibile a B«. Per esempio il proverbio:

(6) Meglio un asino vivo che un dottore morto è trasponibile senza alterazioni rilevanti nella forma:

(6 a) Un asino vivo è preferibile a un dottore morto. Inoltre gli stati di cose tra cui si stabilisce la relazione di preferenza possono essere espressi altrettanto naturalmente in forma di predicati (anche a più posti) o in forma di enunciati o proposizioni. Nel caso (6) possiamo infatti usare in modo del tutto naturale la forma che diremo predicativa:

(6 b) Essere asino ed essere vivo è preferibile ad essere dottore ed essere morto; o invece la forma che diremo enunciativa o proposizionale (ovviamente sottintendendo la quantificazione che per i proverbi è in genere quella universale: »per tutti gli x vale: Che...«):

(6 c) Che x sia asino e (che x sia) vivo è preferibile a che x sia dottore e (che x sia) morto.

In altri casi, invece del verbo *essere* va naturalmente usato il verbo *avere* o altro verbo. Per esempio, nel caso di

(1) Meglio poco che niente
avremo:

(1 a) Poco è preferibile a niente,

(1 b) Avere poco è preferibile a (non) avere niente,

(1 c) Che x abbia poco è preferibile a che x (non) abbia niente.

E nel caso di

(2) Meglio tardi che mai

avremo, in modo appena un po' più complicato:

(2 b) Il verificarsi tardi è preferibile al non verificarsi mai,

(2 c) Che un evento si verifichi tardi è preferibile a che quell'evento non si verifichi mai.

Facendo ricorso allo strumentario della logica della preferenza,¹ possiamo indicare con la lettera maiuscola P la relazione »essere preferibile«, e con le lettere minuscole w e w' due qualsiasi stati di cose espressi ciascuno da uno o più predicati o da una o più proposizioni; e possiamo quindi indicare lo schema generale dei proverbi di preferenza con l'espressione

$$w P w'$$

che si legge: lo stato di cose rappresentato da w è preferibile allo stato di cose rappresentato da w' .

Ma lo schema $w P w'$ sarebbe di scarsa utilità se non si determinasse più analiticamente che cosa di volta in volta rappresentino w e w' . E se si riuscisse a stabilire che in tutti o quasi tutti i proverbi di preferenza, w e w' presentano certe *caratteristiche costanti*, si riuscirebbe evidentemente anche a precisare meglio il concetto di »proverbio di preferenza«, e forse anche il concetto stesso di »proverbio«.

Scopo di queste note è appunto di mostrare come un certo tipo di analisi giovi a mettere in luce che in un certo gruppo di proverbi di preferenza sono presenti le caratteristiche che qui appresso si indicano con solo riferimento ai proverbi che operano scelte *tra due beni*, ma che sono riconoscibili anche nei proverbi che operano scelte *tra due modalità di uno stesso bene* (o di uno stesso male), come meglio si vedrà più oltre.

Tali caratteristiche sono:

a) in ciascun proverbio di preferenza del gruppo considerato, w e w' sono composti da una stessa coppia di proposizioni che possiamo indicare con p e q ; in altre parole $w P w'$ opera su un universo di discorso U costituito da due elementi, p e q , e cioè si ha:

$$U/w P w' = \{p, q\}$$

b) per ogni $w P w'$, tanto w quanto w' costituiscono due dei quattro *mondi possibili* che sono generati dalla congiunzione di p e q , di volta in volta affermati o negati; in altre parole ogni $w P w'$ opera entro il quadro seguente:

- w_1 : $p \& q$ (p è vero e q è vero)
- w_2 : $p \& \neg q$ (p è vero e q è falso)
- w_3 : $\neg p \& q$ (p è falso e q è vero)
- w_4 : $\neg p \& \neg q$ (p è falso e q è falso)

¹ Vedi, tra gli altri, G. H. von Wright, *The Logic of Preference*. Edinburgo 1963; N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht 1968, pp. 287—320.

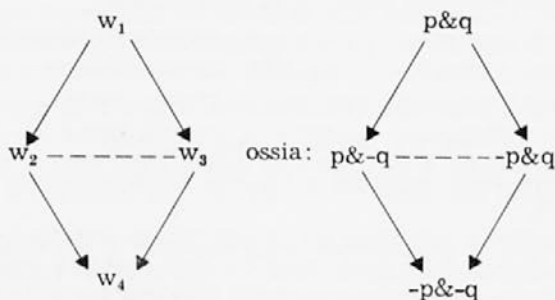
in cui $w_1 \dots w_4$ indicano i quattro *mondi possibili*, & rappresenta la congiunzione e (o *et*), ed il trattino '—' designa la negazione *non*.

c) è regola generale che tanto p quanto q compaiano *affermati* in w se e solo se compaiono *negati* in w' ; ciò significa che tra tutti i 16 accoppiamenti che possono realizzarsi tra w_1, w_2, w_3 e w_4 , i proverbi di preferenza utilizzano al massimo i seguenti quattro tipi (che indichiamo rispettivamente con P 14, P 23, P 32, P 41):

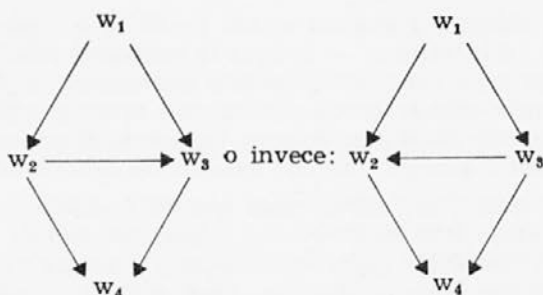
- tipo P 14: w_1Pw_4 ossia $(p\&q) P (-p\&-q)$
- tipo P 23: w_2Pw_3 ossia $(p\&-q) P (-p\&q)$
- tipo P 32: w_3Pw_2 ossia $(-p\&q) P (p\&-q)$
- tipo P 41: w_4Pw_1 ossia $(-p\&-q) P (p\&q)$

d) in modalità che si vedranno meglio più avanti (e che sono inerenti al proverbio in quanto *eliminatore di incertezza*, ossia in quanto *erogatore di informazione*) il proverbio di preferenza stabilisce quale debba considerarsi la graduatoria di preferibilità tra due valori, quando non sia possibile godere di ambedue, se positivi, o evitarli ambedue, se negativi: se ad esempio si suppone che p e q siano valori entrambi positivi, e $-p$ e $-q$ valori entrambi negativi, è chiaro che w_1 (ossia $p\&q$) costituisce la condizione *ottima*, e w_4 (cioè $-p\&-q$) rappresenta la condizione *pessima*; ne consegue che è del tutto ovvio che la condizione ottima sia preferibile alla condizione pessima, e cioè che si abbia $(p\&q) P (-p\&-q)$; quando però non sia possibile avere la condizione ottima ($p\&q$), e ovviamente non si desideri la condizione pessima ($-p\&-q$), resta *incerto* quale sia la condizione intermedia da preferire: $p\&-q$ oppure $-p\&q$? Il proverbio di preferenza agisce proprio per eliminare tale incertezza stabilendo ora che valga $(p\&-q) P (-p\&q)$, ora invece che valga $(-p\&q) P (p\&-q)$, e cioè fissando che pPq nel primo caso e che qPp nel secondo.

e) in altre parole, se teniamo fermo che in un qualche universo culturale valga di norma che $pP-p$ e $qP-q$, e se conveniamo di collocare più in alto le situazioni *certamente più positive* e più in basso le situazioni *certamente più negative*, i quattro mondi possibili generati da U/wPw' si dispongono graficamente nel modo seguente



Come è evidente, w_2 e w_3 vengono a trovarsi sullo stesso piano per il fatto che non risulta automaticamente stabilito se debba valere w_2Pw_3 o invece w_3Pw_2 ; ed il proverbio di preferenza scioglie appunto questa *incertezza* (e cioè fornisce *informazione*) fissando quale delle due possibilità sia quella da prescegliere, e cioè stabilendo se valga



Nel primo caso ($w_2 P w_3$) si avrà anche che $p P q$; e nel secondo caso ($w_3 P w_2$) si avrà anche che $q P p$.

*

Per verificare quanto sin qui s'è detto, consideriamo il proverbio (6): *Meglio un asino vivo che un dottore morto.*

Gli elementi che compaiono sono (lessicalmente) quattro: *asino, vivo, dottore, morto*; ma è subito evidente lo strettissimo legame semantico che c'è tra *vivo* e *morto* da un lato, e tra *asino* e *dottore* dall'altro. Il legame è anzi tanto stretto che si può parlare di due assi semantici, facilmente riconoscibili: l'asse dell'ESSERE IN VITA (o più semplicemente della VITA) nel primo caso, e l'asse del SAPERE nel secondo (la connessione-opposizione *dottore/asino* veicola ovviamente il senso della connessione-opposizione *colui che sa/colui che non sa*, ossia *sapiente/non sapiente*). In altre parole i quattro elementi del proverbio (6) si dispongono alle due estremità, positiva e negativa, di due assi semantici, nel modo che segue:

<i>sapiente</i>	<i>non sapiente</i>
<i>SAPERE</i>	
<i>vivente</i>	<i>non vivente</i>
<i>VITA</i>	

E' allora molto semplice stabilire la convenzione:

p : sapiente	$-p$: non sapiente (ignorante)
q : vivente	$-q$: non vivente (morto)

Dal che segue che il proverbio (6) attualizza il tipo P 32 e cioè ha la forma $w_3 P w_2$ ossia $(-p \& q) P (p \& -q)$

che si può leggere «non sapiente e vivente è preferibile a non vivente e sapiente» o simili.

Non è ora difficile compiere un piccolo passo ulteriore. In base a uno dei principi della logica della preferenza,² se vale $(-p \& q) P (p \& -q)$, allora vale anche $q P p$. Nel caso del nostro proverbio (6) ciò significa che se si dichiara che «essere non sapiente e vivo è preferibile ad essere sapiente e morto», allora si dichiara anche che «essere vivo» è preferibile ad «essere sapiente» (ovviamente quando non sia possibile essere simultaneamente vivo e sapiente): il che potrebbe anche esprimersi nella forma

² Cfr. von Wright, o. c., p. 40; Rescher, o. c., p. 305.

(6 d) *Meglio vivente che sapiente*

che non è affatto una forma innaturale (v. p. es. il proverbio (3): *Meglio dotto che dottore*) e che dichiara appunto l'essenziale del senso che il proverbio intende veicolare.³

E' anche evidente il fatto che il proverbio (6) opera come *eliminatore di incertezza*, ossia come *erogatore di informazione*. Nella cultura cui (6) appartiene, di norma il sapere è considerato preferibile al non sapere ($pP-p$), e la vita è considerata preferibile alla morte ($qP-q$). Non vi è dunque alcun dubbio che, nella generalità dei casi, $p&q$ (e cioè essere *sapiente e vivo*) rappresenti la condizione *ottima*, e di contro $-p&-q$ (ossia essere *ignorante e morto*) rappresenti la condizione *pessima*. Non avrebbe perciò molto senso — perché non scioglierebbe alcuna incertezza e non recherebbe alcuna informazione — un detto che dichiarasse che $(p&q)P(-p&-q)$, e cioè che dicesse che è meglio *un sapiente vivo che un ignorante morto*. Né molto senso avrebbero dei detti che — violando la norma più sopra indicata al punto c) — dichiarassero altre preferenze normalmente ovvie quali $(p&q)P(p&-q)$ ossia *meglio un sapiente vivo che un sapiente morto*, oppure $(p&q)P(-p&q)$ ossia *meglio un sapiente vivo che un ignorante vivo*, oppure $(-p&q)P(-p&-q)$ ossia *meglio un ignorante vivo che un ignorante morto*, o anche $(p&-q)P(-p&-q)$ ossia (al limite dell'assurdo) *meglio un sapiente morto che un asino morto*: il mancato rispetto della regola che p o q possono apparire affermati in w se e solo compaiono negati in w' (vedi sopra, punto c), fa sì che le espressioni ora indicate si riducano ad affermare che $pP-p$ e che $qP-q$, e cioè due graduatorie assolutamente ovvie. Di contro sarebbero assolutamente »imprevisti« (e dunque fortemente informativi) dei detti che rovesciassero le graduatorie correnti, affermando ad esempio che $(-p&-q)P(p&q)$, ossia che è *meglio un ignorante morto che un sapiente vivo*; ma in questo caso, e negli altri consimili, ci si distaccherebbe totalmente dal quadro del *senso comune* entro il quale si muovono i proverbi tradizionali, e si enterebbe piuttosto nell'ambito dei *proverbi surrealisti* o simili, proclamando l'esatto contrario delle graduatorie correnti e cioè che $-pPp$ e che $-qPq$: *meglio un sapiente morto che un sapiente vivo* ossia $(p&-q)P(p&q)$, oppure *meglio un ignorante vivo che un sapiente vivo* ossia $(-p&q)P(p&q)$, oppure *meglio un ignorante morto che un sapiente morto* ossia $(-p&-q)P(p&-q)$, o infine *meglio un ignorante morto che un ignorante vivo* ossia $(-p&-q)P(-p&q)$.⁴

Nei limiti del senso comune (o forse del buon senso) la sola reale incertezza da sciogliere sta dunque nell'alternativa tra $p&-q$ e $-p&q$, ossia tra *dottore morto* e *asino vivo*, alternativa che il proverbio (6) scioglie appunto in

³ Tralasciamo qui il fatto che nel proverbio (3) e in altri vale anche che da qPp si può derivare $-pP-q$, e cioè da (6 d): *Meglio vivente che sapiente*, si può ricavare (6 e): *Meglio non sapiente che non vivente*. La derivazione in parola però non sembra valere in generale per la logica delle preferenze: vedi Rescher, o. c., p. 296, 308 sgg.

⁴ Come è evidente, sono sempre immaginabili delle situazioni speciali nelle quali le espressioni indicate potrebbero non apparire insensate; ma la caratteristica dei proverbi è che valgono in modo generale, senza riferimento a situazioni specifiche: sono cioè *non-situazionali*, mentre invece le espressioni considerate sono quasi interamente *situazionali*.

favore dell'*asino vivo* coinvolgendo un discorso complessivo che può esplicitarsi così:

la vita è certamente un bene rispetto alla morte, e la sapienza è certamente un bene rispetto all'ignoranza; ma nella eventualità che non sia possibile avere insieme vita e sapienza, e cioè nella eventualità che si debba assolutamente scegliere tra l'una e l'altra, allora l'essere vivi è preferibile all'essere sapienti.

•

Esaminiamo ora il proverbio (3). *Meglio dotto che dottore*. A differenza di quanto avveniva in (6), i termini esplicitamente presenti sono soltanto due: *dotto* (che indicheremo con p), e *dottore* (che indicheremo con q). In altre parole, lo schema del proverbio (3) è costituito direttamente e immediatamente da pPq .

Ma per l'inverso del principio della logica della preferenza che più sopra abbiamo ricordato, se vale pPq allora vale anche $(p\&-q)P(-p\&q)$.

Applicando tale principio (e ovviamente interpretando $-p$ come *non-dotto*, e $-q$ come *non-dottore*) il proverbio (3) diviene: *meglio dotto e non dottore che non dotto e dottore*. Risulta allora più chiaro che anche in (3) sono coinvolti due assi semantici, ciascuno con le sue polarità, affermativa e negativa: il primo asse è quello del *SAPERE*, e le sue polarità sono *dotto* e *non-dotto*; il secondo asse è quello del riconoscimento ufficiale e burocratico del sapere, è quello del titolo di studio o (come possiamo dire convenzionalmente) della *LAUREA*, e le sue polarità sono *laureato* (ossia *dottore*, ossia possessore di un titolo di studio) e *non-laureato* (ossia *non-dottore* ecc.). Risulta chiaro anche che, nella cultura cui (3) appartiene, di norma vale che $pP-p$ (ossia *meglio dotto che non dotto*) e $qP-q$ (ossia *meglio laureato che non laureato*). E dunque il proverbio (3) stabilisce che quando non si possa avere la condizione ottima (ossia $p\&q$) e ovviamente non si voglia la condizione pessima ($-p\&-q$), resta la scelta tra le due condizioni intermedie ($p\&-q$ e $-p\&q$), e tra queste è preferibile la prima: $p\&-q$, ossia *dotto e non dottore*.

A questo punto e livello dell'analisi il proverbio (3) non mostra differenze sostanziali rispetto al proverbio (6). Ma esiste la possibilità di spingersi un poco più oltre, e di cominciare a mettere in luce una caratteristica differenziante che poi vedremo meglio rappresentata in altri testi.

Possiamo infatti chiederci, rispetto al proverbio (3): che senso ha, meno in superficie, l'opposizione tra il *SAPERE* e la *LAUREA*? E senza grande sforzo possiamo avvederci che in definitiva l'opposizione coinvolta è quella tra *sostanza* e *apparenza*: il proverbio (3) infatti dichiara che è *meglio un dotto senza laurea che un laureato senza dottrina*, e cioè che è meglio essere *realmente* dotti, anche in assenza di un titolo ufficiale, piuttosto che essere *apparentemente* dotti, come in effetti avviene quando si abbia un titolo ufficiale cui non si accompagna un reale sapere.

Ma se l'opposizione si sposta da *sapere / laurea* a *sostanza / apparenza* si precisa l'accennata diversità di (3) rispetto a (6). Non è infatti possibile stabilire che sempre e in tutti i casi la *sostanza* è preferibile all'*apparenza*, ossia che sempre è *meglio essere che sembrare*: basti pensare al fatto che è indubbiamente meglio sembrare malati che esserlo davvero. Ed in effetti il pro-

verbo (3) non dichiara che *in assoluto* è meglio essere che sembrare; dichiara invece che lo è *in materia di sapere*, e cioè quando si tratti di un valore universalmente riconosciuto come in sé positivo, e cioè come un *bene*. Ed in effetti, se vogliamo riformulare il proverbio (3) in termini di sostanza e di apparenza, dobbiamo dire: *in materia di sapere, meglio essere che sembrare*; e la differenza di (3) rispetto a (6) sta appunto nella presenza della restrizione espressa dalle parole »in materia di sapere«.

Ma su tale questione si tornerà meglio più oltre. Qui conviene invece notare che la formulazione *In materia di sapere, meglio essere che parere* rende più immediatamente evidente l'ideologia che soggiace al proverbio *Meglio dotto che dottore*; ed è a questo livello (e non a quello dei grezzi contenuti) che vanno individuati quei valori 'progressivi' o 'reazionari' che giustamente si cerca di individuare nei proverbi. Risulta infatti chiaro che mentre la superficie del proverbio (3) appare del tutto neutra rispetto ai grandi impegni della vita e dell'azione, al livello dell'ideologia effettivamente veicolata c'è un impegno preciso volto in una direzione che non può non considerarsi valida e positiva, anche se mantenuta al livello del solo 'buon senso'.

*

Consideriamo ora il proverbio (5): *Meglio l'uovo oggi che la gallina domani*.

Come già nel proverbio (6), anche in (5) i termini esplicitamente presenti sono quattro: *uovo, oggi, gallina, domani*; ed anche in questo caso è evidente il legame tra *uovo* e *gallina* da un lato, e tra *oggi* e *domani* dall'altro. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva per il proverbio (6), nel caso (5) non è possibile costruire delle coppie oppositive in base alla semplice affermazione e negazione dei termini espliciti: che senso avrebbe infatti dire, poniamo, che *uovo* equivale a *non-gallina* (o viceversa), oppure che *domani* equivale a *non-oggi* (o viceversa)? Inoltre nel caso (6) era immediatamente evidente la contrapposizione tra i valori positivi (*sapere* e *vita*) e le loro negazioni che rappresentano dei mali (*ignoranza* e *morte*); nel caso (5) invece tanto l'*uovo* quanto la *gallina* sono dei valori positivi (o beni), mentre niente permette di dire se *oggi* sia meglio di *domani* o viceversa.

Ma si può essere ostinati, e cioè si può provare a vedere che senso assumerebbe lo schema $(-p \& q)P(p \& -q)$, con la sua conseguenza qPp , quando lo si volesse trasferire dal proverbio (6) al proverbio (5). Ne risulterebbe la seguente interpretazione (di superficie) di *p* e di *q*:

p: gallina	-p: uovo
q: oggi	-q: domani

Una tale interpretazione, come s'è accennato, è palesemente assurda (oltre che scorretta). Ma si può guardare meno in superficie; ed allora ci si avvede che *l'uovo* e la *gallina* — che, lo si noti, sono entrambi dei *beni* — si unificano e si distinguono in rapporto alla loro grandezza o consistenza o quantità: in sostanza, dalla congiunzione-opposizione *gallina / uovo* si ricava che *gallina* sta a significare un *bene grande* (o *maggiore*), e di contro *uovo* sta a significare un *bene piccolo* (o *minore*). Quanto poi a *oggi / domani* — se

per semplicità tralasciamo il carattere anche temporale della loro congiunzione-opposizione: *subito / più tardi* e simili — non è difficile riconoscere la presenza del riferimento alla certezza o meno degli eventi: in altre parole, *oggi* viene tra l'altro a significare (evento) *certo*, e *domani* (evento) *incerto*; inoltre va ovviamente esteso a *oggi / domani* il riferimento agli eventi positivi o desiderabili, e cioè ai *beni*, che era presente in *uovo / gallina*, per cui potrà dirsi che, nel caso specifico del proverbio (5), *oggi / domani* equivale a *certezza / incertezza di un bene*.

Siamo così in presenza di due assi semantici — quello che diremo della *CONSISTENZA* e quello che chiameremo della *CERTEZZA* — ambedue riferiti all'insieme delle cose desiderabili o desiderate, dei valori positivi, e insomma dei *BENI*. Potremmo esprimere grossolanamente il tutto stabilendo che per (5) vale la seguente interpretazione:

b&p: bene grande (o maggiore)	b&-p: bene piccolo (o minore)
b&q: bene certo	b&-q: bene incerto

A differenza di (6) lo schema di (5) dunque sarebbe

$$[(b\&-p)\&(b\&-q)]P[(b\&p)\&(b\&-q)]$$

semplificabile in

$$(b\&-p\&q)P(b\&p\&-q)$$

che può leggersi: *un bene piccolo ma certo è preferibile a un bene grande ma incerto*, o simili. La conseguenza ovviamente ne sarebbe che

$$(b\&q)P(b\&p)$$

e cioè: un bene certo è preferibile a un bene grande, ossia: *in materia di beni, la certezza è preferibile alla consistenza*. Che è appunto l'essenziale del senso che il proverbio (5) intende trasmettere.

E sarà anche chiaro, a questo punto, come la restrizione espressa dalle parole »in materia di beni« è del tutto analoga a quella che per il proverbio (3) si esplicitava nelle parole »in materia di sapere« venute in luce quando dalla opposizione *sapere / laurea* eravamo passati a cogliere l'opposizione soggiacente *sostanza / apparenza*. E come già nel caso di *sostanza e apparenza*, riesce facile vedere che la preferibilità della *certezza* rispetto alla *consistenza* o entità vale solo nel caso che il problema si ponga a proposito di un *bene*.

*

Ma cosa accadrebbe se la restrizione fosse sui *mali*, invece che sui *beni*? Non è difficile prevedere che le graduatorie di preferibilità si rovescerebbero; né sarebbe difficile giungere al risultato per via astratta. Tuttavia può riuscire più utile, anche se più lungo, avvalersi di un esempio concreto: quello offertoci dalla coppia di proverbi (7) e (8) che dicono: (7) *Meglio una festa che cento festicciole*, e (8) *Meglio cento beffe che un danno*.

Come è evidente *festa e festiciola* stanno tra loro nel rapporto che c'è tra una cosa *grande* ed una *piccola*; ed altrettanto avviene per *danno e beffe*. Possiamo dunque riconoscere tanto in (7) quanto in (8) la presenza di uno

stesso asse semantico: quello della *CONSISTENZA*. Inoltre, tanto in (7) quanto in (8), *uno* e *cento* indicano ovviamente la *FREQUENZA* di un evento. Per ambedue i proverbi, perciò, possiamo stabilire la seguente convenzione:

p: grande -p: piccolo
q: frequente -q: infrequente

Avremo dunque i seguenti schemi:

(7): $(p \& -q)P(-p \& q)$ (8): $(-p \& q)P(p \& -q)$

da cui discendono conseguenze opposte: pPq , ossia *meglio la consistenza che la frequenza*, nel caso (7); e qPp , ossia *meglio la frequenza che la consistenza*, nel caso (8).

Il contrasto tra le due affermazioni, pPq e qPp , non costituisce uno di quei casi di contraddizione tra proverbi di cui si hanno molti esempi. Ed in realtà non si tratta di un contrasto, giacché il proverbio (7) parla di *beni* (feste e festuciole), ed il proverbio (8) parla di *mali* (danni e beffe). Se continuiamo a indicare con *b* la restrizione ai *beni*, e indichiamo con *m* quella ai *mali*, gli schemi dei due proverbi diverranno i seguenti:

(7): $(b \& p \& -q)P(b \& -p \& q)$ (8): $(m \& -p \& q)P(m \& p \& -q)$

mentre le conseguenze andranno così formulate:

(7): $(b \& p)P(b \& q)$ (8): $(m \& q)P(m \& p)$

In altre parole: (7): quando si tratti di *beni*, meglio la consistenza che la frequenza; e (8): quando si tratti di *mali*, meglio la frequenza che la consistenza.

*

Possiamo ora vedere meglio la differenza che intercorre tra il proverbio (6) da un lato e i proverbi (5), (7) e (8) dall'altro: il proverbio (3) coincide con (6) quando si consideri l'opposizione *sapienza / laurea*, e coincide invece con gli altri quando si consideri l'opposizione *sostanza / apparenza*.

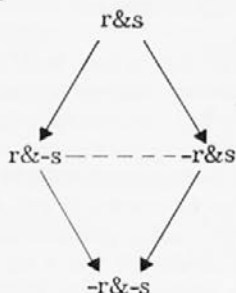
La differenza sta in ciò che nel proverbio (6) si stabilisce una graduatoria di preferibilità *tra due beni diversi* (il sapere e la vita); negli altri casi invece si stabilisce una graduatoria di preferibilità *tra due diversi modi di essere di un qualsiasi bene o di un qualsiasi male* (sostanza e apparenza, consistenza e certezza, consistenza e frequenza ecc.). Sarebbe forse da ricercare un modo simbolico più compatto per esprimere con maggiore immediatezza questa differenza. Ma qui basti averla additata, sottolineando contemporaneamente come al di là di essa i proverbi di preferenza finora esaminati compiano in modi sostanzialmente identici la loro operazione di eliminazione dell'incertezza (o di informazione) sia quando si tratti di *scegliere tra due beni*, sia quando si tratti di *scegliere tra due modi di essere di uno stesso bene o di uno stesso male*.

Per rendercene conto basterà considerare che *b* e *m* non appaiono mai *negate*, e perciò non alterano né il numero né la composizione dei mondi possibili generati da *p* e *q*. E' facile vederlo, per esempio nel caso di *b*: i mondi possibili saranno $(b \& p \& q)$, $(b \& p \& -q)$, $(b \& -p \& q)$, $(b \& -p \& -q)$; ed altrettanto si

ha nel caso di m . A rendere più evidente la cosa basta convenire che valgano le seguenti equivalenze:

$$r = b \& p \quad -r = b \& -p \quad s = b \& q \quad -s = b \& -q$$

Nella supposizione che di norma si abbia che $rP-r$ e che $sP-s$, se ne ricaverà un grafico identico a quello che risultava a partire da p , q , e della supposizione che $pP-p$ e che $qP-q$:



Ed altrettanto varrebbe se operassimo con m invece che con b .

Ma l'analisi che qui abbiamo avviato non potrà dirsi conclusa se prima non si sarà cimentata anche con proverbi che oppongono una qualche maggiore resistenza quali (1): *Meglio poco che niente*; (2): *Meglio tardi che mai*; (4): *Meglio solo che male accompagnato*. Per difetto di spazio dobbiamo però rinviare questo pur indispensabile approfondimento.

Povzetek

MISLI O PREFERENČNIH PREGOVORIH

V italijanščini (in ne samo v italijanščini) kroži precejšnje število pregovorov oblike »boljše A kot B«, na primer: Boljše malo kot nič, Boljše pozno kot nikoli, Boljše danes jajce kot jutri kokoš, Boljši živ osel kot mrtev doktor, itn.

Pregovore tega tipa je avtor vzel v pretres in s shemami in formulami, ki temeljijo na »preferenčni logiki«, skušal ugotoviti zakonitosti ali vsaj karakteristične črte, ki bi mogle veljati za vse take primere. Da bi preskusil praktično veljavo svojih teoretičnih izvajanj, je posebej in nadrobneje obdelal tri pregovore te vrste: *Meglio un asino vivo che un dottore morto* (rajši živega osla kot mrtvega doktorja), *Meglio dotto che dottore* (pomensko: boljše je biti učen in brez uradnega naslova kot biti »doktor« in brez učenosti, omejen), *Meglio l'uovo oggi che la gallina domani* (boljše jajce danes kot kokoš jutri).

V takih in podobnih primerih stojimo pred preferenčno lestvico med dvema dobrinama (npr. učenost in življenje) ali pa med dvema različnima stanjema poljubne dobrine ali slabosti (npr. resničnost in dozdavnost, gotovost, pogostnost ipd.). Avtor na koncu priznava, da bi bilo treba tako analizo poglobiti in razširiti na več zgljedov, vendar je zadovoljen, da je vsaj nakazal in podčrtal, kako preferenčni pregovori v bistvu enako izpolnjujejo svojo vlogo, da namreč odpravljajo negotovost, ko gre za izbiro med dvema dobrinama ali pa med dvema stanjema (oblikama) nečesa dobrega ali nečesa slabega.

NEKAJ ZAPISOV O PUSTOVANJU V METLIKI

Jože Dular
Metlika

Kot ugotavlja dr. Niko Kuret, segajo na Slovenskem najstarejša poročila o pustnih norčijah že v začetek 17. stoletja.¹ Pri pregledovanju metliškega mestnega arhiva (razen nekaterih starejših listin se začenja šele z letom 1869) sem tu in tam naletel na drobce, ki se nanašajo na pustovanje v mestu in bi jih veljalo na kratko omeniti.

Če že govorimo o metliškem pustovanju, ne smemo mimo prvega znanega poročila Ivana Navratila iz leta 1849. Ta namreč v rokopisnem zapisu, v katerem je popisal vse, »kar se je v Metliki od leta 1408 posebniga zgodilo«, navaja tudi tole: »1829 se je bilo v Metliki strašno veliko ljudi v šeme ali maškore napravilo, ko se z godci pred sabo proštiji bližajo, jim pride iskreni duhoven Friderik Baraga naproti. Razkačen jim molí sveti križ rekoč: „Križajte ga, križajte ga vnovič!“ — vsi se obsenetijo in pri te priči obernejo in razgubijo. Nikdar potem ni bilo v Metliki več tolike šemarije.«²

Ta dogodek, ki ga je Navratil kot štiriletni otrok sam videl, je leta 1890 v Letopisu Matice slovenske³ podrobno opisal. Tako zvemo, da so na čelu tega pustnega sprevoda jezdili godci na konjih, da so za njimi štirje našemljeni možaki na nosilnici nosili Pusta, ki sta ga z obeh strani dva dimnikarja z metlo božala po obrazu. Manjkalo ni seveda Pustove neveste, to je v žensko oblečenega dečka, ki pa ni prav nič žaloval, ampak zbijal »nepristojne in razuzdane šale«.

Za Pustom na nosilih se je pomikala dolga vrsta maškar, tudi repatih, črno, rdeče ali žolto po obrazu namazanih; zaganjale so se v dekleta, ki so iz Obrha pod mestom nosile na glavah polne čebrice vode.

Nato spregovori Navratil o Baragovem srečanju z našemljenim sprevodom, ko je zaneseni duhovnik v svojem razburjenju nagačenega Pusta na nosilih zamenjal z živim človekom in ga pričel svariti. Vsi navzoči so se

¹ N. Kuret, Praznično leto Slovencev, I. 21, Celje 1965.

² J. Dular, Navratilov Zapis iz leta 1849, Kronika 1955, 104.

³ J. Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere, Letopis Matice slovenske 1890, 55—56.

pri tem zakrohotali, Baraga pa se je, ko je spoznal svojo zaletelost, osramočen vrnil v proštijo.

N a v r a t i l še pristavlja, da so »nesli potlej Pusta na Kolpo ter ga hitili (vrgli) z mosta v vodo in tako Pusta pokopali.«

Če doba zamirajočega razsvetljenstva s svojim izobraženstvom, zlasti duhovščino, ni bila naklonjena raznim ljudskim radoživim in morda nekoliko razbrzdanim ljudskim običajem, kamor so šteli predvsem pustovanje, pa je prihajajoča romantika z mnogo večjim razumevanjem prislunhnila takim navadam. Medtem ko je moralno ozko zagreti Baraga l. 1829 preganjal pustovanje, pa je na primer kasnejši metliški prošt Danijel Terček (1819—1887) bil popolnoma drugačnega mnenja: na pustni torek je dal maškaram v komendi na razpolago sobe, kjer so se preoblačile in pripravljale za povorko. Njegov komendski oskrbnik Martin Kamenšek (1841—1896) je bil navadno glavni ceremoniar pustnega sprevoda, ki je krenil s komenskega dvorišča in se nato mimo prošta, župana in drugih mestnih veljakov razvil na Mestni trg in dalje skozi Metliko.⁴ Prav tako je bil maškaram naklonjen tudi Terčkov naslednik prošt Franjo Dovgan (1831—1923), ta »stoprocentni kavalir«, kot ga v nekem spisu imenuje etnolog Niko Ž u p a n i č.⁵

Na splošno je pri teh pustovanjih opaziti nihanje: veliko zagnanost meščanov v enem predpustu je morda že v naslednjem letu zamenjalo mrtvilo oziroma naveličanost in zato pustovanja sploh ni bilo. Tako so leta 1887, kot poroča Ivan N a v r a t i l po pričevanju brata Antona, v Metliki nekateri dečaki na pepelnično sredo še vlekli ploh (namesto neoženjenih deklet), leta 1888 pa ni bilo niti pustnega sprevoda niti vlačenja pepelničnega ploha.⁶

Vendar pustovanje ni zamrlo, saj najdemo že 5. februarja 1894 v metliškem mestnem arhivu dopis tamkajšnje orožniške postaje ckr. okrajnemu glavarstvu v Črnomlju glede maškarade v Metliki na pustni torek, 6. februarja. Ta dan bo namreč v mestu letni živinski sejem, nanj pa naj bi prišlo mnogo ljudi tudi iz sosednje Hrvatske, med njimi nekateri z namenom, da bi kaj ukradli. Zato je prosil vodja postaje, naj bi glavarstvo ta dan prepovedalo pustni sprevod v času, ko bo še trajal semenj, to je do štirih popoldne.

Naj tu naštejemo še nekaj arhivskih dokumentov, ki se nanašajo na metliško pustovanje.

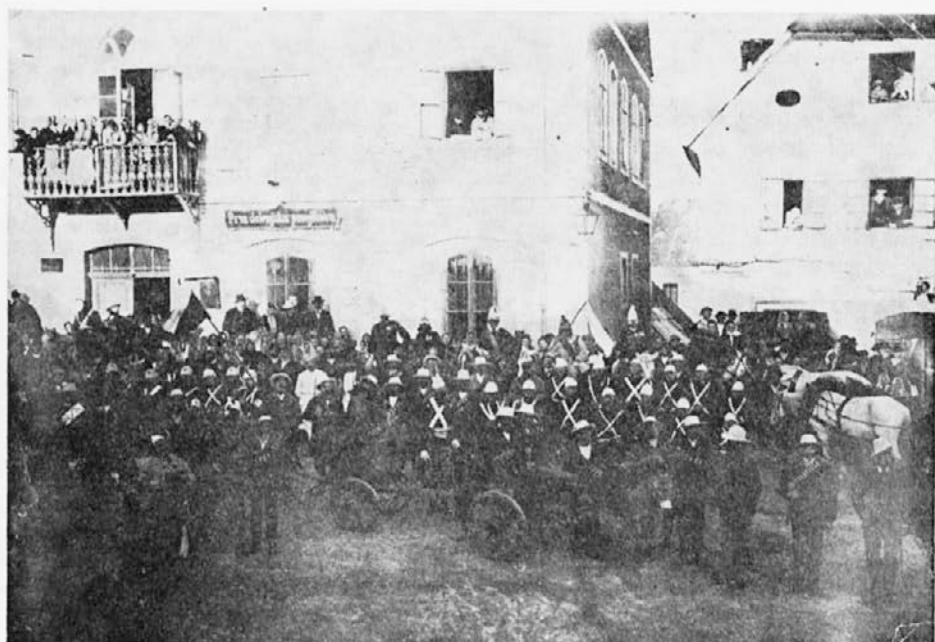
8. marca 1897 je mestni policijski stražnik Marko Šavorn napisal »ovado na slavno mestno občino«, da so 3. marca, to je na pepelnično sredo po sedmi uri zvečer, metliški fantje (Janez Keber, št. 137, Janez Novak, št. 229, Pezdirčev hlapec, št. 125, in Janez Ramuta, št. 138) »nespodobno ploh vlekli in na vso moč z bičem pokali, da je bilo ja grdo čut in so dirjali noter pred proštijo, da so mogli g. Gangl nad nimi kričat in jih podid.«

Pet dni kasneje je ovadene poklical v mestno hišo župan Jutraš in jih zaslišal. Zaključek je bil takle: »Toženi djanje obstanejo in prosijo z obljubo, da ne bodo nikdar več kaj takega storili, za milost; vsled tega se za danes samo okarajo, kar jim naj bode za kazen. S tem so vsi zadovoljni.«

⁴ J. Dular, Pustovanje v Metliki, Dolenjski list 1952, št. 8 (22. 2. 1952).

⁵ N. Županič, Spominu Ivana Šašlja, Slovenski etnograf 1948, 128.

⁶ J. N a v r a t i l, Slovenske narodne vraže in prazne vere, Letopis Matice slovenske 1890, 70.



Pustovanje v Metliki leta 1901. Bursko-angleška vojska

13. februarja 1902 je občinski stražnik Jakob Majzelj napisal podobno »ovado« na mestno občino, češ da so 12. februarja, to je na pepelnično sredo ob pol sedmih zvečer, štirje čevljarski in dva krojaška pomočnika (slede imena) »pelali eno desko po ulicah in po tergu«, medtem ko je Makarjev hlapec Franc Bregar pokal s korobačem. Pri tem se je seveda slišal »krič in vriskajne«.

Vseh šest pomočnikov so 22. februarja poklicali na občino na zagovor. Ker so pred županom Jutrašem vsi skesano priznali navedeno dejanje, ki so ga, kot so trdili, naredili v pijanosti, »prosijo odpuščenja z obljubo, da kaj takega ne bodejo nikdar več storili«. Glede na to so vse obtožene samo okarali.

27. februarja 1906 je vodstvo štirirazredne ljudske šole v Metliki prosilo mestno občino, da bi na taisti dan — na pustni torek — prepovedala maškaram med šolskim poukom, od 9. do 12. ure dopoldan, hoditi pred šolo in po glavnem trgu, »ker bi bil pouk popolnoma brezospesen«. Maškaram naj se tudi popoldne prepove »nesramne, moralo žaleče obleke in pohujšljivo govorjenje... kakor se je to uže [zgodilo] nekaterikrat vspričo redarjev«.

10. in 17. marca 1907 je mestno županstvo znova obravnavalo prestoppek metliških čevljarskih pomočnikov Antona Prusa in Ivana Črničiča ter hlapca Jureta Šimšiča. Prijavil jih je mestni stražnik Franc Grubar, češ da

so v noči od 28. februarja na 1. marec, to je na pepelnično sredo, pokali z biči, kar je bilo prepovedano. Tokrat se prestopniki niso izvlekli samo z opominom: vsak je bil kaznovan s 3 kronami v korist mestnega ubožnega sklada oziroma, če jih ne bi plačal, s 24 urami zapora.

14. februarja 1912 je okrajni glavar v Črnomlju Domicelj reševal prošnjo, ki jo je dan prej na kkr. okrajno glavarstvo naslovil »začasni odbor za napravo maškerade v Metliki«. Glede na javni red in mir je omenjeno glavarstvo prepovedalo vsako maškerado po ulicah in javnih prostorih v Metliki, pač pa je dovolilo, »da se maškerada vrši v kakem zaprtem prostoru pod zaželjenim imenom ‚Izseljevanje v Ameriko‘. Pripomni pa se, da smejo maske pohajati v ta prostor le posamič in ne v skupinah in da je po ulicah prepovedano vsako petje in vpitje«.

Sledi dostavek, da se morebitni pritožbi »z ozirom na red in mir ne bo pripoznalo odločilne moči«.

2. marca 1919 je županstvo mestne občine Metlika izdalo razglas, s katerim opozarja prebivalstvo in gostilničarje, da so vse predpustne veselice strogo zabranjene in da zato županstvo ne bo moglo nobenega ščititi. Prebivalstvo svari tudi glede maškerade, »ker ni na mestu, da se to dogaja v času, ko nam sovražnik v domovino sili.«

Razglas je bil namreč objavljen v letu, ko so tudi v Metliki nabirali prostovoljce za Koroško in meja na našem severu še ni bila dokončna.

Ko že govorimo o predpustnih veselicah, naj tu omenimo še *tiskane programe* veselic (ohranjeni za leta 1873, 1874, 1877, 1881), ki jih je vsako leto v predpustu prirejala metliška Narodna čitalnica in ki so se redno končevale z maškarado. Podobne predpustne prireditve z maškarado je nekaj let v Metliki organiziral tudi nemški Conversationsverein, kasneje pa Belokranjski Sokol.

Že iz teh nekaj zapisov vidimo, da je bilo pustovanje v Metliki vseskozi živo, čeprav ga je oblast skušala tu in tam ovirati oziroma brzdati.

Pustovanje pa se je skoraj vedno razvleklo na štiri dni ali celo pet, če štejemo še pustno soboto. Takrat so bili po gostilnah zadnji *hausbali*, na katerih so se že prikazale prve maškare. Naslednji dan, v nedeljo zvečer, je bila *maškerada s plesom* v prostorih metliške čitalnice, kamor je prihajala predvsem »boljša gospoda«, to je uradništvo, učiteljstvo, trgovci, pomembnejši obrtniki in podobni. Ponedeljek je spet pripadel pomočnikom, vajencem in hlapcem, ki so našemljeni *likali kola* po metliških trgih in ulicah in tako oznanjali prihod pusta. V torek dopoldne so nastopili *pustni orači, kosci in mlatici*, popoldne pa je bil pustni sprevod oziroma velika *maškerada*, na kateri so sodelovali vsi meščani, brez razlike stanu in poklica. Na pepelnično sredo pa so se pri *pokápanju pusta* in *vlačénju ploha* spet izkazali domači vajenci in hlapci.

Tako so se v Metliki v teh dneh kmečke prvine pustovanja prepletale z meščanskimi, saj so v nasprotju z orači, kosci in mlatici hoteli zlasti trgovci in uradniki po zgledu drugih mest v torek popoldne pripraviti pravi karneval ali pustni korzo. Če so si vajenci in hlapci preprosto namazali obraz z rdečo, črno ali rumeno barvo in si za klobuk zatakneli petelinja ali pura-



Leta 1939 so vdrlji v Metliko Indijanci z bojnim čolnom »Riki-tiki-tava«



Pustovanje v Metliki leta 1939. Proti Indijancem so nastopili oddelki domače vojske

nova peresa, pa je bila tako imenovana »boljša gospoda« izbirnejša in si je pustne maske naročala celo z Dunaja.

Pri *likanju kola* (potakanju kolesa) po ulicah so vajenci in hlapci uporabljali sprva drvena, kasneje pa tudi okovana kolesa in nazadnje celo gumijasta kolesa biciklov. Pustni orači, kosci in mlatiči, ki so nastopili naslednji dopoldan, pa so potrebovali že malo več kmečkega orodja in tudi živino.

Pri *oračih*, kamor sta bila vključena tudi branača, je bilo v sprevodu vsaj pet moških in dve ženski, ki pa sta ju skoraj vedno zamenjala moška. Ti so bili oblečeni v bela platnena odela, bregéše in róbače, medtem ko so na glavi nosili širokokrajne črne kriljake (klobuke) oziroma ženski robca (ruti). Obraze so si rdeče ali rumeno obarvali ali pa so si jih prekrili s preprosto masko prav take barve.

Ko je v tem sprevodu *gonjač* zamahnil s korbáčem po volih, je *plužač* pritisnil na ročice, da sta prvo železo in lemež zaškrtala po kamenju in pesku. Obenem pa je *krpélač* že zagrabil za locenj na krpélih in jih uravnava, da ralo ne bi »shabilo brazde«.

Plužaču sta sledila dva *branača*, od katerih je eden gonil voli, drugi pa je z brano razravnal brazde. Za njima je stopala *sejáčica* — v žensko preoblečen moški, ki je iz pletene sejače trosila zrnje — ugasel pepel.

Sledila je še ena *ženska* — prav tako preoblečen moški — ki je nosila prócajno z južino.

Za to prvo skupino je šla večja skupina *koscev*, vsak s koso na rami in tobolcem in brusom za pasom. Eden med njimi je nosil tudi kobilu za klepanje.

Za kosci so stopali štirje *mlatci* s cepmi; v njihovi družbi je bil tudi *nosáč ploha*, ki ga je vsake toliko časa vrgel na cesto, da so mlatci na njem omlatili snope. Te so vozili na posebnem vozu ali pa so jih nosili dečaki.

Tudi to skupino je spremljala *ženska* s prócajno, v kateri je imela malico: kruh, mastnico, vino in povitico. Mlatci se niso prav nič branili, ko jih je povabila, naj se oddahnejo in malo pojužinajo, češ da se bodo že potlej z delom bolj požurili.

Tako so pustni orači, kosci in mlatiči v torek dopoldne po metliških ulicah in trgih orali, kosili in mlatili, ne glede na to, če so bile ulice kopne in je izpod pluga, brane in kos odletavalo kamenje in pesek ali pa je naokrog ležal sneg. Ves ta njihov trud pa naj bi pripomogel k zdravi in obilni letini.⁷

Včasih je na pustni torek dopoldne tudi *medved tancal*, gonjač pa je v klobuk nabiral prispevke za pustne muzikante. Skoraj redni njegov spremljevalec pa je bil *dimnikar*.

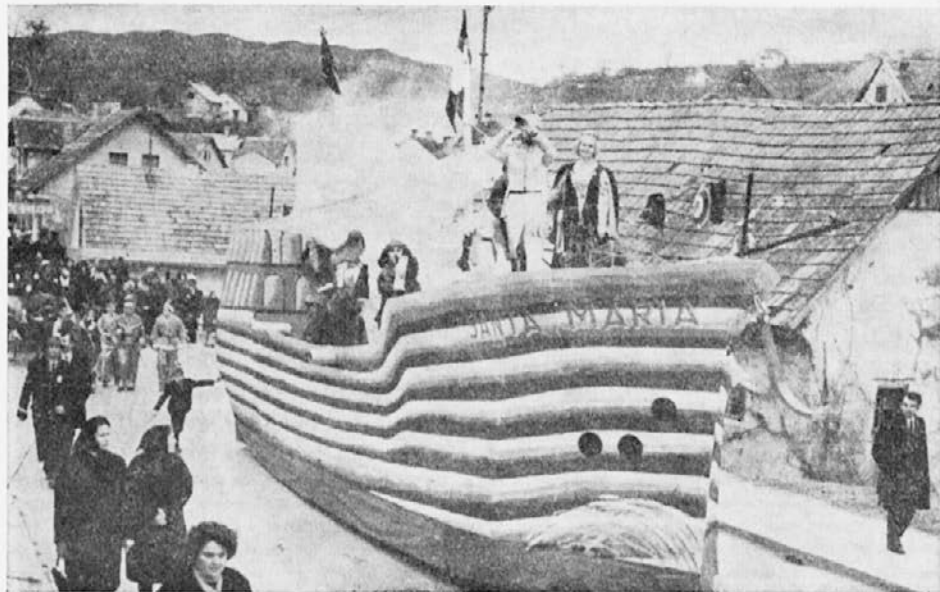
Sprevod z orači, kosci in mlatci so pred zadnjo vojno pričeli počasi opuščati, zato pa so tem več priprav posvetili pustnemu sprevodu, ki se je po mestu razvil v torek popoldne.

Ker je na pustni torek velikokrat padel živinski in kramarski sejem (Metlika ima še danes sejme na vsak prvi in tretji torek v mesecu), so z glavnim sprevedom maškar morali počakati vsaj do druge ure popoldan, da so

⁷ J. Dular, Pustni orači v Metliki, Dolenjski list 1967, št. 5 (2. 2. 1967).



Pustovanje v Metliki leta 1965. Velikan in pritlikavec



Pustovanje v Metliki leta 1966. »Krištof Kolumb odkrije Metliko«

trgovci in branjevci pospravili neprodano blago in stojnice. Nepočakane maškare so včasih pričele počasnežem prevračati štante in so zato morali večkrat posredovati mestni stražniki.

