

Tradicija v sodobnosti

Saša Poljak Istenič



Saša Poljak Istenič

*T*radicija
*v*sodobnosti



Ethnologica – Dissertationes 4

Urednika zbirke Jurij Fikfak in Ingrid Slavec Gradišnik

Saša Poljak Istenič
Tradicija v sodobnosti
Janče – zeleni prag Ljubljane

© 2013, Saša Poljak Istenič, Založba ZRC, ISN ZRC SAZU

Uredil Jurij Fikfak

Recenzentki Duška Knežević Hočevar, Jasna Fakin Bajec
Jezikovni pregled Ingrid Slavec Gradišnik
Prevod Saša Poljak Istenič, Tatiana Bajuk Senčar, Maja Ropret
Oblikovanje in prelom Monika Klobčar

Izdajatelj Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
Zanj Ingrid Slavec Gradišnik

Založnik Založba ZRC, ZRC SAZU
Za založnika Oto Luthar
Glavni urednik Aleš Pogačnik

Tisk Collegium Graphicum d. o. o., Ljubljana
Naklada 300

Izid knjige sta omogočila Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije
Mestna občina Ljubljana

Fotografije Saša Poljak Istenič
Fotografija na ovitku Postavljanje janške butare velikanke pred župno cerkvijo sv. Nikolaja na Jančah leta 2007.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

39(497.4)Janče)

POLJAK Istenič, Saša, 1977-
Tradicija v sodobnosti : Janče - zeleni prag Ljubljane /
Saša Poljak Istenič ; [prevod Saša Poljak Istenič, Tatiana Bajuk
Senčar, Maja Ropret ; fotografije Saša Poljak Istenič]. - Ljubljana :
Založba ZRC, ZRC SAZU, 2013. - (Ethnologica - Dissertationes /
Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, ISSN 2232-3090 ; 4)

ISBN 978-961-254-658-8

270067456

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto
dostopna:

<https://doi.org/10.3986/9789612546588>

Saša Poljak Istenič

*T*radicija
v sodobnosti

*Janče -
zeleni prag
Ljubljane*

Blažu,
Nejcu,
Anžetu
in Jaku.

Mami,
mami
in *atu*.

Vsebina

»Na Jančah je res doma tradicija.«	7
Janče – zeleni prag Ljubljane	13
Povezava z mestom – temelj za razvoj podeželskega območja	16
Demografski razvoj	19
Gospodarski razvoj	24
Kmečko delo in njegove ritualne dimenzije	33
Nekdanja kmečka opravila in spremljajoče ritualne prakse	36
Ljudsko verovanje in cerkveni prazniki v povezavi s poljedelstvom	58
Prodaja kmetijskih pridelkov in izdelkov. Nove ritualne prakse ob delu?	68
Tradicija v sodobnosti	93
Tradicija kot vrednota	103
<i>Janško območje – podeželska idila?</i>	108
Tradicija kot sredstvo identitetne politike	117
<i>Skupnosti na janškem območju in njihove prakse pripadnosti</i>	120
Tradicija kot strategija	129
<i>Podeželski in dediščinski turizem</i>	129
<i>Folklorizem</i>	141
<i>O folklorizmu v turizmu na Jančah</i>	147
Kmečki prazniki med dediščino, identiteto in vzdržnim razvojem	151
Viri in literatura	157
Tradition in the Contemporary World	179
<i>Ingrid Slavec Gradišnik</i>	
Tradicija in dediščina v sodobnosti	187
<i>Maruška Markovčič</i>	
Preteklost za prihodnost	193

»Na Jančah je res doma tradicija.«

Na Jančah je res doma tradicija. Vsak po svoje iščemo stare korenine, babičine recepte in stare navade. Pa to ni korak nazaj. Ljudje vse bolj cenijo domače dobrote in iščejo mir in spokojnost, česar je na Jančah v izobilju. (Turk 2005: 13)

To je na eni od kostanjevih nedelj leta 2005 novinarki slovenskega dnevnika povedala domačinka v »zasavski noši« in tako mimogrede pojasnila vlogo tradicije v sodobnosti. Tradicija je danes pomembna referenčna točka občutenja in izražanja identitete posameznika in skupnosti ter njune pripadnosti. Razsežnosti poudarjanja in oživljanja tradicije, tj. preteklih kulturnih praks in skrbi za kulturno dediščino, kot se razkrivajo na Jančah, pa so sicer le en – lokalni – vidik širšega, globalnega fenomena razcveta oz. poudarjanja etničnih, lokalnih in podobnih značilnosti, ki se, po splošnih ugotovitvah, na eni strani zoperstavljajo globalizacijskim procesom, hkrati pa v slovenskem primeru (mlada država, prepoznavnost v Evropski uniji) krepijo in poudarjajo narodno zavest na podlagi prepričanja o pomenu kulturnih korenin. Tradicija v sodobnosti in lokalno v globalnem sta torej temi, ki se prepletata v pričujoči monografiji.