Na čelu *pustnega sprevoda* je stopal pustni banderaš s pisanim pustnim banderom, za njim pa so se razvrstili našemljeni konjeniki in godbeniki, nato pa bolj ali manj standardne maske, ki so se ponavljale iz leta v leto: dolgin in pritlikavec, smrt s koso, žena z možem v košu, vrag v kotlu, mlin za stare ženske, kazenski voz za pijance in podobno. Dostikrat pa so pomembni domači ali svetovni dogodki oblikovali vsebino pustnega sprevoda. Tako so v času bursko-angleške vojne (1899—1902) prikazali boj med starimi nizozemskimi priseljenci v Afriki in nasilnimi angleškimi kolonialisti, v letih rusko-japonske vojne (1904—1905) boj med temi vojaki, medtem ko se je v času turško-italijanskega spopada v Libiji in Tripolisu (1911—1912) v Metliki na pustovanju izkazalo zlasti turško topništvo. V pričakovanju belokranjske železnice, odprte v maju 1914, so leto ali dve prej pripravili velik vlak, sestavljen in najrazličnejših vozil, ki pa je zaradi mnogih postaj, v katere so bile spremenjene vse metliške gostilne, pripeljal na cilj šele na pepelnično sredo zjutraj.

Malo pred drugo svetovno vojno (1939) je organizacijo pustovanja prevzelo »glavno gadje gnezdo«, ki je Metliko razdelilo na štiri rajone, imenovane po raznih mestnih delih. Na glavnem skupnem sestanku vseh »metliških gadov in beloušk« so si razdelili delo, nakar je vsak rajon pripravil svoj del sprevoda oziroma nastop na trgu. Tako je bil to leto glavna točka vdor Indijancev v Metliko z bojnim čolnom Riki-tiki-tava.

Tako prva kot druga svetovna vojna sta ta velika pustovanja prekinili. Omenimo pa naj še tri velike pustno-turistične prireditve po zadnji vojni, ki so privabile na tisoče gledalcev iz raznih delov Slovenije in Hrvaške. To so bili pustni sprevodi: Turki napadejo Metliko (1965), Krištof Kolumb odkrije Metliko (1967) in Nova rentabilna proga v Metliki (1967). Kot je bilo vse na široko zastavljeno, saj so pri teh pustno-turističnih atrakcijah sodelovala vsa domača podjetja, pa je prirediteljem kmalu pošla sapa (te prireditve so bile namreč tudi finančno zahtevne!) in so se po teh letih pustni sprevodi skrčili le še na skromne skupine posameznih navdušencev in šolskih otrok.

Prvinsko zanimivejše je bilo *vlačenje ploha* k hišam neomoženih deklet in *pokapanje pusta* na pepelnično sredo.

Da so metliški fantje leta 1887 vlačili ploh po mestu, smo videli že iz poročila Ivana Navratila, hkrati pa smo iz prijav mestnih stražnikov spoznali, da je bilo vlačenje ploha oziroma vsaj pokanje z biči ob tej priložnosti prepovedano in kaznivo. Vendar je bila še pred zadnjo vojno živa navada, da so fantje dekletom, ki so bila godna za možitev, pa so tisti predpust ostale same, privlekli ploh pred vrata in ga nanje prislonili. Ohranila se je tudi pesem, ki so jo fantje napisali na papir in ga pritrdili na ploh:

Prišla je pepelnica,
ostala si devica,
oh, oh, oh,
še boš vlekla ploh!

ali pa:

Odšel je sveti Pust,
prišla je pepelnica,
... (ime)
ostala je samica.

Ploh so fantje, v glavnem vajenci in pomočniki, vlačili vedno v noči s pustnega torca na pepelnico sredo. Zato jim je za samo pepelnico ostalo samo še pokopavanje Pusta. Pusta so na nosilih prinesli na trg, ga odložili pred kako gostilno, nato pa ga kropili in kadili, tarnali okoli njega, pobirali denar, zraven pa seveda obilno pili. Ko je »duhovnik« s spremstvom opravil svoj obred, so Pusta na nosilih odnesli do Kolpe in ga vrgli v vodo. Ker pa je Kolpa skoraj dva kilometra oddaljena od središča mesta, so Pusta navadno sežgali ob potoku Obrhu pod mestom, pepel pa stresli v vodo. V letih med obema vojnama so ga sežgali kar na trgu, ostanke pa pustili, da jih je ob priliki pospravil smetar. S tem je bilo pustovanje opravljeno.

V zadnjem desetletju je pustovanje v Metliki skoraj docela zamrlo. »Hausbalov«, ki so bili živi še prva leta po zadnji vojni, ni več in prav tako ne maškarade s plesom. Mladi tudi ne poznajo več likanja kol, ne pustnih oračev, koscev in mlatcev (zadnje tri skupine so skušali oživiti na pustovanju leta 1967, pa je bilo že takrat težko dobiti cepce za mlatiče!). Prav tako je po zadnji vojni zamrlo vlačenje ploha. Pusta so še pokopavali dvakrat ali trikrat. Tako je ostal edinole še pustni sprevod s skomercializiranim prikazovanjem sodobnih problemov in težav. Brez vsakega občutka, da je nekoč ta prešerni sprevod na prehodu iz zime v zgodnjo pomlad sproščal v človeku zatajevane sile in jih usmerjal v novo življenjsko radost in vigradno delo. Kar je živelo stoletja — resda v raznih časih precej preoblikovano — je umrlo v enem desetletju. In bilo bi skoraj naivno današnje pustovanje za vsako ceno oživljati. Še najmanj pa pod geslom folklorno-turističnih zanimivosti.

Zusammenfassung

EINIGE NACHRICHTEN ÜBER DAS FASCHINGSTREIBEN IN METLIKA

Der Autor behandelt die ersten Aufzeichnungen über das Faschingstreiben in Metlika, einer kleinen Stadt im Süden Sloweniens. Diese Niederschriften, die vor allem im Gemeindearchiv aufbewahrt sind, reichen kaum bis zum Jahre 1849 zurück. Man kann jedoch aus ihnen ersehen, daß die Faschingsfeiern bereits bedeutend früher bestanden und daß sie bis auf den heutigen Tag erhalten sind.

In der Zeit vor dem letzten Krieg dehnten sich die Faschingsfeiern gewöhnlich fünf Tage aus. Man begann damit bereits am Faschingssamstag, wo in den Gast- und Wirtshäusern gesellschaftliche Veranstaltungen mit Tanz (Hausbälle) stattfanden, bei welchen man die ersten Masken erblicken konnte. Am Sonntag fand im Lesesaal die große Maskerade mit Ball statt, an der insbesondere die angeseheneren Bürger teilnahmen. Am Montag »trieben« die Gesellen und Lehrlinge das »Rad« und kündigten damit die Ankunft des Faschings an. Am Dienstag vormittag traten die Faschings-Pflüger, -Mäher und -Drescher auf, am selben Nachmittag entwickelte sich auf den Plätzen und in den Gassen ein großer Faschingsumzug. Am Aschermittwoch begruben Lehrlinge, Gesellen und andere einfache Leute den Fasching, in der Nacht brachten sie den unverheirateten Mädchen einen Holzblock.

Nach dem letzten Krieg fanden in Metlika drei große touristische Faschingsveranstaltungen statt, die vor allem die aktuellen Probleme und Schwierigkeiten vorführten. In den letzten Jahren ist das Fastnachtstreiben in der Stadt im Schwinden.

REZBARJI VRATNIH KRIL NA GORENJSKEM

Majda Fister

Ljubljana

Kmetu, ki je predstavljal skoraj do današnjih dni tudi na Slovenskem večino prebivalstva, je pomenila umetnost enako pomemben sestavni del življenja kot meščanskim in drugim slojem. Zaradi manjših ekonomskih možnosti si je moral iskati temu primerne izvajalce, ki so največkrat izhajali iz njegovega okolja ter so prav zato še toliko bolj razumeli naročnikove potrebe in želje. V primeri s posebej naročenimi ali kupljenimi umetninami socialno višjih krogov so bili ti izdelki morda okornejši in obrtniško manj dovršeni, zato pa so vsebovali krepak, nepokvarjen čut za lepoto, izvirajoč iz globoke tradicije ter neposrednega stika z materiali in motivi, ki so jih uporabljali.

Ko so ob koncu 18., predvsem pa v začetku 19. stol. doživljale kmetije pri nas svojo ekonomsko preobrazbo, je postajala potreba po krašenju (posebnih likovnih vrednotah) vse večja tudi v povezavi z arhitekturo; kako spojiti hotenje po lepem z izrazito praktičnim kmečkim čutom, je začelo presegati običajne okvire krašenja in je postalo podobno kot v stilni umetnosti mnogokrat tudi namen samo po sebi. Ob tem znaku kmečke preobrazbe so se pojavili različni obrtniki ali včasih le bolj nadarjeni, ki so v okvirih določenih območij vplivali tudi na kmečki občutek za lepo ali mu posredovali vsaj drobtine iz tedanjega likovnega dogajanja. V svojih delavnicah so se s pomočniki ukvarjali povsem profesionalno z izdelavo ali krašenjem posameznih delov opreme, ob njih pa so bili tudi posebni priložnostni obrtniki, ki so hodili od naročnika do naročnika ter jim je bil tak posel le dodaten vir zaslužka.

Razmeroma malo poznan, a pomemben sestavni del kmečke materialne kulture preteklega stoletja so lesena rezljana vratna krila. Tako kot je bilo 17. stol. prelomnica v prostorskem konceptu naše kmečke hiše,¹ je pome-

¹Studija je prostorsko omejena predvsem na področje Gorenjske, za katero Peter Fister v razpravi Spremembe v prostorski organizaciji kmečkega stanovanjskega poslopja na osrednjem Gorenjskem med srednjim vekom in barokom, *Traditiones* 3, 113, ugotavlja povezavo med spremembo prostorskega koncepta in ekonomskimi spremembami v tem času.

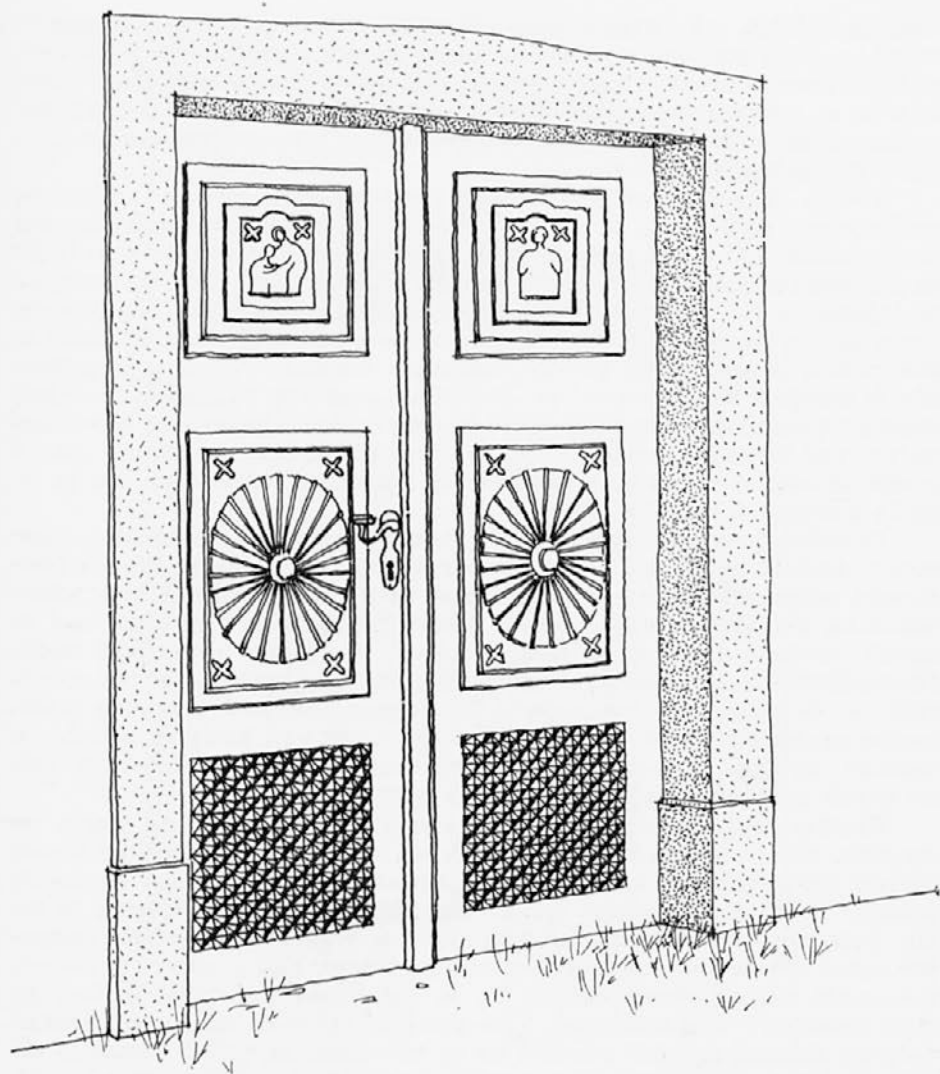
nilo 18. in še bolj 19. stoletje prelomnico v odnosu do detajlov in krašenja na domačijah. Uveljavili so se serijsko izdelani deli (portali, okenski okviri, mreže), medtem ko je bila stavba sama še vedno zgrajena po starem z naročenimi obrtniki (zidarji, tesarji, krovci, mizarji). Ker se je individualizem tedaj vse bolj večal tudi v okvirih vaških skupnosti in so se krepile ekonomske razlike, so hoteli kmečki naročniki to poudariti tudi na zunaj. Vhod je bil že po funkciji vedno najpomembnejši del arhitekture; z nakupom sicer bogatega kamnitega portala pri kamnoseku pa zahtevi po osebni poudarku še ni bilo zadovoljeno. Rešitev so našli v tem, da so naročili posebnega obrtnika, ki jim je največkrat kar pri njih doma izdelal bolj ali manj bogato okrašena vratna krila. Morda so se prav zaradi te potrebe po poudarjeni individualnosti naročnika poklicne delavnice rezbarjev s takimi proizvodi manj ukvarjale; le v okolici Škofje Loke so znani primeri, da so izdelovale rezljana vrata tudi za kmeta, pa še tu se ločijo od drugih po tem, da so bila tehnično drugače izvedena (na posebej izdelana vratna krila so bili rezljani motivi prilepljeni, kar je sicer izjemna rešitev).

Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem so največkrat izhajali iz kajžarskih vrst ter so bili po izobrazbi samouki ali so se učili drug od drugega, kar po svoje priča tudi o sorazmerno mladi obrti.² Potujoči obrtnik je šel od domačije do domačije po poprejšnjem naročilu ter je po gospodarjevih željah izdelal vratna krila za lesene ali kamnite portale, ki so bili že postavljeni in v katere so bila prej morda le zasilno vstavljena starejša vratna krila. Po izročilu naj bi rezbar sam izdelal tudi vratna krila in ne samo rezljana polnila, kar pa je ponekod vprašljivo, saj bi bila za izdelavo takih kril potrebna že opremljena mizarska delavnica. Ker pa je bila neke vrste pomožna delavnica za vsakodnevne potrebe na voljo pri vsaki domačiji, pa je tudi ta trditev možna.

Naročniki so bili srednji in premožnejši kmetje, ki so zmogli plačilo za izdelavo, čeprav je bila cena nizka. Kmetje so morali oskrbeti bivanje in hrano obrtniku (približno 10 dni do 1 mesec) ter plačati vrednost dela, ki je bila odvisna od naročnikovih zahtev in pomembnosti ali boljše poznanosti rezbarja. Ko so rezbarji samouki postali po svojih izdelkih dovolj znani — navadno so izdelali v isti vasi več vrat — so jih naročali tudi za zahtevnejša dela. Tako so tuhinjski rezbarji vratnih kril izdelali tudi rezljane cerkvene klopi in vrata nekaterih podružničnih ali župnih cerkva (Špitalič, Zg. Tuhinj itd.) To ni bilo cerkveno naročilo, ampak vaško, saj je vaška skupnost delo naročila in tudi plačala. Taka dela preprostih samoukov pa so redka in le nekaterim se je posrečilo, da so se v novi nalogi vsaj malo približali nivoju svojih vzornikov, ki so dve stoletji pred njimi rezljali zlate oltarje.

Poleg Poljanske, Selške doline in okolice Škofje Loke, kjer so znane rezbarske delavnice vplivale tudi na samouke, so se pojavile skupine ali posamezniki po vsej Gorenjski, ki so jim sledili boljši ali slabši epigoni. Te

² Ko so po letu 1895 skušali tudi z zakonom v naših krajih definirati obrti in »postranske obrti« ali boljše domače obrti, so med dodatne dejavnosti ponekod že prištevali tudi rezbarstvo, posebej za Štajersko, veljalo pa je tudi za Gorenjsko. To je bila le dodatna ali pomožna dejavnost, predvsem takrat, ko je bila v obliki »ambulantne« obrti. Povzeto po I. Mohorič, Problematika domače obrti v zadnjem stoletju, SE 1951.



Rezljana vrata anonimnega rezbarja iz Tuhinjske doline (Motnik 1). Delo iz začetka 19. stol. kaže, kako je samouk brez zadostnega obrtniškega znanja skušal ustreči zahtevam naročnika-kmeta

skupine so značilne za posamezna naselja, kjer je ohranjenih največ njihovih del: Tuhinjska dolina z razširitvijo proti Štajerski, Mengeš z okolico, manjša skupina v okolici Moravč, Senčur z Voklom in Vogljami, Cerklje z naselji proti Preddvoru, okolica Vrbe, bohinjska skupina, okolica Bleda ter skupina ali morda en sam rezbar na Dovjem pri Mojstrani. Prav zaradi istega ča-

sovnega obdobja, v katerem so delovali, zaradi enakih zahtev kmetov-naročnikov in zaradi podobnih vplivov, na katere so se v svoji motiviki naslanjali, so kljub samostojnosti in nepovezanosti med seboj dosegali podobne rešitve. Razlike so bile bolj v spretnosti obdelave, v značilnih, lahko bi rekli kar osebnih motivih, ki so jih najraje upodabljali, ter v geografsko ozko zaključenih krogih njihovega delovanja.

Vse do 19. stoletja so bila kmečka vrata masivna, navadno enokrnlna, sestavljena iz dveh plasti zaradi večje trdnosti. Zunanje letve so dajale neke vrste geometrijski okras glede na svojo razporeditev. Nove zahteve po lažjih in predvsem dekorativnejših vratih so uvedle povsem nov način izdelave, ko je trdnost dajala vratom okvirna konstrukcija, v njo pa so bile vložene sprva gladke, kasneje pa vse bolj bogato krašene kasete (vložki). Te plošče so bile najbolj pripravne kot prostor, namenjen dekoraciji, njim se je pridružila še osrednja letev (pripira) pri dvokrlnih vratih in pa sčasoma vse bolj dekorativno obdelani plastični okviri kaset. V končni podobi so bili dekorativni deli že toliko pomembni, da so jih obdelali kot samostojne slike s posebnimi okviri ali pa so postali okviri sami tako dekorativni, da je izginila notranja dekoracija.

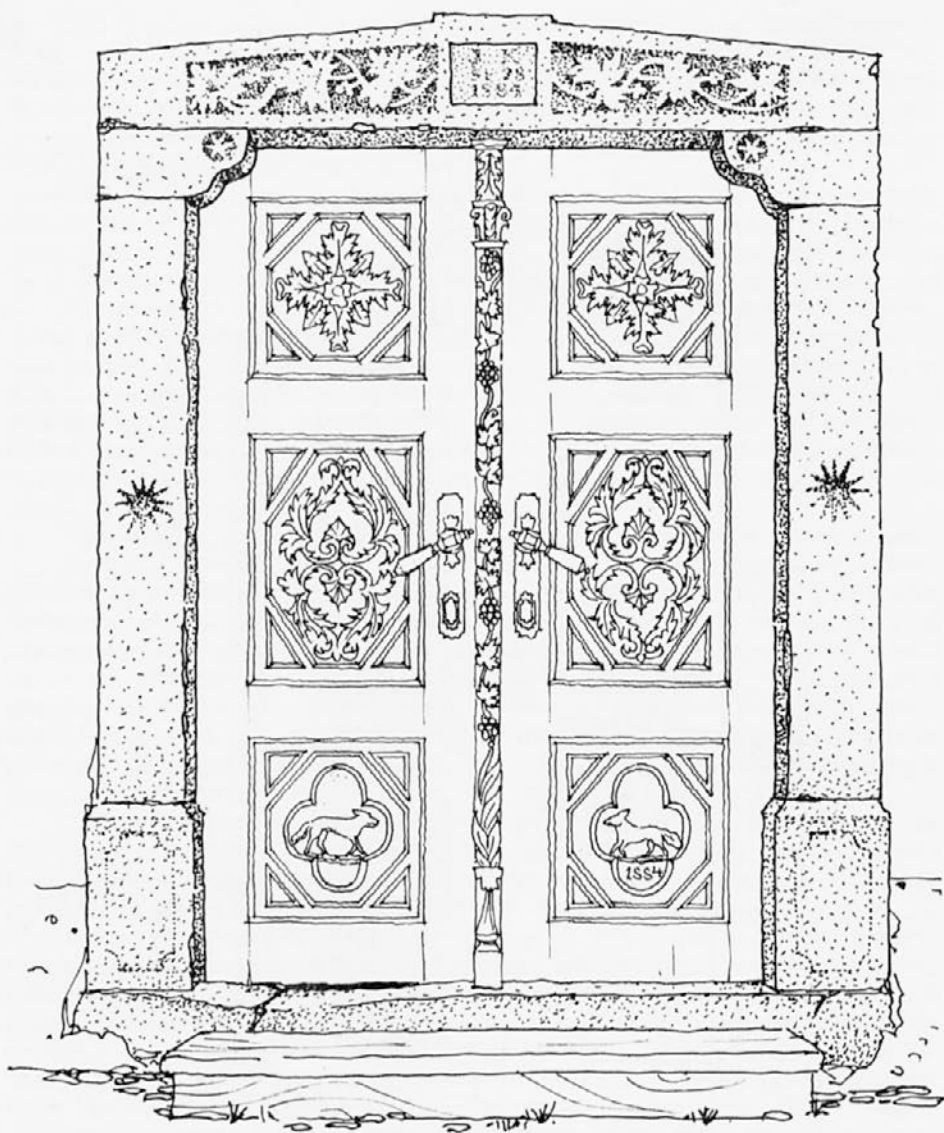
Podrobnejša analiza uporabljenih likovnih motivov kaže na širok izbor vzorov tako iz tradicionalnih kmečkih motivov kot iz drugih krogov (meščanski, sakralni). Sorazmerno uspešno so se ti ljudski rezbarji brez šolske izobrazbe vključevali tudi v tokove likovnih prizadevanj svojega časa in skoraj istočasno s profesionalnimi podobarji in drugimi ustvarjalci sledili takratnemu vdoru akademsko izumetničenih klasicističnih in historičnih motivov, če lahko uporabimo imena, ki so sicer v navadi v okvirih umetnostne zgodovine. To pa dokazuje po drugi strani tudi kmetovo potrebo in možnost, da stopa v korak z ekonomsko trdnejšimi sloji prebivalstva tudi (in morda predvsem) v okvirih kulturnih zahtev.

Različni rastlinski motivi so bili že prej tako na slikah na steklo, na skrinjah, na »zlatih« oltarjih v cerkvah ali na še starejših freskah dovolj pogosti, da so rabili kot vzorec rezbarjem vratnih kril, obenem pa dovolj domači, da jih je z veseljem sprejel tudi naročnik — kmet. Morda bi jih bilo treba podrobneje analizirati tudi glede na vrsto rastlin, vendar rezbarjem razen v redkih primerih realističnih upodobitev motiv pomeni predvsem dekoracijo v abstraktnem smislu. To so simetrično oblikovani in bolj ali manj plastično rezani ornamenti, ki se približujejo včasih celo srednjeveškim načinom stilizacije (gotski štirilist) ali pa kot druga skrajnost prenašajo takrat moderno stilizacijo rastlin, posneto po antičnih vzorih (astragal ipd.). Med bolj ali manj realističnimi upodobitvami je največkrat motiv vaze s cveticami, pogojen tako v že znanih inačicah na slikanih skrinjah ali prenesen iz baročnih primerov v stilni umetnosti. Zanimiv je tudi zelo pogost pojav motiva vinske trte, včasih tudi simbolno vezan na stavbo samo (gotstilna), za katerega pa lahko vzore poiščemo tudi na kmetu domačih primerih v cerkvah (že omenjeni »zlati« oltarji itd.).

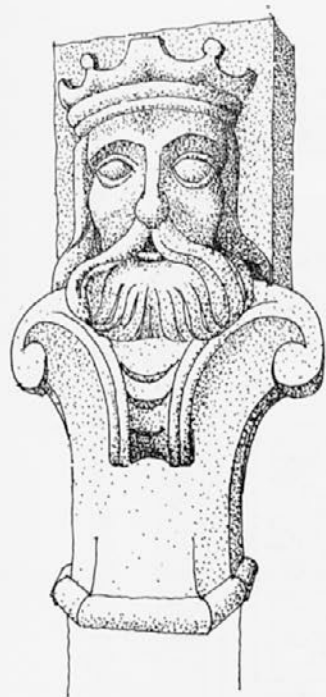
Pravi figuralni motivi so zaradi zahtevnosti izdelave redki. Poleg pričakovanih nabožnih motivov, ki so bili ponekod še zelo primitivno izdelani (Motnik 1, nedoločljiv), drugod pa že zelo kvalitetno rezljani (Žiri 86, Sveta družina, 1871 ali angelske glavice v Srednji vasi v Bohinju št. 73 iz leta



Bogato rezljana figurativna vrata v Žireh 86, delo Gregorja Puca - Balanta, so pod močnim vplivom profesionalne rezbarske delavnice Subicev (okr. 1890)



Rezljana vrata v bogatem portalu v Smokuču 27, delo samouka Jožeta Zupana-Vrbanovca iz Zabreznice z motivom volka in lisice kot namigom na domače ime (1884)



Detajl lesenih vrat iz Vrbe 24. Vrbanovec je lik Kralja Matjaža uporabil kot simbol domačega gospodarja



Detajl lesenih vrat. Posebnež Vrbanovec je za svoja vrata izbral simbol leva

1889), so skušali rezbarji ustreči tudi posebnim naročnikovim zahtevam: odlično rezljana kmet in kmetica, ki nosita moko iz mlina (Zg. Tuhinj), krogodil-zmaj kot simbol vode (mlin v Vasnem v Tuhinju), glava Kralja Matjaža kot simbol lastnika po imenu Matjaž (Vrba 24), volk in lisica kot simbola anekdotno nastalega domačega imena »Pri volku« (Smokuč 26), avstrijski vojaki na konjih (Moravče), celo antični grifoni-krilati levi (Motnik 36 ali Šmartno v Tuh. 18) itd. Čeprav so vse te figure rezljane brez potrebnega obrtniškega znanja, pa so oblikovane in vkomponirane v celoto tako, da predstavljajo poseben prispevek k umetnosti in kulturi preprostega človeka v preteklem stoletju.

Število motivov je seveda dosti večje, kar zasluži posebno obdelavo.³ Nekateri so značilni za posamezne rezbarje vratnih kril, drugi za določena območja ali čas. Ob pregledu najvažnejših skupin in posameznikov, ki so se ukvarjali s tem delom ljudske ustvarjalnosti na Gorenjskem, je morda šele nakazana širina problema. Manj pa je mogoče zajeti tudi vse tiste predele

³ Podrobne raziskave motivov bi lahko pripeljale do tako razčlenjenih študij, kot so to Makarovičevi Cvetlični motivi v ljudski umetnosti (Vodnik po razstavi, SEM 1973/74) ali pa celo v metodološko umetnostno usmerjene raziskave.



Vrata na mlinu v Zg. Tuhinju. Rezbar-samouk Janez Hrovat - Hribnik je realistično upodobil kmeta in kmetico, ki nosita žito ali moko v mehovich (1895)

zunaj obravnavanega, kjer so še vedno ohranjeni izredni dosežki ljudskih rezbarjev. To naj ostane naloga prihodnosti.

Čprav je danes morda ohranjenih le še slaba tretjina rezljanih vratnih kril na Gorenjskem, so dali dokumentirani primeri dovolj gradiva za osnovne analize. Teže je bilo odkrivati posamezne ustvarjalce in način njihovega dela. Podatki o rezbarjih so povečini že pozabljeni, poučni so primeri,



Skrbno izdelana vrata v Srednji vasi v Bohinju 69 so značilno delo »samoukarja pltaura« Hkaičovega Toneta (Tekavec) iz Srednje vasi (1877)

ko celo neposredni potomci ljudskih umetnikov ne vedo več, s čim so se ukvarjali njihovi dedje.

Na Gorenjskem so bile z gotovostjo ugotovljene štiri skupine, v katerih so znana tudi posamezna imena rezbarjev. To sta tuhinjska in škofjeloška skupina ter posameznika iz Zabreznice ter iz Srednje vasi v Bohinju. Za ostale skupine so podatki preskromni, da bi iz njih lahko sklepali na imena, izvor in način dela posameznih ustvarjalcev. Razen v škofjeloški skupini so bili vsi samouki, po poklicu priučeni mizarji, ki so se z mizarstvom ukvarjali le kot z dodatnim poklicem. Njihovo socialno poreklo je bilo razen enega kajžarsko ali bajtarsko, kar še danes radi poudarjajo potomci naročnikov.

Znana podobarska družina Šubicev iz okolice Škofje Loke, se je razmeroma zgodaj pričela ukvarjati kot ena redkih tudi z izdelavo rezljanih vratnih kril za profane stavbe. Ena najlepših so bogato figuralno krašena vrata, ki jih je za brata Štefana naredil Janez Šubic v Poljanah.⁴ Podobna so vrata iz Dolenje Dobrave, ki so bila namenjena za cerkev na Trati in jih je leta 1907 izdelal Jože Šubic v odlični rezbarski tehniki, a brez osebnega odnosa do izdelka. Taki izdelki so vsekakor vplivali na premožnejše naročnike. Ker pa je bil okus podeželja v tem času še hudo konzervativen in ker tudi vsebina ni ustrezala kmetu in meščanu (individualnost!), so se odločili za rezbarja iz svojega okolja. Značilen za to je rezbar Gregor Puc, po domače Balant, bajtar in rezbar-samouk s Tabora v Žireh. Njegova rezljana vrata v Žireh 86, narejena okrog leta 1890, so po kompoziciji podobna drugim (kasete v obliki dveh kvadratov in pravokotnika na vsakem krilu), skušal pa se je vsaj po obilici figuralnih motivov približati profesionalnim vzornikom. Predloge za figuralne kompozicije je dobil najbrž kot grafične liste, značilen pa je koncept plitvih reliefov, ki želi izraziti stilizirano monumentalnost, zasnovano kolikor se je le dalo simetrično. Izdelek je nedvomno v tesni povezavi tudi z zlatimi oltarji, v njem pa je zajeto, kljub letu, v katerem je nastal, bistvo ljudske konservativne miselnosti (vsebina in abstrakcija), katere podlogo tvorijo vraže in verovanja, čeprav je kmečki človek v 19. stol. že sprejel materialne dobrine in se skušal vključiti v likovne tokove svojega časa.

Dosti več o rezbarju Balantu ne vemo, značilen je predvsem za razumevanje ostalih. Ker je imel kot neposredno predlogo in konkurenco tehnično dovršene izdelke Šubičevih delavnic, je moral osnovni koncept spremeniti tako, da ga je približal miselnosti naročnika. To je storil z likovno-kompozicijskimi prijemi, ostal pa je pri figuraliki, ki je bila največja moč rezbarjev. Drugi rezbarji, vsi po vrsti samouki, so se teže spuščali na zahtevno področje figuralike, likovni konservativnosti naročnika in sebe samega pa so zadostili z uporabo tradicionalnih ornamentov in detajlov.

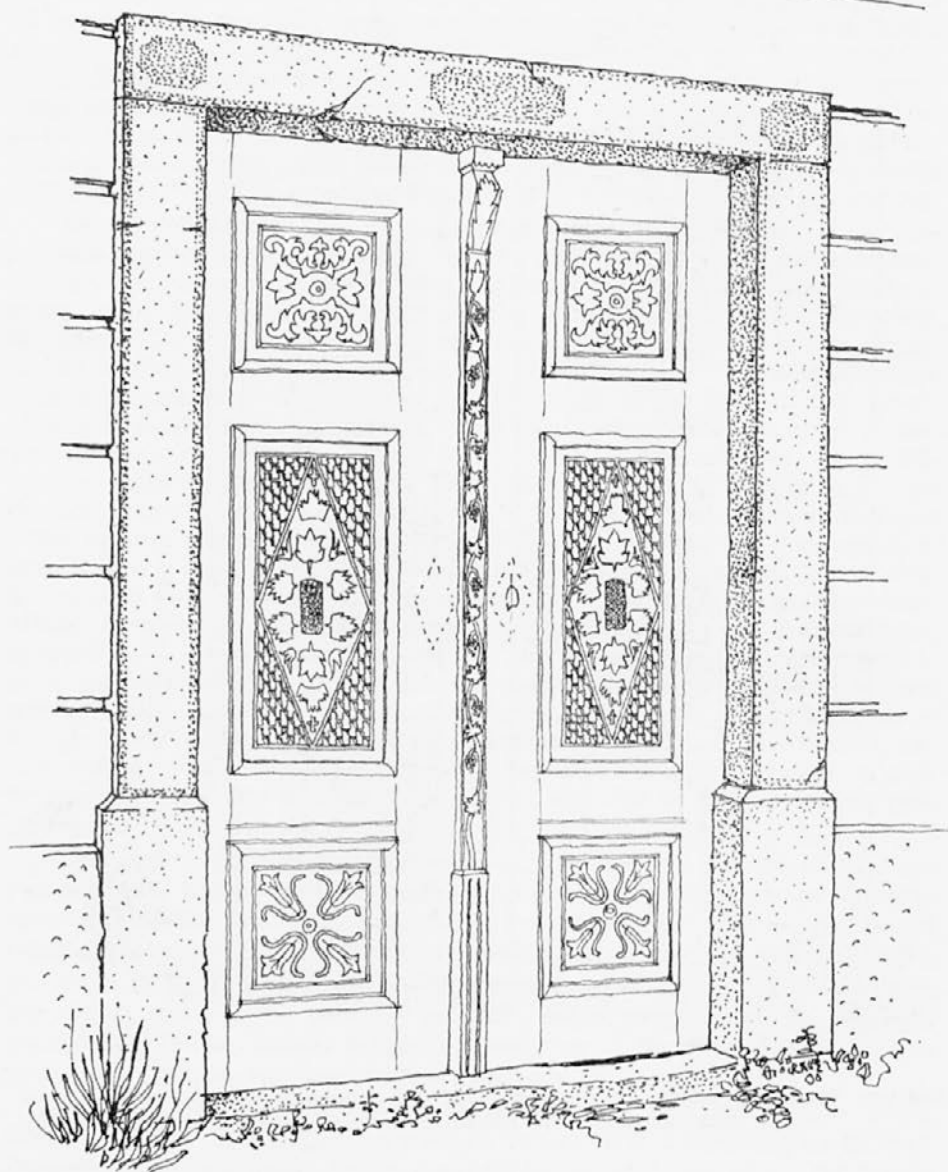
Med rezbarji-samouki najbolj samosvoja osebnost je bil gostilničar, mizar in rezbar Jože Zupan, po domače Vrbanovc iz Zabreznice na Gorenjskem. Bil je lastnik nekaj gostiln, umrl pa je leta 1914, star 60 let. Od drugih rezbarjev ga ne loči toliko včasih skoraj realistično oblikovanje motivov ali

⁴ Podatki o rezbarjih iz okolice Škofje Loke je zbral I. Sedej, rokopis zapiskov je posredoval že pred leti škofjeloški muzej.



Motivno zanimiva, morda nedokončana vrata s francoskima vojakoma in dvo-glavima orloma še neidentificiranega rezbarja iz Moravč (1891)

karakteristični detajli kot to, da se je z rezljanjem vrat ukvarjal bolj zaradi osebne nagnjenosti do rezbarstva in ne zaradi zaslužka, saj je nekaj njegovih del bilo namenjenih sorodnikom pa tudi poklic sam ni bil toliko cenen, da bi ga zato privlačil.



Značilen luskast ornament je bila stalna sestavina v dekoraciji, ki jo je uporabljal neznan rezbar v okolici Šenčurja; Voklo 35 (1884)



Ploskovito silhueto okrasje rezbarja z Dovjega, ki naj bi bil po izročilu doma s Koroškega

Odlikuje ga izredno natančno delo in pester izbor dekorativnih motivov v pravilni in strogi kompoziciji vratnih kril: dva kvadrata — pravokotnik. Motive akanta, školjk, rastlinskih kompozicij in kapitelov, ki jih po vzorih stilne umetnosti (klasicizem in historizem in z njima poudarjene antične

dekoracije) skušajo po svoje prikrojiti za ljudsko rabo tudi drugi rezbarji, je znal vsakokrat drugače obdelati. Njegova posebnost, lahko bi rekli kar podpis, pa je skoraj humoristično vključevanje ene od naročnikovih značilnosti v rezbarije ter motiv vinske trte, kar morda simbolizira njegov pravi poklic. Tako je v letu 1884 izdelal bogato krašena vrata za kmeta Kosela iz Smokuča 26, kjer je domače ime »pri Volku«. Upodobitev volka in lisice v spodnjih kasetah najbrž namiguje na anekdotno snov, ki je bila povod za nastanek domačega imena. Največkrat je upodobil v obliki figure ime lastnika na kapitelnem zaključku pripire: pri sorodnikih v Zapužah 2 (»pri Grom«) je tedanjemu lastniku Janezu Brejcu leta 1884 izrezljal Janeza Nepomuka v značilni upodobitvi s prstom na ustih, kmetu Matjažu iz Vrbe 24 je leta 1879 izoblikoval na podoben način podobo Kralja Matjaža (doprсна upodobitev), sebi pa levjo glavo, ki je poleg tega, da je bil to takrat značilen motiv, predstavljala tudi njegov značaj... Njegovega dela ni mogoče v celoti oceniti, niti njegovega razvoja, saj nam njegovo najstarejše delo (v Vrbi, 1879) predstavlja že dozorelega ustvarjalca, čeprav je imel tedaj šele 25 let.

Zaradi dobro ohranjenega izročila in velikega števila izdelkov ter posebnih možnosti za raziskave⁵ je največ podatkov o rezbarjih vratnih kril zbranih na področju Tuhinjske doline. Zaradi posebnih sprememb, ki jih je področje doživljalo v 19. stoletju,⁶ so tudi Tuhinjci hoteli na zunaj pokazati svoj položaj. Sredi 19. stoletja, torej prej kot na ostalem delu Gorenjske, se pojavi izredno nadarjen rezbar, za katerega ni mogoče ugotoviti, kje se je naučil obrti in ali ni bil popoln samouk.

To je bil Janez Hrovat, znan pod vzdevkom »podobar Hribnik«, rojen 11. 12. 1827 v Zg. Tuhinju 29 kot kajžarski sin in umrl v isti hiši kot preužitkar in mizar 4. 4. 1911. V začetku se je boril zaradi nepoznavanja obrtniških veščin še z oblikovanjem celote, rezljal rozete kot najbolj domač času primeren dekorativni motiv, posnemal pa tudi vzorce s starejših vrat iz 18. stoletja. Ko je dobil leta 1861 (verjetno prvič) zahtevnejše naročilo, je vrata na župnišču v Šmartnem (v Tuhinju) okrasil z motivi, ki so posnemali vzorce na »zlatih« oltarjih (grifoni kot njegov prvi poskus figuralike in renesančni vzorci na okvirih). To delo je bilo najbrž preskusni kamen za druga večja naročila (cerkev na Selih 1862, v Šmartnem 1864) in prav obdobje njegovega dela po cerkvah, kot je bilo že rečeno predvsem na priporočilo in zahtevo vaške skupnosti, mu je dalo dovolj priložnosti, da je brez zgledovanja po tujih vzorih in brez učenja pri izurjenih obrtnikih dopolnil svoje rezbarske sposobnosti ter prenesel ljudem že poznane motive in figure v njihovo okolje.

⁵ Podrobne raziskave za to področje so bile omogočene le v Tuhinjski dolini, kot posebna topografska in etnološka akcija Muzeja v Kamniku v letih 1970/71. Rezultat je bila razstava Rezljana vrata v Tuhinjski dolini 1971, katalog z istim naslovom, razširjene raziskave avtorice pa so bile v obliki topografskega poročila objavljene v reviji Snovanja št. 4 in 5 leta 1974 pod naslovom Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem.

⁶ Iste gospodarske spremembe so prav v tuhinjski dolini pogojevale tudi nastanek drugega etnološko zanimivega fenomena. To so kašče kot posebne gospodarske stavbe. Prim.: Majda in Peter Fister, Kašče v Tuhinjski dolini, katalog, Muzej Kamnik 1973.

Šele tedaj je začel najbrž spoznavati tudi druga podobna prizadevanja ter jim skušal — po svoje seveda — slediti. Uporabljal je začel značilne motive historičnih stilov, še vedno pa se je rad vračal k preprostemu stiliziranju rastlinske ornamentike in je skušal ugoditi naročniku tako glede njegovih zahtev kot glede ekonomskih možnosti. Morda najlepši njegovi deli so vrata na mlinu v Zg. Tuhinju iz leta 1896 s figuralno simboliko ter druga v Motniku 12 iz istega leta z značilnim motivom vaze s šopkom. Hribnikova (Hrovatova) dela so raztresena po vsej Tuhinjski dolini, nekaj jih je v Črnem grabnu in celo na štajerski strani (Tabor pri Gomilskem). Njegova pot do rezbarja, izbor motivov in krog naročnikov so tiste značilnosti, ki jih lahko povzamemo za vse rezbarje vratnih kril; to pa je tudi razlog za neko pojavno enotnost, čeprav je bila dejansko brez medsebojnih zvez, in za poseben dokaz, kako ista izhodišča v podobnem okolju privedejo do zelo podobnih rezultatov.

Njegova učenca Jakob Kadunc (1844—1916, rojen v Zg. Tuhinju in umrl v Znojilah, znan pod imeni Baloh ali Zvašnikov Jaka) ter Alojz Podbevšek (1896—1952) sta bila oba po poreklu kajžarja, le da sta že imela svojega vzornika ali učitelja. Čeprav njuno delo še zdaleč ne dosega Hribnikovega, pa sta bila nanj strašno ponosna. O zadnjem se je v izročilu ohranilo tudi, kako je prihajal v »šteto« z orodjem v lesenem zaboju, kako si je vse priprave sam izdeloval, kako si je motive zrisoval kar pri naročnikih (in po njihovih željah) na papir ter pri njih delal. Domači iz Zg. Tuhinja 36 se še prav dobro spominjajo, kako je hotel vrata, za katera mu niso sprva dali zahtevnega plačila, odnesti s seboj, tako je bil nanje ponosen.

Zadnjega rezbarja »samoukarja«, kot ga še danes označujejo domačini, so imenovali »pltaur« Hkavčov Tone iz Srednje vasi v Bohinju. Naziva »pltaur« (= der Bildhauer) si ni pridobil zaradi podobarstva, ampak ker je znal vključevati v kompozicijo rezljanih vratnih kril tudi figuraliko. Tudi on je bil sicer doma iz gostilne, vendar le kot »stric«, po poklicu pa je bil mizar. Svoje rezbarsko delo je začel po zgledu dotodanjih skromnih poskusov v Bohinju, ko pa so gradili novo cerkev v Boh. Bistrici (1894), je Tekavc, kot je bil njegov pravi priimek, sodeloval vsaj pri izdelavi vhodnih vrat, za katera so nekaj delov naročili iz Ljubljane iz Tomčevih delavnic. Po tej izkušnji je začel tudi sam izdelovati vrata krila s svojevrstno figuraliko, kar mu je prineslo tudi naziv »pltaur«.

Poleg navedenih posameznikov in skupin jih je na Gorenjskem še nekaj, kot na primer skupina (ali morda le dva) iz okolice Cerkelj, katerih posebnost je skoraj fantastična ornamentika neugotovljivega izvora, rezbar iz okolice Moravč, ki je podobno kot Balant dobil vzore v tamkajšnji Rovškovi rezbarski delavnici, ki se sama ni ukvarjala z izdelavo vrat, pa obrtniško sicer slabši rezbar na Dovjem in v Mojstrani z značilnimi ploskovito rezanimi motivi, od cerkljanske skupine dosti različna skupina v okolici Senčurja in lahko bi morda našeli še vrsto drugih.

Vsak od teh posameznikov ali skupin ima predvsem neke krajevno pogojene značilnosti v oblikovanju detajlov, iz česar lahko sklepamo predvsem na vzore, iz katerih so črpali motive, in na zahteve, ki jih je postavljala kmet kot naročnik. Hkraten in neorganiziran pojav rezbarjev vratnih kril kot posebne priložnostne vrste obrtnikov, ki je izhajala iz istega socialnega okolja,

pa kaže, kako lahko privede zahteva po uvedbi neke nove kvalitete v določeno okolje tudi do nastanka novega poklica. Se bolj zgovorna so izhodišča, na katerih je vztrajal naročnik (kmet), ki je zahteval ne samo njemu poznane likovne rešitve ali posebno vsebino, temveč celo izvajalca, ki je izhajal praktično iz njegovega okolja, saj je le tak mogel zagotoviti razumljivo in obenem napredno rešitev tako v formalnem kot v vsebinskem pogledu. Sorazmerno nagel vzpon (žal tudi propad) nove vrste ljudskega umetnika, ki sicer ni mogel zabrisati njegovega socialnega porekla, pa mu je dal osebno zadoščenje in družbeno pomembnost, kar tudi na svojevrsten način prikazuje družbena gibanja. In končno nam morda prav rezljana vratna krila kažejo na močno željo kmečkega prebivalstva, ki je začelo v 19. stoletju s širokimi ekonomskimi preobrazbami, da bi tudi kulturno bogastvo izenačili z drugimi, do estetskih principih, a vendar s posebnimi rešitvami, prilagojenimi naročniku.

Ob odkrivanju teh skoraj nepoznanih, na prvi pogled drobnih stvaritev preprostih ljudskih umetnikov ter še bolj ob spoznavanju pomena, ki so jih njihovi proizvodi imeli v življenju kmečkega človeka v drugi polovici 19. stol., je prišla do spoznanja tudi zavest, da je pravzaprav večina primerov že izginila in da zdaj izginjajo poslednji ostanki. Le malo je tistih, ki še razumejo preprosto, a bogato in značilno govorico ljudskih ustvarjalcev, včasih postajajo njihovi izdelki zaradi sodobnega snobizma navadno tržno blago, pa celo med strokovnjaki je veliko takih, ki so šli ali ki gredo mimo.

Zusammenfassung

GESCHNITZTE TÜRFLÜGEL IN OBERKRAIN (GORENJSKO)

Ein wenig bekannter, jedoch berühmter Bestandteil bäuerlicher materieller Kultur des vergangenen Jahrhunderts sind geschnitzte hölzerne Türflügel. Da der Eingang schon seiner Funktion nach den bedeutendsten architektonischen Teil des Hauses darstellt und das Portal nur ein Serienerzeugnis war, wurde von den Besitzern ein eigener Handwerker angeworben, der zumeist schon an Ort und Stelle die verzierten Türflügel verfertigte.

Die Schnitzer waren in Gorenjsko in der Mehrzahl Häusler, als solche waren sie Autodidakte oder sie lernten einer von dem anderen. Die Auftraggeber waren mittlere oder reichere Bauern, die das Geld für das Schnitzwerk aufbringen konnten. Die Motive dieser Schnitzarbeiten war oft Pflanzenmotiven an Truhen, Schreinen, Glasbildern, an Goldaltären und an Fresken in den Kirchen entnommen. Mehr Selbständigkeit tritt in realistischen figurativen Motiven hervor.

Im ganzen Oberland konnten vier Gruppen ausfindig gemacht werden; ihnen zufolge sind auch die Namen einzelner Schnitzer bekannt. Da wären die Gruppen aus Tuhinj und Škofja Loka zu nennen, die mehrere Leute umfassten, sowie die Schnitzer aus Zabreznica und aus Srednja vas im Bohinj. Die Werke dieser Schnitzer sind in ganz Gorenjsko aufzufinden.

NEKATERI AKTUALNI PROBLEMI SITULSKE UMETNOSTI

Stane Gabrovec

Ljubljana

Razstava situlske umetnosti v Padovi, v Ljubljani in na Dunaju leta 1961—1962, sad sodelovanja italijanskih, avstrijskih in slovenskih arheologov,¹ je na novo oživila problem umetnosti, ki nam najgloblje odpira pogled v duhovni svet železnodobnega prebivalstva »od Pada do Donave«, kot so italijanski kolegi poimenovali svojo razstavo (Arte delle situle dal Po al Danubio). Malokatera skupna akcija je tako plodno razgibala raziskovanja in dala tako bogate rezultate kot prav ta razstava. To še posebej, ker je v njen čas padel tudi izid Luckejeve disertacije o situlski umetnosti² v odlični priredbi O.-H. Freya, ki je vsaj delno že tudi poznal prizadevanja in iskanja pripravljalcev razstave. Tako razstava kot Luckejevo delo sta tudi vzpodbudili nadaljevanje začetega dela, ki je dobilo najvidnejši izraz in najbolj sintetično podobo v drugem Freyeve delu, Die Entstehung der Situlenkunst.³ To delo je pojem situlske umetnosti poglobilo in razčlenilo. Tako govorimo sedaj o klasični situlski umetnosti in o njeni estenski varianti. V prvo skupino sodijo predvsem slovenski, bolognski in tirolski situlski spomeniki,⁴ v njej ima oblikovanje človeka prvo mesto. Lucke je v svoji disertaciji označil pojem situlske umetnosti prav s temi spomeniki. Estensko varianto dobimo predvsem v samem eponimnem najdišču, od koder je vplivala tudi na sosedne prostore.⁵ Ornamentirana je predvsem z živalsko figuraliko. Obema središčnima variantama stoji ob strani še figuralno upodabljanje stila Klein-Glein - Sesto Calende, ki ga v naš krog povezuje ne toliko jasno opredeljen stil situlske umetnosti kot figuralno pri-

¹ Mostra dell'arte delle situle dal Po al Danubio, Padova 1961; Umetnost alpskih Ilirov in Venetov, Ljubljana 1962; Situlenkunst zwischen Po und Donau, Wien 1962.

² Die Situla in Providence (Rhode Island). Röm.-Germ. Forsch. 26 (1962).

³ Röm.-Germ. Forsch. 31 (1969). Odslej citiram: Die Entstehung.

⁴ Karto razširjenosti glej pri Lucke-Frey, Abb. 1.

⁵ Karto razširjenosti glej pri O.-H. Frey, Die Entstehung Abb. 28 (za starejše spomenike) in Abb. 31 (za mlajše).

povedovanje samo.⁶ Glede na samo pripoved bi lahko vključili v krog situlske umetnosti — gledano z vidika vzhodnoalpskega prostora — še figuralne upodobitve na keramiki, ki jih najbolj poznamo iz Soprona.⁷

Ta pripovedni svet so vsi dosedanji raziskovalci povezovali med seboj, čeprav so gledali zelo različno na medsebojna razmerja, prav tako različno pa so obravnavali njegovo razmerje do višjih mediteranskih kultur. Ta zgodovina raziskav je izredno zanimiva,⁸ saj odseva vsakokratne osnovne tokove prazgodovinske stroke. Ne da bi jo tukaj ponavljali v podrobnostih, je potrebno ugotoviti, da je že prva generacija videla v situlski umetnosti delo domačega prebivalstva. Hochstetter je šel v svojih gledanjih najdalje: odklonil je grško-etrusčanske vplive v celoti in videl v situlski umetnosti delo domačega prebivalstva.⁹

Temu nasproti je med obema vojnama prevladovalo Ducatijevo gledanje, ki je videlo v certoški situli pravo etrusčansko delo in v vseh drugih spomenikih le njegovo posnemanje. S tem naj bi bilo pojasnjeno tudi zgodovinsko ozadje situlske umetnosti: v svojem izviru je situlska umetnost etrusčanska, v nadaljnjem razširjanju in razvoju pa uspešnejše ali manj uspešno, manj ali bolj barbarsko njeno posnemanje. To gledanje je določalo tudi datacijo: vsi situlski spomeniki slovenskega prostora so bili tako nujno uvrščeni v peto stoletje in poznejši čas.

Lucke je pisal svojo disertacijo pri Merhartu, ki je prav tedaj uveljavljal svoja nova gledanja, ki so razbijala »italsko fascinacijo«, gradil svoj pojem kulture žarnih grobišč, ki naj bi v prostoru »med severnim Balkanom, Karpati in Vzhodnimi Alpami« na koncu drugega in začetku prvega predkrščanskega tisočletja ustvarila duhovno in materialno kulturo, ki naj bi bila enako vplivala na Italijo na zahodu kot na Grčijo na jugu.¹⁰ Jugovzhodni alpski prostor s svojim središčem v Sloveniji je tako postal ne samo posredovalec italske, predvsem etrusčanske kulture v srednjeevropski prostor, ampak narobe, tudi posredovalec podonavske žarnogrobiščne kulture v Italijo. Tako je razumljivo, da je Lucke gradil iz koncepta, ki je bil diametralno nasproten Ducatijevemu, hkrati pa tudi iz šole, ki je znala biti pravičnejša drobnemu gradivu, sistematičnemu zbiranju, podrobnim analizam grobnih celot.

⁶ Za Klein-Glein (Klein-Klein) W. Schmid, Präh. Zeitschr. 24, 1933, 219 ss. Za Sesto Calende: O. Montelius, Civ. prim. pl. 62. Ghislanzoni, Munera (1944) 1 ss.

⁷ S. Gallus, Die figuralverzierten Urnen vom Soproner Burgstall. Arch. Hung. 13 (1934). A. Persy (Eibner), Hallstattzeitliche Grabhügel von Ödenburg (Sopron). Tipkopisna dis. Wien 1966. Izvlečki v: Mitt. d. österr. Arbeitsgem. f. Ur- u. Frühgesch. 22, 1971, 14 ss., 84 ss. Nove najdbe: E. Patek, Szoproni szemle 28, 1974, 55 ss. Glej tudi O.-H. Frey, Bemerkungen zu figürlichen Darstellungen des Osthallstattkreises. Festschrift f. R. Pittioni (1976) 579, Abb. 1.

⁸ Najboljši pregled raziskav daje O.-H. Frey, Die Entstehung 1 ss. Glej še O.-H. Frey, Ipek 23, 1970/73, 41 ss.

⁹ Die neuesten Gräberfunde von Watsch und St. Margherethen in Krain und der Culturkreis der Hallstätter-Periode. Denkschr. d. math.-natur. Cl. d. Wiss. Wien 47, 1883, 161 ss.

¹⁰ Merhartova dela o teh vprašanjih so sedaj zbrana v: Hallstatt und Italien (1969).

Frey, ki je Luckejevo delo izdal, ni poznal le 20 let novega razvoja Merhartove šole, ampak zelo dobro tudi italško gradivo. Tako njegova izdaja ni bila le antiteza Ducatijeve mu delu, ampak že nova sinteza, ki jo je nato v svoji drugi knjigi nevezano dopolnil. Istočasno z njo pa so seveda nastajala tudi nova dela, ki so nam pomagala gledati na situlsko umetnost manj izolirano, v bolj raziskanem okolju.¹¹

In tu sedaj začenjamo naša razmišljanja. Katere so tiste ugotovitve, ki so postale kljub prejšnjim diametralno nasprotnim gledanjem na situlsko umetnost trdne in so danes lahko izhodišče našega nadaljnjega dela, in kateri so problemi, ki ostajajo še danes bolj ali manj odprti?

Prvič: kronologija. Če smo tako rekoč še pred razstavo postavljali vso situlsko umetnost v famozno peto stoletje pr. Kr. in pozneje — glede tega tudi Luckejeva predpostavka, da bi dvignil datacijo vaški in magdalenski situli v šesto stoletje, ni bila pravilna — je delno že razstava sama, še bolj pa raziskovanje ob njej in po njej lahko jasno izločilo situlske spomenike, ki segajo že v čas zadnjih desetletij 7. stoletja ali v čas okoli 600. Pri tem je posebej važno, da v ta čas lahko datiramo situlske spomenike ne samo ene kulturne province, ampak tako rekoč vseh, kjer situle nastopajo. Pri tem mislim ne samo na pokrove situl z živalskimi upodobitvami, ampak tudi na antropomorfne spomenike: v estenskem prostoru naj omenim samo situlo Benvenuti — mislim, da je datacija, ki je nastala najprej z vidika slovenskega prostora, trdna¹² — v slovenskem prostoru fragment čelade z Magdalenske gore,¹³ v bolognskem sedaj novo odkriti tintinnabulum iz slavnega groba »tomba degli ori«.¹⁴ Tako še več: tudi spomeniki, ki niso neposredno izdelani v situlskem stilu, ki pa so z njim povezani po svojem pripovedovanju in motivih, Klein-Glein¹⁵ in Sesto Calende,¹⁶ sodijo v isti čas. Še dalje: tudi pripoved na glinastih posodah in Soprona bo očitno istočasna.¹⁷

Drugič: Situlska umetnost nastopi v treh variantah, ki jih lahko označimo v naslonitvi na Freyeva raziskovanja kot klasično, estensko in varianto Klein-Glein - Sesto Calende. Zadnja je v svojem stilu sicer različna, sodi pa gotovo še med situlsko umetnost po svoji pripovedni vsebini. Z istega vidika pa bi ji v Vzhodnih Alpah lahko pridružili še vse ostale figuralne

¹¹ Pri tem mislim na raziskave halštatskih kultur, v katerih nastopa situlski umetnost, predvsem na estenski in jugovzhodni halštatski krog. Za Este glej O.-H. Frey, Die Entstehung in sedaj R. Peroni (s sodelavci), Studi sulla cronologia delle civiltà di Este e Golasecca (1975). Za jugovzhodni alpski krog sintetičen pregled S. Gabrovec, AV 15-16, 1964-65, 21 ss., in sedaj AV 24, 1973, 307 ss. (prispevki različnih avtorjev).

¹² Novo datacijo situle Benvenuti sem prvič utemeljil v Situli 1, 1960, 53 s.

¹³ S. Gabrovec, AV 15-16, 1964-65, 127 ss.

¹⁴ C. Morigi Govi, Arch. Classica 23, 1971, 211 ss. Glej sedaj tudi O.-H. Frey, Festschrift R. Pittioni (1976) 578 ss, slike 3 in 4, in na naši str. 121.

¹⁵ Za Klein-Glein nimamo moderno izvedenih kronoloških raziskav. Vendar je vsem avtorjem naša datacija izhodišče. G. Kossack, Schild von Steier 2, 1953, 49 ss. S. Gabrovec, AV 13-14, 1962-63, 309 s. O.-H. Frey, Die Entstehung 48, 67 ss.

¹⁶ Za datacijo glej O.-H. Frey, Die Entstehung 47 ss. Pauli, Studien zur Golasecca-Kultur. Mitt. d. DAI. Röm. Abt. 19 Ergheft, 1971, 110 ss. R. de Marinis, Le tombe di guerriero di Sesto Calende. Archaeologica. Scritti in onore di Aldo Neppi Modona (1975) 213 ss.

¹⁷ Glej op. 7.

upodobitve, med katerimi imajo prvo mesto že omenjene upodobitve na keramiki iz Soprona. Pri tej kulturno-geografski opredelitvi pa ni toliko pomembna sama razdelitev kot dejstvo, da se vse omenjene skupine začene istočasno. Med Bologno, Este, Slovenijo, pa tudi Klein-Gleinom in Sesto Calende ni bistvene kronološke razlike; tako bistvene, da bi mogli izdelati izvorni prostor in poti širjenja še celo ne. Vse skupine situlske umetnosti so med seboj v sestriinskem razmerju, ne v razmerju matere in hčere. To je potrebno še posebej poudariti za razmerje med obema osrednjima skupinama, klasično in estensko, ter tipom Klein-Glein - Sesto Calende. Vemo, da so bile prav za to razmerje izrečene zelo nasprotni sodbe: po eni je Klein-Glein predstavljal žarnogrobiščno predhodnico situlske umetnosti (tako Merhart, delno še naša situlska razstava),¹⁸ po drugem pa pozno, skrajno njeno degeneracijo (Pittioni).¹⁹ Pa tudi kronološka razmerja med Bologno, Este in Slovenijo so značilna in očitno odsevajo realno stanje. Vsekakor je važno, da moramo ugotoviti na začetku (če izvzamemo dokaj enotni krog situlskih pokrovov) precejšnje raznolikosti, ki so vidne tako v stilu kakor tudi v pripovedni vsebini. Čeprav smo dobili sedaj z upodobitvijo na tintinnabulu v grobu »tomba degli ori«²⁰ tudi v Bologni že na koncu sedmega stoletja izoblikovan situlski stil, ki smo ga do sedaj še pogrešali, pa je njegova vsebina brez povezave z ostalo situlsko umetnostjo; najboljše paralele moramo poiskati šele v upodobitvah na glinastih posodah v Sopronu, ki pa so, razumljivo, stilno najbolj oddaljene. Novo odkriti situlski spomenik v Bologni je na eni strani sicer utrdil mnenje, da moramo iskati pobudnike situlske umetnosti v etruščanskem svetu, mnenje, ki v nekem smislu nasprotuje naši pravkar podani ugotovitvi enakopravnega razmerja posameznih variant situlske umetnosti, vendar bi to veljalo le za klasično varianto situlske umetnosti in njen stilni izraz. Za varianto Klein-Glein s Sopronom pa tega vsekakor ne moremo reči. Pri tem je še posebej poučno, da presenetljive vsebinske povezave upodobitev na tintinnabulu iz Bologne in na sopronski keramiki ne moremo razložiti z enostransko odvisnostjo Soprona od Bologne.

Zadnja dela, omeniti je potrebno predvsem Luckeja in Freya, pa so nam prav tako sistematično analizirala posamezne elemente situlskega upodabljanja in stila. Iz analize repertoarja je dobro razvidna tuja, prevzeta motivika, na drugi strani pa so jasni domači elementi. Mediteranski vplivi, predvsem etruščanski, so dokazani, prav tako pa je jasno, da gre za samostojno sprejemanje. Sprejeti motivi niso prevzeti v nerazumljivem tujem jeziku, ampak so preneseni v domač jezik. Nekaj že dolgo znanih primerov zadostuje: bojevniki nosijo domače orožje in se bojujejo v domači tehniki, nastopajoči nosijo domačo obleko in pokrivala, igrajo na domača godala, sedijo na domačih stoli, tuje živali iz podloge so pogosto zamenjane za domače ali pa dobe domače znake, dvoboj z ročkami je gotovo domač, ker ga ne poznajo ne grške ne etruščanske upodobitve. Sprejeti motivi pa so seveda tudi nosilci pripovedi, vsebine. Kakšna je ta vsebina? Kaj hoče pove-

¹⁸ Merhart, Hallstatt und Italien (1969) 324 ss. S. Gabrovec, Umetnost alpskih Ilirov in Venetov (1962) 3 ss.

¹⁹ Civiltà del ferro (1960) 391 ss. Arch. Austr. 22, 1957, 39 ss.

²⁰ Glej op. 14.

dati? Hoče slikati domače vsakdanje, profano življenje? Hoče biti del grobnega rituala? Ali celo del mitične pripovedi? Vse teze so že imele svoje zagovornike. Na novo odkrita samostojnost v okviru sicer prevzete figuralne govornice ni bila Luckeju le dokaz, da so situle domače delo, ampak tudi za to, da prikazujejo domače vsakdanje, profano življenje. Odločil se je torej odločno za prvo tezo. Realistično pripoved situl je postavil v nasprotje s kultno in mitično pripovedjo Grkov, Etruščanov in Orienta; prav tako je odbil vsako povezavo z grobnim kultom, v njenem pripovedovanju vidi predvsem profani svet. Realistično pripovedovanje naj bi bilo torej tudi profano pripovedovanje. Ta misel je bolj ali manj obvladovala čas po situlski razstavi. Seveda pa ni ostala brez problematike. Njej nasprotuje že dejstvo precej omejenega in skromnega izbora motivov, ki se ponavljajo na situlskih spomenikih. Po situlski razstavi so prišli v evidenco in so bili odkriti še novi situlski spomeniki, vendar ne prinašajo skoraj ničesar novega v svoji govorici.²¹ Prav tako večine prizorov na situlah, kljub realističnim, samostojnim upodabljanjem detajlov ne moremo odrezati od skupnega ritualno-mitološkega zaklada Orienta, Grčije in Etrurije. Osrednji motivi situlske umetnosti, sprevod, tekmovanje, simpozij, pa naj bodo upodobljeni s še tako realističnimi rekviziti, kažejo na to, da v situlski umetnosti ne gre za kakršnokoli pripovedovanje, ampak da je del rituala, ki naj človeka poveže z transcendentnimi silami, da je torej tudi sporočilo o njegovi usodi.

In prav v tej smeri iščeta razlage situlske umetnosti v zadnjem času G. Kossack in H. Müller-Karpe.

Kossack²² izhaja iz analize grobnega rituala v Grosseibstadtu (Bavarska). Skrbno odkrita nekropola sedmih gomilnih grobov, ki sodijo v starohalštatski čas, mu je pokazala, da so mrtvi pokopani strogo po istem grobnem ritualu. Označuje ga v vseh sedmih primerih poleg skromne opreme v zemljo vkopana grobna kamera, v kateri dobimo voz s konjsko opremo, keramični servis, ki pripada strogo določeni pivski in jedilni garnituri. Iz velikosti kamere, ki je zgrajena, da sprejme voz in konjsko vprego, in iz razporeditve pridatkov, dobro vidimo, da je mišljen pokop voza s parom konj (slednjega simbolizira le konjska oprema), da je pivska in jedilna garnitura služila zanesljivo žrtvovalnim obredom. Grobni ritual so izvajali po strogo določenih predpisih, saj se v vsem času pokopov ni spremenil. Hkrati je očitno označeval določen, vodilni sloj. Pripadnost temu sloju je združevala pripadnike tudi po smrti, je bila torej očitno močnejša kot pripadnost družini in ostali rodovni skupnosti. Izvirni prostor takega pokopa, ki ga označuje pokop z vozom in konjsko opremo, podzemna kamera, vidi Kossack v Transkavkaziji, kontaktnem pasu visokih prednjeazijskih kultur na eni strani in stepskih na drugi. V severnoalpski prostor je prišel ritual s Trakokimerijci.

Vsebino grobnega rituala zahodnohalštatskega kroga — voz s konjsko opremo moramo povezati s sprevodom mrtvega (ekfora, prothesis), keramično garnituro s simpoziji in darilnimi žrtvami — dobimo po Kossacku oblikovano v figuralnih upodobitvah vzhodnohalštatskega, estenskega, villanovskega in etruščanskega kroga. Njene glavne upodobitve, sprevodi na konju

²¹ O. - H. Frey, *Germania* 44, 1966, 66 ss. T. Knez, *AV* 24, 1973 (1975) 309 ss.

²² G. Kossack, *Gräberfelder der Hallstattzeit an Main und fränkischer Saale*. *Materialh. z. Bayer. Vorgesch.* 24 (1970) 160 ss.

in z vozom ter peš, tekmovanja, simpoziji so izraz podobnega grobnega rituala in religioznih predstav, kot jih predstavlja grobni ritual sam. Z njimi lahko grobni ritual oživimo, prestavimo v dogajanje. Strogo določeni grobni ritual so gotovo oblikovali predpisi, ki jih je posredovala ustna tradicija; na prostoru, kjer poznamo figuralne upodobitve, pa so ti predpisi že figuralno zapisani.²³ Tovrstne interpretacije vsekakor niso lahke in se pogosto še odtegujejo zadostni evidenci. Za nas je pomembno dejstvo, da so s Kossackovimi raziskovanji, ki imajo seveda svojo prepričljivost v strogem metodološkem postopku in v bogatem primerjalnem gradivu, ki ga na tem mestu seveda ne moremo prikazati, situlske upodobitve prepričljivo povezane s kulturnim ritualom in religiozno sfero.

Zelo podobna, čeprav po drugačnem metodološkem postopku pridobljena, je misel H. Müller-Karpeja.²⁴ Tudi zanj upodobitve na situlah niso izum obrtnikov, spontana upodobitev iz realnega življenja. Tudi on misli na kulturno pripovedovanje, še več, na mitološko pripoved, ki je vzeta iz podlag, ki prihajajo ta čas iz Mediterana v alpski prostor. Situlska umetnost mu je prav dokaz, da se tudi v evropskem prazgodovinskem svetu od leta 700 naprej uveljavi mitološko gledanje kot oblika religioznega in umetniškega snovanja. V tej zvezi opozarja predvsem na upodobitve na posodah v Kleingleinu. Posebej omenja mit ribe-človeka, ki ga primerja z mitičnimi predstavami v babilonski mitologiji, pa tudi s podobnimi predstavami Anaximandra in orfike — njen začetnik je trakijski pevec Orfej, torej nekdo iz grškega prazgodovinskega zaledja. Podobno naj bi veljalo tudi za upodobitve sfing, levov, jelenov, ki jih najdemo skupaj z orientalizirajočo ornamentiko na klasičnih spomenikih situlske umetnosti. Mitološke vsebine gotovo ne bo več mogoče rekonstruirati, težko pa si je mogoče predstavljati, da so bile privzete le mitološke podobe, ne pa tudi njihova vsebina.

Z našimi izvajanji, ki so nujno morala ostati v splošnih okvirih, smo želeli opozoriti na premik, ki je nastal v srednjeevropski arheologiji po razstavi situlske umetnosti v interpretaciji njenih upodobitev. Smisel teh sprememb je gotovo v spoznanju, da konec osmega stoletja pr. Kr., s katerim začenjamo v Srednji Evropi železno dobo, ne pomeni le prelomnice na ekonomskem področju, ampak tudi in predvsem v duhovno-vrednostnem svetu. Na koncu osmega stoletja prazgodovinska Evropa ni prevzela le poznanja predelovanja železne rude, novega tipa voza, nove rase konj in jahalne tehnike, ki so postali gospodarski temelj novega, halštatskega obdobja. Sprejela je tudi vrednostni svet, izražen v kulturno-religioznih, mitičnih predstavah. To vidimo predvsem v novem grobnem ritualu, ki se je naenkrat uveljavil na tako širokem prostoru, v tako različnih kulturnih okoljih. Ta grobni ritual se je ohranil v mnogih generacijah, tudi v spremenjenih socialnih razmerah; ko pride do krepitve plemenske aristokracije, je grobni ritual še vedno spremljevalec in pokazatelj njene moči. Ugotovimo ga pa lahko tudi v velikem zagonu halštatske kulture na robu mediteranskega sveta.

²³ V tej zvezi bi bilo morda potrebno omeniti, kar navaja G. Kossack, da v grobovih s figuralno ornamentiranimi situlami dejansko nimamo konjske opreme (vendar jo poznamo v grobu 3, gom. IV iz Novega mesta).

²⁴ H. Müller-Karpe, *Das vorgeschichtliche Europa* (1968) 143 ss.

V jugovzhodnem halštatskem prostoru, da navedem le en primer, ki odseva podoben položaj tudi drugod, nastane v tem času cela vrsta novih utrjenih naselij. Dobro raziskana Stična nam pove, da je bilo ogromno, 800 m dolgo in do 400 m široko naselje zasnovano in utrjeno naenkrat, v eni generaciji, kar vse je priča velikopoteznosti časa.



Pređenje in tkanje: Bologna, »Tomba degli ori«. Najstarejša upodobitev v situlskem stilu (druga pol. 7. stol. pred n. š.). Glej str. 117, op. 14
Prizori so vsebinsko enaki upodobitvam v Panoniji (Sopron), stilno pa naši situlski umetnosti

O tem novem vrednostnem svetu na robu Alp pa nam govori tudi figuralna govornica situl. Ta je lahko po svoji formalni strani zelo različna, kot vidimo že v primerjavi klasične situlske umetnosti in tipom Klein-Glein. Vendar formalno nebogljen, popolnoma še v kulturi žarnih grobišč zasidrana govornica Klein-Gleina zaradi tega vsebinsko ni ubožnejša, narobe. V tem smemo videti, da nenadni pojav pripovedi na situlskih spomenikih ni le formalno estetski problem. V upodobitvah se kaže tudi navzočnost novega duhovnega sveta in njegovega izražanja, ki je seveda prav tako povezana z mediteranskim svetom, kot je situlska formalna govornica. Ali smo upravičeni to novo izražanje že interpretirati kot mitološko govornico, je seveda iz dosedanjega situlskega repertoarja še dvomno. Poleg argumentov, ki jih je prinesel že Müller-Karpe v navedenem delu, moramo sedaj omeniti še upodobitev na situli iz groba 33 v gomili III, ki jo je odkril T. Knez v Novem mestu,²⁵ na katero je pred kratkim²⁶ prvič opozoril

²⁵ T. Knez, Novo mesto v davni (1972) 68. H. J. Hundt, AV 24, 1973 (1975) 331 ss.

²⁶ Festschrift Pittioni (1976) 584 ss.

O. - H. F r e y. V zgornjem pasu izredno slabo ohranjene situle sta upodobljena dva bojvnika s čelado, med njima leži mrtvi. V prizoru, ki predstavlja v situlski scenografiji novost, bi lahko videli mitološko pripoved o boju za mrtvega, pripoved, ki jo najlepše poznamo iz Homerja v pesnitvi za Patroklovo truplo (Iliada, 17. spev). Prizor je pogosto upodobljen tudi na črnofiguralni keramiki. Mitološka pripoved je na situli iz Novega mesta realistično prestavljena v alpsko okolje, kot kaže domače orožje obeh bojvnikov. Novo odkritje je nadvse dragoceno, saj predstavlja pomembno dopolnilo dosedanjega situlskega repertoarja. Že brez tega pa je danes jasno, da je potrebno Luckejevo interpretacijo v mnogočem omejiti. Pripovedovanje na situlah bo komaj mogoče iztrgati iz grobnega kulta in z njim povezanega vrednostnega sveta. Ta pa seveda, kot kaže Klein-Glein, ni nujno prihajal samo iz etruščanskega sveta.²⁷

Razumljivo je, da je prazgodovinski halštatski svet prevzel novi duhovni vrednostni svet v svoji interpretaciji in da ga je seveda po svoje razvijal. Prav zaradi tega je njegova interpretacija pogosto tako težka.

Figuralno izražanje situlskih spomenikov in njihov vrednostni svet pa je po petem stoletju, ko je situlsko upodabljanje doseglo svoj vrh, začel hitro zamirati. Pozne situle tipa Valičina vas v jugovzhodnih Alpah kažejo, da je vrednostni svet pripovedi starih situl zamrl in okrnol v ornamentu. To sovpada s prenehanjem starega grobnega rituala halštatske kulture. Stare mogočne gomile z vsem svojim kulturnim ritualom izginejo. Ta prelom je tako močan, da smo v jugovzhodnem alpskem prostoru mislili na menjavo prebivalstva. Staro ilirsko prebivalstvo naj bi odstopilo vodilno mesto zavojevalcu Keltu. Izkopavanje v Stični je zopet pokazalo drugače: halštatskih in latenskih plasti v Stični ne ločijo močni žgani sloji ruševin, ki bi govorili o katastrofi stare naselbine. Prehod je miren in tekoč, gotovo brez bistvenih sprememb v strukturi prebivalstva. Zamrl je le stari duhovni vrednostni svet, o katerem sta nam enako pričala grobni kult velikih gomil kakor situlska umetnost, in s tem je zamrla tudi halštatska kultura.

Če v tem smislu gledamo na halštatsko kulturo na danes slovenskem ozemlju, lahko razumemo njen pojav kot dvogovor prazgodovinskega sveta med Caput Adriae, jugovzhodnimi Alpami in Panonijo z Mediteranom, kjer že nastaja zgodovinski svet. Zgodovina tega dvogovora je pravzaprav zgodovina halštatske kulture. Imenovani prostor, kjer sega Mediteran najgloblje v Evropo, je presenetljivo zgodaj, prvi v mediteranskem zaledju sprejel realistično antropomorfnu govorico, sprejel novo ornamentalno motiviko, ki se pridruži stari simbolni govorici kulture žarnih grobišč, in dobil s tem nedvomno tudi možnost, da globlje izrazi svoj duhovni svet. Lahko bi misel izrazili tudi obratno: bil je duhovno dorasel, da sprejme novo govorico; cela vrsta ljudstev, ki je bila bliže Mediteranu, za to ni bila zrela in je bila do nje odklonilna. Sprejemal jo je, kot smo videli, samostojno, čeprav je bila ta samostojnost omejena. Ta dojemljivost za višji kulturni izraz gotovo ni bila le umetniška dojemljivost. Situlska umetnost je le zunanji izraz celotne odprtosti in razumevanja za herojski in arhaični mediteranski stil življenja.

²⁷ Primerjaj analizo O. - H. F r e y a , ki izdvaja del motivov na upodobitvah v Klein-Gleinu iz Grčije. Die Entstehung 70 ss.

Utrjena naselja in obširne nekropole z velikimi gomilami, knezi s svojo bojno opremo in daljnosežnimi zvezami, s topilnicami in delavnicami, ki so nastajale pod njihovim okriljem s širokimi trgovinskimi zvezami, govore o tem. Spominjajo nas na svet, ki ga opisuje Homer. V sedmem stoletju vzpostavljen stik se takoj požene v vrh, ki traja dobrih sto let in ki pomeni največji dosežek prazgodovine na slovenskih tleh. Vendar samo prazgodovine. Poti naprej ne zmore. Tako se je domača halštatska kultura nujno morala začeti zapirati proti svetu, ki je to pot šel. Golo zapiranje pa nikoli ne more biti rešitev ne za kulturo, ne za življenje.

Situlska umetnost ni le izraz stopnje umetnostne zavesti prebivalstva na skrajnem robu mediteranskega sveta, ampak predvsem tudi priča, kako prihajajo pobude iz višjih kultur v domače prazgodovinsko okolje in kako se pri tem presnavljajo in spreminjajo. Torej podoben pojav, kot ga pozna tudi ljudska kultura v svojem razmerju do višjih kultur. Tako bi želel te skromne vrstice posvetiti jubileju N. Kureta, ki je tako uspešno in zgledno obravnaval podobno problematiko v slovenski etnografiji.

Zusammenfassung

EINIGE AKTUELLE PROBLEME DER SITULENKUNST

Die internationale Ausstellung der Situlenkunst in Padua, Ljubljana und Wien belebte außerordentlich fruchtbar die Untersuchungen ihrer Problematik und löste eine ganze Reihe von Fragen, so vor allem ihrer Chronologie, ihrer Gruppierung und ihrer Werkstätten. Die Situlendenkmäler sind in großer Masse im Raum einzelner Kulturprovinzen entstanden, wo sie auch aufzufinden sind. Trotz einheimischer Herstellung kann man die Situlenkunst nicht ohne die Anregungen verstehen, die vom Mittelmeerraum her kamen. Man denkt dabei bei der Dolenjsko- und Sv. Lucija-Gruppe insbesondere an etruskische, bei der Kleinglein Gruppe an griechische Einflüsse. Das gilt schon für die Darstellung anthropomorpher Motive, aber auch für den Inhalt dieser Darstellung. Dabei ist klar ersichtlich, daß die mediterrane Darstellungsweise nicht sklavisch, in ihrer unverständlichen fremden Vorlage übernommen wurde, sondern ihren einheimischen Ausdruck fand; die Krieger tragen einheimische Waffen, kämpfen nach einer einheimischen Technik, die Auftretenden tragen einheimische Bekleidungen und Kopfbedeckungen, sie spielen auf einheimischen Musikinstrumenten, sitzen auf einheimischen Stühlen, an die Stelle fremder Tiere der Vorlage treten einheimische Tiergestalten oder sie bekommen einheimische Merkmale, der Zweikampf mit Hanteln ist gewiß einheimisch, da ihn etruskische und griechische Darstellungen nicht kennen. Es ist selbstverständlich schwerer festzustellen, was der Inhalt dieser Darstellungen aussagen soll. Die realistische Erzählweise, die in ihren Darstellungen die soeben erwähnten Requisite verwendet, war für Lucke der Beweis, daß die Situlenkunst das profane einheimische Leben der führenden Schicht schildert. Moderne Interpretationen, von denen wir insbesondere G. Kossack und H. Müller-Karpe nennen wollen, betonen jedoch im Gegensatz davon deren Grab- und Kult- (Kossack), oder sogar deren mythologischen Charakter als neuen Ausdruck des menschlichen Bewußtseins im urgeschichtlichen Europa (Müller-Karpe). Auch der Autor vertritt die Meinung, die Situlenkunst sei nicht nur der Ausdruck einer neuen Kunstauffassung der urgeschichtlichen Einwohnerschaft im südöstlichen Alpenraum, sondern auch wenigstens teilweise der Ausdruck neuer Kult- und Wertvorstellungen. In diesem Sinne ist die Situlenkunst ein Beweis dafür, daß die Begegnung der Träger der südöstlichen alpinen Hallstattkultur mit der mediterranen Welt sehr intensiv war: sie war nicht nur an die Übernahme der materiellen Kultur und des äußeren Kunstausdruck begrenzt, sondern reichte tief in die Wertvorstellungen und in das geistige Bewußtsein der urgeschichtlichen Einwohnerschaft, obwohl dieselbe die mythologische Denkungsart noch nicht endgültig übernehmen und weiterentwickeln konnte.

BAJESLOVNA IZROČILA O JAMAH IN VODAH NA KRASU

Ivan Gams

Ljubljana

Nekdanje, pri nas v srednjem veku še krepko med ljudstvom zasidrano naziranje, da je podzemlje kraljestvo hudiča (gl. *Dowkings*, 1867), ni pomembno samo za preučevalce pripovedk in bajk, temveč tudi za krajevno geografijo in zgodovino. Temu v prid navajam nekaj primerov, da bi vzbudil temeljitejše etnološko raziskovanje.

Na krasu so pomenile jame vhod v hudičevo podzemlje in ljudje so pred njimi čutili strah in gnus, ki ju izdajajo še *Valvasorjevi* opisi nekaterih jam in upodobitev kapnikov v obliki kač. Vendar so imele jame različne bajčne pomene, ki naj jih nekaj navedem.

Hudourné jame, v resnici brezna, ki jih je *Valvasor* imenoval *Wetter-Höhlen*, so bile navadno na daleč naokoli vidni vzpetini in imele so ozko ustje, na katerem se je ob povečanju vlažnosti ozračja meglilo, kar je delalo vtis, kot da prihaja neurje iz podzemlja. Od petih *Valvasorjevi* hudournih jam so lahko jamarji doslej prepoznali *Sedelško jamo* na *Plovi gori*, jamo blizu *Boštanjkega gradu*, *Jamo na Kamen vrhu* nad *Podpečjo* in *Žegnano jamo*, obe okoli *Dobrega polja*. K nekaterim teh jam so domačini, navadno o binkoštih in v procesiji, pod vodstvom duhovna nosili odkupne darove, da jim hudič ne bi pošiljal neurja. Procesijo na binkoštni ponedeljek, ki jo je k hudourni jami na *Slivnici nad Cerknico* opisal že *Valvasor* v svoji *Slavi vojvodine Kranjske*, je videl *Nagel* (1748) še sredi 18. stoletja. Ker so ob teh prilikah jamo tudi blagoslovili, imajo nekatere take jame ime *Žegnana jama*. Pripovedka, znana v *Bezuljaku* na *Notranjskem*, ve povedati, da so v jamo *Olenco* spuščali tudi žegnano olje, po katerem ima jama verjetno svoje ime. *Hudourné jame* so verjetno prvotno imenovali predvsem *Hude jame*. Stara imena jam pa so s spreminjanjem naziranja menjali in jih pozabljali. Zato imena, ki izvirajo iz srednjeveškega verovanja, danes po deležu med ostalimi ne ustrezajo več prvotnemu stanju (glej o tem *Fielhauer*, 1969). V jamskem katastru *Zveze jamarskih organizacij Slovenije* v *Ljubljani*, iz katerega je povzeta večina v nadalj-

njem članku omenjenih jamskih imen,* daleč prevladujejo imena po lastniku zemljišča, kjer objekt leži. Kasneje omenjeni Tabor v Podtaboru poznajo danes po lastniku zemljišča — Andolškova jama. Taka imena so očitno mlajša. Jamski kataster pozna Hudo luknjo pri vasi Plešivec nad Velenjem, nadalje v soteski Hudi luknji pri Doliču, ki ima ime po jami potoka Ponikve. Nadalje se odpira Huda luknja nad Radljami in na Štajerskem še pri Letušu, pa pri Črničah v Vipavski dolini. Huda luknja je še pri Kočevju in pri Starrem Bregu na Kočevskem, pri Zapodju v Beli Krajini pa je Hudo žrelo. Domnevno so istega izvira imena Grda jama (ali Strahavica) in Zala jama (tudi Grda jama imenovana) pri Markovščini.

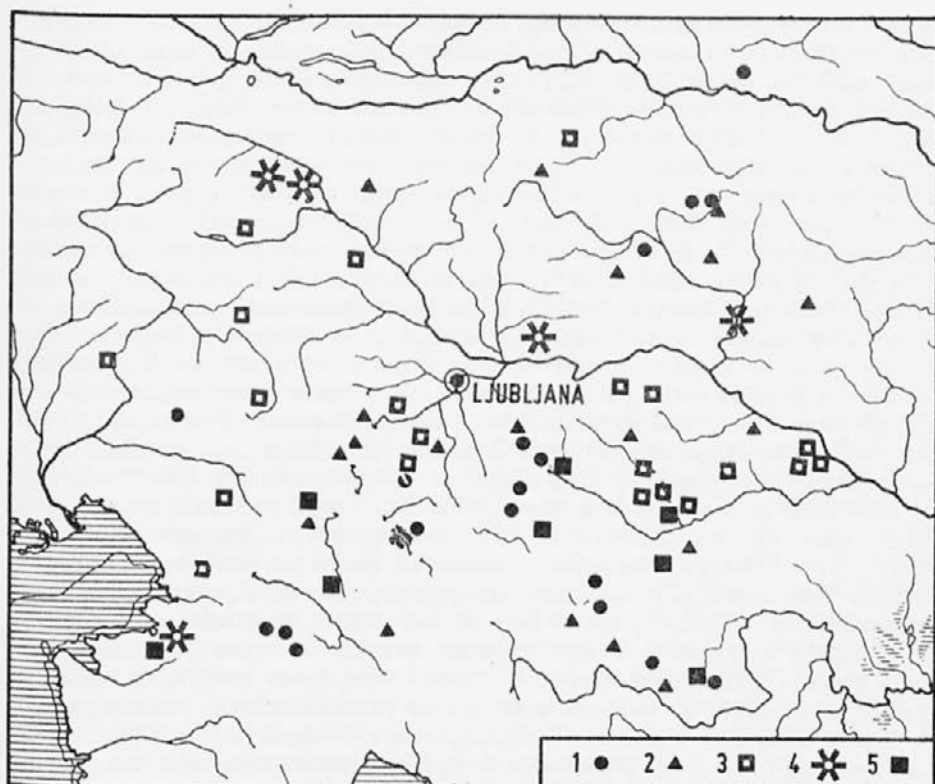
Podobnega mitičnega izvira so imena jam po hudiču, vragu, peklu in podobno. Pri Begunjah na Gorenjskem je Hudičev gradič. Pri Poljubnu poznajo Hudičevo jamo. 214 m globoko brezno Gradišnico pri Logatcu so imenovali tudi Vražjo jamo in ko jo je v preteklem stoletju raziskal W. Putick, se je zbrala okoli nje velika množica, ki je mislila, da biva v jami hudič. Vražja jama je tudi pri Sevnici in Hudičevo brezno je v Kalishah.

V jamskem katastru jamskih imen Pekel ni veliko. Ni čudno, saj so se ljudje besede hudič in pekkel izogibali tudi zaradi urokov. Na Solčavskem so nekdanj menda tako imenovali vsako večje brezno, v katastru pa je le ena jama, Klemenškov Pekel. V katastru najdemo v Savinjskih Alpah tudi Streliški Pekel. Vodno jamo Pekel pri Podlogu blizu Šempetra v Savinjski dolini so uredili za turistični obisk. Jamo s takim imenom najdemo še pri Žlaborju na Dobrovljah, nadalje pri Fridrihštajnu na Kočevskem in pri Svinščakih pod Snežnikom je Gamsov Pekel. Hrvaški vpliv se zrcali v jamskem imenu Pakl, ki se odpira pri Lazah ob Kolpi.

Jam, imenovanih po hudiču, vragu, peklu in podobno, je razmeroma mnogo več tam, kjer so jame redke. Tam so jame tudi bolj znane med ljudstvom in tako se je prvotno ime laže ohranilo.

R. B a d j u r a (1953, 295) je ob objavljeni fotografiji spodmola pripisal: »Lintvernova jama ali jama ‚Pri treh križih‘ ... pod navpičnimi Stenami 1129 m ‚Ribniških okamenelih svatov‘ v Veliki gori 1253 m nad vasico Zadoljem. — Iz te duplje je svoje dni sleherni leto prilomastil besen Lintvern in pokončaval polja po vsej Ribniški dolini, dokler niso postavili kapelice sv. Marjete pri Dolenji vasi in ga s tem za vselej ‚panali‘«. Ta kapelica stoji ob glavnem ponoru reke Ribnice. Po B a d j u r i zapisana pripovedka prča, da so nekdanj verovali, da kraške reke ponikajo v isto podzemlje, iz katerega prihajata hudič in neurje. Hudič pa lahko zadrži poniranje, da nastanejo poplave. Da so si pod zemljo predstavljali ogromne votline, izpričuje na krasu pripovedka o zvezah med jamami na široke razdalje in o zvezah med njimi ter gradovi in cerkvami. Od tod tudi pripovedka, da se bo nekoč odprla gora in zalila podgorske vasi. S tega vidika laže razumemo imena za ponornice in kraške izvire, ki so po hudiču ali peklu. Pekel imenujejo požiralnik pri Kopanju na Radenjskem polju, nadalje požiralnik pri Rajndolu. Pekel se imenuje pritok Temenice, nadalje potok v Hudi luknji pri Doliču in potok v soteski Ponkvice pri Ponikvi na Štajerskem. Ker pa

* Arhivarju tov. M. P u c u se zahvaljujem za pomoč pri zbiranju.



V tekstu omenjene jame in vodni objekti na krasu:

- 1 — Hudourne, hude, grde, zale, žegnane jame in podobno
- 2 — Imena po hudiču, vragu, peklju, lintvernu
- 3 — Ajdovske jame, Vilenici, divje jame, ime po kurentu
- 4 — Imena po jamskem bogoslužju (svete jame, cerkve in podobno)
- 5 — Imena po gradu, turnu, taboru

so imenovali Pekel tudi globoke kotanje in globače (Glej Prežihovega Voranca Solzice. Pekel je tudi nad Vrhpoljem pri Vipavi — sporočilo M. Matičetovega), ni jasen izvir imena Pekel za dolino in slapove pri Borovnici. Nek pritok Vranjega potoka — pritoka Save — se imenuje Hudičev potok (Bezljaj, 1956). Izvir enega od pritokov Bele nad Vrhniko, ki je zaganjalka, ima ime Lintvern. V Orehovških Ponikvah na Pivki pomeni Pekel požiralnik in luknjo.

Mesto, kjer je na krasu izginjala voda v podzemlje ali kjer je pritekala na dan, je imelo torej tudi bajčni pomen (primerjaj božjepotno cerkev Lurd v Franciji in Dedni dol na izviri severno od Višnje gore). Ker vemo tudi za prehajanje predkrščanskih verskih prvin v zgodnjekrščansko ljudsko religijo, bo mogoče z upoštevanjem tega vidika marsikje ugotoviti zvezo med

nekaterimi kapelicami in cerkvami in vodnimi ponori ali izviri. Na to zvezo cika po Badjuri zapisana prej omenjena pripovedka in brez nje bi si težko razložili, da stoji kapelica daleč od naselja sredi polja. Približno v takem položaju je tudi kapelica pri Goriči vasi, kjer ponikuje Bistrica. Pri vasi Luče na Dolenjskem stoji na višjem parobku cerkev sv. Ožbolta ob nižjem svetu, v katerem se — pred regulacijo struge večkrat kot sedaj — nabira poplavna voda v pravo jezerce, potem ko Škrjančeva rupa ne zmore več požirati vsega dotoka. Po ljudski pripovedki se je cerkev preselila iz vasi k vodi, ker da je ta imela pomembno vlogo v življenju tega svetnika. Kjer stoji cerkev v naselju, je ta zveza manj očitna. Pri cerkvi ob ponoru Zadnje Rinže pri Dolenjih Ložinah (Kočevsko) pa se vendarle vprašamo, ali je cerkva tamkaj nastala samo zaradi nekaj okoliških hiš. Cerkev v Ponikvah ni sredi naselja, ampak je premaknjena bliže ponoru Rašice. Bolj na samem je cerkev sv. Marjete v Grmu blizu prvih ponorov Temenice na njenem levem bregu severno od vasi Gorenje Ponikve. V slepi dolini pri Brezovici (Matarsko podolje) stoji kapelica nad steno, pod katero ponika potok. Sredi gozdnate okolice je stala na velikem naravnem mostu kapelica sv. Kanciana, po katerem ima ime Rakov Škocjan. V podobni legi stoji nad večjim naravnim mostom in nad večjo reko cerkev v Škocjanu nad Mata-vunom, ki je znan po Škocjanskih jamah. Da so tu posvetili bogoslužne ob- jekte sv. Kancijanu, so v ozadju še nepojasnjeni razlogi in povezave med tem svetnikom ter vodnimi jamami in vodnimi pojavi na sploh.

Ponekod na krasu ima jama v ljudski pripovedki zvezo s cerkvijo, dru- god z gradom. Pripovedka ima lahko izvir v času, ko so postavljali kapelice, znamenja in cerkve ob ponorih in izviri na prehodu v votlo podzemlje.

Poleg hudiča so v jamah po srednjeveški mitologiji bivala tudi dru- g a b a j č n a b i t j a (glej pripovedke o kraškem podzemlju, G a m s , 1955), ki so tudi dala imena jamam. Ohranilo se je ime Vilenica za najstarejšo turistično jamo pri Lokvi. Druga Vilenica je pri kmetu Bogu(!) pri Štijuaku, prav tako na matičnem Krasu. Vilino pečino in podobno poznajo tudi na Hrvaškem. Pri Cerknem se odpira jama Divjega moža, pri Idrijski Beli pa poznajo jamo Divji možje. Podobnega mitičnega izvira utegnejo biti imena Divja jama (pri Starodu v Matarskem podolju) ali Divje jame (pri Drenovem griču ter nad Plavmi ob Soči). Še več je Ajdovskih jam, ki so najbolj zgo- ščene na Kranjskem. Ajdovsko jamo poznajo pri Trebeljnem, pri Trebnju, pri Mirni peči, pri Blanci ob Savi, pri Krškem, pri Štatenberku. Ajdovska jama med Globodolom in Ajdovcem je dobila ime najbrž po naselju Ajdo- vec. Ajdovska jama je pri Nemški vasi pri Krškem, ki je neolitsko najdišče, nadalje pri Polšniku. Najdemo jo tudi pri Babni gori nad Jereko in pri Bit- njah. Ajdovsko luknjo poznajo pri Podpeči, pa pri Dolah (Litija). Jama Ajdovska peč je pri Blanci in Ajdovska hiša pri Zalovičah pri Novem me- stu. Pripovedujejo, da se je v jami Kurent pri Bezuljaku skrival kure(n)t in zato je verjetno, da imata po kurentu ime tudi jama Korančevka v Topli pod Peco in Pustov hram na matičnem Krasu.

Poleg imen jam po hudiču, vragu, vilah, škratih (Škratovica pri Pla- nini), peklu in podobno so se ohranila jamska imena, ki spominjajo na nek- danje uporabljanje jam za bogoslužne namene. Ali so ta imena in ta raba starejše kot naziranje o domovanju hudiča v podzemlju, mor-

da še iz antičnih, neolitskih ali celo starejših časov, iz katerih izvira nekaj jamskih kipov in slik v tujih jamah? Ali so ta imena enako stara kot ime hudourni jama, ker so pač hoteli z bogoslužnimi obredi izganjati hudiča iz preddverja podzemlja? Ali je k temu pripomoglo čaščenje kapnikov, v katerih so videli kipe ali podobe svetnikov, kar se je v Evropi ohranilo do nedavna z bogoslužjem vred na Kreti? Ali so imele jame različne funkcije v mitologiji zaradi različne dostopnosti, podobe in lege? (Bogoslužne jame in tabori so v krajših jamah, ki so jim lahko prišli do konca.) Žal odgovor na zadnje vprašanje še dolgo ne bo mogoč, ker se jamarji navadno ne zanimajo za ljudsko pripovedništvo, etnografi pa često slabo poznajo jame od znotraj. Bogoslužje se je v okviru naše republike najdlje ohranilo v Sveti jami pri Socerbu; 'Sveta' je postala verjetno zaradi bivanja tržaškega mučenca sv. Socerba, ki je umrl leta 284.

Do danes pa so verske obrede ohranili v Landarski jami v Beneški Sloveniji. Verjetno izvira iz bogočastja jamsko ime Cerkev. Jamo s takim imenom zasledimo pri Poljšici (Poljšička Cerkev) in poleg nje poznamo še Poglejsko Cerkev pri Krnici-Gorjah, Dolgo Cerkev pri Kokošnjah pri Domžalah. Pri Laškem je Divji farovž. Po H a c q u e t u (1778) najdemo pri opisu Svete jame pri Socerbu pripis: »Pred časi, ko je vladal za skrivnostne jame še entuziazem in je bila duhovščina močnejša, so v takih jamah opravljali često službo božjo in so jih imeli za bolj svete kot lepo grajene cerkve.« Po tem bi sodili, da je bila kulturna vloga jam nekdanj bolj razširjena in zato se ne zdi neutemeljena domneva, da je pri nas na krasu nastalo več kapelic in cerkva ob jami. Zahodno od vasi Otok so na skalah ob številnih jamah na severnem robu Pivške kotline stale tri kapelice ali cerkve, sv. Jerneja pri Zagonu, sv. Andreja pri Otoški jami in pri Otoku. V Prestranku je pri cerkvi sv. Janeza Jama svetega Janeza in vprašanje je, če niso tam cerkve postavili zaradi jame. Podobno je s Svetoantonsko jamo, ki je tik cerkve Sv. Antona pri Ponikvah.

Nezapisanega je ostalo mnogo ljudskega pripovedništva o bivanju raznih ljudi, ubežnikov, roparjev, tatov, dezertarjev, menihov, samotarjev in drugih v jamah ter o taborih in gradovih v jamah. To vlogo so imele jame v novem veku zlasti v nemirnih časih, ob turških vpadih (Hajduške jame), francoskih vojnah (Francoska jama) in med NOB. V Strugah se nad vasjo odpira nekaj deset metrov dolg jamski hodnik-jama Tabor, v kateri so ostanki dveh zidov različne starosti. Jama je dala ime vasi Podtabor*. Na Slovenskem in še bolj na Hrvaškem srečujemo imena Zidanca. V a l v a s o r opisuje v Slavi Vojvodine Kranjske jama Tabor nad Sembijami, kamor so domačini ob nemirnih časih spravljal zaklade, ki jih je varoval »gvardijan«. Pri raziskovanju jam na Dolenjskem in v Bosni (Miljevina) so nas domačini ponekod vprašali, ali smo našli zaklad (drugod rudo).