Na Janče, ki kot najvišji vrh Mestne občine Ljubljana ležijo 792 metrov nad morjem, sem se prvič povzpela leta 2004, ko sem iskala ustrezen teren za svojo raziskavo, sprva usmerjeno v preučevanje transformacije t. i. delovnih šeg, torej ritualnih praks ob nekdanjih kmečkih delih. Prav takrat je na območju potekal etnološki raziskovalni tabor pod vodstvom etnologinje Maruške Markovčič, ki se je pri občini ukvarjala z razvojem podeželja, in Tadeje Primožič z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Prva je prijazno sprejela mojo prošnjo za sodelovanje in tako se je začelo moje raziskovanje hribovitega podeželja na vzhodu ljubljanske občine.

Ko v spletni brskalnik vtipkamo besedo Janče, prvi zadetki pokažejo, da so Janče pohodniški cilj in del Sadne ceste. S tem razkrijejo glavni gospodarski dejavnosti, turizem in kmetijstvo. Kljub hribovitemu svetu in malo rodovitne zemlje se ljudje že od naselitve – najpozneje v 16. stoletju – ukvarjajo s kmetijstvom, turizem pa se je, kljub poskusom prav v povezavi s pohodništvom po 2. svetovni vojni, začel resneje razvijati šele v 90. letih prejšnjega stoletja, in sicer ob enem izmed prvih slovenskih projektov *Celostnega razvoja podeželja in obnove vasi* (v nadaljevanju CRPOV). Pomembna sestavina turizma je bilo prav opiranje na lokalno dediščino, ki je seveda neločljivo povezana z gospodarskim življenjem; ljudje prikazujejo nekdanja kmečka opravila, uporabljajo stara orodja, razstavljajo in ponujajo oz. prodajajo tradicionalne jedi, se oblačijo v lokalne »noše« ipd. Spoznanje, da se je ta(ka) tradicija ne le ohranila v spominih ljudi, pač pa se tudi redno uporablja (oz. uprizarja) v turizmu in tako dobiva nove razsežnosti, me je nazadnje spodbudilo k odločitvi, da svojo raziskavo opravi na janskem območju.

Zakaj ravno kmečka tradicija? Za čas po 2. svetovni vojni so značilne korenite politično-ideološke, gospodarske, družbene in kulturne spremembe, ki so vplivale na gospodarsko in družbeno prestrukturiranje, s tem pa tudi na nove zaposlitvene možnosti in izzive. Do morda najkorenitejših sprememb je prišlo prav v ekonomiji preživetja, ki se je s poprej večinoma agrarnih vse bolj prevešala v pretežno industrijske in druge neagrarne dejavnosti. To ni povzročilo le bistvene spremembe načina dela na kmetijah, pač pa tudi razkroj gospodarske in socialne podlage nekdanjih ritualnih praks. Ali to pomeni, da v kmečkem delu danes ni nič več ritualnega?

»Tudi pri nas imamo zelo stare hruške. Moštarico je stric cepil že pred 90 leti, letos bo dala več kot 50 litrov žganja,« se je za visokim kotlom kramljanju pridružil Stanislav Gostinčar. »Tudi žganjekuha ima na Jančah dolgo tradicijo, recepti gredo iz roda v rod in tudi jaz sem jih nasledil od očeta. Pa se mi je nekoč kljub temu sadna gošča zasmodila in od žganja ni bilo ne duha ne sluha. Odtlej pazim, da je v kotlu vedno dovolj vode,« je ošinil velikanski lonec s pokrovko in cevjo. »Po treh urah kuhanja se para iz kotla dvigne do pokrovke, vendar se nekakovostna kondenzira in ostane v kotlu, najboljša pa po cevi potuje v sosednji lonec. Ta je do roba napolnjen z mrzlo vodo, ob pomoči katere se cev in skladno s tem tudi para ohlajata. Para se utekočini in po cevi kane v steklenico,« je žganjekuho podrobno pojasnil Jančar in v pokušino ponudil češnjevcev, hruškovec in jabolčno ter jagodno žganje. »To je za zdravje. Vendar ga ne smete dati preveč na zob,« je še postregel s svarilom in zraven ponudil pečeni kostanj. (Turk 2005)



Žganjekuha in peka kostonja na kostonjevi nedelji. 8. 10. 2006.