* Ime Podtaborška jama, ki ga je zapisal Krajevni leksikon Slovenije (S a v n i k, II, 1968, 238) zamegljuje nastanek vaškega imena in jame, po kateri je dobila vas ime. Jama je bila osrednji objekt tabora v obrambo pred turškimi napadi. Še je živa pripovedka, da so Turke izpred vhoda v jamo pregnali s čebelami. Jama je lep primer pribežališča vse do konca druge svetovne vojne. Ostanke zidu, ki je obkrožal jamski vhod in celotno zemljišče tabora z jamo vred, bi bilo treba zavarovati kot naravni spomenik. Podoben primer je bil pri Podpeški jami v Dobrem polju, kjer pa se grad in obzidje okoli jamskega vhoda nista ohranila.

Zraven izvirne jame Predjame v vasi Luče na Dolenjskem je jama z naravnim mostom, imenovana Stari grad, ali tudi Pod starim gradom. Po ljudskem pripovedovanju so se v njej skrivali vaščani pred Turki. Ostanki obrambnega zidu pred vhodom v jamo so nad Ospam (Savnik, I), kjer pa domačini jame ne imenujejo Tabor, temveč Grad. Od gradov, ki imajo ime po jami, je pri nas najbolj poznana Predjama, imenovana v Valvasorju tudi Luknja. Očitno zvezo z jamo je imel grad Luknja pri izviru Prečne, kar v svoji Slavi vojvodine Kranjske (I, 207) izrečno omenja tudi Valvasor. Nad gradom se odpira 20 m dolga razsežna votlina, ki mu je očitno dala ime. Grad je seveda užival še ugodnost pitne vode na izviru Prečne. V primerih, kjer je nastal grad ob jami in nad izviro, je seveda težje presoditi, kaj je bilo važnejše za lokacijo. Oboje, vodo in jamo, je užival poleg Osapskega Gradu in Luknje še grad ob Podpeški jami. Nedaleč od 90 m dolge jame Skratovke in enako imenovanega bruhalnika je nastal grad Hasberk pri Planini. Sosednji grad ob Unici nedaleč od vhoda v Planinsko jamo si je to mesto poiskal najbrž bolj zaradi vode in soteske kot jame. Samo na vodni vir so bili naslonjeni gradovi Krupa, Metliški grad, Vipavski grad, Bistra. Dvojno strateško pozicijo sta imela dva »turna«. Prvi je stal nad izviro Podturnščice v Jezeru, pri katerem je stala kapelica sv. Neže, nedaleč od vasi Breznik v Beli Krajini, kjer je blizu Francoska jama. Nad izviro Radeščice pri vasi Podturn pa je imel grad Rožek poleg bližine vode tudi bližino dveh jam, Globočice in Jazbena (Savnik, II, 523).

Na široko razširjena pripovedka, da ima ta ali ona jama zvezo ali z drugo ali z gradom ali s cerkvijo, nam je ob nakazanih srednjeveških predstavah laže razumljiva.

Literatura

- Badjura, R., 1953, Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje. Ljubljana.
- Bezljaj, F., Slovenska vodna imena. I. del, 1956, II. del, 1961. Ljubljana.
- Downkings, W., 1867, Höhlen und Ureinwohner Europas. Leipzig - Heidelberg.
- Fielhauer, H., 1969, Sagengebundene Höhlennahmen in Österreich. Wiss. Beihefte zur Zeitschr. »Die Höhle«.
- Gams, I., 1955, Pripovedke o kraškem podzemlju. Slovenski etnograf, 8. Ljubljana.
- Gams, I., 1975, Kras. Ljubljana.
- Hacquet, B., 1778, Oryctographia Carniolica, oder physikalische Erdbeschreibung des Herz. Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder. Leipzig, I. del.
- Nagel, J. N., 1748, Beschreibung deren auf Allerhöchsten Befehl Ihro Röm. Kays. und Königl. Mayest. Franzisci I untersuchten in dem Herzogthum Krain befindlichen Seltenheiten der Natur. Rokopis v Nacionalni biblioteki na Dunaju.
- Rupel, M., 1969, Valvasorjevo berilo. Ljubljana.
- Savnik, R., Krajevni leksikon Slovenije. I. del, 1968, II. del, 1971. Ljubljana.
- Savnik, R., 1956, Preučevanje Idrijskega krasa. Idrijski razgledi, I.
- Valvasor, J. W., 1689, Die Ehre des Herzogthums Krain. Nürnberg.

SAGENÜBERLIEFERUNGEN ÜBER GROTTEN UND
GEWÄSSER DES KARSTES

Der im Mittelalter auch in Slowenien allgemein verbreitete Volksglaube, die Unterwelt sei das Reich des Bösen, hat im Karst, der ungefähr ein Drittel des Gebietes von Slowenien umfaßt, seine Spuren nicht nur in den verschiedenartigsten Erzählungen (Gams 1955; 1975), sondern auch in den Benennungen der Grotten und Gewässer gelassen. Derartigen Ursprunges sind die Namen »Huda jama« (Böses Loch), deren es mit den Benennungen »Grda«, »Zala jama« (Häßliches, Böses Loch) oder »Strahavica« (Gespensterloch) insgesamt zehn an der Zahl gibt.

Von sogenannten Wetterlöchern hat Valvasor (1689) fünf beschrieben, aus ihnen sendet der Teufel angeblich die Ungewitter ins Land. Die zu Pfingsten stattfindenden Opferprozessionen zu diesen Grotten beschreibt noch Nagl (1748). An diese erinnern noch die Namen Žegnana jama (Gesegnete Grotte) und »Olejca«.

Fünf Grotten sind nach dem Teufel oder dem Bösen, sieben Schluchten und Grotten sind nach der Hölle benannt. Der Glaube, daß sich in den Grotten auch andere mythische Wesen aufhalten, trug dazu bei, daß Grotten nach Feen und Elfen, nach dem Wilden Mann, nach dem Kurent benannt sind; vermutlich ist auch die Bezeichnung »Divja jama« (Wilde Grotte) ähnlichen Ursprungs. Es gibt insbesondere im Bereiche des Landes Krain mehrere »Heidengrotten — ajdovske jame«. An der Zeit, wo Gottesdienste in Grotten abgehalten wurden, erinnert der Name »Sveta jama« (Heilige Grotte) beim Schloß Socerb, in der noch im vorigen Jahrhundert die Messe gelesen wurde (in der Grotte von Landar in Slowenisch Venetien wurde der Brauch bis zum heutigen Tag beibehalten). Man gelangte zur Meinung, daß im Mittelalter infolge des Aberglaubens an den in der Unterwelt weilenden Teufel in der Nähe von Grotten Kapellen und Kirchen erbaut wurden.

Der Autor nimmt an, daß der Aberglaube, nach dem der Teufel das Versickern eines Flusses aufhalten und dadurch Überschwemmungen verursachen kann, darauf zurückzuführen ist. In dieser Hinsicht erwähnt er Fälle von Kapellen und Kirchen, die sich alleinstehend an den Flußschwinden selbst oder am Rande des Überschwemmungsgebietes befinden (z. B. Luče). Weiters führt er an, daß einige Flußschwinden und Bäche nach dem Teufel oder der Hölle benannt wurden, da man der Meinung war, sie fließen aus dem Reiche des Teufels oder versickern dorthin. Da jedoch auch die Schluchten und ihre Wasserläufe so benannt sind, kann dies nicht verallgemeinert werden.

So wie obiges Material noch nicht erschöpfend gesammelt und genau bearbeitet ist, so steht es auch hinsichtlich des ethnographischen Materials über die Benützung von Grotten als Zufluchtstätten von Einsiedlern, Dieben, Flüchtlingen und ähnlichen, sowie als Wehrstätten und Schlösser. Beim Eingang in eine Grotte wurde nicht nur das bekannte Schloß Predjama (pred jamo — vor der Grotte) erbaut. Hier wie auch andernorts ist die Erzählung von unterirdischen Verbindungen von Grotten, Schlössern und Kirchen, was ein allgemein durchlöcherteres Karstgebiet voraussetzt, noch lebendig.

Aus den dargelegten Gründen bringen ethnographische Untersuchungen im Karstgebiet auch Beiträge zur Kenntnis der lokalen Geschichte und der lokalen Geographie.

Auf der Kartenskizze bedeutet der schwarze Punkt die örtliche Lage einer »hudourna« (Unwetter), »huda« (»schrecklichen) »žegnana« (gesegneten), einer »grda« (hässlichen), »zala« (schönen) Grotte. Die Dreiecke kennzeichnen Grottn, die nach dem Teufel, dem Bösen, der Hölle, dem Lindwurm benannt sind. Die unausgefüllten Quadrate bedeuten Grotten, die nach dem Gottesdienst (*svete jame* – heilige Grotten, Kirchen und ähnliches) den Namen tragen. Die ausgefüllten Quadrate bedeuten Namen wie *tabor* (Lager) und *grad* (Schloß).

IL LABIRINTO (IGRA KRIVA)

Evel Gasparini

Padova

Hainuvele è una mitica fanciulla indonesiana dell'isola di Ceram, nelle Molucche. Era nata da una **noce di cocco**. Prima che suo padre, Ameta, rinvenisse quella noce di cocco **inseguendo un maiale**, un tale frutto non era mai stato visto in natura. Egli lo avvolse in panni come si fascia un bambino, e Hainuvele (il nome **significa appunto »ramo di palma da cocco«**) crebbe felice finché raggiunse l'**età da marito**. Riconoscente verso Ameta, lo ricompensò con doni preziosi e **altri doni** distribuiti tra gli abitanti del villaggio di Ceram.

Gli ingrati abitanti del **villaggio** divennero invidiosi delle ricchezze di Ameta e dei poteri miracolosi di Hainuvele, per cui meditarono di ucciderla. L'uccisione avvenne durante la **grande danza Maro** che, periodicamente, ciascuna delle nove famiglie di Ceram eseguiva a turno nell'isola. Una catena di danzatori si avvolse con una **spirale di nove giri** intorno ad Hainuvele, ai piedi della quale era stata scavata **una fossa**. Chiusa la spirale, la fanciulla fu sospinta nella fossa e interrata. Le **grida** della fanciulla furono soffocate dal canto dei danzatori che, coi **piedi**, pigiarono la terra su di lei.

Ameta sospettò quanto era **accaduto**. Riesumò il corpo di Hainuvele e ne sparse le membra in **luoghi diversi**. In quei luoghi presero allora a crescere quei tubercoli dei quali **gli isolani di Ceram** si nutrono ancora oggi.

Hainuvele non è l'unica fanciulla mitica di Ceram. Come le **Kore greche**, le fanciulle mitiche indonesiane sono numerose. In quei tempi infatti regnava su Ceram la mitica **regina Sabene** che era nata a sua volta da un frutto di banana non maturo. E' a Sabene che Ameta porta le braccia della povera Hainuvele. Sabene si **adirò** per quella uccisione e alzò le braccia di Hainuvele come una porta in **una nuova grande spirale di nove giri**, dicendo che solo chi fosse riuscito a **passare sotto** le braccia di quella porta sarebbe risuscitato come uomo. Gli altri **sarebbero divenuti spettri o animali**.

Un'altra fanciulla di **quell'isola**, Rabie, richiesta in nozze da Tuvale, l'uomo-sole, e rifiutata dai genitori di lei, sprofondò nella terra nonostante gli sforzi degli abitanti per estrarla da quell'inghiottimento. Essa disse loro: **»E' Tuvale che mi porta via. Quando fra tre giorni verrà sera, guardate**

tutti il cielo perché io vi apparirò in forma di luce». Fu allora per la prima volta che in oriente sorse la luna.¹

Come la regina Sabene era nata da un frutto di banana e Hainuwele da una noce di cocco, Hainuwele uccisa rinasce perennemente nei tuberi eduli di Ceram. La rinascita delle specie vegetali è una vicenda periodica sulla quale questi miti indonesiani invitano a meditare fino in fondo. La morte è una parvenza individuale oltre la quale quella medesima vita che cessa di passare attraverso di noi, continua oltre di noi come una riscossa della nostra morte.

Non diverso è l'insegnamento dell'avvicendamento lunare: Rabie falce calante è inghiottita dalla terra, come Persefone è rapita dal re degli Inferi. Ma dopo tre giorni di prigionia presso la luna scura (Tuvale, Hekate, Empusa), rinasce, come la vergine Artemide, nella nuova falce crescente.

Il numero nove regola gli atti di queste Kore indonesiane: nove sono le famiglie che devono eseguire la danza Maro, nove le volute dei danzatori che imprigionano la vittima alla Terra, nove i giri stabiliti dalla regina Sabene per liberare la vittima del sacrificio. La cadenza regolare di questo numero è quella della settimana di nove giorni che regolava l'antico mese lunare (lat. *nundinae*, ital. *novena*). E' con una speranza di immane resurrezione che tutte le religioni misteriche (e il cristianesimo non fa eccezione) hanno cercato di confortare l'uomo del suo orrendo destino di morte. Tale è il senso dei miti e dei riti di Adone in Siria, di Attis in Grecia e di Osiride in Egitto,² culti che ebbero dal IV—III secolo uno straordinario rigoglio e una diffusione immensa in tutta l'area del paganesimo greco-romano, prima del mithraismo.

Il Kerényi, che illustra questi miti indonesiani con la luce della mitologia greca, non ignora certo che l'uccisione di Hainuwele nell'isola di Ceram non era solo un mito, ma un'esecuzione reale che veniva perpetrata periodicamente o in tempo di pubbliche calamità (epidemie, siccità). E' a una Dea della Terra che in India meridionale i Khond delle colline (presidenza di Madras, presso il fiume Mahanadi) inviavano le vittime umane, talora acquistate a tale scopo a spese della comunità. Ogni villaggio celebrava questo rito cruento per proprio conto ed erano innumerevoli i villaggi e i nomi degli Dei invocati. I Khond si trovarono sotto il dominio britannico fin dal 1831, ma l'interdizione di questi sacrifici da parte dell'amministrazione fu per lungo tempo disobbedita.³ In Africa queste usanze erano molto più diffuse che in India. In Eurasia uccisioni rituali di vittime umane venivano messe in esecuzione dagli Ostjaki e dai Voguli ancora nel secolo XVII^o. I Votjaki e i Russi (più raramente gli Slavi meridionali) usavano invece seppellire vivi

¹ Hainuwele, Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram, herausgg. von Ad. E. Jensen, Frankfurt a. M., 1939, Carl G. Jung u. K. Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie, trad. ital., Torino, 1972. Pettazzoni R., Miti e leggende, II, Torino, 1963 p. 88 segg.

² J. G. Frazer, Atys et Osiris, étude des religions orientales comparées, Paris, 1926.

³ E. Thurston, India meridionale, in: W. Hutchinson, I costumi del mondo, Milano 1915, pp. 615, 652—653; B. H. Baden-Powell, The Indian Village Community, with special Reference to the Physical, Ethnographic and Historical conditions of India, Delhi, 1972, pp. 80, nota 2; 91, 163—164 nota 1.

ocche e polli, talora insieme a una ciocca di capelli umani. Ma questi sacrifici di animali non erano che dei succedanei di sacrifici umani che, più raramente e eccezionalmente, venivano tuttavia eseguiti sia in Russia, che in Polonia e in Bulgaria. Talvolta la vittima veniva sorteggiata tra i devoti riuniti a tale scopo, tal'altra sepolta viva senza il suo consenso. Si hanno anche vaghe notizie di squartamenti e di dispersione di membra umane per i campi (come a Ceram e tra i Khond del Bengala) allo scopo di ottenere frutti copiosi dalla terra. In Russia pubblicazioni ufficiali parlano del *čelovečeskoe prinošenje* (del sacrificio umano) come di uno degli eccessi della superstizione popolare.⁴

Anche la grande danza Maro dei Ceramesi veniva eseguita dagli Slavi orientali e meridionali. Ecco come il Fischer descrive una danza femminile ucraina di un meandro circolare, una delle forme del labirinto, secondo il Kerényi: le ragazze piantano in terra un piuolo e intorno ad esso collocano a tre o quattro metri l'uno dall'altro dei mattoni; prendendosi per mano, la catena delle ragazze gira intorno al piuolo e ad ognuno dei mattoni, ora a destra, ora a sinistra, in modo da descrivere delle figure a otto.⁵ La danza è denominata »kryvyi tanec«, danza ricurva. Danze di questo nome, *igra kriva*, si eseguivano anche in Šumadija.⁶ Nelle località della Subcarpazia ucraina, studiate dal Gnatiuk, le danzatrici si limitano ad andare »comunemente secondo una linea curva«, ma accompagnano questa danza con un canto particolare:

A mi krivomu tanciju
Ne vivedemo kincju
Bo ego treba vesti
Jak vinočok plesti...

»E noi la curva danza non conduciamo alla fine. — Perché bisogna avvolgerla — Come si intreccia una ghirlanda«. Si insiste sulla non-fine (sul non-ritorno) di questa danza:

Mi krivogo tanciju jdemo
Emu kinec ne znajdemo

»Noi andiamo lungo la curva danza — Ma non ne troviamo la fine«. Chi entra in quella danza non ne uscirà più:

Ja vju vinec, pidu v tanec,
dušku moja!
A v tim tanci nema kinec
taj ne bude.

»Io intreccio una ghirlanda, vado a danzare, anima mia! — Ma in quella danza non c'è fine — e non ci sarà.⁷ Quello che le ragazze dei Carpazi in-

⁴ Per l'incerta documentazione di questi atti, compiuti segretamente e in località remote, v. dell'autore »Il Matriarcato slavo«, Firenze, 1973, pp. 462, 628-629; abbrev. Msl.

⁵ A. Fischer, Rusini, Lwów, 1928, p. 159.

⁶ Je. Pavlovič, Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji, Srpski etnogr. zbornik, XXII, 1921, p. 199.

⁷ V. Gnatiuk, Gaïvki, materijali do ukrains'ko-rus'koji etnol'ogiji, XII, Lwów, 1909, p. 31.

scrivono sul terreno in questa danza è la cornice meandrica o il meandro radiato del didrachmon cretese. E' l' »inremeabilis error« di Virgilio, le »variaram ambages viarum« di Orazio, l'imitazione delle volute del labirinto di Plutarco (Thes. XXI, 25).

Ma nella coreutica slava si trovano riproduzioni molto più perfette del labirinto, in tutto identiche a quelle di Ceram: nei Balcani e presso gli Huculi una catena di danzatori si mette in movimento; il capofila della catena si arresta e la fila dei danzatori si avvolge intorno a lui a spirale. Alla fine il prigioniero esce dalla cosiddetta »porta« formata dalle braccia alzate ad arco delle danzatrici. Il Moszyński illustra questo tipo di danza con due disegninini qui riprodotti:⁸



Sono le braccia amputate di Hainuwele dell'isola di Ceram, è Teseo che esce vittorioso dal Labirinto di Creta, ma che invece di issare la vela bianca della vittoria sulla nave che lo riporta ad Atene, come aveva promesso al padre Egeo, conserva per dimenticanza la vela nera, e il padre, credendo perduto il figlio, si uccide gettandosi in mare. Ameta, il padre di Hainuwele, significa l'oscuro, il nero. Anche Demetra, quando scende agli Inferi alla ricerca della figlia Persefone, diviene »mélaina«, la Nera. La vela bianca con la quale avrebbe dovuto tornare Teseo, significa la luna vittoriosa nel plenilunio. Ma il plenilunio si sviluppa a danno della luna scura della vecchia lunazione. Egeo deve morire.

Le mitiche figure di Teseo, Persefone, Hainuwele e Rabie, non sono simboli o allegorie di qualche cosa di diverso da loro stesse. Hanno una loro identità reale, atemporale e (appunto) mitologica. Kerényi ha ragione di insistere su questo punto. I russi, i serbi e i bulgari chiamano la luna padre o nonno (»batjuška«, »tátka« in Russia, »dedo« in Serbia, »dedo Gospod« in Bulgaria), ma l'idea che la luna sia l'antenato e il capostipite dell'umanità non è per i contadini slavi un simbolo: quando la luna entra in eclisse, ci si figura che dei mostri la addentino e la divorino. Spaventati da questo spettacolo e immaginando le sofferenze del satellite, vecchi e vecchie piangono.⁹ La luna è quindi davvero il capostipite dell'umanità, lo è (per così dire) in

⁸ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, II, 2, pp. 1083-1084, Kraków, 1939; abbrev. Mosz.

⁹ G. M. Milosavljević, in *Msl.* 588.

carne ed ossa e non solo allegoricamente o miticamente. Il trasporto emotivo provato nella contemplazione dell'astro (la »Ergriffenheit« di Frobenius) modifica la natura dell'astro secondo lo specchio dell'emozione.

Si può essere ragionevolmente sicuri che in un passato non molto lontano, quando dopo tre giorni di oscurità, tornava a splendere in cielo il tenue filo della prima falce lunare, il contadino serbo e slavo credesse che il suo capostipite fosse risorto. Ancora oggi non si manca di festeggiare in modo particolare la prima domenica dopo il primo quarto di luna. In quella ricorrenza in Volinia, in Belorussia, nella Grande e Piccola Polonia, in Slesia, in Croazia e in Serbia l'astensione dal lavoro è scrupolosa, e le chiese sono affollate di fedeli.¹⁰

La resurrezione vegetale è per i contadini slavi altrettanto concreta di quella astrale. La letteratura popolare slava sull'argomento è molto ricca. L'albero cresciuto sulla tomba di un defunto sanguina e parla come se in esso fosse incarnata l'anima del trapassato sepolto sotto la sua ombra. Nei racconti popolari polacchi il prodigio di questi alberi umani non viene riferito come leggenda, ma come fatto al quale si presta ferma fede.¹¹

Nel secolo scorso si contavano a centinaia gli alberi riguardati come protettori e guaritori in Europa, dalla Svezia ai Pirenei, ma in nessun luogo dell'Occidente si ricorda che quegli alberi sono degli uomini metamorfosati, eccetto vaghe reminiscenze in Bretagna.¹² E' andato così perduto il nerbo misterico del culto dei vegetali: la resurrezione, ben conservato invece da Slavi e Finni. Ma nella stessa area slava dove si continuerà ad eseguire la danza del labirinto, il mito di Hainuwele è stato dimenticato, e senza di esso, la danza diviene un enigma. Nel 1629 ad est di Požega, nella cattolica Slavonia, il parroco celebrava una messa tutte le domeniche della nuova luna ai piedi di una grande quercia venerata nei dintorni per le sue virtù taumaturgiche.¹³ La ricorrenza lunare si associava così al culto dei vegetali, come nei miti di Ceram.

Le manifestazioni della componente misterica del paganesimo slavo sono da gran tempo note, ma forse non se n'è misurato tutto lo spessore. A livello misterico, il paganesimo degli Slavi era un precristianesimo. Dove tra i Baltoslavi e i Finni il cristianesimo fu propagato pacificamente, venne accolto senza nessuna difficoltà. Non ci fu bisogno di grande sforzo di predicazione per persuadere quegli ingenui pagani dell'Europa orientale che un uomo-Dio era stato ucciso dagli uomini per la loro salvezza poiché loro stessi usavano di tanto in tanto ricorrere a questo genere di uccisioni per il medesimo scopo. La resurrezione pasquale poi dell'uomo-Dio sacrificato era ai loro occhi altrettanto immancabile come il risveglio primaverile, salvo a temere la persona del risorto come un vampiro quando fosse per tramontare la re-

¹⁰ Mosz. II, 1, p. 457; Msl. p. 588.

¹¹ Mosz. II, 1 e 2, pp. 525, 528, 1362, 1456. Msl. pp. 499-505. Ja. V. Propp, *Volšebnoe derevo na mogile*, in: stesso, *Edip v svete fol'klora*, trad. ital., Torino, 1975, p. 32 segg.

¹² Gli alberi sanguinano e parlano ancora in Virgilio (Aen. III, 19 segg.), Il folklore sloveno tramanda ancora oggi episodi bellissimi di alberi parlanti, v. »Le livre slovène« 8/4, déc. 1970, p. 121, e »Ricerche slavistiche« 20-21, 1973 do 1974, 370.

¹³ Mosz., II, 1, p. 534.

ligione manistica e la grande pietà dei padri. Queste credenze popolari slave non sono »superstizione« (russo »sueverie«, fede vana), ma una seconda fede prestata al medesimo oggetto (russo »dvoeverie«).¹⁴

I trascorsi pagani della religione soteriologica produssero nell'animo degli Slavi, a causa della vicinanza dell'antica fede con la nuova, un arricchimento emotivo (e pericoloso) dello stesso cristianesimo. Nella sua stravolta ottica religiosa, Dostoevskij finirà per vedere nella figura del Redentore il capostipite dell'umanità. Egli stesso racconta che all'epoca della sua prima conoscenza con Belinskij a Pietroburgo, Belinskij lo derideva perché tutte le volte che si parlava con poco rispetto di Gesù Cristo, le labbra del giovane Dostoevskij tremavano come se stesse per piangere. Dostoevskij, che amava leggere le Sacre scritture, era certo a conoscenza dell'appellativo di secondo Adamo dato da San Paolo a Gesù,¹⁵ ma non è la lettura di San Paolo e degli Apocrifi (Golgotha come cranio di Adamo, teschio di Adamo inchiodato ai piedi dei crocefissi devozionali, ecc.) che può spiegare il suo così singolare e traumatico turbamento per le bestemmie di Belinskij. L'immagine Gesù-Adamo di S. Paolo è spirituale. Nemmeno gli Apocrifi osano attribuire a Gesù una discendenza. Gesù non è un antenato o un capostipite. Ma gli Slavi, inconsapevolmente e nel profondo delle loro viscere, inclinano a venerarlo come tale. Il pianto di Dostoevskij è della stessa natura di quello dei vecchi contadini serbi al cospetto delle sofferenze del »dedo Gospod« durante le eclissi lunari. Nel palinsesto cristiano si può leggere la scrittura misterica dell'antico paganesimo.

¹⁴ Il significato originario di »dvoeverie« è controversia (S r e z n e v s k i j).

¹⁵ 1 Cor. 15, 21. 36. 45.

Povzetek

LABIRINT (IGRA KRIVA)

Na moluškem otoku Ceram, v Karpatih in na Balkansko-donavskem polotoku plešejo ples, ki nosi ime po labirintu: veriga plesavcev se začne premikati, potem se prvi v vrsti ustavi, veriga pa se v spirali ovije okoli njega, tako da ostane kakor ujet. Po indonezijskih mitih s Cerama so ujetnika pokopali živega (darovanje Materi Zemlji) v jamo, skopano na sredi spirale, ali pa je šel ven iz spirale pod lokom vzdignjenih rok plesavk — pod »vrati«, kakor temu pravijo tako na otočju Oceanije kakor pri Slovanih.

Smrt in vstajenje, simbolično nakazana z zbornimi plesnimi gibi in ponazorjena v agrarnih in lunarnih mitih, sta temelj vseh misteričnih verstev.

Neverjetno dolgo trajanje in odlično ohranitev tega plesa pri Slovanih štejemo za dokaz, da je bil omenjeni temelj pričujoč in aktiven tudi v poganstvu Slovanov. Ko je pred približno tisoč leti največje misterično verstvo v človeški zgodovini — krščanstvo — prekrilo staro verstvo Slovanov, sta obe skupaj doživeli simultane manifestacije. Posebna čustvena navezanost Dostojevskega na osebo Kristusa — kot drugega Adama — mimo njegovega božanstva, je emotivni odmev starega čaščenja, ki so ga pagani izkazovali rodovnemu začetniku.

PREDSVADBENO »HODITI (ITI) PO PITANJU«

Milovan Gavazzi

Zagreb

U jednom opisu svadbenog običaja u selu Dubovcu (kod Križevaca u Hrvatskoj) zacijelo je prvi put u Hrvatskoj iznesen i predsvadbeni običaj obaveznoga obilaska udavače, nakon što je već zaručena i vjenčanje u crkvi oglašeno, od rodbine do rodbine, u ovom odlomku: »Kad su zapisani, onda idu svi od župnika k nezinomu rodu, od jednoga do drugoga, kaj der bude rod rekel, je l' bu dobre ili ne. To je *po pitajnu hoditi*: tulike kulike u svate pozivati. Ake se zabi koji strini ili vujni iti pitat, ili je pak z ruke, onda veli: „Niti me je pitala, niti ju pak bum daruvala.“¹

A kad je pisac ovoga priloga jednom prilikom išao po turopoljskom Vrhovju za etnografskom gradom 1935. g., došao je u selu Prvonožini (kod Dubranca) govor i na tamošnje svadbene običaje. Stara seljakinja tu je spomenula pa i opisala običaj »*po pitajnu iti*«: udavača ide od rođaka do rođaka i pita ih, što joj savjetuju: da li da pođe ili da ne pođe za zaručnika; prema odgovoru je odlučivala (pa znala i razvrgnuti zaruke). — Četrdesetak godina poslije jedan se drugi etnolog eksplorator susreo u istom kraju s tim istim običajem i pod istim izričajem (*iti po pitanju*) s tim, da se toga samo dobro sjećaju da je udavača obilazila svoju rodbinu, dobivala ruha a i novaca, ako je bila siromašnija — no toga da više nema; i u bližim selima Gustelnici i Markuševcu (turopoljskom) da je to jednako bio običaj.²

Tu se pojavio ne samo u suštini isti predsvadbeni običaj kao gornji u Dubovcu nego upravo i s jednakim specifičnim narodnim izrazom za nj »po pitanju iti — hoditi«. A ta je neobična i inače nepoznata sintagma i sama izazivala da se dokuči njezin pravi smisao u okviru ovoga običaja. Kraj uočene istovetnosti pojavlja se i pitanje, kakav je mogao biti odnos ovoga običaja i toga njegova zasebnog izričaja između selâ oko Križevaca i turopoljskoga Vrhovja: da li je to možda iz jednoga od ta dva područja preneseno (kakvom seobom) u drugo ili su to oboje samo dva svjedoka negdašnje

¹ M. Križe, Ženidba. Običaji u Dubovcu kraj Križevaca. ZbNŽ VIII (Zagreb, 1903), s. 124.

² Zapisni dipl. etnologa Maria Lenkovića 1973. g.

(a možda još i novije, još nedovoljno poznate) mnogo veće rasprostranjenosti ovoga običaja i one njegove jezične oznake. Da bi se bio takav prijenos zbio sa turopoljskog Vrhovja u okolice Križevaca, za to nema nikakvoga indicija iz poznate građe o seobama seljačkoga naroda u ovom dijelu Hrvatske — a to isto vrijedi i obrnuto. No kad se pojave potvrde za ovu tradiciju i iz drugih nekih mjesta po Hrvatskoj, gornje pitanje nema više u cijelosti razloga (možda tek obzirom na istovetnost onoga izričaja, jer se taj drugdje dosad ne potvrđuje).

I već je na početku, kad je ova tradicija bila uočena, vjerojatnost većma pristajala drugoj alternativni. I dalja potraga za ovom tradicijom donesla je do sada još i ovo, i to odreda kod kajkavskih Hrvata pa sjeveroistočnih (prekmurskih i porapskih) Slovenaca i gradišćanskih Hrvata:

Negdje iz sela turopoljske ravnice (Lomnica?) bilježi se (1942. g. kao prošlost) da je djevojka poslije nego je bila isprošena, poslala s jednom ženom iz svoje zadruge i s budućim »gosponom deverom«³ još iste večeri od kuće do kuće svoje rodbine, čedno pitajući: »Kaj mi bute navuka dali?« U noćnoj tišini svagdje bi se razvio kratak razgovor, pri čemu su starci savjetovali po vlastitim iskustvima i bogoljubnoj čestitosti starih.³

Najopširniji i etnosociološki najznačajniji opis zbivanja pri ovom običaju potječe iz Prigorja kod Jastrebarske: »Pohod mlade k rodbini. Valje drugi dan išla je negda mlada po selu i dele pitat (!) materinu i očinu fameliju, bi li dečka zela ali ne bi. Kad je dešla, unda se poklonjila: Dobar dan, — ali: Dobar večer, a još se ni prav poklonjila, već ji je gdoj rekao: 'Tebe su pravo sniboki stiral!' Već su prlje znali, a će nisu znali, unda su mam pomislili, po kaj je dešla. Una ni znala kaj drugo reći nek: 'Le — le — jesu; ćaća i mama su me otpravili, bi li ga slobonji zela i kaj vi velite?' Unda su ji rekli: 'Nekam (= neg kam) će bolje; samo ga zemi — zemi; v meru živete, skrbete, pak bute vre živeli. Ne-kaj (= neg kaj) bi čakala; ljeta preajadu — bolje ljetos nek k ljetu.' Unda su ju pitali, kaj ji otac i mati veli, a una jim je rekla: 'Le — kaj bi rekli, velidu, da je iz poštene famelije, družina je dobra, svekar i svekrva buju me vre radi imeli.' Stare žene su ju merile (= mirile) će se mrski glas čul o iži, da se naj ne boji, vre se bu navčila, samo naj poslune, naj se ne okaša na svekrvu i na svekra, pak ji buju vre dobri; govorile su ji: 'Draga ćerčica, samo ti nji posluni se kaj ti velidu; ti si još mlada, pak ne rezmiš se; z družinu živi v meru (= miru), naj se cvekati — to je mrsko.'

Kad je na jenim mestu zvršila, išla je drugam, dok ni su fameliju obišla. Gdagda se našal gdoj od famelije, ki ju je odgovarjal da ga naj ne zeme, ali ju ni mogal odvrnati, samo će je bila volja ćaćina i materina. Če su se z dečkom ali z njegovimi kaj povadili — zbog grunta ali kaj, unda su dečka mrzili pak su curu odgovarjali: »Baš buš zela pravu peršonu — bu kak mu je otac; bute se rezbijali i tukli kak cigani. Pokle ti bu žal, ali bu prekesni!« — 'Le — rekla mlada — kaj ću, kad mama i ćaća velidu, da ga zemi.' Cura ni nigdar rekla, da nju ni volja, a ni rekla ni da ju je volja; kak je otac i mati mislil, unak je bilo.

³ V. Miklaušić, Sa stare turopoljske svadbe. Sv. Cecilija XXXVI (Zagreb, 1942), s. 62.

Jen den je obišla se, če je bila famelija blizu, če ni bila blizu, unda je i drugi den išla. Tak su naredili predi nek su išli na zapis, je li bu treba jen ali dva dana. Kad je dešla dimov, unda su ju pitali: „Kaj su ti rekli?“ a una je unda povedala; a deka je znala prevariti; če je dečka rada imela, unda je rekla, da su ji si rekli, da ga naj zeme, a če ga ni rada imela, unda je rekla, da su ji si rekli, da ga ne zeme. Velidu stari ljudi (prije 1908. g.) da je išla od famelije di famelije samo povedat, da ji dar priprave.«⁴

I u Malom Lipovcu kod Samobora se taj običaj potvrđuje (1972. g.): Udavača obilazi svoju rodbinu, gdje je pitaju: »Kaj buš toga zela ili ne buš?« Ako im se sviđa, da će ga uzeti, daju joj darove i to jastuke i košulje. Za košulje su nekada davali platno — no danas to više ne daju. Obilazeći tako rodbinu sakupi darova.⁵

U Loboru (Hrvatsko Zagorje) bilježi se također jezgra ove predsvadbene tradicije: »Dok su pod zarakama, hodi zaručnica od rodake do rodake, od prijateljice do prijateljice, s njima razgovara o svojoj udaji a ne moli ih ništa; svoju dužnost znadu one i same. Jedna joj da perja, druga je daruje povjesmom, treća joj pokloni kakav rubac, ručnik...«⁶

Osim jednoga podatka sa Ptujškoga polja, gdje nije jasno, radi li se upravo o ovom običaju (zaostatku?)⁷ ova se predsvadbena tradicija potvrđuje dalje kod Prekmurskih i Porapskih Slovenaca sve do naših dana. Najstariji dosad poznati podatak o tome bilježi Jožef Košič 1824. g. (a prenosi ga u svoje djelce Jan Csaplovics) »da med oklici nevesta, ki je še dekle, v spremstvu neke ženske hodi od hiše do hiše in „dari proszi“. To imenujejo „na poczio“ (pocio)... Nevesta pa ne zbira darov le v domači vasi, ampak obišče tudi sosednje vasi. Navadno je nekoč dobila lan, konoplje, platno in denar. Nobene hiše ni zapustila praznih rok, seveda je bila količina teh darov odvisna od zgovornosti ženske, ki je nevesto spremljala. Košič posebej poudarja, da je darove lahko zbiralala le nevesta, ki je bila še dekle, nikakor pa tega niso delale vdove.«⁸ S istoga područja bilježi ovaj običaj 1913. seljak Alojz Dravec vrlo kratko: »...Nevesta dugi slog lená skübé. To je: Kda snehe podaraj (po daraj = za darovima) hodijo. Zato pravijo „snehe“, ár nevesto edna snéha more od hiže do hiže voditi i prositi nevestej dáre. Nevesta pa za dár dobi predivo, jájce i peneze. Nevésta té to sneho za starešico (kod svadbe — prim. autora) zové.«⁹ I prof. Vilko Novak to po-

⁴ V. Rožić, Prigorje. ZbNŽ XIII (Zagreb, 1908), s. 51

⁵ Zapisi dipl. etnologa Maria Lenkovića 1972 g.

⁶ J. Kotarski, Lobar. ZbNŽ XXI (Zagreb, 1916), s. 205. — I oko Donje Stubice zabilježen je vrlo srodan običaj, no kako tamo ima i nešto drukčiji značaj kao »pozivanje na rakiju« na dan oziva, nije posve jasno, da li je to u suštini i prvobitno upravo ista tradicija; v. Z. Rajković, Narodni običaji okolice Donje Stubice. Narodna umjetnost X (Zagreb, 1973), s. 176.

⁷ »Zaročenca si na Ptujškem polju izprosita pri sorodnikih in sosedih to in ono za prvo silo« — J. Kelemina, Slovenski etnograf VI/VII (Ljubljana, 1954), u recenziji na s. 324.

⁸ J. Košič — prema tekstu H. Ložar-Podlogar, Ženitovansjke šege v Prekmurju. Traditiones 2 (Ljubljana, 1973), s. 123. (= J. Csaplovics, Kroaten und Wenden in Ungern. Pesth, 1829., s. 45.)

⁹ A. Dravec, Narodna vera i navade v vési. Traditiones 3 (Ljubljana, 1974), s. 172.

tvrdi,je odnosno ponavlja pa dodaje i izraz »hodi po darei« i da tada 1948. dobiva u prvom redu novaca i živeža.¹⁰ Napokon se još i najnovija potvrda za ove Slovence odnosi na Porablje, gdje se uglavnom pojedinosti podudaraju s onima u Prekmurju: Udavača (po prvom ozivu), ali često i mnogo prije — i do 4 tjedna prije svadbe obilazi domove kao i drugdje (još i 1975. g. u nekim selima), katkada obavezno upravo sve u selu; uvijek je prati neka (starija) žena, dobra govordžija (često krsna kuma) pa se za njih kaže da *sneje hodijo, dari zbirat hodijo*. To i ovdje vrijedi samo za djevojke-udavače, nikako za udovice ili rastavljene pri ponovnoj udaji. Pokloni su u prošlosti bili — kako kaže Orevcina Nanica iz Števanovaca (koja je 9 puta vodila udavaču »po daraj«) — u prvom redu predivo (da ga je često nevjesta imala presti čitavu zimu, i još za prodaju); ali i jaja, kojih su znale nabrati i po par tisuća — i to za svadbenu gozbu a i za prodaju; i novac se prigodice davao, skromne svote, ali što dalje, to više (1902. g. jedna je udavača nabrala 18 kruna a njena kćerka 1934. g. 80 penga, u vrijednosti jedne krave, danas u nekim slučajevima naberu i do 4—5 tisuća forinti). — Razlika ima u pojedinostima među brdskim i nizinskim selima Porablja, a znatnije se razlike bilježe u vremenu, jer su u prošlosti navodno običaj uvjetovale slabe gospodarske prilike seljaka, dok u novija vremena preteže društveni značaj običaja — pače, udavače, koje hoće izmaći običaju, izvrgavaju se ogovaranju — da su gizdave pa preziru ili podcjenjuju svoje siromašnije suseljane. Dakako da po selima tokom vremena slijede razlike u vrsti, značaju i vrijednosti darova pa se napr. predivo konoplje ili lana samo u sjećanju spominje. Značajnije su tu neke tradicije, koje se inače jedva spominju, napr. u slučaju da se dvije takve udavače sukobe u istom domu, da je zadržavaju pred odlazak zaključavši vrata, da njezino kretanje mora ići naoposun i dr.¹¹

Ne će biti bez značenja da je ta predsvadbena tradicija zabilježena oko 1885. g. i u okolici Trsta: »Ko župnik s prižnice prvokrat okliče zaročenca, prične zaročeno dekle za rožo brati. Nekdaj so hodila za rožo nabirat le taka dekleta, katerim je roža pristovala, to je neomadeževane; zdaj se na to narodno pravo več ne gleda. Kadar gre zaročena deklica za rožo nabirat, mora najprej imeti nov jerbašček. V jerbasu, ki je pogrnen z belim prtom, nahaja se srednje velikosti okrožnik, poln slaščic in kaki trije kolači. Precej ko se v nedeljo konča sv. maša, napoti se srednje nališpano dekle po hišah za rožo nabirat. V hišo prišedša reče po navadnem pozdravu: ‚Prišla sem vprašat, če vam je všeč vzeti par konfet (slaščic).‘ Domači ljudje si vzamejo navadno po dve, tri konfete ter deklici za to darujejo več, navadno goldinar. Kjer deklici darujejo več nego navadno, skazati se mora tudi ona dobrohotna, ter jim daruje kolač. Na imenovani način si nabere dekle do 30 goldinarjev in več. Omenjeni denar ji služi, da si nakupi potrebno balo. Radi tega se redko vidijo premožnejše deklice, da bi za rožo nabirale; saj imajo roditelji dovolj denarja za balo.«¹² Ako se ovdje ta tradicija u nekim pojedinostima i razli-

¹⁰ V. Novak, Etnografski značaj slovenskega Porabja. Slovenski etnograf 1 (Ljubljana, 1948), s. 100.

¹¹ I. Pavlič, Podaraj. Prispevek k slovenskim ženitovanjskim šegam v Porabju. Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj. (Budimpešta, 1975), s. 145—154.

¹² D. M. Obalovič, Ženitovanjski običaji v tržaški okolici. Letopis Matice Slovenske za leto 1885 (Ljubljana, 1885), s. 111—112.

kovala od predašnjih slovenskih slučajeva, osnovno je jednako: vremenski je vezana uz ozivanje u crkvi, udavača skuplja poklone, koji će joj služiti da nabavi opremu, obilazi jamačno rodbinu, susjede, prijatelje svoje obitelji, obilaze skupljajući poklone ponajviše siromašnije udavače.

I kod gradišćanskih Hrvata se taj običaj, za sada sasvim rijetko, mogao potvrditi — tako iz Nove Gore (iz vremena oko 1935. g.): »Nekada je bila navada, da je zaručnica *po petji išla* (istaknuo M. G.), povismo brat. Imala je va glavi dužičke sveze zapleteno, ke su im dužičko dole visile. Zaručnja je nosila na ruki plahtu i je išla mudro prez riči od stana do stana ziz ednom rodjakinjom. Kad su va stan došli su rekli: ‚Valjen budi Jezuš Kri-stuš! Nadilite siromaš(nu) zaručnjicu s rešetom perja, s povismom ali s her-djavim cvanckarom.‘ Dali su im ki povismo, ki perja, ki i penez. Ka je imala čuda rodjakov si je mogla čuda nabrat.«¹³

Potruga za ovim običajem kod ostalih južnih Slavena nije donijela ni-jednu potvrdu.

Ova se predsvadbena tradicija nalazi međutim dosta obilno potvrđena u objelodanjenoj građi različitih izdanja o slovačkoj pa i o češkoj tradicijskoj kulturi. Dovoljno će biti odatle ovdje odabrati značajnije i za dalje izvode relevantnije slučajeve. Tako već sredinom 19. st. bilježi taj običaj Božena N ě m c o v á za neki (poblize neodređeni) kraj Slovačke: »Když byla nevěsta velmi chudá, aneb sirotek a byla pořádná a počestná, *chodila* před svatbou *prositi* (istaknuo M. G.) *na ‚pocitivú krásu‘* a dávalo se jí plátno, peníze a obilí. Způsob ten býval v krajích slovenských, nevím ale, zdali se dosud udržel.«¹⁴ Nekoliko decenija poslije potvrđuje to i Pavol D o b š i n s k ý, također za Slovačku (bez oznake naročítoga kraja): »Ak je mladucha chudobná, služobná a najme sirota, chodí teraz (t. j. v době po pýtackách, když jsou ohlášky, ale před svatbou) *pýtat' si na pocitivú krásu* (istakao M. G.). Ide po rodinných známých a majetných v spoločnosti svojej krtnej matky abo druhej bližnej ženštiny a tato pýta: ‚Moji milí pánovia, neopušťajte túto pocitivú krásu, ktorá umienila si vstúpiť v stav manželský.‘ Vyzpytujú sa jej: koho si berie? či pocitivého a robotného? I dávajú jej do daru obylie, múku, plátno, peria, peniaze a čo. Zvyk zaznačený z Liptova; v Gemeri ho nemáme; nahrazuje ho ‚idenie na dom‘, o čom bude nižej. Pocitivá a pracovitá však nikdy nemá čo obávať sa, by pre chudobu ostala bez svatby a vena.«¹⁵

Iz sela Vrčica (Liptov) potvrđuje to Pavel S o c h á ň 1905. g.: »Po prvej ohláške *ide* mladucha s jednou ženou z rodiny abo so susedou *po žobraní*. Idú z domu na dom po obci, mladucha nesie batoh a žena žobre: ‚Pekne prosíme, aby ste nas neopustili takéto mladé žobračky.‘ A to im dajú švábky abo peňazí. Švábku mladucha predá a za to si kúpi na sobášne šaty. Dokedy si aj 17 vriec zemiakov vyžobre. Keď idúcky príjdu ku mladému zaťovi, tam ich potraktujú, lebo vedia, že *idú po žobraní* (istakao M. G.), nuž ich

¹³ Tekst iz rukopisne etnografske građe iz Nove Gore seljaka Jožefa K o - v a č a, bilježnica II, s. 9.

¹⁴ B. N ě m c o v á, Obrazy ze života Slováků. Posel z Prahy 1858. = Sebrané spisy X (Praha 1911), s. 260.

¹⁵ P. D o b š i n s k ý, Prostonárodné obyčaje, povery a hry slovenské. Tur-čianský sv. Martin, 1880, s. 25.

to už čakajú. Navaria mäsa, pečenky, pálenky, abo ak mladucha palénky nepije, 'vínaj žufki'.¹⁶ — U Dolnoj Porubi (zapadna Slovačka) suština je ista iz vremena nešto prije 1923. g.: »Mezi ohláškami *chodí* nevěsta se svou širokou, *po pýtání* (istakao M. G.). Dříve prý každá nevěsta, jak chudá tak bohatá procházela celou vsí a široká, *pýtala* pro ní pomoc do domácnictva a stírala, co kde dali, ponejvíce obilí a peníze (2—60 Kč). Ale nyní se již děvčata stydí a zacházejí jen k příbuzným.«¹⁷ — Slično u selu Horná Poruba bilježi se neko 10 godina poslije da »V týždni po prvých ohláškach budúca mladá nevesta *chodí, po perí* (istak. M. G.). Chodí s prázdnuu poduškou po dedine (k tetkám, strynám, kmotrám), a všade jej dajú do podušky peria.«¹⁸ I u Bystričkoj dolini »nevesta po vzdani sa *chodí po pýtání* (istak. M. G.) naturálii na svadbu. Dostáva vahanček žita, ovsa, vajcia a pod. do gazdovstva, alebo na svadbu ako výpomoc.«¹⁹

I kod Slovaka u Mađarskoj se običaj potvrđuje: »...Podnes ešte vo väčšine krajov, obývaných Slovákmi, *chodí* kandidátka stavu manželského v rodnej dedine pýtať podporu na zariadenie novej domácnosti a ul'ahčenie prvého manželského žitia. V chudobných dedinách Novohradu, Boršódskoje, Aboujskeje a Zemplínskeje stolice *chodí* bohatá i chudobná deva rovnako, v bohatších krajoch Dolnej zeme zväčša už len najbiednejšie. Každý takej suplikantke podľa možnosti rád niečo podaruje: kusy odevu, obuv, naturálie (múku, mak, lekvár, cukor, masť, kury, kačky, víno) i peniaze, ale nikdy nie periny, lebo zaopatrenie nevesty perinami ostáva v každom prípade povinnosťou jej matky. Niekde už zvyk *chodenie* nevesty *po pýtání* (istak. M. G.) prastal, a namisto neho tesne pred svadbou ľudia z dediny nasnášajú patričnej všetko, čo mladá gazdiná potrebuje — okrem perin (Görömböly).«²⁰

U Zázrivoj (na Oravi) su također udavače obilazile cijelo selo od doma do doma *po pýtání, po žebre*. Od dobivenog žita ili novaca bi si nabavile stvari za domaćinstvo i gospodarstvo. Takva bi udavača govorila da »od toga uči gospodariti«. Tu je to obilaženje bilo opće pravilo i nije bilo stvar samo siromašnih kao u drugim krajevima. Upravo tim se može objasniti dugo uporno održavanje toga običaja u tom selu jer je napušten tek 1953. g. po izričitoj odredbi predsjednika mjesnoga narodnog odbora. Prije drugoga svjetskog rata održavao se još po donjoj Oravi u selu Komjatna pod nazivom *chodenie s vankúšom*, a na gornjoj Oravi, u selu Zuberca, pod nazivom *pýtat zboža, po žebrákoch*.²¹

U općini Kubra (kod Trenčína) udavača bi se kratko prije svadbe svetačno odjenula i išla *pýtat' do škrině*; počela bi pri donjem kraju sela u

¹⁶ P. Socháň, Svadba vo Vrbici (v Liptove). Slovenské pohľady XXV (Turčianský sv. Martin, 1905), s. 318.

¹⁷ D. Stránská — po rukopisnoj etnografskoj građi (1923. g.) Dolné Porube.

¹⁸ J. Milko, Horná Poruba v Trenčianskeje. Sborník Matice Slovenskeje XI/XII (Turčianský sv. Martin, 1934), s. 61.

¹⁹ J. Mjartan, Príspevok ku zvykosloviu Dolných Kysúc. Národopisný sborník 4 (s. 1., 1943), s. 172—173.

²⁰ R. Zátka, Svadba u Slovákov v Mađarsku. Národopisný sborník IX (Bratislava, 1950), s. 176.

²¹ K. Kropiláková, Zo svadobného zvykoslovia na Dolnej Orave. Slovenský národopis XVI (Bratislava, 1968), s. 324. Prema navodu u djelu J. Komorovský, Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976, s. 239.

smjeru protiv toka potoka (»hore vodu«) da bi uvijek imala sreće (jer izraz »dole vodu« znači nazadak imanja). Tako bi posjetila odreda sve domove. U svakom su već imali nakupljeno za nju žito (oko 5 litara pšenice ili ječma) i to bi joj sasuli u pregaču, koju je držala za dva vrška. . . . Početkom ovoga stoljeća se davao mjesto žita novac prema imutku darovatelja. A izmoljeno žito bi odvezli zajedno s opremom na dan svadbe ženikovu domu kao prilog za početak gospodarstva.²²

Za Moravsku potvrđuje se to krajem prošloga stoljeća: »Na Dačicku v ohlášky nevěsta chodí s družičkou po sousedech i po okolních vsích, žádajíc za nějaký příspěvek. Družička ní říká: ‚Tato nevěsta vás pěkně prosí, dybyste jí něco přidali.‘ Hospodyně dá napřed nevěstě krájeti chleba řkouc: ‚Na, krájej si na syna.‘ A podávajíc potom družce pravi: ‚Krájej si, aby sis brzo nakrájela, aby si se brzo vdala.‘ Potom podaruje nevěstě lenu do hospodářství. Chleb nevěsta podrobí slepičkám, aby hodně nesly. Prve chodívaly všechny nevěsty, nyní jenom chudší. Také na Valaších chudobná nevěsta chodívá ptát ‚na novosedlí.‘²³ I kod Valacha se taj predsvadbení čin potvrđuje: »Poslední týden před svatbou chodí nevěsta po ‚novosedlú‘ t. j. obcházi najbližší rodinu a známé, jež chce na svatbu pozvati. Všude dostane ‚na novosedlé‘ (do výbavy) buď už na hlavu šatku nebo čepec, rukávce, kousek plátna a j., též něco peněz.«²⁴ I dalje još: »V době mezi ohláškami chodily nevěsty v Nové Lhotě, na Vápenkách a v Javorníku ‚po pérú‘ (istak. M. G.). Nevěsta si vzala ‚cíšku‘ (podušku) a chodila k příbuzným, známým a kamarádkám. ‚Chudobnejšá‘ nevěsta šla dům od domu, zámožnější chodily pouze k příbuzným. V Nové Lhotě chodily nevěsty ‚po pérú‘ ještě před třiceti lety. Hlavně se navštěvovaly přítelkyně, vrstevnice, které si dary vzájemně oplácely. Nevěsta přišla do domu a říkala: ‚Prosím vás, nadelte nevěste žebrače, nadelte nevěste, či můžete, pomozte!‘ V každém domě nevěstě něco darovali. Do cíchy jí dali peří, dávali jí též vajíčka, obilí, nebo peníze. Když lidé viděli jít nevěstu, věděli hned proč přichází, proto jí vítali a rádi ji obdarovávali. Získané dary se spotřebovaly při svatbě. Peří měla nevěsta do výbavy, peřiny však dostala od matky.«²⁵

Sa područja Češke ima također par potvrda, napose opširnija iz niza sela oko Trhovi Svina, po kazivanju starih seljaka: »Nevěsta při obcházce nosila t. zv. ‚cígr‘.²⁶ . . . S nevěstou chodívala nějaká bába, která měla dobrou výřečnost a prosila za nevěstu, ale mohla prosit i nevěsta sama. Nevěsta musila zachovávat mnoho pravidel: nejdřív zajít na faru, dostala obrázek tříkrálový, rytinu, ale musila donést panu faráři maslo. Pak musila jít ke kmotrům a pak podle stupně příbuzenství, stáří, majetku atd., tedy ne, jak by jí bylo pohodlnější. Nesměla se vracet touž cestou, ani s kopce, aby jí

²² S. Dužek, Svadba na trenčianskej dedine. Dipl. rad Katedre etnografie i folkloristike Filoz. fak. Univer. Komenského. Bratislava, 1958. Prema navodima u djelu J. Komorovský, o. c., s. 239.

²³ F. Bartoš, Moravská svatba. Praha, 1892, s. 14.

²⁴ M. Václavěk, Valašská svatba. Telč, 1892, s. 12.

²⁵ J. Tomeš, Společenský a rodinný život. Hornácko. Brno, 1966. isti: Duchová a sociální kultura na Hornácku. — Dipl. rad Fil. fakulteta u Brnu 1959. V. Frolec, Lidový oděv v Nové Lhotě na Hornácku. Československá ethnografie X (Praha, 1962), s. 352.

²⁶ cígr = torba (»ceker«).

v manželství to nešlo s kopce, musila vyjít směrem k východu slunce a vracet směrem západu slunce, nesměla přijít příliš brzy před snídaní ani ne po večeři, a ke každému musila přijít s cigrem prázdným, proto chodila za ni bába, které dávala do pytle dary hned za vraty. Dostávala dary různé a každý dárek dal, aby nebyl vsi na posměch pro lakotu: mouku, vejce, máslo, mák (aby měla hodně dětí), kus lněného plátna, pár klubek doma spředené vlny, jehly a nití, a jiné. Obyčejně vystačilo jídlo na svatební hostinu a ještě potom na pár týdnů po ní. Z některé vsi si nevěsta vezla dárky i na voze. Některý sedlák dal třeba i pytel mouky — ovšem domácí se zúčastnili pak svatby a hostiny. «...» V Todni první dárek do cigru dával prý starosta (rychtář) a rychtařka do něho položila tři vejce, nikdy více; jestliže jí chtěla dát více vajec, položila ostatní do slaměné ošatky a nevěsta pak na tuto ošatku vybírala vejce i v dalších domech. — Při obcházení pronášela různá říkání, např.: ‚Chudá panice nevěsta prosí vás pro Krista, abyste jí dárek dali a k svatbě tím pomáhali.‘ (Soběnov). Starý družba z Polžova líčil říkání obdobně, ale dodal konec: ‚... a na svatbě oučast brali.‘ Pobožný říkání se tam prý neuchovalo, ale říkalo se místo toho: ‚Nevěsta prosí vás o dary, nemusí to být za dva toлары, třeba za groš, brambor koš, kdyby se vám ruka trásla.‘ V Todni: ‚... třeba za grešli, kdyby se vám toлары nevešly.‘ — Někdy později doprovázející báby vymýšlely různé příběhy žertovné a různá líčení, aby dostaly více, zvyk se měnil v zábavné vtipné scénky, improvizované. Na sklonku minulého století chodily nevěsty s cigrem už jenom ku příbuzným, dobrým známým a zámožným sousedům — proto prý, ‚aby se nevěsta nepějšila.‘ K vymizení zvyku přispívalo také to, že chudí se báli dát mnoho a málo nechťeli, naopak někteří lidé neomaleni vyžítkovávali toho a za maličký dárek se o svatbě najedli. Také doprovázející báby začaly mít velké požadavky a nevěstě nakonec třeba málo zbylo.²⁷ — I u području Jindřiškoga Hradca kratko se bilježi, da »chodivaji chudé nevěsty týden před svatbou po známých prosit o kousek lnu do nového hospodářství.«^{28, 29}

Večinu gornjih podataka kod Slovaka i Čeha bilježi i najnovija monografija o svadbenim običajima Slavena.³⁰

Tragovi ovoga običaja vode međutim i dalje, naročito u Poljaka. Ako i jesu dosad uočeni slučajeви prostorno rastrkani i međusobno nepovezani, nisu za čitav ovaj pojav kod Slavena irelevantni. Sasvim općenito se bilježi, da se u Poljskoj ovakav predsvadbeni običaj često povezuje s molbom za blagoslov (skore bračne veze) od svakoga člana seoske zajednice ili s pozivom na svadbu; u području Dukle udavača je poslije oziva obilazila s posnehaljom po cijelom selu pozivati na svadbu, posnehalja noseći kačicu za maslac a udavača vreću za žito; poslije pozdrava i poziva na svadbu molile su za

²⁷ K. Hlubuček, Chození s cigrem. Doudlebský archiv národopisný. Trhové Sviny, 1952, I, s. 1—5.

²⁸ F. V. Vykoukal, Česká svatba. Praha, s. a., s. 22.

²⁹ Velik dio gornje građe o ovom običaju iz Slovačke i Češke s Moravskom (do 1963 — zajedno s još opširnijim bibliografskim popisom drugih sličnih izvora za te zemlje) dugujem susretljivosti i savjesnosti pok. doc. dr. Drahuše Stránské izražavajući joj ovdje i posthumno najsrdačniju zahvalu.

³⁰ J. Komorovský, Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976.

pripomoć: »Ažebyste nás wspomogli na uczciwe wesele.«³¹ Iz Mazowsza se potvrđuje također, da je nekada (podaci su objelodanjeni 1935) udavača (poslije drugoga oziva) obilazila s djeverušom selom pozivajući na svadbu, i to po dva do tri puta, svagdje se dva do tri puta poklonila (kľaniala się), molila za blagoslov, a za »naklon« (ukłon) kod drugoga obilaska dobivala bi darove: u prvom redu lan, ručnike, noževe, vilice i dr. (što daju žene), žitak (što daju muškarci), a najčešće kokoši (s pohvalom).³² Za područje Chelmskie to se slično potvrđuje: »Młoda przybrawszy sobie jedną z dziewczek przyjaciółek lub krewnych swoich za druchnę, ubrana czysto i starannie acz bez żadnych jeszcze oznak weselnych, prócz chustki zmiętej w galkę w rękę, równie jak i druchna, chodzi z koleji do wszystkich swoich bliższych i dalszych, do chrzestnych rodziców, kumów rodzicielskich (bo swoich jeszcze w tak młodym wieku nie miewa), bliższych znajomych, do dworu, i kľaniając się nisko, a we dworze padając do nóg i całując w obie nogi państwa, prosi o błogosławieństwo, i szoby joj jeśli łaska szczo podarowaty — obdarty jej czom na wesile. — Dają jej też wszyscy cokolwiek, jedni po parę garncy zboża, drudzy po kilka łokci płótna, inni okrasy, mięsiwo, miód do wódki i t. p. Młoda dziękuje za te podarki padając dawcom do nóg, towarzysząc zaś jej druchna podobnie jak Młoda wszystkim się kľaniając, odbiera dary i niesie je za Młodą.

Jeżeli zaś Młoda jest sierotą, ubogą służącą gospodarską, nie mogą sprawić sobie wesela jak tylko przy współpomocy i wedle chęci swoich chlebobawców, wówczas wyrozumiali na jęj położenie ludzie, tem hojniejsze sypią datki w czasie jęj przedślubnej po wsi przechodzki, a w domu już mniej sutem zadawalniają się weselem i mniejszemi kontentują podarkami.«³³

Na mazurskom području udavača je također obilazila po cijelom selu i po susjednim selima sa starijom djeverušom 'po wspomózeniu'. Od svakoga je doma dobivala nešto brašna, krupice ili komadić slanine. Sabranu pšenicu bi mljeli žrvnjem a od dobivenoga brašna pekli bi kolače za svadbu.³⁴

I kod Kašuba u okolici Słupska »mladež je prije svadbe vozila udavaču na kolima, zaustavljala se pred svakim domom i povikala: 'Pomozite nejestii!' Na taj bi povik ukućani donosili različne poklone do kola.«³⁵

Nije možda slučaj, da je broj dosad uočenih potvrda najveći iz Slovačke, manji već iz Moravske i Češke a najmanji iz Poljske. Kao da to, bar za novija vremena, upućuje na najupornije i najduže održavanu ovu tradiciju kod Slovača. Ne bi se mogla naprećac otkloniti misao da je ovaj običaj u davnini bio i mnogo više rasprostranjen, u najmanju ruku u samih

³¹ H. Biegeleisen, Wesele. Lwów, s. a., s. 68.

³² St. Dworakowski, Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim. Warszawa, 1935, s. 65.

³³ O. Kolberg, Chelmskie. Obraz etnograficzny, I. Kraków, 1890, s. 242 do 243.

³⁴ H. Biegeleisen, o. c., s. 68.

³⁵ H. Biegeleisen, l. c.

zapadnih Slavena. No to bi mogla utvrditi tek dalja uporna potraga za njim po područjima odakle nema ni novodobnih ni starijih potvrda, kao i za drugim kakvim indicijama za tu tradiciju kroz prošla stoljeća.

Značajno je, da se ni u kojoj dosadašnjoj obradbi tradicije oko sklapanja braka kod slavenskih naroda ova ne spominje, bilo općenito, u najširem okviru, bilo uže, regionalno.^{35a} A dosadašnje poznavanje ovoga običaja kod Slavena kao da upućuje na dva njegova areala: jedan vrlo širok, koji obuhvata i Poljake (bar dio, s Kašubima) pa Čehe, Slovake, (istočne) Slovence i (kajkavske) Hrvate — pri čemu ove posljednje četiri grane čine u onom širem arealu uključeni uži areal s nekoliko zasebnih značajki ove tradicije, kako je gore utvrđeno.

U jednom svom drugom prilogu³⁶ autor je međutim već obilježio ovaj običaj kao jedan iz niza etnografskih, jezičnih i drugih nekih značajki uglavnom hrvatskih kajkavaca i dijela (istočnih) Slovenaca, zajedničkih ovom dijelu južnih Slavena na sjeverozapadu njihova cjelokupnog teritorija i, u prvom redu, Slovacima pa Moravcima i Česima te nešto i Poljacima (pa po tome zapadnim Slavenima uopće) — s tim da i ovaj običaj ide u red onih, koji se vrlo opravdano mogu držati za izvorno zajedničke spomenutim južnim i zapadnim Slavenima. A to izlazi iz niza koincidencija, i to: 1. Ovoga predsvadbenoga običaja nema nigdje u ostalih Slavena — istočnih, zapadnih i južnih — pod značajnim izričajem *hoditi (iti) po pitanju* — *choditi po pýtání* — ako i ima inače dosta rasprostranjenoga samog običaja kolekte ili konsultacije udavače sa sabiranjem darova njoj i njezinom novom domaćinstvu i gospodarstvu kod rodbine, susjeda, prijatelja pače katkada i domova cijeloga sela (većinom još prije svadbe, rijetko i poslije nje). — 2. Dok jedna sama riječ može biti oblikovana kod različitih već davno posve odvojenih slavenskih ogranaka, izvedena međusobno posve nezavisno (i u različna vremena) — a na temelju nekoga (općeslavenskoga) korijena (ili osnove) — gornje upravo istovetno oblikovanje cijeloga fraznog izričaja s točno istim poretkom riječi a za oznaku jednoga istog pojava tradicije jedva je moguće obostrano nezavisno. To znači, da je onaj frazni izričaj morao opstojati još u doba bilo kakvoga zajedništva, simbioze ili bar najužih dodira gore spomenutih ogranaka zapadnih i (potonjih) južnih Slavena prije konačnoga odlaska onih »južnih« na jug u njihov sadašnji etnički prostor odnosno prije konačnog prekida među njima oko kraja 9. stoljeća po prodoru Mađara u Podunavlje sve do zapadne Panonije. — 3. A na obje strane (kajkavskoj hrvatskoj i slovačkoj) tako potpuno istovetni frazni izričaji dokazuju nepobitno prarodstvo njima označavane tradicije na obje strane, dakle njezino opstojanje u ona vremena ranoga srednjeg vijeka.

Osim toga poučne su i promjene značenja ovih fraznih izričaja: Kod sjeverozapadnih južnih Slavena ima izričaj *hoditi (iti) po pitanju* samo jedno određeno značenje »ići pitati« t. j. prema jedinom i u naše vrijeme normalnom, u svih južnih Slavena uobičajenom značenju »interrogare,

^{35a} Osim u spomenutoj novijoj obradbi slavenskih svadbenih običaja J. Komorovskoga, v. napom. 30.

³⁶ M. Gavazzi, Zapadnapanonski slavenski pojas u davnini. Etnografija polska III (Kraków, 1960), s. 160–171.

fragen«. Kad je tako, razumljivo je i to, da je svrha ovoga običaja (odnosno u prvom redu kod hrvatskih kajkavaca) raspitivanje udavače kod rodbine, susjeda it. d. o njihovu sudu o njezinu skorom sklapanju braka s tim i tim momkom odnosno o njihovu pristanku, odobravanju ili neodobravanju namjeravanoga braka (makar često već samo formalno) — a ne toliko sama kolekta. Drukčije kod Slovaka, gdje *pýtati*, *pýtani* ima stalno, i u ovom izričaju, značenje »tražiti, prositi, moliti« (što je posve jasno izraženo i u hrvatskom gradišćanskom *iti po pet(j)i*, prema njemač. Betteln) — jamačno kao posljedica i inače vrlo brojnih jezičnih, etnografskih i drugih utjecaja sa slovačke strane na dio gradišćanskih Hrvata. Nakon jezične analize izraza *pýtati*, *pýtani* pokazuje se upravo značenje »tražiti, prositi (prosjačiti)« kao prvobitnije. Gornji odnosi s promjenom značenja glavne riječi ovih fraznih izričaja bacaju svjetlo i na svoje vrste posljedice te promjene (bar dijelom) u hrvatsko-kajkavskom značaju i cilju ovoga običaja, usmjerenoga na pitanje (= raspitivanje) rodbine, prijatelja it. d. za mišljenje, odobrenje, pristajanje uz sklapanje skoroga braka.

Kako su zasad mjesta i područja, gdje se tradicija pouzdano potvrđuje, pretežno međusobno nepovezana, često podaleko ili upravo vrlo daleko jedna od drugih, a sa međuprostorâ (još) nema o njoj sigurnih potvrda³⁷ pa se potpuna rasprostranjenost ove tradicije i njene moguće granice i kod Slavena samih i u Evropi (i izvan nje?) još ne mogu dohledati, zacijelo bi naknadno provedene ankete dale građe za vrlo poučnu kartografsku sliku ovoga pojava a tim se jamačno i olakšao završni etnosociološki sud o njemu, njegovoj funkciji i sudbini kroz svu dohvatnu prošlost do nedavnoga vremena.

³⁷ Dok se npr. pouzdano potvrđuje, da je na području Žumberka (u zapadnoj Hrvatskoj, u najbližem susjedstvu gore obuhvaćenoga kajkavskog areala ovoga običaja ni u koje tamošnje grupe stanovništva (različna podrijetla) nema traga ovom običaju (po ispitivanju mg Aleksandre M u r a j).

Zusammenfassung

EIN SÜDSLAWISCH-WESTSLAWISCHER VORHOCHZEITLICHER
UMGANGSBRAUCH

In einem früheren Beitrag hat der Verfasser auf einen vor der Hochzeit stattfindenden Brauch bei einem Teil der nordwestlichen Südslawen kurz hingewiesen: die Braut war verpflichtet (bzw. es hie und da noch ist), alle verwandten, nachbarlichen bzw. befreundeten Familien von Haus zu Haus zu besuchen und entweder nur um materielle Hilfe für ihren künftigen Haushalt zu bitten bzw. zu sammeln und manchmal damit auch ihre Anfrage zu verbinden, ob die betreffenden mit ihrem baldigen Ehebündnis einverstanden sind, oder nur die Ankündigung dessen folgen läßt (womit meist auch die Einladung zur Hochzeit verstanden bzw. verbunden wird). In der Regel geschieht das in Begleitung einer Verwandten oder einer wegen ihrer Gesprächigkeit geeigneten Frau, und die Braut pflegt, meist demütig, mit einer schon überlieferten Ansprache bzw. Begrüßung den Besuch einzuleiten. Die Gaben sind nach dem Vermögen und nach den überlieferten Wirtschafts- und Haushaltsverhältnissen und nicht zuletzt nach dem Verhalten zur Familie der Braut verschieden: einerseits bestimmte Nahrungsmittel (vor allem Mehl, Kartoffel, geselchtes oder sonstiges Fleisch, Eier u. a.), andererseits auch Trachtenteile, sehr häufig Bettfedern, Bettwäsche, Leinwand, ganz besonders aber Spinngut sowie, nach dem Überwiegen der Geldwirtschaft, Geld. — Aus dem gesamten diesbezüglichen verfügbaren volkskundlichen Material erhellt, daß sich die Liste der üblichen Gaben während der vergangenen Zeit bis auf die Gegenwart bald hier bald dort, bald weniger, bald wesentlicher änderte, woraus einigermaßen als Regel hervorgeht, daß in einer älteren Phase mehr die Nahrungsmittel, die Textilien, die Bettfedern und an erster Stelle das Spinngut (Flachs) überwiegen, wogegen andere Güter, darunter auch Geld, in jüngeren Zeiten zu überwiegen beginnen (und das Spinngut z. B. nicht mehr üblich ist bzw. hält sich nur in der Erinnerung der älteren Generationen aufrecht).

Der Brauch galt ehemals für jede Bauernbraut als obligat, begann aber mit der Zeit sich nur auf die ärmeren Bräute zu beschränken bis (meist im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) diese Überlieferung als beschämend aufgefaßt wurde und infolgedessen bis auf unsere Tage fast überall aufgegeben wurde (bis auf wenige mögliche Reste davon in konservativeren Bauerngemeinschaften).

Dieser vorhochzeitliche Brauch, ein ausgesprochenes brauchtümliches Ganzes innerhalb des Hochzeitsbrauchtums, erweist sich als solches auch dadurch, daß er fast ausnahmslos bestimmte Ausdrücke zur Bezeichnung desselben aufweist: kroat. kajkavisch *hoditi* (oder *iti*) *po pitajnu*, übermurslowenisch *iti na pocéo*, burgenländisch kroatisch *iti po petji*, slowakisch *choditi po pýtani*.

Wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, kommt dieser Brauch vor in Kroatien — im großen ganzen auf kajkavischem Gebiet, in Ostslowenien — im Übermurgebiet und bei den Slowenen des Flußgebietes der Raba, bei den Slowaken — vor allem im Westen bzw. Südwesten der Slowakei und zuletzt seltener belegt

in Mähren und Böhmen; einige wenige, sehr verstreute Belege bei anderen Westslawen (z. B. bei den Polen) scheinen auf eine mögliche weitere westslawische Verbreitung dieses Brauches hinzuweisen. Demgegenüber gibt es bisher keine Belege bei den übrigen Südslawen außer jenen oben erwähnten. Das ganze bisher bekannte Verbreitungsgebiet dieses Brauches: NW-Kroatien, NO-Slowenien, (burgenländer Kroatien), SW-Slowakei (Mähren, Böhmen) deckt sich auffallend mit dem bereits früher geahnten und später von recht überzeugenden Argumenten bewiesenen Areal einer ganzen Reihe gemeinsamer slowakisch-slowenisch-kajkavisch-kroatischer sprachlicher (besonders lexikalischer), volkskultureller, toponimischer, ja auch archäologischer und physisch-anthropologischer Elemente, die alle auf eine im Altertum gemeinsame slawische Schicht (bzw. einen slawischen Kulturstrom), die man als die slawische westpannonische bezeichnen kann, zurückzuführen sind (vgl. Verf.: Zapadnopanonski slavenski pojas u davnini [Die westpannonische slawische Zone im Altertum] — Etnografija polska III, Kraków, 1960).

Die ganze Sachlage mit dem Brauch »*hoditi (iti) po pitanju* — *choditi po pýtání*« beweist klar, daß es sich bei dem erwähnten Zweig der Südslawen um ein Erbe aus der Zeit mindestens vor dem Ende des 9. Jhdts handelt, als nach dem bereits früher beendeten Einbruch der Südslawen (wohl zumindest in zwei Wellen) nach Südosteuropa die ethnische, sprachliche und volkskulturelle ursprüngliche Gemeinsamkeit bzw. die noch bis dahin mögliche slawische Fluktuation durch die westpannonische Zone (vorwiegend, wenn nicht ausschließlich wohl gegen Süden gerichtet) zuletzt infolge des Einbruchs der Magyaren bis nach Westpannonien unterbunden wurde. Diesem westpannonischen slawischen Strömen ist wohl auch die Anwesenheit dieses Brauches zu verdanken, der bei den Südslawen ausschließlich im erwähnten Gebiet im Nordwesten fortlebte.

Die sich restlos entsprechenden kroatisch-kajkavischen Ausdrücke einerseits und die slowakischen andererseits für diesen wesentlich gleichen Brauch beweisen unwiderleglich, daß es sich um eine Urverwandtschaft und ein bedeutendes Alter dieser Überlieferung handelt. Denn ein Wort allein, aus einem gemeinslawischen Verbum (bzw. aus einer derartigen Basis) abgeleitet könnte auf beiden Seiten auch unabhängig voneinander zu irgendeiner Zeit, also auch nach der Trennung der erwähnten Westslawen von den nordwestlichen Südslawen entstehen — von einem Ausdruck von mehreren identischen Worten, einer gleichlautenden Phrase, die dazu ein und denselben Brauch bezeichnet, kann dies bestimmt nicht behauptet werden. — Aufschlußreich sind dabei die Bedeutungsverschiebungen des Ausdrucks »*hoditi (iti) po pitanju*«: Bei den nordwestlichen Südslawen hat dieser Ausdruck nur eine ausgesprochene Bedeutung — »zur Befragung gehen« — wobei also die normale und allgemeingültige südslawische (neuzeitliche) Bedeutung von *pitanje* = Frage zur Geltung kommt. In diesem Zusammenhang ist es auch verständlich, daß im Rahmen dieses Brauches mit diesem Ausdruck sein hauptsächlichstes Anliegen (vor allem bei den kroatischen Kajkavtzen), die *Umfrage* der Braut bei den Verwandten, den Nachbarn u. s. w. bezeichnet wird — neben der üblichen (oder gar zuweilen wichtigeren) Kollekte von Gaben seitens derselben. Demgegenüber bedeutet das *pýtati, pýtání* bei

den Slowaken ‚ersuchen, bitten, verlangen, betteln‘ — demgemäß *choditi po pýtání* ‚Betteln gehen‘, was auch das bei den Kroaten im Burgenland belegte, wohl als Folge der auch sonst zahlreichen slowakischen Einflüsse entstandene *iti po petji* bezeugt und diese Bedeutung sich nach der sprachlichen Analyse von *pýtati*, *pýtání* als die ursprünglichere erweist. Ein Bedeutungswandel, der auch auf die teilweise Änderung des Sinnes bzw. der Hauptabsicht des Brauches bei den nordwestlichen Südslawen Licht wirft.

GEDANKEN ZUM FESTWESEN DER GEGENWART

Helge Gerndt
München

I.

Eine norddeutsche Journalistin, im August 1976 unterwegs, um aufzuspüren, »wie sich Bayern ausdrückt«, schreibt: »Fahnen, Willkommenstransparente, Feste in fast jedem Ort. Es gibt kaum noch genug Wochenenden für alle Feiern: Jahrhundertfeiern, Feuerwehrfeste, Sportfeste, Forellenfeste, Reservistenfeiern, ländliche Reitturniere. Überall Bierzelte und Biergärten unter Kastanien und Linden. Die Bayern, wie ich sie kennenlernte, sind lebenslustig und festsüchtig...«¹ Solche Eindrücke drängen sich in unseren Tagen mächtig auf, selbst dann, wenn man nur Plakatwände und Lokalzeitungen studiert. Allerdings: nicht allein im Hochsommer und nicht allein in Bayern.

Beobachtungen

Weit durch die Lande bieten mittlere und große Gemeinden öffentliche Festveranstaltungen, Festtage, Festwochen an; nicht selten mehrfach im Jahr und außerhalb der traditionellen Vergnügungszeiten zu Fastnacht oder Kirchweih. Viele Dörfer und Städte gestalten spezifische, mit ihrem Ortsnamen werbende Feste, die seit Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten überliefert sind, vielfach aber auch erst jüngst wieder aufgenommen und erweitert oder ganz neu geschaffen wurden. Kleinlandschaften, Regionen, Länder veröffentlichen Veranstaltungskalender, die immer umfangreicher werden; Rubriken wie »Heimatfeste« oder »Folkloristisches« nehmen dort einen bezeichnenden Platz ein. Wer die immense Zunahme und zeitliche Aufblähung — nicht zuletzt auch die Teilnehmerzahlen — des öffentlichen Festwesens betrachtet, mag an den Beginn der 1950^{er} Jahre zurückdenken,

¹ Die Zeit, 6. 8. 1976, S. 39.

als man von einer Inflation, gar einer »Seuche« (Theodor Heuss) der Feiern und Jubiläen sprach.

Volksfestanlässe, das sind keineswegs nur alte Brauchtermine, die »runde« Datumswiederkehr einer Orts- oder Vereinsgründung oder eines bedeutsamen heimatgeschichtlichen Ereignisses. Die Neueröffnung eines Museums, die Fertigstellung einer Fußgängerzone, die Versetzung eines Denkmals, eine Gemeindereform, die Rettung eines Stadtplatzes durch eine Bürgerinitiative vor der Umbauung mit Hochhäusern bieten Grund genug, ein Volksfest zu feiern, zu dem jedermann eingeladen ist und wo jedermann etwas geboten bekommt. Oft wird versucht, dann im folgenden Jahr hier anzuknüpfen und neue Festtraditionen zu begründen. Veranstalter können vielerlei Gruppierungen sein: Ortsverschönerungs- und Trachtenvereine, die Feuerwehr, Schützenbünde, politische Parteien oder gar Vereinigungen, deren Zweck ausschließlich in der Durchführung eines historischen Festes liegt. In vielen Fällen ist die Gemeindeverwaltung, eventuell die Fremdenverkehrsabteilung, wenigstens Mitorganisator. Zunehmend zeichnen aber Festkomitees verantwortlich, die ein breites, heterogenes Spektrum der aktiven Institutionen eines Ortes repräsentieren, vom Sportverein über den Skatklub, das Rote Kreuz, die kirchliche Jugend, den Einzelhändlerverband bis hin zum Singkreis und zur Volkshochschule.

Der Anspruch, etwas Besonderes zu bieten, wird durchweg stark herausgestellt. Wer genauer hinschaut, findet das jeweils Eigene der vielen Feste hauptsächlich in den Requisiten, auf der Oberfläche eng thematisch oder örtlich bezogener Ausdrucksgestaltung. Das festliche Formenrepertoire (Weckruf, Umzug, Festspiel, Wettkampf, Speise und Trank, Tanz, Feuerwerk) und die Etikettierungen (Tag der Kinder, der Heimat, des Landvolkes; heimatlich, gemeinschaftlich, traditionell) wiederholen sich von Ort zu Ort. Zwar die Auswahl der Elemente ist verschieden und die jeweilige Komposition unterscheidbar. Man kann durchaus auch verschiedene Festtypen erkennen, aber es scheint doch oft, als lägen die Unterschiede mehr in den Bezeichnungen als in den Phänomenen selbst, als wären sie stärker an den Intentionen als an den konkreten Auswirkungen ablesbar.

Zugriffe

Das Bild der Feste ist diffus. Niemand wird bezweifeln, daß sie Indikatoren für die Lebensformen und Lebensnormen ihrer jeweiligen Zeit darstellen. Aber wie groß ist ihre Aussagekraft? Was sind das für Einblicke, die sie dem Kulturanalytiker eröffnen können? Wo liegen empirische Zugänge, die durch das Erscheinungsbild hindurch zu den Problemen führen? Gibt es für das (umgangssprachlich verschwimmende) »Festwesen« überhaupt einen Rahmen, der eingrenzt, ohne zu stark einzuengen, der sinnvolle Fragen zuläßt und brauchbare Antworten ermöglicht?

Soweit sie brauchwürdig gebunden waren, sind Feste in der Volkskunde von jeher stark beachtet worden, denn gerade die Betrachtung der unalltäglichen, bunten, festlichen Seite des Lebens hat in der Forschung lange dominiert. Zahlenmäßig mangelt es an Festbeschreibungen nicht. Eindring-

liche Monographien sind allerdings schon bedeutend seltener und Studien über bestimmte Festtypen fehlen fast ganz. Das profane, öffentliche Festwesen blieb weitgehend ausgeklammert, solange die veranstaltenden Vereine noch nicht als legitimer Gegenstand der Volkskunde galten und überhaupt alles Organisierte als angebliches Verfallsprodukt des Gemeinschaftslebens außer Betracht blieb. Immerhin hat man punktuell Charakteristika epochalen Festwesens herausgearbeitet: die Repräsentationen der barockzeitlichen Fürsten, die wirtschaftlichen und volkspädagogischen Intentionen der Aufklärer, die historisierenden Schauvorführungen des 19. Jahrhunderts und den wiederbelebenden Folklorismus in der Gegenwart. Gelegentlich wurden auch Grundelemente — zum Beispiel der Festumzug — historisch eingehender analysiert, aber die Desiderate (z. B. über Festspiele, Jahrmarktvergnügungen, Volksfestspeisen) überwiegen beträchtlich. Problembezogenere Zugänge sind erst in jüngster Zeit und — neben der Folklorismus-Debatte — sehr vereinzelt verfolgt worden: etwa mit dem Blick auf parteipolitische Zielsetzungen oder mit der bohrenden Frage, ob Kinderfeste wirklich Feste für Kinder sind.²

In bezug auf eine volkskundliche Theorie des Festes herrscht *tabula rasa*. Wenn grundsätzlichere Fragen des Festwesens überhaupt angeschnitten wurden, dann verschwanden sie schnell in einem übergeordneten Problemkomplex um Sitte und Brauch, der seinerseits bis heute einer tieferen theoretischen Durchdringung harret. Hinweise anderer wissenschaftlicher Disziplinen auf Kategorien zur Fest-Analyse sind innerhalb der Volkskunde kaum ins Blickfeld geraten. Josef Pieper, zum Beispiel, hat aus dem Blickwinkel einer philosophischen Anthropologie zahlreiche Merkmale des Fest-Feierns herausgestellt und das Fest gegenüber dem Arbeitsalltag vielfältig differenziert abzuheben versucht.³ Freilich: ob hier bereits eine kulturanalytisch hinreichende »Theorie des Festes« geliefert wird, darf man bezweifeln. Wer »Fest« als die aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begangene Guttheißung der Welt begreift, hebt jedes Fest-Phänomen aus seinem sozial-historisch fixierbaren Wirklichkeitszusammenhang und kappt damit auch alle Bezüge zur Alltagsbewältigung, für die wir uns durch kulturelle Einsichten doch letztlich Hilfe erhoffen.

Es läßt sich nicht vermeiden, zunächst bescheidener zu sein und den unbestimmt-subjektiven Begriff des Fest-Feierns auf einen konkreten Erscheinungskomplex einzugrenzen. Wir wählen das öffentliche Festwesen, soweit es mit dem Begriff des »Volksfestes« umschreibbar ist, d. h. soweit es prinzipiell eine Bevölkerungsgesamtheit in seinen Bann ziehen will und vorgeblich keine Gruppierung bevorzugt oder diskriminiert. Ein Volksfest in diesem Sinn entsteht nicht spontan, sondern hat einen (eventuell nur kalendarisch-formalen) Anlaß und verlangt wenigstens ein Minimum von Planung und Koordination.

² Vgl. Wolfgang Brückner: Heimat und Demokratie. Gedanken zum politischen Folklorismus in Westdeutschland. In: Zs. f. Volkskunde 61 (1965), S. 205 bis 213. Roland Narr: Kinderfest. Eine pädagogische und gemeindesoziologische Studie. Neuwied, Darmstadt 1974.

³ Josef Pieper: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1963.

Fragen

Man mag sich gedrängt sehen, heute von einer Volksfest-Konjunktur zu sprechen. Aber was besagt das schon, solange keine faßbare Relation zu Gegebenheiten anderer Zeiten hergestellt werden kann? Historische Quellen liefern Grobeindrücke: Von ausgesprochenen Notzeiten abgesehen, scheint es — wenn man alles zusammennimmt und z. B. zwischen religiösen und nationalen Veranstaltungen, zwischen Fastnachts- und Erinnerungsfeiern nicht unterscheidet — von öffentlichen Festen freie Epochen kaum gegeben zu haben; vor drohenden Katastrophen, nach Kriegen, während wirtschaftlicher Aufschwünge nahm die »Festwut« offenbar zu. Das sind jedoch sehr allgemeine Aussagen und exakt kaum belegt. Dürfen wir — beispielsweise — die Feste der 1970^{er} Jahre noch der Nachkriegszeit zuordnen und an die volkskundlich konstatierte »Feste-Inflation« der frühen 1950^{er} Jahre kontinuierlich anschließen,⁴ nachdem ein Pädagoge um 1960 festgestellt hat, die Gegenwart sei durch Festmüdigkeit gekennzeichnet und die Gemeinsamkeit der Feste werde weithin durch isolierte Rauscherlebnisse ersetzt?⁵ Wenn es einen erkennbaren Wechsel festintensiver und festschwacher Zeiten gibt, welchem Rhythmus unterliegt er und welchen Bedingungen gehorcht er? Voraussetzung einer Antwort wären stringente Kategorienbildung und gleichmäßiges, statistisch verwertbares Datenmaterial.

Die Frage nach spezifischen »Festlandschaften« steht vor ähnlichen Problemen. Es gibt Gebiete, die als besonders festreich gelten. Solche stereotypen Vorstellungen sind aber praktisch nirgendwo empirisch abgesichert. Ein jüngst erschienenes Buch »Vom echten bayerischen Leben«⁶ macht mit seinem Untertitel »Bräuche — Feste — Zeitvertreib« deutlich, daß hier u. a. das Feste-Feiern als ein hervorstechendes Kennzeichen bayerischer Volkskultur angesehen wird. Freilich, daß die Bayern festfreudiger seien als z. B. die Rheinländer oder daß in allen Landschaften Bayerns ein gleichermaßen üppiges Festwesen sprieße, ist damit noch nicht gesagt. Ein Blick auf herausragende Stadtfeste kann zeigen, daß diese in oberfränkischen Städten offenbar häufiger auftreten als in oberbayerischen, wobei allerdings die unterschiedliche Art der Feste — in Oberfranken großenteils Kinder-Wiesenfeste — nicht übersehen werden darf. Wieweit sind bestimmte Festarten (Schützenfeste in Nord-, Karnevalsfeiern in Westdeutschland) überhaupt typisch für bestimmte Regionen? Genügt bereits ein unterschiedliches, landschaftsbedingtes Hauptgetränk, um die Weinfeste in Unterfranken von den Hopfenfesten der Hallertau (Niederbayern) abzuheben?

Neben zeit- und landschaftsbezogenen Differenzierungen stellen öffentliche Feste auch soziale bzw. sozialräumliche Zuordnungsprobleme. Sind sie in ihren grundlegenden Merkmalen vor allem von der jeweiligen Sozial-

⁴ Hans Moser: Von Volksfesten und Volksbräuchen in unserer Zeit. In: *Schönere Heimat* 40 (München 1951), S. 67–77, hier S. 68.

⁵ R. Lennert: Feste und Feiern. In: *Pädagogisches Lexikon*, hrsg. von H. H. Grothoff und M. Stallmann. Stuttgart 1961, S. 290.

⁶ Simon Aiblinger: *Vom echten bayerischen Leben. Bräuche — Feste — Zeitvertreib*. München 1975.

struktur, speziell vom Vereinswesen entscheidend geprägt? Wie verhalten sich etwa die im Kern um eine Berufsgruppe (Fischer-, Winzerfeste) zentrierten Feste zu den durch disparate Festkomitees mit Repräsentanten unterschiedlichster Interessenlagen organisierten Feiern? Entscheiden letztlich einzelne, insbesondere überörtlich orientierte Persönlichkeiten? Oder wirkt sich auf das Festwesen allgemeiner die Zentralität eines Ortes aus?⁷ Gleichförmige Korrelationen durch alle Siedlungstypen wären hier nicht unbedingt zu erwarten; wenn etwa vom Großdorf bis zur Kleinstadt mit den Zentralfunktionen die Festintensität (der relative Reichtum an öffentlichen Festen) zunimmt, könnten bei größeren Städten eventuell ganz andere Determinanten durchschlagen.

All diese Fragen betreffen wenig mehr als das Vorfeld kulturanalytischer Probleme, müssen aber zuerst gestellt werden. Nur ein gleichmäßig erhobenes, unter zeitlichen, räumlichen und sozialen Aspekten aufbereitetes Material bildet eine hinreichende Basis funktionaler Festanalysen. Dieser nächste Schritt, die Betrachtung öffentlicher Feste als vielschichtige Wirkungskomplexe, verlangt ein neues, aufgefächertes Fragenspektrum. Als komplementäre — d. h. sich ergänzende, aber nicht im gleichen Arbeitsgang verfolgbare — Grundperspektiven lassen sich dabei Intention und Rezeption herausstellen. Bisher sind volkskundliche Feststudien fast immer vom kulturalen Erscheinungsbild ausgegangen und haben Wirkungen von den Zwecken und Zielsetzungen her untersucht. Man könnte aber auch umgekehrt bei den Festteilnehmern ansetzen und die tatsächliche Auswirkung des Festangebots unter dem selektierenden Einfluß der Erwartungen bestimmen.⁸

II.

Ohne den Anspruch zu erheben, auf einem hinreichenden analytischen »Fest«-Begriff zu bauen, wird man doch sagen dürfen, daß die Festteilnehmer ein besonders beachtenswertes Merkmal im kulturalen Erscheinungskomplex »Fest« darstellen. Rezipienten machen ein Fest überhaupt erst zum Fest. Das gilt in einem viel elementarerem Sinne als bei den meisten anderen Kulturobjekten, die natürlich prinzipiell alle erst durch die Bewertung eines Gegenüber zu dem werden, als was sie gelten. Bei einem Fest sind jedoch viele Menschen und — so paradox es klingen mag — selbst die sogenannten passiven Teilnehmer in gewissem Sinne aktiv. Die in einem Festsaal Tanzenden »produzieren« ein Fest ebenso mit wie die Organisatoren oder die Musikanten; eine festliche Königin-Wahl oder Jahrmärkte benöti-

⁷ Vgl. Herbert Schwedt: *Kulturstile kleiner Gemeinden*. Tübingen 1968. Dazu die Rez. von Günter Wiegmann, in: *Zs. f. Volkskunde* 69 (1973), S. 95–97.

⁸ Vgl. zum funktionalen Fragenkomplex das Betrachtungsmodell bei Helge Gerndt: *Vorüberlegungen zur Funktion des Rechts*. In: *Das Recht der kleinen Leute*. Festschrift für K. - S. Kramer, hrsg. von K. Köstlin und K. D. Sievers. Berlin 1976, S. 34–49. Das dort S. 41 angedeutete rezeptionale Beschreibungsmodell soll in der vorliegenden Skizze etwas konkretisiert werden.

gen unabweisbar ihr Publikum. Selbstverständlich erfreuen sich andererseits außer den Zuschauern z. B. auch die Darsteller eines Umzugs selbst an ihrem Fest. Die übliche Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Festteilnehmern wird häufig sehr oberflächlich durchgeführt, sie meint aber im Grunde — ohne daß es klar gesehen und systematisiert würde — Einstellungen. Unter funktionalem Aspekt ist damit ein durchaus sinnvolles Kriterium angesprochen. Wir wollen eine kategoriale Dreiteilung versuchen und jetzt die Hauptfunktionen eines Volksfestes modellhaft aus dem Gesichtswinkel jeweils von »Mitwirkenden«, »Teilnehmenden« und »Passanten« kurz skizzieren.

Mitwirkende

Die wissenschaftliche Analyse benötigt einen übergeordneten Begriff für alle Personen, die an einem bestimmten Fest — und sei es allein durch ihre Anwesenheit — beteiligt sind; wir wollen sie »Festanten« nennen. Es ist keine Frage, daß innerhalb dieser Gesamtheit höchst unterschiedliche Beziehungen zum Fest bestehen. Als eine erste Gruppierung kann man die »Mitwirkenden« herausheben. Sie empfinden sich dem jeweiligen Fest zugehörig und fassen sich bewußt als Teil der Festveranstaltung auf. Sie stehen zu diesem kulturellen Gebilde in einem analogen Verhältnis wie etwa ein Vereinsmitglied als Angehöriger einer sozialen Institution zu seinem Verein. Es herrscht Loyalität, eine Anzahl gegenseitiger informeller Vorflichten wird anerkannt. Daraus folgt ein bestimmtes Verhalten, bei der Festgestaltung eben ein Mit-Wirken, ein Sich-Einsetzen für die Verwirklichung der (wie auch immer verstandenen) Festintention.

Feste bilden unter theoretischem Aspekt einen Wertekomplex, in dem mehr allgemeine (strukturelle) Werte von spezielleren (inhaltlichen) Werten zu unterscheiden sind. Als strukturelle, d. h. alle Volksfeste konstituierende Werte kann man Öffentlichkeit, soziale Gleichheit und Friedfertigkeit auffassen. Diesen Postulaten hat sich jeder Festant zu unterwerfen, während er in seiner Einstellung gegenüber den spezifischen Werten des jeweiligen Festes weniger gebunden ist.

Mitwirkende akzeptieren ein Fest insgesamt, also im wesentlichen auch alle spezifischen Eigentümlichkeiten. Mehr noch: Mitwirkende versuchen ihr eigenes Wertgefüge mit dem des Festes in Einklang zu bringen, indem sie tätig werden und den Identifikationsvorgang in sinnlich wahrnehmbare Darstellungs- bzw. Verhaltensweisen umsetzen. Darum sind sie auch nicht nur — und keineswegs immer! — unter jenen zu finden, denen im Festablauf von den Organisatoren eine klar bestimmte Einzelaufgabe zugewiesen ist. Ein Fest verwirklicht sich nicht zuletzt in der Feststimmung, zu der gerade die Ungebundeneren, die nur Feiernden besonders beitragen können.

Der Identifikationsprozeß der Mitwirkenden ist ein Angelpunkt aller Feste. Natürlich stellt das Erstreben von Identität zwischen gesellschaftlich vermittelten Wertekomplexen und dem eigenen Werteverständnis einen sehr differenzierten Vorgang dar, der sich auf verschiedenen Bewußtseins-

stufen und kaum je ohne Widersprüche vollzieht. Soziales Leben bleibt ständig in Anpassungs- und Abgrenzungsprozesse eingespannt. Wie könnten, wenn schon die Festintentionen sich vielfach überkreuzen, die Rezeptionen harmonisch verlaufen? Es wäre ein aufschlußreiches Unterfangen, z. B. bei einem Territoriumsfest wie dem »Hessentag« die Relation zwischen Identifikationsangeboten und -annahmen einmal in ihrer Mehrschichtigkeit und Konfliktbeladenheit präzise zu fassen.⁹

Teilnehmende

Unter den Festanten findet sich eine zweite Gruppierung, deren Mitglieder weniger auf das Fest als ganzes fixiert sind und keine Identifikation suchen, sondern die Befriedigung einzelner Wünsche erstreben. Das sind die »Teil-Nehmenden« im engen Sinne; sie richten das Augenmerk auf Teile der Festveranstaltung, welche ihren Interessen und Wünschen entsprechen. Ihnen ist das jeweilige Fest keine »Herzessache«, sondern sie folgen Gewohnheiten, die man ändern kann, ohne sich selbst untreu zu werden. Diese Festanten-Gruppe kann auch sozialen Zwängen unterliegen, wie das gelegentlich auf Kinder zutrifft. Der Teilnehmende ist — ob nun gezwungen oder nicht — eher »Kunde« denn »Angehöriger« eines Festes.

Festanten, die beispielsweise an einem Schaumzug beteiligt sind oder eine Begrüßungsrede halten, stellen durchaus nicht immer Mitwirkende dar, sondern sind häufig nur Teilnehmende, die innerhalb eines Umzugs bzw. durch eine Rede Publizität für sich oder eine bestimmte Gruppe gewinnen wollen (sollen), ohne zugleich die Festintention ausdrücklich zu bejahen. In solchen Fällen wird oft eine Scheinidentität aufgebaut, die für andere Festanten die kompliziertesten Folgen haben kann. Die Werte eines Festes bleiben ja nicht unveränderlich, sondern befinden sich während der Aktualisierung eines Festes in einem ständigen Vermittlungsvorgang und oszillieren im Wechselspiel von Rollenerwartung und Rollenpräsentation. Darum muß beispielsweise selbst ein üppig ausgestattetes Gemeindefest dann eine zwiespältige Identifikation vieler Bürger mit ihrem Heimatort hervorgerufen, wenn wichtige Organisationen und Repräsentanten ihre Beteiligung mehr aus Eigennutz und Selbstbehauptungswillen leisten oder wenn die Gestaltung der Festbeiträge routinierten (kommerziellen) Veranstaltern übertragen wird. Je größer die Häufung und damit der Widerstreit von Scheinidentitäten ist, desto schneller wird diese insgesamt meist offenbar.