Žganjekuha je sicer opravilo, ki ga je tudi v preteklosti zmogel gospodar sam, kvečjemu s pomočjo družinskih članov, a brez pomoči drugih kmetov. To pa ne pomeni, da ni bilo nikogar blizu. Žganjekuha je bila priložnost za družabnost, morda pripovedovanje zgodb, skupinsko petje, igranje kart. To očitno ostaja do danes, tudi kadar je uprizorjena za turiste. Kmetje, ki kuhajo žganje na jesenskih prireditvah na Jančah, pojasnjujejo delovne postopke in klepetajo z obiskovalci. Oblečejo se v delovne predpasnike. S kakšnim obiskovalcem ali znancem tudi nazdravijo, mu morda ponudijo še prigrizek – tako kot zapovedujejo pravila gostoljubja in kakor so to počeli v preteklosti, »kakrašen je pač običaj.« Tovrstne navade in prakse se torej ohranjajo do danes, čeprav so opravila dobila nove značilnosti – status turistične zanimivosti.

Prav take – tudi nevsakdanje, ritualne – razsežnosti tradicije v sodobnosti na primeru kmečkih opravil obravnavam v tej monografiji, ki je razdeljena na tri osrednja poglavja. V prvem je predstavljeno območje raziskave, predvsem njegov demografski in gospodarski razvoj, na katerega so pomembno vplivale komunikacijske povezave. Zaradi lažje statistične analize kvantitativnih podatkov sem se omejila na vasi župnije Janče, ki danes spadajo v ljubljansko občino, torej na Besnico, Dolgo Brdo, Gabrje, Janče, Tuji Grm in Vnajnarje, kvalitativne podatke pa sem zbirala tudi v vaseh zunaj izbranega območja, saj ima ta meja zgolj praktični pomen in je ljudje ne občutijo. Ker je bilo območje raziskave razmeroma majhno, je omogočilo temeljitejši premislek o tem, kako so gospodarske in družbene spremembe vplivale na odnos do podeželja in njegove dediščine. Njena pomembna sestavina na janškem območju so tudi kmečka dela.

Ta obravnavam v naslednjem poglavju; omejim se na večja dela, pri katerih so si v preteklosti ljudje medsebojno pomagali in so bila zato pomembna tudi v družabnem življenju ljudi. Košnjo, žetev, mlatev, metev, teritev in ličkanje koruze analiziram v diahroni in sinhroni perspektivi, pri čemer obravnavam vidike, ki so jih poudarili moji sogovorniki: poleg tehnologije in poteka teh del predvsem prehrano, obleko in družabnost, pa tudi dejanja v zvezi s poljedelstvom, ki spadajo k ljudskemu verovanju in cerkvenemu obredju. Ob pogovorih o nekdanjih kmečkih opravilih sem na terenu tudi sistematično dokumentirala sodobne prakse, tako da opozarjam na kontinuiteto nekaterih sestavin in praks ter se nazadnje posvetim obravnavi njihove transformacije. Medtem ko so bile ritualne prakse v kmetijstvu v preteklosti del preživetvenih strategij, je danes ritualizacija kmečkega dela postala strategija za izboljšanje načina življenja, privabljanje turistov, zabavo ipd.

Dognanja sem v naslednjem poglavju postavila v kontekst širšega fenomena tradicije. Pri tem so poudarjeni predvsem tisti vidiki koncepta, ki nam pomagajo spoznavati, kakšen je splošen odnos ljudi do tradicije, katere so njihove motivacije, načini in mehanizmi posredovanja ter kakšne podobe o tradiciji posredujejo s svojimi aktivnostmi. Tako je tradicija obravnavana kot vrednota, kot sredstvo identitetne politike in kot strategija. Domačini namreč svojo dediščino, tradicijo, ne le pozitivno vrednotijo, pač pa jo tudi prikazujejo v idealnotipičnih podobah, s čimer pripomorejo k ustvarjanju t. i. podeželske

idile, mikavne za turiste. Kot vrednota je (p)ostala sredstvo zburjanja in ohranjanja pripadnosti določenim skupnostim in območju samemu, uporablja pa se tudi kot argument v splošnem in vzdržnem razvoju območja, kar je še posebej poudarjeno v sklepnem poglavju. Pri tem sem nakazala, kakšno vlogo imajo v takšnih prizadevanjih tradicionalno kmečko delo in z njim povezane ritualne prakse.