Neben dem Identifikationsprozeß der Mitwirkenden muß also die spezifische Wunschbefriedigung der Teilnehmenden als ein zweiter Angelpunkt aller Feste gelten. Schaulust, Sauf lust, Gewinnstreben, Prestigebedürfnis, Machtgier, Selbstbespiegelung usw. verbergen sich häufig unter einem Mantel scheinbarer Identifizierung mit »höheren« Werten. Das macht den Einblick in das personal höchst verzweigte Geflecht vitalen »Fest-Ausle-

⁹ Vgl. Ina-Maria Greverus: Der territoriale Mensch. Ein literatur-anthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt/Main 1972, bes. S. 316–321.

bens« nicht leicht. Immerhin darf man konstatieren, daß die verschiedenen Festkomplexe wie Umzug, Festessen, Tanz, Wettkampf, Jahrmarktsvergnügen jeweils bestimmte Wünsche schwerpunktmäßig stillen und somit wenigstens ansatzweise (und vielleicht statistisch überprüfbar) unterschiedliche Teilnehmergruppen an sich ziehen. Eine interessante Frage ist, inwieweit sich die Personal- und die Sozialstruktur der Teilnehmenden insgesamt gegenüber den Mitwirkenden von Festtyp zu Festtyp unterscheiden.

Passanten

Es bleibt eine dritte Gruppe von Festanten zu beleuchten, die wir »Passanten« nennen wollen. Sie haben das lockerste Verhältnis zum Fest; es ist im Grunde neutral. Die Festintention wird ignoriert, nur ein in festliche Formen geprägtes Angebot registriert und ohne tiefere emotionale Beteiligung, meist in sehr fragmentarischer Auswahl, angenommen. Zerstreuung und Unterhaltung, leiblicher und Kunstgenuß, Information und Belehrung werden vom Passanten nicht auf Grund innerster Antriebe gesucht; er befriedigt kein Bedürfnis, sondern einen vorher geweckten Bedarf. Er folgt keinen Gewohnheiten, sondern modischen Tendenzen, unterliegt also dem Einfluß kollektiver Verhaltensweisen. Das Fest wird hier quasi zur Ware, die man gegebenenfalls bezahlt, der man aber darüber hinaus keine sozialen und personalen Verbindlichkeiten (Normsetzungen) zugesteht. Der Passant ist ein Konsument.

Fest-Konsumenten müssen allerdings — umgekehrt gesehen — nicht ausschließlich Passanten sein. Feste können in einigen Bestandteilen oder als ganze Wertkomplexe sogar über den Realisierungsvorgang hinaus, jenseits ihres zeitlichen und räumlichen Rahmens verfügbar werden. Oktoberfestbier, beispielsweise, gibt es auch außerhalb der Münchener Festwiese zu kaufen, und Weinetiketten und Fremdenverkehrsprospekte werben mit »Dinkelsbühl — die Stadt der Kinderzeche« durchs ganze Jahr. Vor allem jedoch ermöglichen die modernen Massenmedien ein »Miterleben« der Feste am Radio oder Fernsehschirm. In solchen Zusammenhängen tritt ihr Warencharakter nach Intention wie Rezeption schlagend hervor. Nicht einmal der Anschein von Identität wird hier für notwendig erachtet, die Entfremdung zwischen Kulturgut und Kulturträger ist offenbar.

So können wir schließlich die Konsumbereitschaft der Passanten (wie auch gänzlich Unbeteiligter) als einen dritten Angelpunkt öffentlicher Feste hinstellen. Identifizierung, spezifische Wunschbefriedigung und Konsumierung sind Funktionskategorien, die aus dem Gesichtswinkel der Rezeption jeweils für bestimmte Festanten-Gruppen kennzeichnend erscheinen. Selbstverständlich bedürfen sie einer weiteren Differenzierung, vor allem aber auch einer empirischen Fundierung anhand möglichst vieler konkreter Festanalysen. Dabei sollten Probleme der Einordnung in das allgemeine Freizeitverhalten und historische Fragestellungen, z. B. nach dem Entfremdungsprozeß der Festanten, nicht aus dem Auge verloren werden.

Hier brechen wir ab. Unsere Skizze ist von dem diffusen Erscheinungsbild des Festwesens in der Gegenwart ausgegangen, hat die disparaten

Strebungen und unbefriedigenden Grundlagen moderner Festanalyse ange-rissen und dann versucht, in das Problemfeld volkskundlicher Festforschung den Gedanken eines rezeptionalen Funktionsmodells einzubringen und knapp zu erläutern. Vielleicht kann dieses Überdenken der Aufgaben ein neuer Anstoß sein.¹⁰

¹⁰ Die vorliegende Skizze wurde im Oktober 1976 geschrieben. Inzwischen ist am Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde der Universität München ein Forschungsprojekt »Bayerische Gemeindefeste« durchgeführt worden, das auf einer Fragebogenerhebung aller bayerischen Gemeinden (3919; Rücklauf 68 %) basiert und erste Ergebnisse im Oktober 1978 in einer öffentlichen Ausstellung präsentiert hat. Vgl. das Ausstellungsbegleitheft: So feiern die Bayern. Bilder, Texte und Untersuchungen zum öffentlichen Festwesen der Gegenwart. München 1978.

Povzetek

MISLI O PRAZNOVANJIH V SODOBNOSTI

Pričujoči oris izhaja iz *opazovanja* javnih praznovanj: močno se večja število javnih prazničnih dni in tednov, širijo se priložnosti za ljudska praznovanja, ki segajo čez tradicionalne okvire, nastopajo raznovrstne prireditvene skupine in organizacije, prenašajo se oblike prazničnih sporedov iz kraja v kraj. Avtor na kratko nakaže prijeme etnoloških raziskav tega pojava. Do zdaj uporabljeni temelji za analizo praznikov so nezadovoljivi, teorije o praznovanju sploh ni. Odpirajo se *vprašanja* o menjavi obdobji s številnimi in manj številnimi praznovanji, o specifičnih »pokrajinah« z značilnimi praznovanji, o uvrščanju v socialni oziroma socialno-prostorski okvir javnih praznovanj (npr. pomen različnih društev in osredotočenje praznovanj na eno mesto).

Konkretne rešitve takih relativno opisnih nalog so pogoj za globlje segajoče funkcionalne analize. Drugi del prispevka hoče vnesti v etnološko razglabljanje misel o recepcionalnem funkcijskem modelu in ga na kratko razložiti. Izhodišča so »praznovalci« tj. skupnost aktivnih in pasivnih udeležencev praznovanja. Vsi skupaj so recipienti, oni omogočijo, da sploh pride do praznovanja. Analitično razlikuje avtor tri skupine: 1. *sodelujoče*, ki si prizadevajo za indentifikacijo s specifičnim vednostnim kompleksom praznovanja, 2. *udeležence*, njim gre samc za tiste dele praznovanja, ki zadovoljujejo določene vitalne želje, 3. *pasante*, ki podlegajo sicer vplivu kolektivnih vedenjskih oblik, uživajo pa praznovanje samo kot blago, ne da bi čutili kako socialno ali osebno obveznost.



Šentanel v Mežiški dolini, pred staro Kramolčevo hišo, 2. februarja 1958

Prvi z leve (s širokokrajnim klobukom) je eden izmed pastirjev sobne »pastirske igre«, ki je bila posneta in filmana prejšnji večer v Kramolčevi izbi. Drugi z leve (v beli halji in s krono na glavi) je eden izmed treh kraljev. V ozadju kolednik z zvezdo. Dr. Niko Kuret snema trikraljevsko kolednico

Foto: Božo Štajer

NAVADE IN RAZVADE V KRŠKI DOLINI LETA 1770

Jože Gregorič
Bevke pri Vrhniki

V arhivu župnijske cerkve na Krki pri Stični se hrani obširna Pastoralna instrukcija (*Instructio pastoralis*) Fr. T a u f f e r e r j a , 53. in zadnjega stiškega opata pred razpustom samostana.¹ Dne 26. aprila 1770 je bila sinoda v stiškem samostanu, h kateremu je takrat spadala tudi župnija Krka. Na Krki je pastiroval p. Edmund Weber (1770—1774). Nanj je instrukcija tudi naslovljena, dasi je bil p. Weber samo »director« krške župnije, to se pravi pomočnik ali namestnik ostarelega župnika in dekana p. Alberika Radiča, ki je na Krki župnikoval od 1756 do 1781. Leta 1770 je bila krška župnija še zelo velika, saj je obsegala tudi ozemlje sedanjih župnij Zagradec in Ambrus, ki sta se pozneje od Krke odcepili. Ambrus je 1770 že imel svojega vikarja, župnija pa je bila ustanovljena 1863. V Zagradcu je bil lokalist od 1788, župnija pa je od 1875. V področje krškega župnika so spadale tudi Hinje v Suhi krajini, nekoč del krške župnije, od 1706 pa samostojna župnija.

Pastoralna instrukcija (v nadaljnjem PI) je sestavljena zelo vestno in izčrpno ter razodeva veliko opatovo gorečnost in skrb za podrejene duhovnike in zaupane jim vernike. Opat sporoča krškemu župnijskemu direktorju sklepe zadnje sinode, ki naj mu bodo vodilo pri dušnem pastirstvu. Razumljivo je torej, da obravnava zlasti življenje duhovnikov in njihove dolžnosti do vernikov, katerim naj oznanjajo verske resnice in npravne zapovedi ter delijo zakramente. Na koncu opat krškemu direktorju resno naroča, naj z vsebino PI seznanijo tudi druge dušne pastirje svojega področja (ut haec statuta ad Parochos et alios in tuo districtu partem Dominici gregis habentes quantociis promoveas).

¹ Fr. Ks. baron von Taufferer, slovenski šolnik in pisatelj, se je rodil 22. IV. 1733 v Višnji gori. V cistercijski red je stopil 1750, 1756 je bil posvečen v duhovnika, za opata pa izvoljen 1764. Po razpustu stiškega samostana 1784 je resigniral in dobival letno rento 2000 goldinarjev. Umrl je 23. V. 1789 v Ljubljani, pokopan pa je v Višnji gori.

Rokopis PI obsega 32 strani v velikosti 33 cm × 21 cm, listi imajo na zunanji strani 2—5 cm širok rob, na katerem so ob vsakem poglavju kratki povzetki vsebine. Popisano je 29 strani, zadnje tri strani so prazne. PI je pisana v navadni baročni latinščini in čitljivo, po vsebini pa je razdeljena na 28 poglavij.

V PI so omenjene nekatere tedanje navade in razvade v krški dolini, ki naj bi jih duhovniki odpravili ali nadomestili z boljšimi. Tako prinaša obilo dragocenega kulturnozgodovinskega in narodopisnega gradiva, ki nas v tej obravnavi predvsem zanima.

Vsebina Pastoralne instrukcije

V prvih osmih poglavjih govori PI o poučevanju vernikov v krščanskem nauku, ki naj ga duhovniki razlagajo ljudstvu vsako nedeljo in praznik, razen na naslednje dneve: na veliko noč, na petdesetnico (pustna nedelja), binkošti, božič, sv. Rešnjé telo, na obletnico posvetitve cerkve (žegnanjska nedelja) in na slovesni praznik zavetnika ali patrona cerkve (farno žegnanje). Pozimi naj vsaj evangelij preberejo v domačem jeziku in dodajo nekaj vprašanj iz katekizma ter z ljudstvom obudijo tri božje čednosti (vero, upanje in ljubezen).

Pri mašah na podružnicah kaplanom ni treba imeti izdelanih govorov, ampak kateheze; pač pa naj tudi tukaj molijo z ljudstvom tri božje čednosti. Grajski duhovniki ne smejo braniti ljudem, da se ne bi v grajskih kapelah udeleževali božje službe in poslušali pridigo.

Obnoviti je treba bratovščino krščanskega nauka, ki je bila duhovnikom v veliko pomoč pri utrjevanju in poglobljanju verskega znanja med ljudstvom. Na čelo posameznim skupinam, ki se ob nedeljah učijo, naj postavijo može ali žene, ki znajo brati ali krščanski nauk dobro obvladajo. K nauku naj jih ne zbirajo ponoči, pač pa okoli poldneva; prav tako ne skupaj odrasčajočih fantičev in dekličev, da ne bo priložnosti za kaj slabega (in deterius). — Tako je popoldanska božja služba z litanijami dobila in ohranila ime »krščanski nauk« ali samo »nauk«, ko poučevanja v prvotni obliki ni bilo več. P l e t e r š n i k I, 676 ima: k nauku iti = zur kirchlichen Ausfrage (vor der Osterbeichte) gehen. Drugod pravijo že »večernice«.

Vse deveto poglavje govori o veroučni knjižici, ki je izšla 1770 pod naslovom: *Kratki sapopadik kershanskiga navuka sa otroke inu kmetiske ludy*. Knjižica je izšla anonimno, to poglavje PI pa je dokaz, da je Tauffererjevo delo. Katekizem je opat sestavil, da bi duhovniki lažje in enotno učili krščanski nauk (ut tot votis exoptata uniformitas in tradenda Doctrina Christiana inducatur). Priporoča jim in jih roti, naj učijo krščanski nauk po njegovem kratkem katekizmu (libello Nostro Cathetico tum praescripta in eo cathetizandi methodo utantur). Tudi na robu je pripis, naj duhovniki pri krščanskem nauku rabijo »stiško knjižico« (Curati utantur libello Sitticensi pro Cathetesi). Dalje obljublja opat, da bodo v novi izdaji vprašanja, ki so tvarina za velikonočno spraševanje, opremljena z zvezdico. (V naslednjih izdajah so nekatera vprašanja res opremljena s križci.) Prav tako poudarja PI, da je goriški nadškof (grof Mihael Atems, 1752—1774) odobril, da se opatova knjižica rabi tudi v drugih delih škofije, kjer se go-



Stiški opat Fr. Ks. Taufferer

voru po kranjsko (in qua idioma carniolicum viget), kar bo rodilo nemajhne sadove.

Ne zahteva pa opat, poroča dalje PI, da bi morali vsi veroučitelji od svojih učencev zahtevati znanje vseh vprašanj in samo tistih, ki so v knjižici. Prepuščeno je marveč, da sme vsak po svoji presoji kaj dodati ali izpustiti; pač pa opat zelo želi, naj se pri učenju vsi ravnajo po isti metodi. Kakšen pomen je opat pripisoval poučevanju krščanskega nauka, se vidi tudi iz tega, da duhovnikom, ki se bodo izkazali kot vneti kateheti, obljublja boljše župnije.²

Nadaljnja poglavja govorijo o skrbi duhovnikov za lastno duhovno življenje (askezo). V ta namen je potrebno stalno študirati bogoslovne knjige, meditirati in se udeleževati pastoralnih konferenc.

12. poglavje svari duhovnike pred popivanjem in jim grozi z odstranitvijo z župnije. Sub poenis gravissimis jim prepoveduje udeležbo na posvetnih pojedinah, svatbah in plesih. Prav tako v 16. poglavju, ki govori o krščevanju, prepoveduje botrom vsakršno popivanje v župnišču — znamenje, da se je v župniščih še prodajalo vino. Najstrožje pa prepoveduje kaplanom, da bi se pridružili botrom, ko pijejo v kakšni drugi hiši.

Na kratko govori tudi o duhovniški noši in določa, naj bo v župnijski cerkvi vsakdanja maša pozimi ob sedmih zjutraj, poleti pa ob šestih.

V 16. poglavju naroča PI, da duhovniki za delitev zakramentov in previdevanje bolnikov ne smejo zahtevati nobene nagrade. Kdor bo pri beri za to kaj zahteval, bo ob službo!

² Tudi krška Matricula iz l. 1770 naroča, naj učijo krščanski nauk po opatovi knjižici Kratki sapopadik.

V 21. poglavju poudarja PI, da je treba iztrebiti razvado, kjer se je zakoreninila, da bi mrličje pokopavali brez duhovnika. Včasih je bila tega kriva revščina, včasih stiskaštvo dedičev, včasih pa tudi duhovnikova gra-bežljivost. Opat ukazuje pod najstrožjimi kaznimi, da mora dušni pastir pokopati vsakega kristjana, ki umre.³

Iz istega poglavja izvemo, da je bilo sredi 18. stoletja pri nas vpeljana zvonjenje ob petkih, ob treh popoldne. Opat omenja, da je tako določil papež Benedikt XIV. s konstitucijo 3. X. 1740. Kjer to zvonjenje v spomin Kristu-sovega trpljenja in smrti še ni v navadi, naj ga vpeljejo in v župnijski cerkvi zvonijo z velikim zvonom. Dušni pastir pa naj vernikom priporoči, naj kleče zmolijo 5 očenašev in 5 zdravamarij za spreobrnjenje grešnikov; za to bodo dobili sto dni odpustka.

V 22. poglavju nastopa opat proti razvadam, ki so se ponekod vgnezdile ob »poljskih« in »gorskih« mašah med tednom na podružnicah, to je ob mašah za blagoslov polj in goric-vinogradov. Poslej duhovnik ne sme več v burzi (vrečki) čez drn in strn (per avia et devia) prenašati Najsvetejše, da bi z njim blagoslavljal polja in vinograde. Maše v ta namen naj se pač še opravljajo, kjer so bile ustanovljene, polja in vinogradi pa naj se po cerkveni praksi blagoslavlja z blagoslovljeno vodo in s podobo Križanega ali samo z roko.

Enako naj duhovniki blagoslavlja jame, iz katerih prihajajo škodljivi hlapi in pare (cavernas, ex quibus noxiae exhalationes et vapores erumpunt). Da pa se ne bi zdelo, da ljudstvu jemljemo duhovno tolažbo in nebeški blagoslov, naj si vsaka župnija nabavi majhno monštranco, v kateri bi se moglo sv. Rešnje telo spoštljivo in lepo prenašati ob nekaterih verskih slovesnostih ter po enkrat na leto rabiti na podružnicah, toda samo po pokopališču ali po širšem prostoru okoli cerkve. Pri takih obhodih pa morata biti vsaj dva duhovnika, sicer se ne smejo vršiti. Vse to naj dušni pastirji ljudem primerno in jasno razložijo. Če bodo duhovniki to pravilno razložili, trdno upamo, da bo ljudstvo, ki ni več tako močno neuko (populus, qui adeo rudis amplius non est), to spremembo mirno preneslo.

Dalje naroča opat, naj se za prenašanje Najsvetejšega k bolnikom in za poletne prošnje procesije, ki so po pokopališčih, v vsaki župniji nabavi majhno nebo, da ga lahko en sam nosi. Ko se nese sv. Rešnje telo k bolniku, naj se ljudje skličejo z zvonom, in duhovnika, ki gre pod nebom, spremljajo skozi vas ali pa košček poti s svetilkami. Spotoma naj pojejo ali molijo rožni venec, nato pa od duhovnika prejmejo blagoslov in se z nebom vrnejo. To nebo se lahko rabi tudi pri podružnicah ter pri poljskih ali gorskih prošnjih procesijah. Ravno tako je treba ljudem oznaniti, naj pridejo naproti duhovniku, kadar s sv. popotnico prihaja v oddaljeno vas. Iz tega poglavja torej lahko ugotovimo, da so bile sredi 18. stoletja vpeljane nekatere navade, ki so se obdržale v naše dni. Naši starejši pisatelji opisujejo, kako so ljudje z gorečimi svečami sprejeli duhovnika, ko je prišel v vas s sv. popotnico. Prim F. S. F i n ž g a r, Gozdarjev sin, Ivan T a v č a r, Cvetje v jeseni.

³ V Pripovedki o sv. Gregorju omenja J. Jurčič župnika, ki ni hotel pokopavati brez plačila. Dr. Ivan Prijatelj pravi, da je to sled stare legende o lakomnem župniku, ki noče pokopati siromaka. (JZS I, 488.)

Preklinjanje, ponočevanje in pijančevanje

V 23. poglavju nastopa opat proti grdi razvadi preklinjanja, ki jo je treba odločno zatreti. V istem poglavju obsoja tudi fantovsko ponočevanje (»nočni skovirji«) ter nočno shajanje mladine v mlinih; oboje je namreč priložnost za nečistovanje. Fantje in dekleta so nosili v mlino ob Krki in tam ostajali čez noč. Dušni pastirji naj zoper to razvado odločno nastopajo, prav tako pa naj prepovedó mlinarjem mleti ob nedeljah in praznikih brez resnične potrebe in župnikovega dovoljenja. Vsak mlinar pa naj tudi skrbno pazi, kaj se godi v njegovem mlinu. Od očetov in mater naj duhovniki zahtevajo, da zvečer ali ponoči ne pošiljajo deklet v mlin. Če bodo starši za ta opozorila gluhi, naj duhovniki javno oznanijo, da v prihodnje pri spovedi ne bodo dobili odveze.

Kaže, da je bilo že prej ukazano, naj to oznanijo, pa vsi duhovniki tega niso storili, nad čemer se opat pritožuje. Pravi, da so s takim ravnanjem povzročili še težave sosednim župnikom, ki so opata ubogali, njihovi farani pa so bili nejevoljni, češ da jim nalagajo zapovedi, ki jih drugod ni.

Nato opat vnovič omeni grdo razvado preklinjanja in naroča dušnim pastirjem, naj jo z vsemi sredstvi zatirajo. Nekaterim že takrat ni bilo dovolj kletvic v domačem jeziku, marveč so uporabljali tudi italijanske kletvine, katerih pomena niso niti razumeli, kakor je »ostudna kletev buzaronna« (illud turpissimum Bussarona).⁴

V 26. poglavju opat naroča župnikom, naj starše zaročencev v pridigah in ob drugih priložnostih opominjajo, da ne bodo dovolili, da bi se zaročenca pogosto shajala in naj jih nikar ne puščajo samih; naj jih budno nadzirajo, da ne bodo krivi tujih grehov. Zakonce, ki živijo ločeno, pa naj spravijo in pripeljejo k skupnemu življenju; in če je potrebno, naj pokličejo na pomoč svetno oblast (implorato brachio saeculari).

Zanimivi so opatovi opomini, ki veljajo duhovnikom glede pridigovanja. Tako pravi, naj se dušni pastirji pri oznanjanju božje besede ljudstvu bolj trudijo zatirati napake, kakor pa poudarjati kršenje pravic glede štolnine ali nadarbinskih dajatev. In naj nikar ne govorijo o posameznih osebah, kot bi s prstom kazali nanje. Prav tako obsoja opat pikrost v pridigah, četudi posamezne osebe niso omenjene. In svoje pridige naj duhovniki prilagodijo zmožnostim poslušalcev (sermones suos captui auditorum accomodent).

Značilno razsvetljsko miselnost kaže T a u f f e r e r, ko omenja pridige v romarskih cerkvah, kamor so se zgrinjale množice romarjev. To je takrat še posebej veljalo za Krko, ki je bila v 18. stoletju najbolj obiskana božja pot na Kranjskem. Še danes prihaja na Krko obilo romarjev, ki se za zdravje priporočajo svetima zdravnikoma Kozmu in Damjanu. V romar-

⁴ »Buzaronna« je bilo v Jurčičevih časih že navaden medmet (JZD I, 55), enako razlaga »buzakljuna«, »buzakljunski«, »buzaraca«, »buzaronna«, »buzaronski« Pleteršnik I, 73. J. Trdina je pisal »buzakljuna«, »buzaronna«, »buzarada«, »buzakljuna« in »buzacajna« (ZD VII, 193, VIII, 337, X, 173). V Finžgarjevem Divjem lovcu Metina mati napodi Tineta, ki ponoči trka na okno njene hčere: »Spat se zgubi, sova buzakljunska!« in zapre okno. (FID I, 352.) Prim. še Slovar SKJ I, 230.

skih cerkvah naj po opatovem naročilu ne govorijo o čudežih, pač pa o resničnem srčnem kesanju, da se ljudstvo ne bo slepilo z napačno pobožnostjo (non de miraculis, sed de vera compunctione cordis et emendatione vitae sermones instituant, ne populus falsa pietate delusus).⁵

V 27. poglavju naroča opat župnikom, naj prepovedó krčmarjem točiti vino med mašo in med popoldanskim krščanskim naukom, po deseti uri zvečer pa naj bodo krčme sploh zaprte in naj se pivcem več ne streže z vinom. Ravno tako naj prepovedó godbo in ples ob Gospodovih in večjih Marijinih praznikih. Pri tem se PI sklicuje na zadevne cesarske odločbe. Če se krčmarji za prepoved ne zmenijo, jih je treba naznaniti svetni oblasti; in če svetna oblast ne napravi reda, naj jih naznanijo opatu. — Kulturnozgodovinska zanimivost je tudi, da je v Matriculi iz leta 1770 naročeno krškemu župniku, da mora vsako leto v začetku marca v cerkvi oznaniti, naj bodo ljudje do vojaških begunov previdni in naj jim nikar ne dajejo zavetja, da jih ne zadenejo najstrožje državne kazni!

V zadnjem (28.) poglavju prepoveduje opat duhovnikom pobiranje miloščine po tujih župnijah s priporočilnimi pismi in s tem nadlegovati uboge ljudi, ki so že tako rločno obremenjeni (tot exactionibus pressos miseros sudbitos vexari). Enako naj prepovedó pobiranje miloščine vsem zbiralcem iz tujih škofij ali področij, če se ne izkažejo z dovoljenjem svojega ordinarija ali opata.

Ta določila naj direktor krške župnije razglasi in skrbno razloži na kvatarno nedeljo 23. IX. 1770 in dve naslednji nedelji.

Pastoralna instrukcija ima datum 16. sept. 1770 in je opremljena z opatovim pečatom, podpisala pa sta jo Franciscus Xaverius, Abbas et Archidiaconus, ter Ignatius, Secretarius.⁶

⁵ Tudi krška Matricula iz l. 1770, ki se hrani v stiškem arhivu, naroča, naj se v »pridigah ne govori o raznih nedokazanih zgodbah in zahvalah za prejete milosti, ki se opisujejo kot čudeži. Prav tako naj se ne govori samo o češčenju sv. Kozma in Damjana, ampak o spreobrnjenju srca k Bogu. Češčenje svetnikov je v posnemanju njihovih čednosti in nedolžnosti in v pokori«.

⁶ P. Ignacij Fabiani se je rodil 16. IV. 1747 v Ljubljani. Stopil je v stiški samostan, postal magister svobodnih umetnosti in filozofije ter bakalaver teologije. Posvečen je bil 1770, postal samostanski tajnik, arhivar in prior. Bil je nardarjen, toda častihlepen in nestalnega značaja. Zelel je izstopiti iz samostana, postal nasprotnik opata Tauffererja in bil razrešen priorske službe. Po razpustu samostana je dobil službo v dvorni knjižnici na Dunaju, kjer je tudi umrl 1791.

FRANCISCUS XAVE-
RIUS EX L. B. DE TAUFFRER,
SAC. ET EXEMP. ORDINIS CIST. ABBAS,
ET ARCHI-DIACONUS SITTICENSIS, SS. THEOLOGIÆ
DOCTOR, SAC. CÆS. REG. APOSTOLICÆ MAJESTATIS
CONSILIARIUS, CELSISSIMI, ET REVERENDISSIMI DO-
MINI, DOMINI ARCHI-EPISCOPI GORITIENSIS
SUPREMUS COMMISSARIUS, &c. &c.!

Dilecto Nobis in Christo, Adm. Rto, ac
Religioso Dno Patri Emundo Weber, Di-
rectori ad S. Cosm. & Damian. in Obber-Gurgg
salutem a Domino sempiternam.

Ut celebrata 26. Aprilis comitia synodalia et magis
sem in Te pariant fervorem spirituum, et in subjectis
Tibi oculis uberiorem operentur sanctificationem,
nec quicquam eorum, quæ promissa voluntate, et
parato corde exceperis, per ipsam temporis incuriam
sem oblivione deleatur. Tibi Statuta Nostra inul-
tima synodo promulgata pro certiori executione sub-
mittimus, quæ sunt sequentia, et quidem
Imo Inde fumentes exordium, ex quo totius populi
Christiani ad veram justitiam in seculis et spiritualis
edificij pendet fundamentum. Vobis cum primis Doctri-
nam Christianam commendamus, hæc namque est Doctrina
illa celestis, quæ non in persuasibilibus humane

Zusammenfassung

GEBRÄUCHE UND SCHLECHTE ANGEWOHNHEITEN IN KRKATAL
IM JAHRE 1770

Die Pastoralinstruktion, die der Abt des Zisterzienserklosters Stična Fr. Tauf-ferer im Jahre 1770 dem Pfarrer in Krka und seinen Nachbarn zusandte, erwähnt neben anderen eine Reihe von Volksbräuchen und schlechten Angewohnheiten, die das Interesse eines Ethnographen und Kulturhistorikers erwecken.

Der Abt verbietet das Gesaufe der Paten im Pfarrhaus. Die Angewohnheit, die Toten ohne einen Geistlichen zu begraben, sei auszumerzen, bei der Verabreichung der heiligen Sakramente und der Verschung von Kranken dürfen die Geistlichen keine Belohnung verlangen. Die Einsegnung von Feldern, Weinbergen und von »Sturmwehlerhöhlen« müßte in Einklang mit den kirchlichen Vorschriften gebracht werden

Sehr energisch schreitet der Abt gegen das Fluchen ein, gegen das nächtliche Zusammenkommen von Jugendlichen in Mühlen und gegen das Ausschänken von alkoholischen Getränken während des Gottesdienstes. Ebenso wird vom Abt das Einsammeln von Almosen in fremden Pfarreien verboten.

SEMIOTISCHE PROBLEME IN DER UNGARISCHEN VOLKSKULTUR

Béla Gunda
Debrecen

In der ungarischen Ethnologie und Linguistik rückten in letzter Zeit die semiotischen Probleme in den Vordergrund. Zahlreiche theoretische Abhandlungen wurden veröffentlicht,¹ die aber größtenteils nur Ausläufer der westeuropäischen und amerikanischen Theorien sind, sehr oft mit nur wenigen konkreten Ergebnissen. Dennoch brachten die semiotischen Fragen etwas Bewegung, einen neuen Geist in die ungarische Ethnologie.

Wir können die These von Ch. Morris akzeptieren, wonach eine Gesellschaft ohne Zeichen nicht erhalten bleiben kann, denn das Vorhandensein der Zeichen führt zwangsläufig zum kooperativen gesellschaftlichen Verhalten.² Im semiotischen Sinn sprechen wir von Zeichen, wenn in der Gemeinschaft bestimmte physikalische Erscheinungen keine kausale, sondern konventionelle Verbindungen ausdrücken. Das Zeichen ist jederzeit Träger der für die Kultur und die Gesellschaft charakteristischen Information. Das Zeichen wird in jener Gruppe der Gesellschaft, deren Mitgliedern wir mit dem Zeichen etwas mitteilen wollen, ähnlich verstanden. Das Zeichen spielt ferner im Verhalten des Individuums und der Gemeinschaft sowie in der Lenkung und Interpretierung dieses Verhaltens eine traditionell anerkannte Rolle. Doch wird meines Erachtens die Theorie der Semiotik von den Ethnosemiotikern übertrieben; sie erklären mit unklaren Terminologien selbst die einfachsten Erscheinungen und machen das Selbstverständliche geradezu unverständlich. Die meisten Semiotiker sind freilich in der Semiotik wohlbewandert, besitzen aber bloß oberflächliche Kenntnisse über die Volkskultur.

Nachstehend möchte ich einige Zeichensysteme der ungarischen Volkskultur erwähnen, die das Verhalten der Gemeinschaft von verschiedenen Seiten her ausdrücken.

¹ Vgl. M. Hoppál, Szemiotikai kutatások Magyarországon. Fotoművészet, XIV. Nr. 2. Budapest, 1971. S. 9–18; M. Hoppál, Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához. Népi Kultúra – Népi Társadalom, Bd. V–VI. Budapest, 1975. S. 25–43.

² Ch. Morris, *Sig, Language and Behavior*. New York, 1946. S. 205.

Ein höchst komplexes Zeichensystem ist die Volkstracht, die das Alter, den Beruf, den gesellschaftlichen Status, die Gefühle der Menschen sowie die Feiertage und Wochentage zum Ausdruck bringt. In der Regel sind die Trachten der heiratsreifen Mädchen und jungen Frauen am prächtigsten geschmückt und in lebhaften Farben gehalten. Die prunkvolle und farbenfreudige Tracht ist auch ein Beitrag zum »Sex-Appeal«. Mit dem zunehmenden Alter rücken dunklere Farben in den Vordergrund, die Zierate werden einfacher. Allerdings gibt es auch Ausnahmen. In den Gebieten Ormánság und Göcsej (Transdanubien) trugen die alten Frauen noch in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts weiße Röcke. In verschiedenen Gegenden des Komitats Somogy trug hingegen die Braut noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts schwarze Kleider. Laut Volksüberlieferung trauerte sie auf diese Weise um ihren Mädchenstand. In Kalotaszég (Siebenbürgen) wird ein rockförmiges Kleidungsstück (*muszuj*) je nach dem Lebensalter mit einem anders gefärbten Stück Stoff geschmückt. An den *muszuj* der Mädchen und jungen Frauen ist der Stoff gelb oder rot, zwischen dem 35. und 60. Lebensjahr grün und nach dem 60. schwarz. Die weiblichen Mitglieder der Familie tauschen unter sich die mit verschieden gefärbtem Stoff geschmückten *muszuj*-Röcke. Bei den Székleren werden die Hose und der lange Tuchrock (*zeke*) je nach den verschiedenen Gegenden mit einer anderen Verschnürung besetzt; an der Verschnürung ist der Herkunftsort des Betreffenden zu erkennen. Im vergangenen Jahrhundert deutete der unterschiedlich gefärbte Schnurbesatz auch die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaftsschicht an, war also ein Zeichen des gesellschaftlichen Status. Heute hat die Verschnürung bereits diese letztere Funktion verloren und bedeutet lediglich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten geographischen Gebiet. In jenen Dörfern der Kalotaszeger Gegend, deren Bevölkerung adeliger Herkunft ist, wird der Mantel (ung. *szűr*) aus schwarzem, in den anderen Dörfern aus weißem Tuch gemacht.³

Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts gab es wesentliche Unterschiede zwischen den Trachten der Hirten und der Bauern. Aber auch die Hirten waren anders gekleidet, je nachdem, ob sie Rinder, Pferde, Schafe oder Schweine hüteten. Im 17.—18. Jh. wollte man die Hirtentrachten mit behördlichen Maßregeln beeinflussen und namentlich verhindern, daß die Hirten ebenso schmutzige Kleider tragen wie die Bauern, deren Tiere sie hüteten.

Im ungarischen ethnischen Raum sind auch die Grabhölzer der protestantischen Friedhöfe »Zeichen«, die das Geschlecht und den gesellschaftlichen Stand des Toten bekannt geben. Im Széklerland bedeutet die die Sonne darstellende Kugel an der Spitze des Grabholzes, daß der Verstorbene ein männlicher Abkömmling von Leibeigenen war. An das Grabholz eines Széklers adeliger Abstammung wird ein Speer oder eine Lanze geschnitten. In Siebenbürgen werden die Grabhölzer der Jugendlichen blau, grün oder rot bemalt, die der älteren Leute hingegen schwarz. Die Farbe wird oft mit der Leber des zum Leichenschmaus geschlachteten Kalbes oder

³ Vgl. Á. Szendrey, A népi ruházatkódás életkorjelző jelentősége. Ethnographia, XLI. Budapest, 1930. S. 76—86.

Huhnes auf das Grabholz aufgetragen. Dieser Brauch dürfte noch von der Speisung der Toten herrühren. In der Großen Ungarischen Tiefebene und auch in anderen Gegenden gibt es Unterschiede zwischen den Grabhölzern der Männer und der Frauen. Die Grabhölzer der Männer sind oft kahnförmig, während die der Frauen die Form eines Haarknotens haben und kleiner sind. An das Grabholz einer zweimal verheirateten Frau werden zwei »Haarknoten« geschnitzt.

Die ganze Struktur des Volksbaus (Grundriß, Dachkonstruktion, Feuerstätten usw.) ist als ein kompliziertes System der Zeichen aufzufassen. Der Stil eines Baus ist zugleich ein Zeichen, welches die Beziehungen des Menschen zur Landschaft sowie seine wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse andeutet. Die einzelnen Bauelemente sind die Indizes (Index) der Geschichte des Hauses. Die Kleidung und die Hütte des Hirten, seine verschiedenen Bauten für Viehhaltung bilden die Gesamtheit eines eigenartigen Systems konventioneller und traditioneller Zeichen, die dem Kenner dieser Codes über die Persönlichkeit und das Alter des Hirten, über seine Stellung in der Hirtengesellschaft, über die Zahl, die Rasse und das Geschlecht der gehüteten Tiere Auskunft erteilen. Andere Codes sind bei den mit Molkerei beschäftigten Schäfern zu finden als bei den Hütern des Gelteviehs. Ein Hirtenstab, ein Milchkrug, ein Brauch kann aus dem Gesichtspunkt der Semiotik als Code aufgefaßt werden. Wenn die Waffe oder das Rangabzeichen des Soldaten ein Code ist, so muß auch das Arbeitsgerät des Hirten oder Ackerbauers als Code gelten.

Die Hirten haben ihre eigenartigen Zeichen und Signale, womit sie die Kommunikation zwischeneinander erleichtern. Selbstverständlich sind die Kommunikationsformen in der baumlosen Steppe anders als im bewaldeten Bergland. Eine Kategorie der Hirtenzeichen hängt mit dem Weiderecht, mit der *occupatio*, zusammen. In der Bugac-Steppe (zwischen der Donau und der Theiß) stellt der Hirt auf der Weide einen 5—7 m hohen Pfahl auf, um anzudeuten, daß er ein gewisses Gebiet für sein Vieh in Besitz genommen hat. Auch in Siebenbürgen (Csik Gebirge) gibt der Schäfer mit einem eingerammten Fichtenholzpfahl bekannt, daß er das betreffende Weideland in Besitz genommen hat. Ein anderer Hirt durfte seine Sommerhütte an dieser Stelle oder auch nur in der Nähe nicht aufbauen. Im Herbst, als die Schafherde von der Bergweide heimgetrieben wurde, zog der älteste Hirt den Pfahl aus dem Boden, verbrannte ihn bei Morgengrauen im Hirtenfeuer, dann wurde die Herde talwärts getrieben. Nachdem der Pfahl entfernt wurde, durfte jedermann das Gebiet besetzen.⁴ Wenn der Schäfer in der Hortobágy-Steppe zu seiner Hütte zurückkehrte und an der Tür ein Bündel Stroh oder Schilf fand, so wußte er, daß ein anderer Hirt vorbeigekommen war und ihm etwas Wichtiges mitteilen wollte. Im Nyírség-Gebiet (Komitat Szabolcs) hatten die Wanderschäfer ganz eigenartige Zeichen. Wenn der Schäfer seine Herde auf einem langen Feldweg zu treiben begann, machte er am Anfang des Weges irgendein Zeichen. Er befestigte an einen Baum ein Grasbündel oder ein wenig Wolle, oder errichtete am Grabenrand

⁴ B. G u n d a, Ancient Hungarian Survivals of Land Occupation. Acta Ethnographica, Bd. 11. Budapest, 1962, S. 431—433.

einen kleinen Hügel aus Rasenziegel. Stand am Anfang des Weges ein Kreuzifix, so legte der Schäfer die Wolle zu Füßen des Gekreuzigten. Bei Wegkreuzungen achtete der andere Schäfer auf diese Zeichen und trieb seine Herde nicht auf den markierten Weg oder folgte der anderen Herde mit einem Abstand von 5—6 km, um das Weiden nicht zu stören. Mit der Erhebung der Hand oder des Hirtenstabes senden die Hirten einander verschiedene Botschaften. Wenn der Schäfer in der Hortobágy-Steppe seinen Hut auf den Stock gibt und diesen mit der rechten Hand emporhebt, so weiß der andere Hirt, daß jenem etwas Böses widerfahren ist und er hingehen muß. Will ein Hirt den anderen besuchen, hebt er den Stock, darauf den Hut, mit der Linken empor. Der Befragte hebt seinen Stock ohne Hut in die Höhe als Zeichen seines Einverständnisses. Das Herannahen einer fremden Person gibt ein Hirt dem anderen mit einem scharfen Pfiff bekannt, während er seinen Hut in die Höhe hebt. Typische Beispiele der Signale mit dem Pfahl sind uns aus der Kiskunság-Gegend bekannt. Ein langer Pfahl, vor die Hirtenhütte in den Boden gesteckt, bedeutet, daß das Mittagessen fertig ist und die Hirten von der Weide zur Hütte zurückkehren sollen. Ähnlichen Sinn hat der aufrecht stehende Brunnenschwengel. Im vergangenen Jahrhundert wurde auch das Herannahen der Räuber (Bettyaren) mit dem aufgerichteten Brunnenschwengel signalisiert. Eigenartige Zeichen benützten die Bettler um die Hirten zu warnen; da sie in allen Jahrmärkten und Kirchweihfesten anwesend waren, wußten sie vieles. Auf der Weide ruhten sie gewöhnlich auf einem Hügel. Wenn sie ihren Hut auf den aufgestellten Stock hängten, gaben sie die baldige Ankunft einer unerwünschten behördlichen Person bekannt.⁵

Für die Bekanntgabe der Handelsabsichten gab es verschiedene Zeichen. In der Großen Ungarischen Tiefebene befestigt der Bauer an den Zaun eine 2—3 m hohe Stange. An die Stange hängt er einen Heu- oder Strohwich oder steckt einen Kürbis darauf um die Ware anzudeuten, die er zum Verkauf anbietet. Solche Stangen wurden aus Debrecenz bereits im Jahre 1653 erwähnt. Im Széklerland steckt der Bauer eine Fahne vor sein Haus um die Freunde und Nachbarn für den kommenden Tag zum Pflügen zu rufen.

In der Dorfgemeinschaft wird das Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern — namentlich die Möglichkeit der Liebeswerbung oder des sexuellen Verkehrs — sehr oft mit Zeichen zum Ausdruck gebracht.

Im Sárköz-Gebiet (Komitat Tolna) zieht das Mädchen während der Hütung des Weingartens eine Brezel auf den Stock eines Burschen: dies gilt als Einladung zur Schlafstelle des Mädchens. Im Kalotaszeg-Gebiet (Siebenbürgen) treffen sich Burschen und Mädchen abends beim Dorfbrunnen. Wenn das Mädchen an ihren Eimer einen Blumenstrauß bindet und so zum Brunnen geht, gibt sie ihrem Liebhaber zu wissen, daß er abends gerne gesehen ist. Zum Zeichen, daß er der Einladung nachkommen wird, zieht der junge Mann den Eimer des Mädchens voll. In derselben Gegend verschenkt das Mädchen ihre Sichel nach der Ernte an einen Burschen und teilt ihm

⁵ Vgl. B. G u n d a, Pásztorok és jelek. In: Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény. Ed.: V. Voigt, Gy. Szépe, I. Szerdahelyi. Budapest, 1975. S. 11—22. Vom ethnographischen Gesichtspunkt sind im Band die Abhandlungen von I. Gráfik, V. Voigt und M. Hoppál bemerkenswert.

dadurch mit, daß er sie zu einem Abendplausch getrost besuchen kann. Im Sárköz-Gebiet stellt die leichtblütige junge Frau einen kleinen Tonkrug ins Fenster als Zeichen für ihren Liebhaber, daß die Luft rein ist.

Die Eltern geben mit verschiedenen Zeichen bekannt, daß ihre Tochter bereits das heiratsfähige Alter erreicht hat und den Besuch von Burschen empfangen darf. In den Komitaten Fejér und Vas stellten z. B. die Eltern eine hohe Stange vor das Haus und schmückten sie mit Blumen, roten Maiskolben und einem Krug. In der Gegend von Szeged werden die Burschen auf das heiratsfähige Mädchen durch rote Maiskolben aufmerksam gemacht, die man an den Hausgiebel hängt. Entlang der Flüsse Gran und Neutra werden an die hintere Hausmauer mit grauer Farbe Blütenmuster gemalt, um anzugeben, daß die Tochter des Hauses heiratsfähig ist. Ähnliche Bedeutung steht in manchen Teilen Siebenbürgens dem mit »Bohnenformen« ausgemalten Feuerherd oder der Außenwand des Hauses zu. Das Mädchen kann ihre Zuneigung dadurch kundtun, daß sie die Stiefel des zu Besuch kommenden Burschen reinigt oder ihm beim Abschied Nüsse schenkt. Hängt beim Besuch des Burschen ein roter Maiskolben an der Küchentür, so bedeutet das, daß die Haus-tochter ihn gerne heiraten würde. Wenn aber das Mädchen den Gast nicht auf den Stuhl sondern auf die Bank niedersitzen heißt, so ist das ein Zeichen der negativen Gefühle. Ebenso bedeutet der an das Tor gehängte Korb, daß das Mädchen den Burschen nicht heiraten will.⁶

Schon diese wenigen Beispiele lassen erkennen, daß die Zeichen einen großen Teil des Volkslebens durchwirken. Von der Gesellschaft wird vor allem die signalisierende Funktion gewisser Kleidungselemente gewissermaßen als Statussymbol anerkannt. Wo die Volkstracht noch getragen wird, trägt eigentlich jeder seinen gesellschaftlichen Status auf sich. Die signalisierende Funktion der Volkstracht begann sich nach dem ersten Weltkrieg zu verändern, da die herkömmlichen Kleidungsstücke durch Industrieprodukte ersetzt wurden. Die Bauernschaft kleidet sich immer mehr nach der Mode, in der der Geschmack der Massen und nicht die Tradition der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Allerdings fehlt die signalisierende Funktion der Bekleidung auch in der modernen Gesellschaft nicht. Die verschiedenen Uniformen (Feuerwehr, Polizei, Militär), die weißen Kittel der Apotheker und Ärzte, der gelbe oder rote Poncho der Straßenkehrer und sonstige Arbeitskleider zeigen den gesellschaftlichen Status, den Beruf an. Durch die verschiedenen Signale der Hirten sowie durch die Zeichen betreffs die Beziehungen zwischen Mann und Frau wird die mündliche Meinungsäußerung unnötig, langwierige Auseinandersetzungen und mißverständliche Erklärungen können vermieden werden, zumal jedes Zeichen eine bestimmte Meinung oder ein gewisses Verhalten deutlicher und präziser ausdrückt als Worte. Form und Sinn der Zeichen sind von Traditionen geprägt, da sie aber nicht bloß dem »Absender« und »Empfänger« bekannt sind, enthalten sie auch die Möglichkeit der Variierung. Für die Ethnologie sind nicht die individuellen Varianten der Zeichen wesentlich, sondern das System der Zeichen und Signale, die syntaktische, semantische und pragmatische Einheit der Zeichen sowie das Funktionieren dieser Einheit in der Gesellschaft.

⁶ Vgl. B. Gunda, *Sex and Semiotics*. Journal of American Folklore, Vol. 86. 1973. S. 143–151.

Die Zeichen funktionieren im Wirtschaftsleben ebenso wie in der Welt der Gefühle. Sie drücken das Verhalten der Einzelpersonen und der Gemeinschaft aus, untersagen etwas oder ermöglichen aktives Handeln. Die Zeichen fördern die Herstellung von Kontakten, die sich mit Worten schwerlich anknüpfen ließen. Die durch Zeichen mitgeteilten Informationen sind immer präziser als mündliche Informationen.

Die Zeichenmodelle haben im Kommunikationssystem der Volkskultur einen wichtigen Platz inne, ohne sie kämen die Gruppen und Schichten der Gesellschaft in einen Zustand der Unbeweglichkeit. Ich glaube nicht zu überreiben, wenn ich behaupte, daß das traditionsverbundene Dorf von einem Netzwerk der Zeichen überzogen ist, während im Wohnungsblock der Großstadt zumeist nur die Torglocke, das Pausenzeichen im Radio und einige uniformierte Hausbewohner an die komplizierten Zeichensysteme früherer Gesellschaften erinnern.

Povzetek

SEMIOTSKI PROBLEMI V MADŽARSKI LJUDSKI KULTURI

V madžarski etnologiji stopajo v zadnjem času vedno bolj v ospredje semiotska vprašanja. Po Ch. Morrisu je vsaki družbi za obstoj potrebno znamenje, v semiotskem smislu pa govorimo o znamenju tedaj, ko v skupnosti določeni fizikalni pojavi ne izražajo vzročne, pač pa konvencionalne zveze. Znamenje je nosilec informacije in ima v vedenju posameznikov in skupnosti kakor tudi v interpretaciji tega vedenja tradicionalno vlogo.

V svojem prispevku avtor navaja iz madžarske ljudske kulture nekaj sistemov znamenj, ki iz različnih strani izražajo vedenje skupnosti. Kot kompleksni sistem znamenj navaja ljudsko nošo, ki lahko — pač glede na barvo ali posamezne dodatke oblačilu — označuje starost, poklic, družbeni položaj, celo čustva ljudi, kakor tudi praznike in delavnike. Po lesenih spomenikih na protestantskih pokopališčih je lahko določiti spol, starost in družbeno pripadnost pokojnika. Zelo zapleten sistem znamenj tvori celotna struktura ljudskega stavbarstva. Avtor obširneje obravnava nošo, hiše in vedenje pastirjev, kar vse tvori skupek svojevrstnega sistema konvencionalnih in tradicionalnih znamenj, ki poznavalcu tega kodeksa govorijo o starosti pastirja, o njegovem položaju v pastirski skupnosti, o številu, vrsti in spolu živine, ki jo čuva itd. Pastirji se med seboj sporazumevajo s svojevrstnimi znamenji in signali, pri katerih tvorijo posebno kategorijo znamenja pravnega značaja. Tudi v ljubzenskem življenju so znana posebna znamenja. Avtor navaja tista, ki jih uporabljajo predvsem dekleta ali pa njih starši, ko je dekle godno za možitev.

Ob koncu avtor omenja, da se je po prvi svetovni vojni, z začetkom industrije, začela signalna funkcija noše spreminjati, da so se tudi kmetje začeli oblačiti po modi, vendar tudi tu ni izostala signalna funkcija obleke (uniforme!). Avtor poudarja, da za etnologijo niso bistvenega pomena posamezne variante znamenj, ampak ves sistem znamenj in signalov, sintaktična, semantična in pragmatična enotnost znamenj, kakor tudi delovanje te enotnosti v družbi.

ZLATA KOKLJA S PIŠČETI

Jože Kastelic

Ljubljana

Materialna kultura preteklih časov se s svojimi predmeti ne pojavlja v praznem prostoru kot realnost sama zase in sama po sebi, ampak je odraz in stvaritev določene družbe. Prav tako je zato tudi nujno, da ti predmeti svojo bitnost ponovno reflektirajo v razne druge sfere civilizacije.

V tem kratkem zapisu bo govora o elementih, ki jih arheologija morda izroča kot usedlino v ljudsko pesem in konkretno o enem takem primeru v slovenski ljudski pesmi. Da je prenos »realij« v ljudsko pesem možen, je jasno in samo po sebi ne predstavlja problema. Gre pa za to, v kakšni meri in obliki se to dogaja. Predvsem vidimo, da pesnik ni nikakršen arheolog-učenjak, ki bi hotel pedantno pojasniti neki predmet in ga tako opisati, da bi bila njegova identičnost nedvoumna. Klasični primer prenosa realnega predmeta v poezijo — in njegove transformacije — nam daje »Nestorjeva čaša« v Iliadi XI, 632—637, kjer je opisan Nestorjev *dépas perikallès* (v prevodu Antona Sovreta¹) takole:

...
poleg prekrasen še vrč, je z doma prinesel ga starec,
z zlatimi žebli obit; na njem kar štirje so roči,
dvoje golobov na vsakem, zlatih, ko da kljuvajo zrnje,
dalje opornika dva, rastoč od podstavka do kupe:
polnega komaj kdo drug drsáje potiska po mizi,
stari pa kakor peró izlahka privzdigne ga, Nestor.

Presenetljivo podoben vrč je res našel H. Schliemann v Mikenah, v grobu IV nekropole A znotraj Levjih vrat. Tudi tu sta dva opornika, ki segata od podstavka do kupe. Vendar pa sta ročaja samo dva, ptic je skupaj samo dvoje, na vsakem ročaju samo ena, kupa ni obita z zlatimi žebli, ampak je vsa zlata. To so podrobnosti, kajti ljudski pevci gotovo niso imeli pred očmi konkretno prav te čaše, ki jo je Schliemann našel v Mikenah, ampak neki splošni stil izdelave očitno nadvse imenitnega mikenskega posodja. Bistvena razlika je v drugem — in tu smo pri značilnosti prenašanja realij v literaturo: »Nestorjeva« zlata čaša v atenskem Narodnem mu-

¹ Homer, Iliada, prevedel Anton Sovrè, 1950, 229.

zeju² meri v višino 14, 5 cm, medtem ko imamo pri Homerju opravka z ogromno dimenzijo — čaša še vedno stoji na »mizi«, vendar pa je noben junak polne ne more niti privzdigniti, temveč jo komaj potiska po mizi. Seveda imamo v grški arhaiski dobi tudi tako ogromne bronaste kratre, kot je korintski krater, najden v Vixu v Franciji,³ ki meri v višino 164 cm. Vendar Homerju ni pred očmi krater tega tipa. Gre mu za pesniško podobo mogočnosti, v katero se je zlila in v kateri se je tudi predrugačila neka daljna, toda nekoč zelo konkretna realnost. — Iliado v njeni več ali manj dokončni redakciji danes zanesljivo datiramo v čas kmalu po letu 750 pr. n. š.⁴ Grobove nekropole A v Mikenah pa datiramo v 16. stoletje pr. n. š., v t. i. zgodnjemikensko fazo (ok. 1580—ok. 1500).⁵ Konkretni predmet iz mikenskega sveta je pač že zelo zgodaj prišel v ljudsko, nam docela neznano poezijo Grkov, gotovo že pred dorsko invazijo v 12. stoletju, in se je nato v ustnem predajanju te poezije (»oral poetry«) razvijal in spreminjal do končne formulacije v Iliadi, kakor jo imamo pred seboj danes.⁶

Po zaslugi Karla Štreklja, zlasti pa Ivana Grafenauerja in po delu mnogih drugih raziskovalcev je slovenska ljudska pesem že dolgo prenehala biti homogena in celo amorfná gmota nekakih emocionalnih in nelogičnih ljudskih stvaritev. Poizkušajo se — poleg najbolj navadne razlike med epsko in lirsko skupino, za katero je gotovo, da je v sedanji obliki večinoma pozna, »baročna« — v epski skupini ugotoviti razne idejne in sociološke, s tem pa tudi regionalne in kronološke plasti, in obratno.⁷ Tako imamo, če se pomikamo od 15. stoletja nazaj — kajti višek ustvarjanja slovenske epske ljudske pesmi moramo pač iskati v visokem in poznem srednjem veku — iz časov boja za celjsko dediščino npr. pesem »Lambergar in Pegam« (SNP I, 13—17), iz turških bojev pesem »Kralj Matjaž reši svojo nevesto« (SNP I, 1—8)⁸. Za visoki srednji vek bi navedli pesem »Romar sv. Jakoba Komposteljskega« (SNP I, 37), kjer žena, preoblečena v romarja, reši iz sužnosti Mavrov svojega moža kraljeviča. To balado omenjam posebej zato, ker je Paola Korošec pokazala z drugih vidikov na istočasne arheološke predmete iz komposteljskih romanj — na školjke tipa pectun-

² Npr. H.-G. Buchholz, V. Karageorghis, Prehistoric Greece and Cyprus, 1973, str. 86 in sl. 1085.

³ R. Joffroy, Le trésor de Vix, 1954.

⁴ Najbolj sprejemljive se zde teze, ki jih razvija A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Bern/München, 1971, 29—112. Za datacijo posebej 59; o Nestorjevi čaši 76.

⁵ G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930—1933; S. Marinatos, M. Hirmer, Kreta und das mykenische Hellas, 1959.

⁶ Za tako ohranjanje in izpreminjanje motiva v ustno tradirani poeziji glej A. Lesky, o. c. 29—34, posebej za paralele z južnoslovansko epiko (na osnovi raziskav Matije Murka) str. 32, opomba 1; prim. tudi K. Gantar v odlomku »Dediščina ustnega pesništva« v spremnem eseju k prevodu Hesioda (Kondor 149), 1974, 58—59.

⁷ Glej npr. »Predgovor« k SLP I 1 (1970), VII—XXIII, avtorji Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar, B. Vodušek.

⁸ V tem odstavku sledim ugotovitvam, ki jih je razen v specialnih študijah izredno jasno in prepričljivo strnil I. Grafenauer tudi v posameznih odstavkih (postumno izdane) knjige »Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva«, 1973.

culus v gorenjskih grobovih visokega srednjega veka.⁹ V zgodnjem srednjem veku naletimo že bolj pogostno na izročila mitičnih motivov — prek Bizanca, prek prve kristianizacije: »Godec pred peklom« (SNP I, 64—66) z motivom Orfeja, »Sveti Matija ubije očeta in mater« (SŽ str. 174) delno z motivom o Oidipu. V osmo stoletje bi spadal motiv pesmi »Spokorjeni grešnik« (SNP I, 484—490); najlepša inačica (484) je iz Srpenice v bovško-soški dolini, torej v oglejskem vplivnem področju: obhajilo v obeh podobah, zlasti pa praksa, da se grešnik do smrti pokori za storjeni greh, izvira iz pozne antike in je prišla k alpskim Karnom; v ostalih pokrajinah bivšega rimskega cesarstva je bila opuščena že v 6. stoletju, v oglejskem patriarhatu pa se je še držala, Karel Veliki jo je 801/802 odpravil. Iz praslovske in praslovske dobe pa so potovali v dobo stare slovenske kulture med 800 do 1000 in dalje motivi kakor so npr. kozmogonske bajke, ki jih je zapisal Janez Trdina v Mengšu in Šiški,¹⁰ ali pa motivi o koncu sveta s potopom — »Jezus in svet noseča riba« (SNP I, 492—493). Iz te dobe pa izvirajo tudi pesmi, ki kažejo sociološke strukture praslovske in praslovske družbe: patriarhalna rodovna družba je grajena na veliki družini, ki ji načeluje oče. Žena je brezpravna, vključena v ta sistem kot žena in kot mati, ne pa kot vdova. Družina, iz katere je izšla, jo v tem primeru ovdovelosti pa tudi sicer v konfliktih med obema družinama brani: taka je situacija v pesmi »Dražji je brat od ljubega« (SNP I, 711—714); »Kraljevič Marko kaznuje svojo ženo« (SNP I, 50): žena mora biti zvesta, Odisej Marko ima lahko svojo ljubo, svojo Kalipso, samo da je ne vzame za »prvo ženo«.

Med temi prastarimi, vendar že mediteranskimi motivi je tudi »Meljavšica«. Strekelj SNP te pesmi nima, zapisana (prepisana) pa je bila v Ljubljani 1838 leta.¹¹ Objavil jo je Joža Glonar, Stare žalostne, str. 84 do 88. Konec pesmi manjka.

Kraljič na enem gradu (v prvotnem zgodnesrednjeveškem smislu bi rekli: v eni, toda daljni družini) snubi sedem let lepo Meljavšico z drugega gradu. Ona ga zavrača, toda zapeljati se pusti godcu, ki ga pošlje kraljič ponjo. Godec se pripelje po morju z lepo barko, polno dragocenosti, naki-ta, razkošnih predmetov ter zvabi Meljavšico na ladjo in jo odpelje. Meljavšica opisuje lepotije na barki:

Oj le sem, le sem, mat' moja!
Pod gradom je nova barčica,
v barki nova štacunica,
noter so vse sorte panteljcov
in še vsake sorte kranceljnov,
tud' zlata koklja s piščeti
in tud' gode godček mlad.

⁹ P. Korošec, Pomen školjk pectunculus v srednjeveških grobovih Gorenjske, Situla 14/15, 1974, 327—331.

¹⁰ I. Grafenauer, Prakulturne bajke pri Slovencih, Etnolog 14, 1942, 2—45. J. Trdina, »Otkuda čovjek« in »Otkuda nam zemlja«, Zbrano delo 4, 1952, 162 in op. 376 s. (J. Logar).

¹¹ Rokopis v NUK, ms. 434, X, 3.

Motiv »zvabitve na ladjo« je v zvezi s pesmijo »Lepa Vida« (motiv A, SNP I, 73—75) obširno obravnaval I. Grafenauer v svoji monumentalni in fundamentalni monografiji.¹² Motiv je znan že iz stare Perzije in Feničije,¹³ poznamo ga seveda iz trojanskega cikla, tudi na grški pozno geometrični vazi,¹⁴ znan je po vsem Balkanu in Sredozemlju. Razrastel se je v Rusijo in odtoč v severne vikinške dežele.

Pri vseh inačicah in grupah je zvabitev na ladjo generalna. Edino slovenska »Meljavšica« navaja konkreten predmet, ki ga kraljič na godčevo zahtevo priskrbi in s katerim ta zvabi na barko lepo Meljavšico: to je zlata koklja s piščeti.

Nastane metodično vprašanje, odkod bi utegnili izvirati ta poteza. Mogli bi pomisliti, da se da Meljavšica pač zvabiti z nečim, kar je nenavadno in posebno imenitno, »lauter Silber und Gold«, kot pravi kočevska pesem »Brautwerbung«.¹⁵ V tem primeru bi neki konkretni, zelo specialni predmet označeval neko zelo splošno, skoraj absolutno stvar. Preprosti logiki ljudskega pevca se taka miselna operacija upira. Druga možnost bi bila, da hoče godec zvabiti Meljavšico s predmetom, ki obstaja samo kot pesniška podoba v mejah možnega: to bi bile lahko Plejade-gostosevci na nebu, ki se v slovenskem, panonskem svetu ljudske pripovedke večkrat imenujejo »koklja s piščeti«. Izraz ni omejen samo na slovenski prostor.¹⁶ Tudi za ta astrološki aspekt bi se težko odločili pri naši pesmi o Meljavšici. Gostosevci se lahko pojavijo v raznih bajkah in pravljicah, morda je mogoče tako razlago iskati npr. tudi za italijansko bajko o neki jami blizu Ancone, kjer se za železno mrežo vidi zlata koklja s piščeti in lepa deklica, ki poje in tke na zlatih statvah.¹⁷ V pesmi o Meljavšici, kjer gre za bolj konkretne predmete, obstaja še druga možnost. Poskusimo jo razložiti!

Zakladnica katedrale v Monzi pri Milanu hrani dragocen predmet, realistično prikazano kokljo s sedmimi piščeti (glej sliko). Na okroglem podstavku so plastične vzbokline, ki predstavljajo zrnje, na sredini je postavljena koklja, ki uči mladiče okoli sebe kljuvati zrnje; piščancev je sedem. Izdelek je iz srebra in pozlačen, premer podstavka znaša 25,4 cm, višina izdelka na sredi pa 26,6 cm. Bakreni podstavek je novejša restavracija prvotnega izgubljenega.¹⁸ Figure so realistično upodobljene, gibanje je živo, grupacija piščet okoli matere smiselna, morda pa malo drugačna, kot je bila pred restavriranjem osnove. Posebno izrazito so izdelani glava, oči in kljun,

¹² I. Grafenauer, *Lepa Vida*, Studija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi, 1943.

¹³ Herodot, I, 1—5.

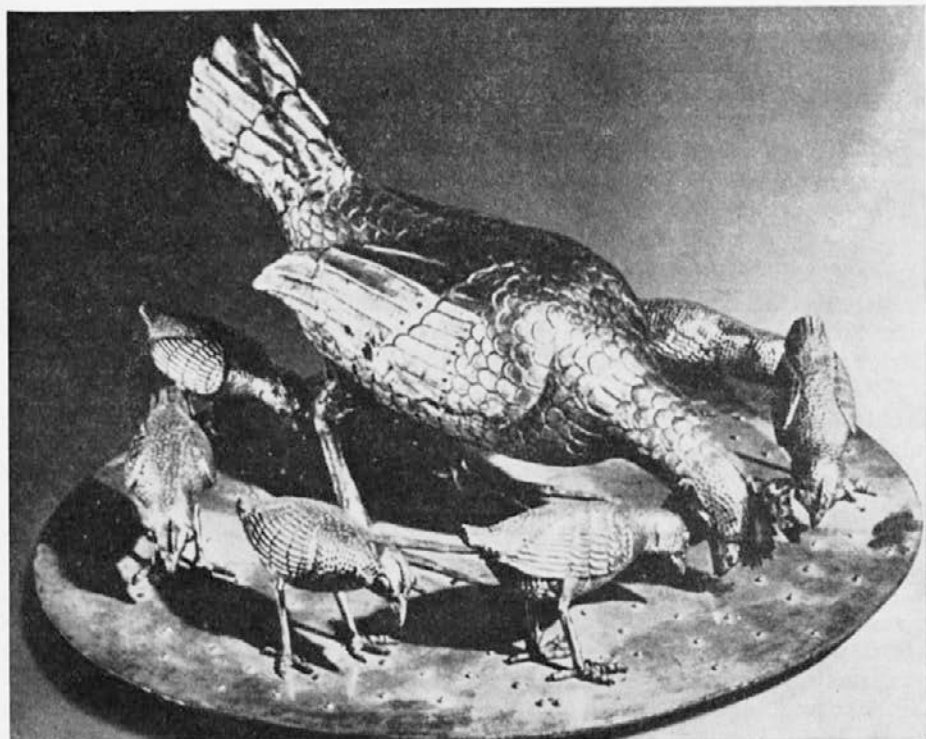
¹⁴ Iz Beocije (?) ali Atike, npr. E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen III* (1923) T. 4, 15.

¹⁵ I. Grafenauer, *Lepa Vida*, objavlja kočevsko pesem vzporedno z »Meljavšico« na straneh 293—297.

¹⁶ M. Matičetov, *Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci*, Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike 2, 1973, 43—90, zlasti str. 48—51, odstavek »Plejade« in str. 66.

¹⁷ *Rivista delle tradizioni popolari italiane* I/6, 1884, 429. Na to objavo me je opozoril tov. dr. M. Matičetov.

¹⁸ »Morgen des Abendlandes«, *Von der Antike zum Mittelalter*, 1965, 165 (barvno).



Koklja s piščeti. Katedrala v Monzi

kar spominja na obdelavo ptičje glave v umetnosti zgodnjega srednjega veka, predvsem pa tudi zgodnjega Bizanca in še nazaj v umetnosti Sasanidov, na tekstilih, na posodah. Monza je bila za časa Friderika I. Hohenstaufovca 1159 poleg Pavije glavno mesto Lombardije. Njena bazilika S. Giovanni Battista je bila obnovljena v 13. in 14. stoletju s fasado iz konca Quattrocenta (Matteo di Campione). Toda osnove so mnogo starejše in izvirajo iz časa langobardske kraljice Theudelinde. Theudelinda je bila poročena z Autharijem (584—590), Klefovim sinom, ona sama pa hči bavarskega vojvode. Ob smrti moža je Theudelinda pričela graditi katedralo v Monzi in se poročila z Agilulfom, ki je nasledil Autharija (590—616). Kraljica je v Monzi tudi pokopana.¹⁹

Po tradiciji naj bi koklja s piščeti predstavljala langobardsko kraljestvo s sedmero pokrajinami. Seveda pa so ta in drugi problemi povezani z datacijo predmeta. Medtem ko sta P. Toesca in A. Grabar mišljenja, da gre za poznejše arabsko-mavrsko delo, morda še nekaj po letu 1000, ga

¹⁹ Npr. L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme, Die Ostgermanen*, 1941 (repr. 1969), 606 ss.

W. F. Volbach postavlja »verjetno v 7. stoletje«.²⁰ Po našem mnenju so argumenti za zgodnejšo datacijo tehtnejši. Gre za predmet, izdelan nekje v bizantinsko-vzhodnomediterskem krogu. Tudi stilne sorodnosti s sasanidsko umetnostjo, ki v svoji centralni epohi pripada poznoantičnemu času, oziroma se razvija z njim vzporedno, bi govorile za to.

V zgodnjem času so zveze med Italijo in Bizancem posebno močne, tako da je tudi s te strani zgodnejši čas za predmet v Monzi verjetnejši. Po katastrofi Vzhodnih Gotov za časa Justinijana I. (527—565) se pod Mavrikijem I. (582—602) odnosi v Italiji utrdijo na statusu quo: ob langobardski Italiji ostanejo bizantinski; ravenski eksarhat z Romagno in mestom Ravenno, Pentapolis južno od Ancone, Rimsko vojvodstvo, Neapeljsko vojvodstvo, južni konec polotoka v drugem (kartažanskem) eksarhatu in seveda na severu Istra z otoki in lagunami nekdanje rimske Venetije.

Za neislamsko, torej za bizantinsko-mediteransko-krščansko provenienco »koklje« v Monzi bi govorila tudi krščanska simbolika koklje, ki zbira svoje mladiče. Pri Mateju 23, 37 in identično pri Luki 13, 34 — gre torej za sinoptični locus communis — pravi Kristus: »O Jeruzalem — kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke kakor koklja svoja piščeta pod peroti, pa niste hoteli!« Grški tekst ima *órnis*, Vulgata prevaja z *avis*, mišljena pa je *gallina*, ki jo uporabljajo klasični avtorji.

Slovenci so v svoji novi domovini v 7., pa tudi v 8. in naslednjih stoletjih v sosednji langobardski Italiji lahko videli predmete, ki so po svojem razkošju, nenavadnosti in finesi učinkovali kot fantazijski predmeti neke tuje civilizacije na njihovo skromno, nastajajočo alpsko-panonsko, karantansko civilizacijo, kakor je lahko novec Klefa, Autharijevega očeta, prišel v Kranj in na Rifnik konec 6. stoletja, čeprav je langobardska prisotnost v predelih vzhodno od Soče v tem času že razpadla.²¹ Zlata koklja s piščeti je lahko bila med takimi predmeti občudovanja, bodisi da izvira, kar je po našem verjetneje, iz zgodnje, Theudelindine dobe — za to bi govoril z druge strani tudi sociološko razmeroma star motiv ugrabljenе žene v Meljavšici — bodisi da izvira šele iz poznega časa po letu 1000, ko se karantanski kulturni krog zaključuje.

*

Tako starih arheoloških predmetov, kot je »zlata koklja s piščeti«, naša ljudska pesem skoraj ne omenja. Realije v pesmih so navadno docela splošne — pevec si je v vsaki dobi predstavljal pač tisto njihovo obliko, ki so jo tedaj predmeti imeli; kasneje pa so ob njih predstave še bolj medle, literarne. *Meč* v pesmi »sv. Matija ubije očeta in mater« (zapisana v Ihanu, Stare žalostne 174) je taka »nekonkretna konkretnost«: »Vzel je v roke ojster meč, odseku j' obema glavce preč«. Gotovo si v tej pesmi ne smemo predstavljati kakega dolgega meča, kot jih poznamo iz germanskega sveta zgodnjega srednjega veka, ali staroslovanskega orožja — kratkega meča z enim rezilom,

²⁰ W. F. Volbach v: *L'Europe des invasions*, (Univers des formes), 1967, komentar k sliki 270.

²¹ Klefov novec (na Rifniku) npr. L. Bolta, Rifnik nad Šentjurjem, 1976, 15.

temveč meč neke srednjeveške splošne »zahodne oblike«, kakršen je bil razširjen po križarskih vojnah. Čeprav veje iz pesmi po njeni celotni nastrojenosti nekakšen ljudski, kmečko-patriarhalni ambient — svetla kamrica, postelja v njej, mati, ki reže otrokom kruh — se v njo prepletajo tudi meščanski in fevdalni motivi — v predstavah ljudi, ki žive v večjih krajih, trgih in mestih, so prisotni »mladi štedentje«, ki so zmeraj lažnjivi, iz fevdalnega sveta pa je ostri meč, ki ga uporabi Matija za svoj ojdipovski zločin. Predstave o predmetu so torej zelo splošne in tudi razmeroma pozne.

Morda smo časovno nekje na meji zgodnjega in visokega srednjega veka v lepi lirski pesmi, zapisani v Ukvah v Kanalski dolini (SNP II 1799), »Da bi le biva liepa ura« — dekleta čaka ljubega, ki bo prišel ponoči s konjiči k njej vasovat:

»Konjiče je le za juzda prjeva,
za ta juzda žansperska,
puebiča je pa za ročje prjeva,
za njega biele ročje«.

»Zansperski« bi bilo iz italijanščine: »con giáspidi sparso«, (z jáspisi okrašen). S takimi poldragimi kamni okrašeni predmeti se pojavljajo v evropskem svetu na prehodu iz antike v srednji vek. (S takimi kamni so okrašene tri zlate fibule, ki pa predstavljajo roparske ptice iz zaklada Petroasa v Romuniji iz 4. stoletja,²² čeprav je »Delo« marca 1979 v poročilu o predavanju o rumunskih znamenitostih netočno pisalo, da prikazujejo kokljo s piščeti). V karolinški dobi okras te vrste izumira in prihaja iz mode. Vendar pa ne docela. Jaspis posebej ima v srednjem veku med dragimi in poldragimi kamni posebno vlogo. Apokalipsa 21,11 pravi o nebeškem Jeruzalemu: »Njegov sijaj je bil podoben najdražjemu kamnu, kakor kamnu jaspisu, ki se je svetil kot kristal«. V tem času so barve jaspisa, ki je v osnovi temen, moten, že zamenjavali in mislili pri tem tudi na neko varianto bolj rdečkastega opala, kakršen je bil vdelan na prednjo stran nemške carske krone.²³ Z jaspisi posejana konjska uzda preprostega kmečkega vasovavca v pesmici iz Ukev sicer ni zgodnesrednjeveška, pač pa je v ljudski svet zašla iz visoke in najvišje kulturne plasti in tudi kaže na mešanje in prepletanje predstav o predmetih, ki so slovenske ljudi obdajali ali pa so o njih iz pripovedovanja slišali.

²² A. Odorescu, *Le trésor de Petroasa, Étude sur l'orfèvrerie antique*, Paris/Leipzig 1899—1900; Ecaterina Dunăreanu-Vulpe, *Tezaurul de la Pietroasa*, Bucuresti 1967, sl. 34—39.

²³ N. pr. »Zgodovina v slikah« 9 (1977), str. 3897, v barvah — največji ovalni rdečkasti kamen na čelni strani krone je tak jáspis-opal.

Zusammenfassung

DIE GOLDENE HENNE MIT DEN KÜCHLEIN

Aus der Volksdichtung sowie aus der Kunstpoesie sind manche Fälle bekannt, daß sich in der poetischen Beschreibung der Gegenstände oder Phänomene konkrete Realien verbergen, obwohl transponiert und in der Volksdichtung manchmal wegen der langen Tradition schon nicht mehr richtig verstanden. Als klassisches Beispiel gilt der s. g. »Nestorbecher« in der Ilias aus dem »8. Jahrhundert« v. d. Z., für welchen H. Schliemann in Mykenä im Grabe IV der Nekropole A aus dem 16. Jahrhundert v. d. Z. eine evidente Vorlage gefunden hat.

Auch in der slowenischen Volkspoesie hat die Tradition durch Jahrhunderte zahlreiche Motive, aber auch Realien getragen und umgestaltet. In der schon zersetzten und späten Fassung wurde Anfang des 19. Jahrhunderts in Ljubljana das Lied »Meljavšica« aufgezeichnet (J. Glonar, Stare žalostne, Ljubljana 1939, S. 84—88) mit dem Motiv der Verlockung des Mädchens durch verschiedene Gegenstände und Blendwerke, welche der wandernde Brautwerber, als Kaufmann verkleidet, anbietet. Im Liede »Meljavšica« ist der Gegenstand, der das Mädchen verlockt und verführt, eine »goldene Henne mit Küken«. Wir meinen, daß sich im Liede eine konkrete Erinnerung an die bekannte goldene (vergoldete) Henne mit sieben Küken aus dem langobardischen Italien des 7. Jahrhunderts, jetzt in der Schatzkammer der Kathedrale in Monza, am Leben erhalten hat. Die alten Slowenen waren in ständigen Kontakten mit dem langobardischen und karolingischen Italien, der Ruf von den Wundern dieses Landes wanderte weit in die Alpen und nach Pannonien. In der sehr verbreiteten Motivik von der Verführung des Mädchens durch Fremde (I. Grafenauer, Lepa Vida, Ljubljana 1943) ist die goldene Henne mit Küken *nur* aus dem Liede von der Meljavšica bekannt. Dies bekräftigt unsere These. Wir wären nicht der Meinung, daß sich in unserem Falle um eine mehr abstrakte Symbolik handelte: die Henne mit sieben Küken = das Sternbild der Pleiaden.

DRAMATSKA STRUKTURA DRABOSNJAKOVE »KOMEDIJE OD ZGUBLJENIGA SINA«

Bratko Kreft
Ljubljana

Bržkone ne bomo mogli nikoli ugotoviti, kakšno tujo predlogo je imel Andrej Suster-Drabosnjak, ko si je posvojil biblijsko zgodbo ali poučno priliko o izgubljenem sinu, ki se po tem, ko je lahkomišlno zapravil svojo dediščino, preizkušen in skesan vrne v očetov hram, kjer ga kljub vsemu sprejme oče z veseljem in ljubeznijo, kar zbuja nejevoljo drugega njegovega sina, ki je bil ves čas doma, kjer je očetu marljivo pomagal pri delu. Ne oziraje se na tujo predlogo¹ moremo in smemo trditi vsaj to, da je ta naš prvi ljudski dramatik moral marsikje zaviti po svoje že zaradi tega, ker je svoje stihe v igri strastno rimal. Zato je že s te strani izključeno, da bi bil zgolj neposredno prevajal, zlasti če sklepamo iz vsega Drabosnjakovega

¹ Pri roki sem imel le dve tuji besedili, in sicer nemško: »Der verlorene Sohn« von Hans Salat (1537), erneuert von Hermann Ferdinand Schell. Für die Aufführung vor der Hofkirche Luzern bearbeitet. Objavljena je v programu, vendar brez letnice. Druga zelo stara varianta iste snovi, prikazana kot gledališka igra, pa je »Rappresentazione del figliuol Prodigo di Castellano Castellani« v obsežni antologiji »Le sacre Rappresentazioni italiane« a cura di Mario Bonfantini, Bompiani, Milano 1942. Obe igri imata veliko oseb. Nemška varianta je obsežnejša in zahteva velik gledališki aparat, italijanska nekoliko krajša, a po številu oseb prav tako zahtevna. Obe igri sta morali nastati v mestu in ne na vasi, kjer je nastala Drabosnjakova igra. Po skromnem številu oseb pri njem bi prav tako sklepal, da jo je tudi v tem oziru zavil po svoje, saj si v razmerah, v katerih je živel in ustvarjal, ni mogel privoščiti velike gledališke amaterske družine. Niti nemška niti italijanska varianta pa nimata tako pristranskega in neposrednega prologa kakor Drabosnjakova igra. Da je neko predlogo, ki jo je seveda po svoje obrnil, imel, sklepam po besedi Parolicus, ki je sicer oblikovana po latinsko, izhaja pa bržkone iz italijanske besede parola, torej tisti, ki ima besedo, to se pravi besednik ali govornik (vezalec). Italijanska beseda parola prihaja od latinske parabola, kar pomeni razgovor (discorso). V zgoraj navedeni nemški igri nastopa »Sprecher«, kar je isto. Po besedi »Parolicus« domnevam, da je moral imeti za predlogo kakšno italijansko varianto v nemškem prevodu ali priredbi. Ni pa izključeno, da bi imel tudi italijansko varianto, vendar se pri tem takoj javi vprašanje, če je mogel Drabosnjak znati toliko italijanski?...

dela, s kakšnim prizadevanjem in ljubeznijo se je moral lotiti svojega dela. Njegova pisateljska in gledališka ambicija je naravnost ganljiva. Bil je samouk in po njegovem daljnem rojaku Prežihovem Vorancu ga smemo upravičeno imenovati ne samo ljudskega gledališkega amaterja, marveč pravega in prvega ljudsko-literarnega in gledališkega samorastnika slovenskega koroškega ljudstva.

Kakor večina takšnih ali podobnih iger, katerih vsebina in dejanje sta vzeta iz biblije, ima tudi Drabosnjakova »Komedijska od zgubljenega sina« svoj prolog, v katerem se prologist Parolicus »iz jemenam Fronc« obrača neposredno na občinstvo, ki bo igro gledalo. Nedvomno je, da je ta prolog, čeprav je moral biti tudi že v predlogi, napisal Drabosnjak predvsem za svoje slovensko-koroško občinstvo, ki ga je že poznal, saj je pred to igro moral uprizoriti že druge. Ze ta okoliščina govori za to, da jo je moral njegov Parolicus, kakor imenuje govorca prologa, zaviti marsikje po svoje, kolikor mogoče po domače in to ne le v jeziku oziroma v domačem narečju, marveč tudi po vsebini, stilu in humorju.

»Komedijska od zgubljenega sina« je v rokopisu po prologu razdeljena na šest »nastopkov« ali prizorov, kakor bi rekli danes. To pa s stališča današnje in starejše dramaturgije² ni v skladu z vsebino in značajem teh »nastopkov«, ki so v resnici že bolj slike, ena daljša, druga krajša. Toda tudi ta razdelitev, ki se na eni strani naslanja na zaključeno vsebino posameznega »nastopka« na drugi strani pa na kraj oziroma prizorišče, kjer se »nastopk« dogaja, ni dosledna. Drabosnjak sam prizorišč v glavnem ne označuje posebej, kakor tudi niso označena npr. v prvih natisih Shakespearovih dram, saj jim ponekod manjka celo štetje prizorov.³ Ureditev po prizorih s kratko oznako,

² Besedo dramaturgija uporabljam dosledno po naši tradiciji, ko pomeni dramaturgija nauk o dramatik skupaj s poetiko dramatike in ne v smislu »dramatika«, kakor so začeli pisati nekateri snobistično pod vplivom ruščine že v prvih letih od 1945. leta, danes pa zmotno mislijo, da so jo šele oni prenesli (prav tako iz zahodnjaškega snobizma) iz francoščine, iz katere so jo prevzeli Rusi že za časa svojega klasicizma. Popolnoma nepotrebno je uporabljati v slovenščini besedo dramaturgija za dramatiko, ker je v naši literaturi že zdavnaj udomačena beseda dramatika za gledališke igre (dramo, tragedijo, komedijo itd.), dramaturgija pa za nauk o dramatik. Takšno ekshibicionistično in snobistično mešanje obeh pojmov, ki sega pri nas nazaj v stalinsko dobo, je popolnoma nepotrebno. Pred leti je bila v Parizu mednarodna konferenca gledaliških kritikov in teatrologov, ki se je udeležil tudi pokojni dramaturg (ne dramatik!) Lojze Filipič, na kateri so se domenili, da bodo v francoščini in angleščini uporabljali za dramatika besedo dramatis (poleg playwright samo v angleščini). Kakor mnogi neologizmi iz tujih jezikov je tudi zgoraj omenjeni primer »neotermina« ne samo nepotreben, marveč v tradiciji našega jezika in naše gledališko-dramatske terminologije škodljiv, ker meša pojma, poleg tega pa njeni zastopniki niti nimajo termina za dramaturgijo (nauk o dramatik in poetiki dramatike in gledališča).

³ Prim. Jozca Savits: Shakespeare und die Bühne des Dramas, Verlag Friedrich Cohen in Bonn 1917, str. 679 (po primerku prvih izdaj »Romea in Julije«). V skladu s temi ugotovitvami na osnovi prvih natisov Shakespearovih dramskih del je tudi njihov najnovejši nemški prevajalec in dramaturški analizer Shakespearovih del Hans Rothe, ki očita Schleglu, da jo je včasih v prevajanju preveč zvil po svoje in preveč renesančnega dramatika Shakespeara stilno izrazno »romantiziral«, v svojih prevodih oštevilčil le prizore (scene), ni jih pa razdeljeval na dejanja (akte). Prim. Der elisabethanische Shakespeare (Hamlet, Zwei Herren aus Verona, König Richard der Dritte, übersetzt von Hans Rothe, Holle Verlag Baden-Baden-Genf 1959. V uvodu pravi: »Naknadno vsiljeno razdelitev na de-

kje se prizor dogaja, je nastala pozneje. Predstava oziroma uprizoritev drame, zdaj skrajšane zdaj neskrajšane, je trajala v elizabetinskem gledališču nepretrgoma kakor danes prikazovanje filmov v kinematografih. Zato tudi prve izdaje Shakespearovih dram (tragedij, komedij, historij) ne poznajo razdelitve v dejanja. Tudi to se je zgodilo šele pozneje, da bi v knjižni izdaji bila tudi grafično bolj vidna dramatska struktura igre. Predstava tega ni poznala, marveč je trajala nepretrgoma. To je mogla tudi zaradi tega, ker prizorišč niso upodabljali s kulisami. Inscenacij ni bilo, saj bi nakazovanje prizorišč zahtevalo premore med posameznimi prizori. S tem pa bi bila dejanje in potek predstave razdrobljena. Na tem so bolehale zlasti uprizoritve Shakespearovih del v naturalističnem gledališču, ki se je tako rado posluževalo iluzionističnih realističnih upodobitev prizorišč. Ker tega zaradi naglih Shakespearovih menjavanj krajev dogajanja niso mogli dosledno izvajati, so morali marsikaj črtati, včasih pa tudi stisniti nekatere prizore v Prokrustovo posteljo enega prizorišča. Tako so morali izpustiti več prizorov zlasti v »Hamletu«, ki je zaradi tega bil marsikje nerazumljiv ali pa komaj razumljiv. Ker Shakespeare ni v svojem gledališču označeval krajev inscenacijsko iluzionistično-realistično, si je umno pomagal tako, da je po navadi vpletel med besedilo (dialog ali monolog) tudi omembo kraja, kjer se prizor dogaja, če se mu je zdelo to potrebno. Po tej strani je bilo že njegovo gledališče deziluzionistično.

Tudi Drabosnjak ravna podobno. Zato tudi ne označuje s posebnim opisom, kje se »nastopk« dogaja, marveč nam ga posredno izdajajo nastopajoče osebe, vsebina in dejanje. Drabosnjak ni imel na voljo kakšnega kulturnega doma ali gostilniške dvorane z odrom. Čeprav žal nimamo podrob-

nja, ki so jo naredili poznejši izdajatelji (Shakesperovega dela), zavira povezanost kakor celo smisel dogajanja v »Hamletu« prav tako kakor v »Richardu III.« V tragediji »Romeo in Julija« imamo še poseben in neposreden dokaz, kako je tekla predstava pri Shakespearu nepretrgoma in ne oziraje se na kraj (prizorišče scene). Zadnji verz v II. dej. prve scene se rima s prvim stihom naslednje scene, ki se godi na drugem kraju:

Benvolio: ... Go, then; for 'this in vain
To seek him here that means not to be found. (Exeunt)

Prvi verz naslednje scene; ko se vrne Romeo spet na oder:

He jests at scars that never felt a wound.

Tudi na ta primer sem opozoril že leta 1940, ko sem zrežiral tragedijo »Romeo in Julija« in zagovarjal zoper iluzionistično naturalistične »inscenacije« le funkcionalno odrsko podobo, ki omogoča nepretrgan potek predstave. Pri predstavi sta bila le dva odmora in »razdelitev« je bila po prizorih, ne po dejanjih, predvsem pa po smislu dramatskega zapleta in razpleta. Shakespearovo gledališče je bilo torej že davno pred našim časom deziluzionistično, kar zadeva inscenacijo, prav tako kakor grško, ki je imelo za vso grško dramatiko enako odrsko prizorišče tako, kakor jo je imelo elizabetinsko. Takšno uprizoritveno tehniko je moralo imeti tudi Drabosnjakovo ljudsko »gledališče«, ki seveda niti ni imelo stalnega odra, ker je bržkone svoje igre uprizarjal ne le v domači vasi, marveč tudi drugje, kjer je »oder« le improviziral, kraje dogajanja pa kakor v elizabetinskem gledališču, prepuščal fantaziji svojih gledalcev. (Prim. še A. H. Thorne-dike: Shakespeare's Theater, The Maximilian Company, New York 1960, str. 101—102, itd.).

nejših poročil, kako je svoje igre uprizarjal, pa lahko sklepamo o tem. Vsekakor kulisi ni imel in jih zato tudi ni mogel postavljati in menjavati. Zmogel jih ne bi niti finančno. Da pa je tudi on moral po tradiciji *commedie dell'arte* včasih postaviti »oder« (deske) na prazne sode, kakor so to delale tudi razne potujoče gledališke družine po vsej Evropi, ni mogoče zanikati. Izključeno pa tudi ni, da je »Komedijski od zgubleniga sina« uprizoril kar na prostem in na tleh pred svojimi preprostimi gledalci. Zaradi vseh teh razlogov tudi ni pripisal pod številčno oznako »nastopka« kraja, kjer se to dogaja.⁴

Tega si je moral gledalec sam predstavljati iz dialoga in dejanja samega, kakor je moral storiti isto gledalec v elizabetinskem gledališču, ki ga še scenografi niso mogli obremenjevati z inscenacijami, kakor se je to godilo že v italijanskem renesančnem gledališču, najbolj pa v naturalističnem, ne manjka pa tudi primerov v novejši dobi, ko obremenjuje kakšna inscenacija na račun pisateljevega dela in dejanja potek predstave, ker je bolj samemu sebi namenjena. Zato je tudi bolj dekoracija kakor inscenacija v iluzionistično relalističnem smislu, hkrati pa tudi nefunkcionalna. Takšnega razkošja si Drabosnjak ni mogel privoščiti. Tudi pri njem je morala teči predstava nepretrgano ne oziraje se, kje se godi. Kratko malo: godi se v »gledališču«. »Insenciacijo« sta morala tudi njegovemu gledalcu pričarati igra, dialog in dejanje. S tem je celo bolj priklenil gledalca na vsebino samo in na tisto, kar mu hoče s svojo igro povedati in prikazati. Takšna je bila »odrska ali uprizoritvena tehnika« tudi pri igralcih gledališča *commedie dell'arte*, ki ga tudi zaradi tega imenujejo nekateri ljudsko gledališče ali gledališče ljudstva. Če za koga pri nas, velja v preteklosti ta oznaka tudi za Drabosnjaka, za njegovo »Komedijski od zgubleniga sina« in za način uprizarjanja, ki tudi ni mogel biti drugačen. Verjetno je tudi, da je Drabosnjak uprizarjal svojo »Komedijski od zgubleniga sina« na kakšnem skednju, medtem ko je njegovo preprosto občinstvo sedelo na prostem na klopeh ali drugih sedežih in seveda tudi stoje sledilo predstavi, ki je tekla nepretrgoma.

Po dejanju in vsebini lahko razdelimo njegovo komedijo po prologu na naslednje prizore:

Prolog, nazvan Parolicus

1. prizor: Sin terja, da mu Oče izroči njegov delež dediščine, ker hoče iti po svetu, da bi ga spoznal in užil. Brat se mu upira. Oče ga v začetku svari, vendar je Sin odločen in ne odstopi od svojega sklepa. Zato mu Oče da njegov delež, Sin se poslovli.

⁴ V juliju 1951 sem videl »Hamleta« v uprizoritvi potujočega študentovskega gledališča na vrtu nekega hotela v Shakespearovem rojstnem mestu Stratfordu. Besedilo je bilo skrajšano, ker množičnih prizorov sploh ni bilo. Tekstovna priredba je bila »komorna«, to se pravi osredotočena le na glavno dejanje in glavne osebe. Igrali so popoldne, to se pravi v svitu dneva. Duh umorjenega kralja je ob taki »osvetljavi bil brez vsake mistične« primesi in je učinkoval realistično kakor druge osebe v tragediji. Povedali so mi, da takšna uprizoritev ni v Angliji izjemna, marveč ima svojo davno tradicijo. Tudi Suster-Drabosnjak je moral uprizarjati svojo »Komedijski od zgubleniga sina« podnevi in bržkone največkrat tudi pod milim nebom kakor tisti študentje »Hamleta« v Stratfordu.

2. prizor: Razgovor med Sinom in njegovim Služabnikom, ki ga je Sin dobil za na pot. Režijska opomba konec prvega prizora pravi: »oča inu sin noi bratr grejo preč.« Koj nato se mora Sin vrniti na prizorišče, vendar ga že spremlja Služabnik, pred katerim se Sin baha, kaj vse si more zdaj privoščiti, ker ima »žakel dnarjev«. Ukaže mu, naj osedla konja, da bosta šla na pot. Tu ni napisal avtor na koncu tega nastopka nobene režijske opombe, vendar zvemo iz razgovora v naslednjem prizoru, da sta prišla na koncu v mesto. Pogovor je torej bil med potjo.
3. prizor: Sin ukaže Služabniku, da naj poišče primerno gostilno, kjer bo »mogov ves'evu jesti noi piti«, pozanima pa naj se tudi, »al jema biert lepe ženstvo«. Ko bo vse to našel, naj mu pride povedat. Sin gre z »odra«, Služabnik pa naredi, kakor pravi opomba, »ene šest šritov bek... Sin gre preč noi služabnk naprei, sedi ga sreča biert ta prvavi.« S tem Služabnikovim gibanjem »ene šest šritov bek«, nato pa »naprei«, je dano gledalcu v vednost, da je prišel Služabnik iz starega prizorišča na novo, to se pravi nekam pred gostilno, kjer »ga sreča biert ta prvevi«. Takšno premikanje spominja nekoliko na način v elizabetinskem gledališču, kjer bi naj igralci odigranega prizora zmeraj odšli na eno stran, z nasprotne strani pa bi naj prihajali igralci novega prizora. Vsaj tako pravi ena izmed domnev shakespeareologov. Tu bi moralo biti zapisano, da se začne četrti prizor, a tega ni.
4. prizor: Srečanje na ulici blizu gostilne. Krčmar in Služabnik se dogovorita, da bo k njemu pripeljal svojega gospodarja, ki »ima zvata noi srebra po eno dobro mete... kar on zacera, vse topelt pvača... al gospoud lapah dekelc ne bo dobiv / se ne bo tuka dužo mediv.« Zdaj sta prišla do »krčme« in »biert« že kliče ženo Mico in hčer Lizo. Ko se vse dogovorijo, pravi opomba: »Natu gre služabnk ene 3. ali 6. šritov naprei« in že mu pride naproti Sin: »Leite ga že gre koker en grof / je obliečen koker en deževšči fof«(?). Sin se pritoži, da ga je moral tako dolgo čakati. Služabnik mu pove, da je našel prenočišče, da »ta biertinja je leipa noi tudi nje hči«. Kratek prizor se konča s služabnikovim pozivom: »Le pova, ščer tažko čaka na nas / ona bo zagvišno poluboa vas.« In zdaj »prideta« do krčme. Opomba: »...biert, biertinja inu hčer govorijo tiho med sabo per enah durah«. Tu je prvič jasneje povedan kraj prizora, ker pravi, da govorijo krčmar, njegova žena in hči »per enih durah«. Sina je kar strah, ker je hči tako lepa, boji pa se, da je tudi prebrisana (»kunštna«) lisica. Pravi, da se mu kar srce trese. Nato preide dialog na drugo stran: h Krčmarju, Ženi in Hčeri, ki se obrnejo k Sinu in Hči ga nagovori ter povabi k njim v krčmo.
5. prizor: V »gostilni« (taberni). Pri *Drabosnjakovem* štetju v tem rokopisu je šele četrti, ker je našega tretjega in četrtega štel za skupnega, to se pravi šele za tretjega. Naš peti prizor (njegov šerti nastopk) ima takoj v začetku opombo: »...biert, biertinja, ščer, sin: služabnk sedei pride biertena noi oče mizo dekati. (Pri naštevanju ne pozna Drabosnjak nobenih vejic). Sin je brzkone odšel s prizorišča, medtem ko so vsi krčmarjevi skupaj s Služabnikom pripravljali mizo za Sinovo pojedino. Ko so to naredili, gredo po Sina in ga pripeljejo »saki z eno roko biert no

ščer: zadi gre služabnk«. Sin povabi vse k mizi in tedaj še pridejo godci. Pri pojedini Sin »ščer okueli pasa stiskje noi lubi inu kešuje...« Začne se veseljačenje, pri katerem ga krčmarjevi opijanijo in skubejo, nakar »vstaneta gorei (Sin in Hči) noi gresta v postel«. Krčmar in Krčmarica ostaneta sama in krčmar se baha, koliko je stisnil iz njega. Sledi po Drabosnjakovem »te peti nastopk«, po naše pa šesti.

6. prizor: »sin, biert, ščer, služabnk«. Vredna navedbe je naslednja avtorjeva pripomba, preden se začne dialog: »Sedei perpele sin tega bierta hčer za roče no ima eno biavo kapo na gvale hčer niomu žakel dnarjov vkrade noi ji(h) skrivaj matere poda. Mati se razveseli noi svomu možu da. Mož ji(h) doro skrije.« Iz drugega Sinovega stiha zvemo, da je jutro, to se pravi, da je noč prespal s hčerjo. Igra je prišla do osrednjega prizora, ko Sin spozna, da so ga okradli, kar ga spravi v jok. Česar ni sinoči zajedel in zapil, to so mu med njegovim spanjem ukradli, da nima zdaj niti beliča več. Kakor so bili sinoči prijazni z njim, tako ga zdaj zaničujejo in »biertinja« ga opsuje z lumpom, ker ne more poravnati računa, čeprav se Sin krčevito brani: »... Vi mene niste zastoin dali en blek, jes sim vam topelt pvačav sači drek.« Prepri se stopnjuje in končno se ga lotijo vsi trije. Slečejo ga do golega, ker mu zaplenijo tudi vso obleko. Prizor je naravnost dekameronski. V zameno za njegovo lepo obleko, mu dajo nekaj starih cunj: »... »Biertinja noi ščer ga tapo per durah tven iz aniami velčami ruetami čriez rit.« S tem se osrednji in obsežni prizor konča. Sledi
7. prizor: (po našem štetju). Tu je v rokopisu napaka, ker je spet zapisano, da sledi »5. nastopk«, ki je po rokopisu že bil. Pripis pove, da bodo nastopili v njem »sin i tajfel inu purgar«. Najprej toži Sin v samogovoru o svojem položaju, nato pa prosi »purgarja«, ki mu je prišel na pot, za košček kruha. »Purgar« pa pravi, da je tudi on revež, ker je v mestu lakota in »velka dragota v deželi«. »Purgar« ga pusti in Sin »doli pade na ziemlo. Natu pride hudič k njemu noj ma en nagi meč v roci...« »Hudič« mu šteje levite in mu ponudi meč, da se sam ubije, ker druge pomoči ni zanj. Zdaj je on njegov. Nato pride »Angelc«, ki ga je pisec v začetku pozabil omeniti med nastopajočimi osebami. Angel ga tolaži in ga poziva: »Pomuaj se v božjej gnadi stanoviten biti...« Sin leži spet na cesti, pride drugi »Purgar« in na koncu razgovora se domenita, da bo šel k njemu za svinjskega pastirja, kar je najnižja in sramotna dnina. Sledi
8. prizor: (Pri Drabosnjaku »Ta 6. nastopk«). Čeprav se prizorišče krajevno prestavi drugam, ni v igri nobenega presledka, marveč je morala predstava iti brez presledka naprej, kar opozarja piščeva opomba po odhodu »Sina« in »Bierta«: »Na to (torej takoj) pridajo sin, oča, tajfel, angelc, služabnk, bratr. Najprej pride sin, noj ma en korp pod pazdih inu eno palco v roce.« Po dveh stihih Sin onemogel pade in se v dolgem monologu obtožuje in kesa, na koncu pa bruhne v jok. Pride spet Hudič (tu piše »taifel«), ki ga spet poziva v samomor: »Tukej jemaš ti sedej sabvo / noj vzemi leben nagvo.« Prihiti »Angelc«, vzame »tajfelni te šbert noj ga po herbtu tapa ž njem«. Pozove Sina, da naj gre z njim, ker mu bo na poti »zbiest tovarš«.