V raziskavi rabe tradicije v sodobnosti na janškem območju sta povezana empirični del in teoretska obravnava objavljenega in pridobljenega gradiva. Empirični del temelji na terenskem delu študentov etnologije na dveh raziskovalnih taborih na Jančah (leta 2002 in 2004) in na lastnem terenskemu delu med letoma 2004 in 2013, ko sem spremljala praznično leto na janškem območju in s poljedelstvom povezane ritualne prakse, obiskovala, pisno in fotografsko dokumentirala prireditve na Jančah ter se pogovarjala s sodelujočimi in obiskovalci dogodkov. Nestalna oz. občasna navzočnost na terenu je pripomogla, da sem ostala bolj ali manj odmaknjena opazovalka. Čeprav sem se zavedala nedvomnih slabosti opazovanja *od zunaj*, sem se po drugi strani s tem načinom dela lahko izognila morebitnim konfliktom, ki se kažejo med priseljenci in staroselci, vikendarji in domačini, in razvrščanju v katero od teh kategorij. Ob rednih obiskih pri domačinih sem izpeljala delno strukturirane usmerjene intervjuje, jih posnela in v največji meri tudi transkribirala, da bi bil njihov odnos do obravnavane teme lahko ubeseden neposredno. Enako sem ravnala pri pogovorih z zaposlenimi na območju oz. strokovnjaki, ki se kakor koli poklicno ukvarjajo z raziskovanim območjem. Pri transkripciji sem govor pripovedovalcev poknjžila, ohranila sem le njihov besedni red in narečne oz. druge specifične besede. Ker nekatere izjave izražajo sodbe ali občutljive podatke, sem se odločila, da v knjigi pripovedovalci ostanejo anonimni. Zaradi ozkega območja, na katerem se večina ljudi pozna, nisem navajala ali upoštevala niti občutljivejših statističnih podatkov, ki niso razvidni iz javnih evidenc. Na terenu pridobljeno gradivo sem sproti dopolnjevala s podatki iz najrazličnejših virov, mdr. iz domoznanske literature, časopisnih člankov, turističnih in drugih publikacij, šolske in cerkvene kronike, dokumentov in zapisnikov iz arhiva turističnega društva ter različnih elaboratov.

Pri iskanju virov o nekdanjih kmečkih delih in spremljajočih ritualnih praksah, v klasični etnološki sistematiki povzetih z izrazom *delovne šege*, sem pregledala številne tematske in krajevne monografije, magistrska in doktorska dela ter slovenske etnološke periodične publikacije. Čeprav so t. i. šege veljale (in morda komu še vedno veljajo) za paradno temo (slovenske) etnologije, pa so v prispevkih o njih redko premišljeni pristopi k preučevanju tovrstnih fenomenov. Že samo ročno kmečko delo (tehnologija in potek) je bilo, ker je izginjalo ali celo že izginilo, pogosto obravnavano kot šega, a brez refleksije, kakšen je pomen ritualnosti. Prispevkov, katerih glavna tema bi bile prav delovne šege kmečkega prebivalstva, pa je sploh zanemarljivo malo; fragmente najdemo v prispevkih o (kmečkih) delovnih opravilih, predvsem v povezavi z nekaterimi obrtmi, poklicnimi skupinami in delovnimi orodji, pri raziskavah letnih šeg, sosedstva in sorodstva, v krajevnih monografijah in topografskih obravnavah ipd. Pri tem prevladujejo zapisi o poteku opravil in orodju, opisi ritualnih praks in družabnega življenja (s spremljajočimi šegami in navadami) pa so praviloma izpuščeni. Slovenski etnologi so na splošno v

primerjavi z metodološkimi premiki v nekaterih drugih nacionalnih etnologijah v Evropi (skandinavskih, nemški, tudi hrvaški in srbski) »zamujali« z uvajanjem drugačnih raziskovalnih pristopov, saj so obravnave prazničnih oz. ritualnih praks vse do zadnjih dveh desetletij praviloma še vedno temeljile na kulturnozgodovinskih raziskavah ljudske kulture, pri čemer so se zgledovale po *Prazničnem letu Slovencev* Nika Kureta (1965–71).