- Če se držimo svoje razporeditve po kraju dogajanja, sledi zdaj 9. prizor, ki ga rokopis ne označuje za novega. Po vsebini zvemo, da se godi pred Sinovo domačijo, hkrati pa pravi opomba po kratkem Očetovem samogovoru, iz katerega zvemo, da je sanjal o Sinovi vrnitvi: »Oča sedi per mizi z roko podperto gvavo. Sedej prida te zgubljeni sin noj noj (njega?) gleda od deleč.« Iz vsega domnevamo, da je scena simultana, to se pravi v hiši in pred njo. Kako jo je Drabosnjak nakazal pri predstavi, ne vemo. Bržkone je notranjščino nakazal le z mizo. Po kratkem Sinovem samogovoru, ko je spoznal očetovo hišo, pravi pripomba: »Oča ga zagleda od daleč noj vstan(e) šitro gorej inu tača njemu naprueti.« Pozdravi ga v štirih stihih, ko sledi opomba: »Oča pade sinu okueli kragna noj ga kešuje noj sin pade na koliene prad oči.« Po krajšem razgovoru med njima pride Služabnik. Iz njegovih besed zvemo, da ga je bil v mestu zapustil in odšel sam domov: »Jes sim vas žje tede pustov, ke so vam te dve kajdre (,lajdre') hvače vzele.« Šele tu jasno zvemo, da je bil služabnik že pred tem v službi pri sinovi družini. Preselijo se v hišo, kjer priredi oče gostijo, drugi sin (brat izgubljenega sina) se upira, ker je ves čas »devov koker ževina« pa mu ni oče nikoli privoščil niti »en polč vina«. Pravi, da ne bo šel v hišo, »doklier bo ta lump doma! On svoji(e) je žje zagnav, da sedej an drek ma!« Oče ga z dobro besedo pregovori in pomiri.

Tako se konča tudi Drabosnjakova igra o izgubljenem sinu, kakor se približno konča prilika v bibliji. Na koncu je še pripomba: »To je en exempl tam grišnikam.« Z njo opozori pisec, da je igra didaktična moraliteta. Spodaj je še avtorjev podpis v bohoričici, kakor je sploh ves rokopis pisan v njej: »Andreas Shuster Oberdrabosnjak«. Po podpisu in njegovem stilu smo s primerjanjem drugega Drabosnjakovega podpisa prišli do sklepa, da je ta rokopis njegov.

Čeprav ima igra precej epskih mest, da jo moramo šteti med epsko gledališče in to celo v Brechtovem smislu, ima v sebi vendarle dramske prvine, ki so sicer ponekod oblikovane epsko, prizor v krčmi pa je tudi po vnanjem dejanju dovolj dramatičen in komedijski, čeprav uporablja avtor po vsej verjetnosti oznako »Komedija« v starem smislu, to se pravi »predstava ali igra o izgubljenem sinu«. Po strukturi dejanja se sicer naslanja na biblijsko priliko v Lukeževem evangeliju (poglavje 15. odst. 11–32), vendar je po svoje široko razpredena in razširjena v igro, ki ima svoj dramski zaplet in razplet, zgrajen in izveden v epsko-dramatski strukturi. Samogovori in dialogi so sicer ponekod epsko pa tudi lirsko daljši, kakor je navada v realistični dramatiki, toda mnogi primeri iger in uprizoritev v današnjem gledališču, v katerem se uspešno uveljavlja tudi monodrama, bi tudi dolžine omenjenih mest v Drabosnjakovi igri ne smele biti pri uprizoritvi omalovaževane. Terjajo pač svojstven igralčev stil in igralčevo sposobnost v epsko-dramatskem stilu, ki ga je za svoje gledališče in dramatiko v našem času močno zagovarjal in uveljavljal eden največjih dramatikov polpreteklega in sedanjega časa Bertold Brecht. Ta je tudi priznal, da se je v dramski tehniki učil tako pri srednjeveškem biblijskem in liturgičnem gledališču, celo pri jezuitskem gledališču, kakor tudi pri starem klasičnem

kitajskem in japonskem ljudskem gledališču. Eno in drugo je epsko-dramatsko.

Dramatska struktura Drabosnjakove igre je po svoji zmesi epskih in dramatskih elementov značilen primer ljudske dramatike v dobrem smislu besede, lahko bi celo rekli v klasičnem smislu ljudskega gledališča. Čeprav je vzeta snov iz biblije in čeprav nastopata v njem »Tajfl« in »Angelc«, je vendarle Drabosnjakova »Komedijska od zgubleniga sina« posvetna igra, v njej ni nič mističnega, ker nastopata »Tajfl« in »Angelc« taka, kakor sta, čisto naravno, tako kakor druge osebe. Vsi so — gledališče. V igri prevladujejo posvetni prizori. Celotno besedilo, ki ga govorita »Tajfl« in »Angelc« je preprosto, ljudsko in ni dvignjeno. Oba sta »realni« osebi, čeprav govori »Angelc« didaktično. Zato je tudi didaktičnost Drabosnjakove komedije nevsiljiva, lahko bi celo rekli pristržna in prikupna, in taka lahko ostane tudi pri uprizoritvi, če jo znata oba igralca »Hudiča« in »Angela« govoriti nevsiljivo in brez patetičnega poudarka tudi zaigrati.

Posebno poglavje Drabosnjakove igre in njene dramatske strukture sta tudi narečje in stil dialoga, kar pa terja posebno analizo in primerjavo z drugim, mlajšim ohranjenim rokopisom, s katerim se je ukvarjal že pokojni raziskovalec Drabosnjakovega dela dr. France Kotnik, ker še ta rokopis ni bil znan. Kako domač in ljudski je bil Drabosnjak tudi v tem svojem delu, priča pripis »NA MOIE PERIATLE«, ki ga po prologu mora še reči Parolicus:

Da bi lih teri dobiv besiedo pod nues,
prosim vas, kna vzemite za en ferdrus!

.....

Jest to komedijo knisem naredov, de bi kratk čas meli,
al pa de bi čest od ludi želeti.

Vso čest bomo mi bogu dali

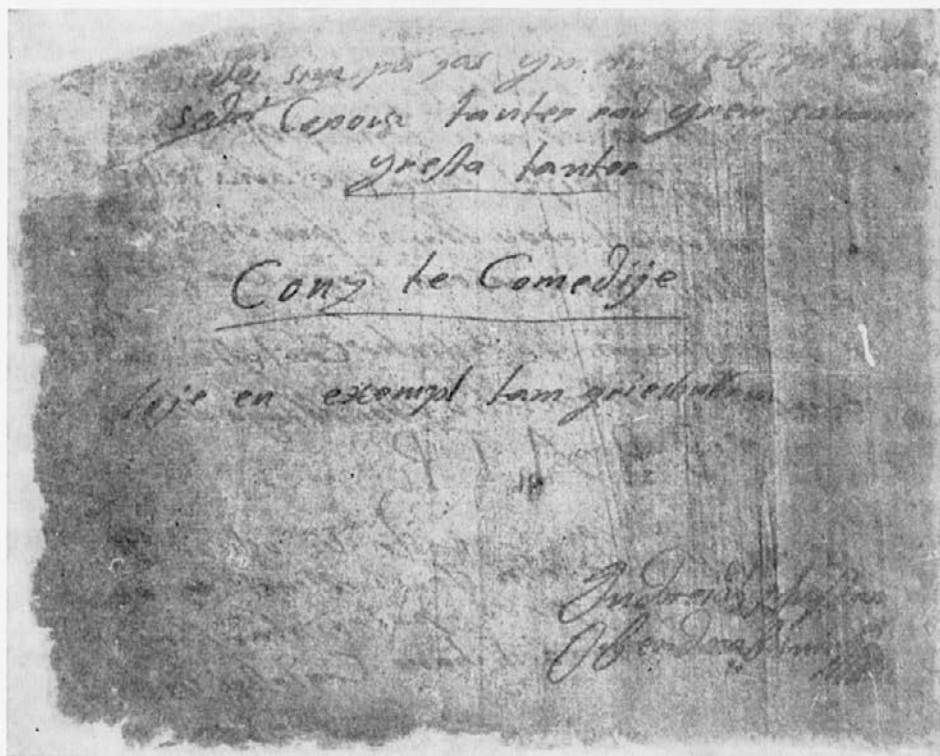
Noi ta exempl ludem za pobuešenje nali (dali?)

Ta zapis o Drabosnjakovi komediji je ponovno opozorilo nanjo, na Drabosnjaka in na vse njegovo delo, ki žal ni niti v celoti ohranjeno. Potruditi bi se morali, da bi vsaj tisto, kar je na voljo, brez predsodka podrobneje proučili in ga ocenili tako literarno-zgodovinsko kakor kulturno-narodopisno, »Komedijsko od zgubleniga sina« pa tudi estetsko dramatsko in jezikovno-stilno. Ko bo to storjeno, bomo spoznali, da je v preprostem slovenskem koroškem kmetu Andreju Šustru-Drabosnjaku in njegovem delu dragocen dokaz o ustvarjalnosti in kulturni ravni našega koroškega ljudstva.

Kar je Linhartova »Županova Micka« v okviru naše razsvetljske meščanske dramatike, to je prav tako Drabosnjakova »Komedijska od zgubleniga sina« v okviru ljudskega gledališča. Vse njegovo delo ni le narodno-kulturni zgodovinski dokument, marveč tudi dragocen del starejše slovenske literarne in še posebej gledališke zgodovine. Drabosnjak je svojo komedijo uprizarjal brez vsakega vnanjega gledališkega bleska pred ljudstvom in mu ni nič manj ljudsko in osebno govoril v njej, kakor govorijo v Linhartovi prav tako poučni »Županovi Micki« župan, njegova hči Micka in njen ženin. Kakor Linhart je tudi Drabosnjak tako imenovane »slovenizirane germa-

nizme« duhovito uporabljal, danes pa imajo še posebno zaradi svoje »slovenizacije« svojevrsten komedijski učinek — kakor pri obeh Linhartovih igratih. Ko bo vse Drabosnjakovo delo raziskano, bomo spoznali, da je Drabosnjak že po tej komediji koroško-slovenski ljudski Linhart in da sodi njegovo delo med staro našo klasiko, čeprav ni napisal takšne komedije, kakor je Linhartov »Veseli dan ali Matiček se ženi«.

Jezikovno narečno pa je njegovo delo prav tako vredno podrobne raziskave in primerjave. Linhart je čakal 150 let, da smo si ga odkrili v njegovi pravi vrednosti in se otrsli tradicionalnih predsodkov. Drabosnjak na to še čaka, čeprav je ta preprosti koroški kmet, ki ni pisal svojih »rajmov« le sebi v zabavo in zadoščenje, marveč zato, da bi svoje ljudstvo posredno in neposredno razsvetljeval narodno in etično. V tem smislu je tudi »Komedija od zgubleniga sina« posredno opozorilo za koroško-slovenskega človeka, da se naj ne da varati od tujega mestnega leska in blišča, marveč naj čuva svoj dom in zemljo in jo brani, čeprav tega v svoji komediji Drabosnjak ne pove naravnost, vendar je to skrito v bistvo njene dramatsko-etične strukture.



Konec besedila Drabosnjakovega Izgubljenega sina — Drabosnjakov rokopis z njegovim podpisom: »Andreias Schuster Ober Drabosnik.« (Izvirnik v Študijski knjižnici v Ravnah na Koroškem, kopija v »Drabosnjakovem arhivu« ISN SAZU.)

Zusammenfassung

DIE DRAMATISCHE STRUKTUR DRABOSNJAKS »KOMÖDIE
VOM VERLORENEEN SOHN«

Auf Grund einer zweiten erhaltenen Handschrift Šuster-Drabosnjak »Komedija od zgubleniga sina«, die als Original bewertet ist, stellt der Autor ihre dramatische Struktur fest. Die Komödie ist in einzelne Auftritte und nicht in Akte eingeteilt, hie und da fehlt sogar auch diese Bezeichnung. Darum ist nach der Meinung des Autors diese Seite der Komödie der Struktur nach mit der Technik der Elisabethinischen Bühnendichtung und ihres Theaters verwandt, die die Einteilung in Szenen und Akte, wie es der Klassizismus erheischte, nicht kannte. Die Vorstellung verlief in einem Zuge, da der Schauplatz (der Ort des Geschehnisses) nicht veranschaulicht wurde. Gerade so ist es auch bei Šuster-Drabosnjak. Es muß aber bemerkt sein, das diese Technik auch bei der Vorstellung der commedia dell'arte Anwendung fand, bei einem Theater also, das von einigen zu Recht als Volkstheater bezeichnet wird. Drabosnjaks Schauspiel, für das er wahrscheinlich eine Vorlage besaß, ist jedoch nach seiner sprachlichen wie stilistischen Struktur (gereimte Verse, slowenische Häuslichkeit, Volkstümlichkeit usw.) so selbsteigen, daß man es berechtigt als Original ansehen kann und nicht als unmittelbare Übersetzung. Nach all seinem Theaterwerk zählt Šuster-Drabosnjak zu den ersten Klassikern der slowenischen Volksbühne. Darum wird er vom Autor des Beitrags zu Recht als der »Kärntner-Linhardt« genannt, obwohl Šuster-Drabosnjak ein gewöhnlicher Bauer, Linhardt aber ein aufklärerischer, wissenschaftlich und literarisch gebildeter Schriftsteller war.

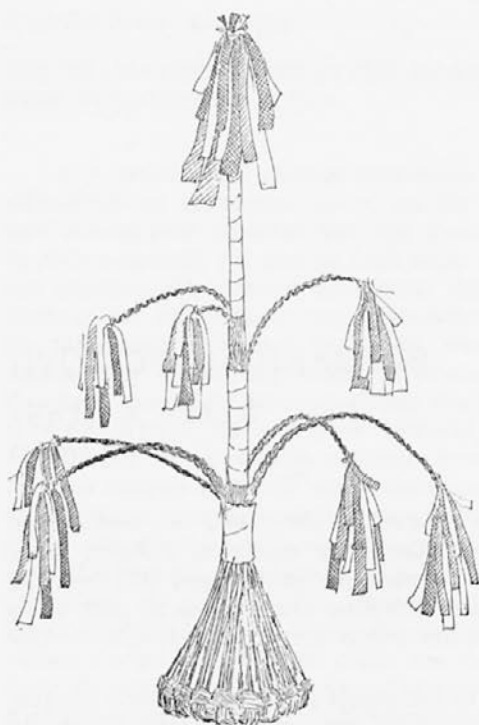
BLÚMARJI ALI PUSTÓVI?

Naško Križnar
Nova Gorica

Črni vrh (Montefosca) v Benečiji (714 m) je slovenska vas nad dolino Nadiže v občini Podbonesec (Pulfero). Skupaj z zaselkom Počejdo šteje 530 prebivalcev. Leži na južnem pobočju obmejne gore Vogel (1124 m). Od glavne vaške ulice se cepijo na vse strani številne ozke uličice in poti, ki so prizorišče obrednega pustnega teka edinstvenih črnovrških »pustóv«. Domačini jim pravijo tudi »blúmarji«.

Blumarji so mladi fantje, ki si za to priložnost nadenejo posebno opravo. Sestavni deli njihove pustne maske so: nizka, črna, doma izdelana obuvala (»žoki«); belo platneno oblačilo, ki ga sestavljajo dolge hlače in srajca z dolgimi rokavi; dolga, močna vrv, ki je ovita na poseben način okoli gornjega dela telesa in drži na hrbtu tri ali štiri ovčje zvonce; okovana vojaška gorska palica (alpenstock, »pištók«); blumarska kapa (»čapa«), iz močne trave (»paludja«) spleteno pokrivalo v obliki sedmerovejnatega drevesa. Podlaga kape je pleten, stožčasto čeladasti del, iz katerega raste približno 1 m visoko deblo. Iz debla poganjajo na prvi tretjini štiri veje, na drugi tretjini pa tri veje (kite). Na vrhu debla in na koncu sedmih vej trepetajo trakovi raznobarnega krep papirja, s katerim so pri nekaterih kapah ovite tudi veje in deblo (slika 1). Kapa je pritrjena na glavo s pisano žensko ruto, ki je ovita okoli stožčastega dela kape in zavezana pod brado. Blumarske kape izdelava vsako leto na novo vaščan Angelo Špekonja, sicer tudi izdelovalec pastirskih plaščev iz paludja. Za izdelavo kape porabi eno »žurnado«.

Poleg kape v blumarjevi opremi najbolj izstopa način privezovanja zvoncev na hrbet. Pri tem ni posebnega pravila. Način privezovanja je odvisen od iznajdljivosti tistega, ki pomaga blumarju. Zvonci morajo biti privezani tako, da med tekom svobodno pozvanjajo, vendar ne smejo preveč opletati po hrbtu in s tem ovirati gibanja. Poleg osnovne funkcije je ta vrv tudi simetrični okrask na ozadju bele blumarske noše. Privezovalci se kosajo, kdo bo obe funkciji združil najbolj učinkovito (slika 2). Blumarska maska ne skriva obraza.



Blumarska kapa, narisala Anica Sirk

Nastop blumarjev lahko opišemo takole:

V torek okoli treh popoldne pridejo črnovrški fantje iz doline, kjer so med tednom zaposleni. Pričaka jih del vaščanov v dobrem razpoloženju in številni mali blumarji, otroci, napravljeni v mini blumarska oblačila (slika 3). Izdelovalec kap prinese nove blumarske kape v gostilno, kjer se vsi zbirajo. Po kratkem dogovoru se fantje odpravijo v eno od hiš. Kmalu pridejo belo oblečeni z vrvmi in zvonci v rokah spet pred gostilno. V prazni sobi jim možje pričnejo ovijati vrvi okoli teles in privezovati zvonce na hrbte. S »čapami« v rokah pridejo nato blumarji na ploščad pred gostilno. Žene in dekleta jim pomagajo z rutami privezati kape na glave, in ko so s tem gotovi, se prične svojevrstni pustni tek (sl. 4, 5). Blumarji namreč ne hodijo v sprevodu po vasi od hiše do hiše, ampak v ritmičnem teku ob pozvanjanju zvoncev večkrat preletijo tradicionalno pustno *traso*, ki se vije po glavni poti od gostilne proti zaselku Počejda. Tam blumarji prvič počivajo. Pri vnaprej določenih hišah jim postrežejo z raznimi pijačami (čaj, žganje, liker). Tudi med počitkom ne mirujejo. Zato na pustni torek v Črnem vrhu lahko kmalu vsak po zvonjenju ugotovi, kje so trenutno pustovi. Iz Počejde tečejo čez polje mimo cerkve do spodnje črnovrške gostilne. Tudi tam so postreženi. Stopijo v gostilno, znanci jih pričakujejo in pozdravljajo. V gostilni snamejo kape in se radi pustijo fotografirati v raznih nenavadnih držah. Zadnji del blumarskega teka vodi po ozkih uličicah nazaj do izhodišča. Na tem delu jim prav sredi stisnjenih hiš Črnovršani še enkrat po-



Privezovanje štirih zvoncev

strežejo s pijačo (sl. 6), blumarji pa ves čas poskakujejo, da zvonjenje odmeva med hišami. Med čakajočimi na tej postaji prevladujejo žene in dekleta, ki se z blumarji pogovarjajo, šalijo in utrujene bodrijo. Prvi krog blumarskega teka se konča pri gostilni, kjer se je tudi pričel in meri približno 1 km. Velja staro pravilo, da tradicionalno pot pretečejo tolikokrat, kolikor je blumarjev tisto leto.

Blumarski tek se konča po sončnem zahodu. Vaška skupnost stalno sodeluje. Sele po zadnjem obhodu žene v temi pospravijo pijačo in posode, s katerimi so stregle blumarjem. Vaščani se razidejo po opravkih, velika družba pa se v živahnem razgovoru napoti v gostilno, kjer se bo pozno v noč odvijalo zadnje dejanje pustovanja ob zvokih harmonike.

Zgornji opis imamo lahko za model pustnega nastopa blumarjev v zadnjih štirih letih. Ob tem pa velja opozoriti na nekatere manjše razlike od omenjenega modela in na tiste podrobnosti, ki po raziskavi izročila dodajajo nove poteze podobi tega zanimivega pustovanja.

Blumarje je prvič opisala Andreina Ciceri v »Val Natisone,«¹ podrobneje pa v spisu *Invito a Montefosca*.² Okvirno dogajanje je v tem spisu korektno opisano, ne bi pa tega mogli trditi za čudno igrakkanje s slovenskimi izrazi. Zaradi nepoznavanja jezika dobi črnovrški pust v očeh Ciceri je v pravi magični značaj. Slovenske besede ji namreč zvenijo kot čud-

¹ Andreina Ciceri, *Le tradizioni popolari della Val Natisone e Convali*. Val Natisone, 49^o Congresso SFF, Udine 1972, 181, 182.

² Andreina Ciceri, *Invito a Montefosca*. *Sot la nape* 4, 1972, 10–20.

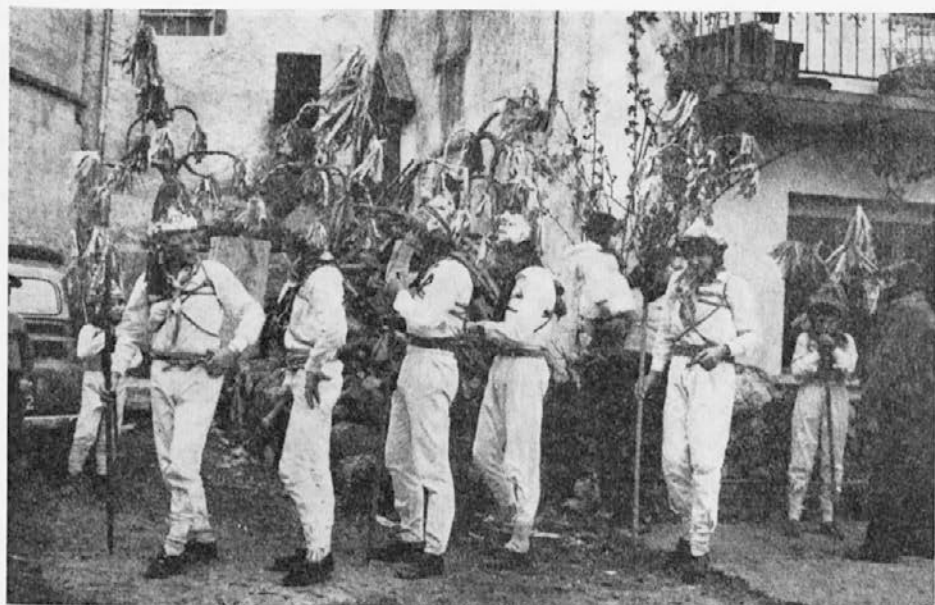


Otroci v prirejeni blumarski opravi

ne formule, kot neprevedljivi tehnični termini, ki jih popačeno citira v italijanskem črkopisu. Ravno tako bi po večkratnem obisku Črnega vrha in ogledu blumarskega teka težko pristali na resničnost tistega, v spisu, posploševanega pojava v času trajanja blumarskega obreda, ki ga Ciceri-jeva opisuje takole: »...trascinando su una slitta un capretto, che poi sacrificano e consumano...«³

Tudi sicer ne moremo posploševati scenarija blumarskega teka, zlasti ne naslednjih njegovih sestavin: števila udeležencev, števila obhodov, števila in mesta postankov ter časa prireditve. Številni informatorji pričajo.

³ Prav tam, 16. Prevod citata: »...vodijo na saneh kozlička, ki ga potem žrtvujejo in použijejo...«



Vrsta blumarjev tik pred začetkom teka



Tek po glavni vaški ulici



Zadnja postaja med hišami v mraku

da je nekdaj veljalo, naj bo blumarjev za liho število, ravno toliko kot blumarjev pa tudi število obhodov. Opazovanja v letih 1973, 1975 so to potrdila, leta 1976 pa ne. Zadnjikrat so zaradi izostanka fantov nastopili tudi otroci, ki težkega teka niso v celoti zmogli.

Kljub devetim udeležencem je po treh obhodih v prvem mraku »blumanje« uтиhnilo. Zaradi izseljevanja je obstoj šege negotov. Da se zbere 5 ali 7 blumarjev, morajo priti črnovrški fantje iz krajev redne zaposlitve (Podbonesec, Špeter, Čedad, Viden). Letos (1976) je kazalo, da bodo morala zaradi zamude fantov vskočiti dekleta, kar se je že zgodilo nekega leta po drugi svetovni vojni. Zaradi netočnega prihoda fantov se tudi pričetek prireditve spreminja.

Ce si hočemo predstavljati, kakšen je bil črnovrški pust v preteklosti (npr. med obema vojnama), moramo že opisanemu poteku pustovanja dodati na prvem mestu opis načina oblačenja blumarjev. Danes je osnovno blumarjevo oblačilo bel, dvodelni pajac, na katerega navežejo zvonce. Črnovršani pa še pomnijo stari način oblačenja blumarjev. Dve prteni rjuhi so podolžno sešili, na sredi šiva so pustili odprtino za glavo, nato pa rjuho spretno povili okoli rok in nog ter blumarja dobesedno zašili v tako zavito rjuho.⁴

⁴ Dobra stran šivanja blumarjev je med drugim tudi v tem, da sta po pustovanju rjuhi spet uporabni.

Prav ta način oblačenja blumarjev nam pomaga odkrivati nekdanjo razširjenost obravnavane pustne šege. »Pusta« so zagotovo znali zašiti v rjuho v Logjih v Breginjskem kotu, v Prosnidu in na Kalu.

V vseh teh krajih poznajo v belo rjuho zašitega in z zvonci ovešenega »pusta«, s krinko na obrazu, vendar brez spektakularne »čape«. ⁵ Črni vrh je »pustu« snel krinko, ga okinčal s »čapo«, ga imenoval »blumar« in mu odredil ritualni tek.

Pričujoče poročilo imenuje črnovrške pustóve največkrat blumarji. To ime je v Črnem vrhu že splošno razširjeno in udomačeno. Gotovo pa ni bilo vedno tako. Informatorica, rojena v Črnem vrhu pred 82 leti in že 60 let omožena na Robediščih, ⁶ je blumarje na sliki spoznala in jih imenovala »pustjé«. Nekateri Črnovršani menijo, da so pustóvi — blumarji prišli od drugod, morebiti iz Breginjskega kota, ⁷ morebiti iz širše Benečije. Kar pa se tiče nastanka imena blumar, najbolj zadene tista Črnovršanka, ki je razložila, da pride ime od značilnega pozvanjanja: blum, blum. To pa je tolmačenje, ki ga lahko mirno sprejme vsak opazovalec blumarskega teka.

Literatura

Andreina Ciceri, Le tradizioni popolari della Val Natisone e Convali. Val Natisone, 49^o Congresso SFF, Udine 1972, 181, 182.

Andreina Ciceri, Invito a Montefosca. *Sot la nape* 1972, 4, 10—20.

Tomaž Pavšič, »Blumarji« v Črnem vrhu (Na pustni torek v Beneški Sloveniji). *Primorske novice* 12, 1973, 6.

Naško Križnar, Blumarji. *Jadranski koledar* 1974, Trst, 137—141.

Živa Gruden, Beneški pust. *Dan*. Trst 1974, št. 2, str. 16—17.

Blumarji v filmu. *Novi Matajur, Videm* 1974, št. 9, str. 4.

Vse fotografije iz fototeke etnol. oddelka GM. — Risba iz kartoteke istega oddelka.

⁵ a) Pust v Logjih se je imenoval »ta zgonámi«.

b) Nastopala sta največ dva.

c) »Ta zgonámi« je bil zašit v prteno rjuho, z zvonci na hrbtu in na boku. Nosil je več kot meter visoko koničasto kapo iz kartona, okrašeno z barvnimi trakovi. Obraz je imel zakrinkan z masko (»mačkaro«), v rokah okovano palico.

d) Tolčejo otroke z nogavico, v kateri je pepel.

e) »Ta zgonámi« je navadno na čelu drugih mask, ki hodijo po vasi vsako nedeljo od treh kraljev do pusta.

⁶ Marija Cenčič, 82, Robedišča.

⁷ Nastop Črnovršana v zvočnem filmu v Črnem vrhu 1976. Goriški muzej, pod oznako C 15. Govornik omenja razširjenost blumarjev — pustóv tudi v Breginjskem kotu in krvave spopade črnovrških pustóv z breginjskimi ob Nadiži.

Riassunto

»BLUMARJI« O »PUSTÓVI«?

A Montefosca (Črni vrh sulla destra del Natisone, comune di Pulfero/Podbonesec), compaiono l'ultimo di Carnevale delle figure mascherate che sul posto oggi vengono chiamate »blûmarji«. Questa denominazione specifica è giustificata dal fatto che i »blûmarji« differiscono dalle altre maschere della Slavia veneta in alcuni elementi molto caratteristici: vestito bianco di tela, copricapo pittorescamente intrecciato, volto non mascherato, corsa rituale attraverso il villaggio e dintorni. Siamo però inclini a credere che la suddetta denominazione locale non risalga più di settanta anni indietro. Difatti i nostri informatori emigrati da Montefosca prima della I. guerra mondiale conoscono i »blûmarji« soltanto col nome di »pustóvi«.

Negli ultimi cinque anni l'uso è in male acque: sia perchè intaccato dal consumismo, sia per la migrazione dei suoi portatori.

DABOG I NEBESKI BOG U SVJETLU NOVIJIH ISTRAŽIVANJA

Špiro Kulišić

Beograd

U slovenskoj narodnoj tradiciji, u vjerovanju, u pričama i pojedinim izrazima, riječ *bog* očigledno ne označava hrišćanskog boga, već ukazuje na neko starinsko, pagansko božanstvo. Tako se u jednoj priči iz Mačve navodi kako je »Bio Dabog car na zemlji a Gospod Bog na nebesima« (Vila, Beograd 1866, 642). Zbog ove korelacije, Čajkanović je Daboga najprije doveo u vezu sa iranskim dualizmom i sa bogumilskim Satanailom, protivnikom nebeskog vladara. Međutim, ova verzija nema osnova, jer Dabog, koji je pod uticajem hrišćanstva izjednačen kasnije i sa đavolom, u stvari predstavlja staro pagansko božanstvo, sa prilično jasnim htonskim i lunarnim atributima, a ujedno i u funkciji boga davaoca. I navedena priča prikazuje ga kao podzemno božanstvo koje »preko mere duše proždire«, a kako je ukazao i sam Čajkanović, Dabog, zaštitnik sitne stoke, u srpskoj narodnoj tradiciji pojavljuje se još u svom teriomorfom, vučjem obliku, kao što se i u estonskom, letonskom i ruskom predanju priča da je u starini vuk bio čobanin ovcama. Prema narodnom predanju iz Srbije (Svrljig) i Hrvatske (okolina Varaždina), vukove okuplja hromi vuk. Njegovu hromost ističe i ruska narodna tradicija, a kod Srba, kako navodi Čajkanović, u vrijeme »vučjih praznika« (Mratinci, u novembru) najviše se praznuje poslednji dan kada se »kreće i poslednji sakati — krivi vuk, koji se zove *kri-veljan*. On je najopasniji. I zato se *rasturnjak* (poslednji dan) strogo praznuje«. A sve to pokazuje da je ovaj mitski vuk predstavljao i lunarno biće, jer sakata mitska bića, po opštem vjerovanju, predstavljaju mjesec u opadanju. Na to ukazuje i bugarski naziv *kuculan* (kuc-sakat) kojim se označava mitski vuk i poslednji dan ovih vučjih praznika. I srpski naziv *rasturnjak* za poslednji dan vučjih praznika prvobitno je mogao odražavati lunarna vjerovanja, jer za mjesec koji se poslije uštapa počne smanjivati narod kaže da je *rasturan* (od *rasturiti* - disjicio, Vuk, Lex). Najzad, i bjelorusko predanje da vucima upravlja bijeli vuk takođe bi otkrivalo lunarnu prirodu ovog mitskog vuka, jer i suprotstavljanje bijele i tamne boje, po

opštem vjerovanju, reflektuje mjesečeve mijene. A na htonsko-lunarnu prirodu bijelog vuka ukazuje i grčka priča o bijeloj vučici mjesečevoj, boginji Hekati. Lunarno značenje sakatog vuka i vučjih praznika potvrđivalo bi i analogno vjerovanje, zabilježeno u Banatu, da cijele sedmice poslije Todorove subote nailaze noću povorke hromih i sakatih konja, zbog čega se i cijela ova nedelja (druga sedmica uskršnjeg posta) zove *hroma nedelja*. Stoga ne može biti sumnje da ovi hromi i sakati konji, u prvom redu njihov predvodnik, kao i vuk *kriveljan*, predstavljaju osakaćeni mjesec.

Prema predanju iz okoline Vršca, jedan jahač na todorovskom konju je arhandeo Mihailo, koji »pribira« duše, »nosi i ostavlja duše«, dakle, bog donjeg svijeta, a u jednoj bosanskoj varijanti navedene priče, kako je primijetio Čajkanović, mjesto Daboga javlja se sv. Arhandeo. Njegovu identifikaciju sa Dabogom potvrđuje i vjerovanje da on upravlja vukovima, a na vezu sa mjesecom jasno ukazuje predanje da Arhandeo svojim krilima štiti mjesec prilikom pomračenja. Bugari su i novembarske vučje praznike zvali *Arhandelovi praznici*, ali je osobito zanimljivo da su poslednji dan vučjih praznika negdje nazivali *vučja bogorodica*, jer bi to direktno upućivalo na neko još arhaičnije, žensko i najvjerovatnije lunarno božanstvo divljači.

Polazeći od narodnog vjerovanja o Dabogu kao božanstvu u čiji domen spadaju rude i rudnici, Čajkanović je pretpostavio da je Dabog bio i zaštitnik kovačke vještine. Ovu pretpostavku potvrđivalo bi i narodno vjerovanje da je kovački zanat izmislio đavo, a zatim i činjenica da se u narodnim umotvorinama kovač i đavo često poistovjećuju. A po nekim etimološkim pričama koje objašnjavaju sliku na mjesecu, tamo je prikazan lik kovača ili đavola, što bi upućivalo i na lunarnu prirodu ovog mitskog kovača. Čajkanović ističe da je demonski, odnosno bog-kovač i u evropskoj mitologiji hrom (Hefajst, Vulkan), kao što se i u srpskoj narodnoj tradiciji Dabog zamišlja hrom, tako da je i u hipokorističnom obliku *Dabo* označen kao »hromi Dabo«. A predanje o hromom kovaču, kako navodi Grevs, rašireno je do zapadne Afrike i do Skandinavije.

U prilično slobodnom ruskom prevodu (1114. god. i sa kasnijim interpolacijama) navodi se i jedan stav iz *Malalove* grčke Hronike, u kojem se kaže kako je »poslije smrti Feosta (Hefaistos), zvanog Svarog, vladao njegov sin Sunce (Helios), zvani Dažbog«. Slično se ponavlja i u ruskim izvorima XIV i XV vijeka, gdje se navodi kako je »Sunce car sin Svarogov, to jest Dažbog« i kako se »mole ognju kojeg zovu Svarožič«. I na ovom izolovanom i tako nesigurnom podatku u nauci je bila usvojena teza o bogu Svarogu i njegovom sinu Svarožiču-Dažbogu, balkanskom Dabogu, kao bogu sunca i ognja. (Od *Šafarika* do *Kreka* i *Smičiklase*). Doduše, Aničkov je smatrao da je Svaroga izmislio prevodilac *Malalove* Hronike, kao što i danas misli V. Pizani (Pisani). I sam Niderle, koji je uglavnom prihvatio navedenu tezu, primjećuje da se teško može govoriti o personifikovanom bogu sunca i ognja kod starih Slovena, jer ni Germani Cezarova vremena nisu poštovali sunce, oganj i mjesec kao personifikovana božanstva (*Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. De bello Gallico, VI, 21*). A zatim, i po grčkoj tradiciji Hefajst je bio bog kovač, koji je tek kasnije vraćen na Olimp. U sukobu

Here, predstavnice matrijarhata, i Zeusa stao je na Herinu stranu, pa ga je Zeus ponovo bacio na zemlju. Grevs misli da devet godina što ih je Hefajst proveo u pećini pokazuje da je bio potčinjen mjesecu, jer je mjesečeva Trojna boginja bila zaštitnica kovača, i tek pošto je izgubila ta svojstva, kovač se uzvisio do božanstva. Stoga nije čudno što se u Homiliji sv. Jovana Zlato ustog kaže kako neki vjeruju »u Svarožiča i Artemidu« (jedan od epiteta Trojne boginje Mjesec).

Za ime ruskog i baltičkog Svarožiča Pizani nalazi jedino prihvatljivo objašnjenje, po kojem bi prvi dio *sva* odgovarao litvanskom *šuo* — pas, dok bi *rožiči* predstavljalo ruski oblik izveden od praslovenskog *rogū* — rog. Ovu bi etimologiju potvrđivalo ime sela *Swarožyn*, u kojem su 1205 godine živjela dva brata *Swadaiawic*, a *swadajewik* može jedino značiti »kuće koje sisa — kučence«, zaključuje Pizani. Međutim, suprotno Pizanijevo m mišljenju, koji iz svega navedenog pretpostavlja da se radi o »pasjoj žegi« (dies caniculares), čime bi se označavalo sunčano božanstvo, cijela ova tradicija dosljedno upućuje na lunarne izvore vjerovanja. Prije svega, dobro je poznato da predanja o dva brata u mitologijama obično označavaju dualizam svijetlog i tamnog mjeseca, a zatim, u srpskoj narodnoj tradiciji, pored drugih objašnjenja, na mjesecu je zamišljan lik psa, dok se u jednoj skaski pripovijeda kako je pas »dohvatio Mesec i odgrizao mu parče«. Ako drugi dio imena *Svarožič* potiče od *rogū* — rog, kako tvrdi Pizani, onda ova riječ ne može imati veze sa suncem, jer je rog, još od praistorijskih vremena, opšte poznati simbol mjeseca. U slovenskih naroda, kako ukazuje Mošinski, mjesec se naziva prosto *rog* ili *rogati*, a u nekim mitskim predstavama mjesec se zamišlja kao krava ili bik. U toj vezi postaje značajnija i činjenica da su temelji drvenog hrama sa likom baltičkog boga *Svarožiča* bili podržani životinjskim rogovima (fanum de ligno... quod pro basibus diversarum sustentantur cornibus bestiarum. Thietmar, Chronicon, VI, 23). I u dopunjenom Fasmerevom Etimološkom rječniku ruskog jezika odbačena je paralela prvog dijela *Svar*(ožič) sa ind. (ved) *suvar* — sunce. Ako pak uzmemo u obzir i Jagićevo izvođenje imena *Svarog* od ruskih kovačkih izraza *svar*, *svarit*, *svarivat*, ono nas ponovo vodi Hefajstu, koji kako smo vidjeli, pripada lunarnoj mitologiji.

Dažboga su Rusi smatrali svojim praroditeljem, kako pokazuje »Slovo o puku Igorevom«, gdje se ruski narod označava izrazom »Dabogovi unuci«, a Gasparini je ubjedljivo utvrdio da je u slovenskih naroda mjesec zamišljan kao praroditelj. Niderle je u Dažbogu vidio sunčano božanstvo koje blagotvorno djeluje na prirodu, ali je ipak odbacio etimologiju nekih starijih naučnika koji su u prvom dijelu imena *Dažbog* — *Dabog* nalazili osnovu *dag*, srodnu sa gotskim *dags* — dan, pruskim *dagas* — ljetu, litvanskim *dagas* — žetva, u vezi sa suncem. Ovu etimologiju i danas potpuno usvaja V. Pizani i smatra da je neodrživo objašnjenje, koje još uvijek podržava i Fasmers (Vasmer), o *daži-bogu*, kao imperativu u značenju »daj-bog« — davalac bogastva. Ovo objašnjenje starijih slovenskih filologa, Miklošiča, Kreka, Briknera i Jagića, preuzeo je i Niderle koji ime *Dažbog-Dabog* objašnjava, kao i Miklošič, u značenju *divitias dans*, odnosno po Jagićevom objašnjenju — *deus dator*. Od novijih lingvista, pored Fasmersa, ovo objašnjenje danas podržava i B. O. Enbe-

gon (Unbegaun) koji ističe da se Dažbog jedino u prevodu pomenutog stava iz Malalove Hronike izjednačava sa suncem.

Po mišljenju mnogih lingvista, sveslavenska imenica *bog*, paralelna sa iranskom i avest. *baga*, prvobitno je značila: sreća, zemaljsko dobro, a, kako zaključuje P. Skok, prvobitni pridjev *bog* postao je već u praslovensko doba radna imenica u značenju »božanstvo koje razdjeljuje sreću i zemaljska dobra po svom nahodenju«. Da *Bhogo* predstavlja uzdignuće do božanstva nečeg što je već ranije postojalo, posredno dokazuje i činjenica da je ta riječ prvobitno značila »dio«, ističe i Đakomo Devoto. U grčkoj formi *phagein* izvorno je značenje bilo »primiti svoj dio«, pa otuda potiče i konačno profano značenje »jesti svoj dio«. Prema tome, u suštini nije bitno da li prvi dio riječi *Dažbog-Dabog* znači ljeto, žegu i u toj vezi žetvu ili pak davanje, kako danas misli većina naučnika, jer je žito u stvari predstavljalo glavno bogastvo, osnovno dobro, kako pokazuje i poljska riječ *zboże* u značenju žito, ljetina, kao što je i lužička riječ *zbožo*, *zboże* označavala drugo osnovno bogastvo — stoku. Tokarjev iz toga pretpostavlja da su tokom vremena ova značenja izražena u liku nekog duha koji donosi uspjeh. Jedna bjeloruska narodna pjesma, zabilježena u više varijanti, govori o božanskom biću koje ide putem i ulazi u kuću donoseći bogastvo i sreću. A po nekim običajima, kako zaključuje Evel Gasparini, sasvim je sigurno da slovenski »bog« može posjećivati kuću i u vidu žita, to jest noseći snop žita, što bi potvrđivali i običaji susjednih Mordvina. Stoga je Gasparini s punim pravom ovo božanstvo nazvao »bog posjetilac« (Il Dio visitatore). Koliko znam, najstariji podatak o božanskom posjetiocu kod Slovena daje nam Titmarova Hronika s početka XI vijeka, gdje se kaže kako je u Slovena iz okoline Merseburga seoski pastir jedne prazničke noći obredno polazio svaku kuću u svom selu (per omnes domos has singulariter), gdje je bio svečano dočekan i gošćen (epulantes ibi delicate), jer se vjerovalo da njegov madijski štap čuva od svakog zla (de eiusdem se tueri custodia stulti autumabant. Thietmar, Chronicon VIII, 69; VI, 50). Čobanin kao polaženik opisan je i u ruskom zborniku »Pjesni« P. V. Kričevskog, a po njegovom nazivu *gratulant Čičerov* zaključuje da je običaj zabilježen u Bjelorusiji ili Ukrajini, ali u svakom slučaju u pograničnim oblastima prema Poljskoj. Kod balkanskih Slovena, osobito u dinarskoj oblasti, po mnogim običajima i vjеровanjima, glavni i primarni polaženik bio je čobanin, koji nekim svojim bitnim crtama i funkcijama uveliko podsjeća na ilirskog boga Silvana. A po običajima balkanskih Slovena, kao i *Silvanus Messor* (žetelac), polaženik nije samo bog davalac, već ujedno i glavni izvršilac obredno-madijskih radnji za obilan rod usjeva, za plodnost stoke i opšti napredak.

Kad se sjetimo da je i Dabog, kao ilirski Silvanus, bio božanski pastir, onda iz svega izloženog izbija da je Dabog bio bog davalac (*deus dator*) ili *posjetilac*, kako ga je nazvao Gasparini. Zbog svega toga, bez obzira na jezička tumačenja prvog dijela imena *Dažbog*, *Dajbog*, *Dabog*, ne može biti govora o solarnom karakteru slovenskog *Daboga*, niti se može prihvatiti Budimirovo objašnjenje *Dajboga* kao personifikacije nebeskog oca. Indo-evropska personifikacija neba izražena je nazivom *deiuos*, *deiwo*, sa opštim korijenom *div* (L. Schroeder, W. Schmidt), u prvobitnom značenju svijetleći, nebeski. Stoga Mošinski smatra da je predstava o bogu neba

morala biti raširena u onim dijelovima Evroazije gdje se nalazila kolijevka indoevropskih jezika, a zatim i u oblastima njihove ekspanzije. Po mišljenju Petra Skoka, praslovenska riječ *div* odgovarala je u baltičkoj grupi riječi *dievas* u značenju »bog« (lat. *deus*, sanskr. *devah*, avesta *daeva* »idol, demon«). Promjena značenja: lit. »bog« — slov. »čudo« dogodila se u praslovensko doba zbog toga što je kao terminus technicus za božanstvo u praslovenskom već postojala druga riječ — bog.

Po vjerovanju slovenskih naroda, nebeski bog nije nikakav davalac, već se, naprotiv, udaljio od ljudi, ne vodi brigu o njima, niti se uopšte stara o zemaljskim stvarima i poslovima. Ovakvo shvatanje nebeskog, vrhovnog boga kod zapadnih Slovena (baltičkih) zabilježeno je već u XII vijeku, u Hronici misionara Helmolda, gdje se kaže kako Sloveni, pored raznih drugih bogova, vjeruju u jednog nebeskog boga koji vlada nad ostalim bogovima i, podijelivši njima razne dužnosti, stara se samo o nebeskim stvarima (Inter multiformia vero deorum numina... non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse... I, 83). Enbego u ovom Helmoldovom kazivanju nalazi jak hrišćanski uticaj, dok Pizani, naprotiv smatra da je ovaj podatak, iako obojen stranim elementima, pouzdan i potvrđen saopštenjem Ibn Fadlana o ruskim trgovcima koji prinosе ponude stupu sa ljudskim licem, što nadvisuje ostale stupove. Međutim, ovaj stup, drveni idol ne može imati nikakve veze sa nebeskim bogom, kako pokazuju narodna vjerovanja raznih, pa među njima i slovenskih naroda. Vjerovanje o nebeskom bogu, koji se povukao na nebo i ne vodi brigu o ljudima, Eliade navodi kod afričkih Joruba, kod crnačkih stanovnika Konga, kod Herera koji vjeruju da se vrhovni bog povukao na nebo i prepustio ljude nižim božanstvima. Isto vjerovanje o nebeskom bogu koji je tako udaljen, da uopšte ne vodi računa o ljudskim djelima, zatečeno je i kod naroda Sibira i centralne Azije. Eliade pri tome primjećuje da većinu nebeskih bogova karakteriše siromaštvo kulta, zapravo nedostatak bilo kakvog obreda.

Pravu prirodu slovenskog nebeskog boga, što ga spominje Helmold, najbolje je uočio Evel Gasparini koji ga, po saznanjima savremene nauke, sasvim tačno naziva — *deus otiosus*. Ovaj bog, kako ističe Gasparini stara se samo o nebeskim stvarima, pošto je podijelio dužnosti nižim božanstvima koja potiču od njega. Kako je dalje pokazao Gasparini, slovensko vjerovanje o najvišem, nebeskom bogu nije se razvilo pod uticajem hrišćanstva, već se potpuno podudara sa paganskim vjerovanjem nekih evroazijskih naroda, u prvom redu Mordvina. Ista su vjerovanja poznata i u živoj tradiciji slovenskih naroda, Bjelorusa, Ukrajinaca i Poljaka, zatim kod Bugara i Srba. Po bugarskom i po srpskom narodnom vjerovanju, bog je napustio zemlju i preselio se na nebo kada su ljudi počeli da griješe i da psuju božanstvo. Stoga u narodnim izrazima riječ *bog* često i znači nebo (»ispod boga nema se kud«, »ne vidi beloga boga«, što je »pod suncem i pod bogom«). I vjerovanje o nebeskom bogu, koji je dužnosti podijelio nižim božanstvima, izraženo je u jednoj srpskoj pripovijesti gdje bog saziva skup svih svetaca da bi izvršio podjelu upravljanja. Trag ove podjele funkcija sačuvan je i u poznatoj pjesmi *Sveci blago dijele*. Inače se u srpskoj na-