Povečevanje števila praznovanj, šeg in navad in predvsem njihovo intenzivnejše oglaševanje oz. pogostejše pojavljanje v medijih in turističnem promocijskem gradivu ter politične razmere v bivši Jugoslaviji in na začetku 90. let prejšnjega stoletja, ko je oblast za legitimiranje novih družbenih odnosov (po razpadu Jugoslavije) uporabljala in tudi ustvarjala nove praznike in ritualne prakse, je skupaj z razmisleki o konceptu šeg, podanih v tematski številki *Narodne umjetnosti* (1987), »jugoslovanske« etnologe spodbudilo k izdajanju monografij in člankov o praznikih, šegah in navadah. V njih so kritizirali dotedanje razumevanje praznikov in šeg ter jih obravnavali z novih perspektiv, predvsem v povezavi s politiko in družbenimi okoliščinami (gl. npr. Rihtman-Auguštin 1992, 2000, 2001; Čapo Žmegač 1997; Đorđević 1997; Prica 2001). V Sloveniji se je sicer število monografij o ritualnih praksah in praznovanjih povečalo – še vedno je bilo največ obravnav koledarskih praznikov – a brez omembe vredne kritike konceptov in dotodanjih obravnav; raziskovalci so večinoma nadgrajevali izročilo »klasičnih« raziskav s historičnimi pregledi in pogledi na sodobno stanje (prim. npr. Ovsec 1992, 2010; Bogataj 1992, 1997, 1998, 2006, 2011; Peršič 2003; Bogataj idr. 2005; Balkovec Debevec 2008; Bogataj, Brejc in Bratovž 2010). Šele v novem tisočletju zasledimo raziskave praznikov in ritualnih praks z drugih izhodišč (npr. političnost, razmerja moči, identiteta, vzdržen razvoj ipd.) (gl. npr. Gačnik 2000; Fikfak idr., ur. 2003; Habinc 2006; Simonič 2009; Slavec Gradišnik in Ložar - Podlogar, ur. 2008; Poljak Istenič 2012; Jezernik, ur. 2013). »Kmečki« prazniki oz. ritualne prakse so le redko v središču pozornosti, pa še takrat so (še vedno) obravnavani bolj ali manj deskriptivno, brez poglobljenejših analiz.

Ob seznanjanju s teoretičnimi pogledi na empirične podatke, ki bi jih lahko uporabila za poglobljenejšo analizo raziskovanih pojavov, sem največ časa posvetila prebiranju tuje antropološke/etnološke literature, ki razgrinja najrazličnejše pristope k preučevanju rituala in tudi obravnavi konkretnih ritualnih praks. Ker se pridružujem sodobnim teoretikom ritualov – po njihovem mnenju namreč noben pristop ne zmore ustrezno zaobseči razsežnosti tega zapletenega fenomena – sem eklektično uporabila tiste vidike, ki so mi pomagali predstaviti in utemeljiti ritualno razsežnost vsakdanjih pojavov v zvezi z delom. Pri tem me je navdihnila predvsem ameriška zgodovinarica religije Catherine Bell, ki je ritualizacijo dejanj opredelila kot strategijo za doseganje nekega cilja (gl. C. Bell 1992, 1997). S tem izhodiščem za razumevanje ritualnih praks sem želela pokazati, da lahko tudi klasični (tradicionalni) predmet raziskave prinese nova (pomembna) spoznanja, če so le v ospredju kulturne prakse in ne kulturne sestavine *per se*.

V trenutnih neugodnih gospodarskih razmerah ljudje na podeželju, kjer je še manj priložnosti za zaslužek kot v mestu, vse pogosteje iščejo nove poti za izboljšanje lastnega položaja. Za uspešno strategijo se je pokazala tudi uporaba tradicije oz. dediščine, ki ima potencial za vzdržen razvoj ter spodbujanje, aktiviranje in izobraževanje ljudi na

podeželju (več gl. Fakin Bajec in Poljak Istenič 2013). Če ljudje v lastni dediščini vidijo priložnosti za izboljšanje svojega gospodarskega položaja, lahko v njej najdejo tudi navdih za ustvarjalnost, kar navsezadnje pomembno prispeva k osebnemu zadovoljstvu.

*Tam, kjer Sava žubori
in kjer vasica mirno spi,
veselje tam pristan ima,
naš dom je, tam smo mi doma.
V dolini, kjer ves čas cveti
in kjer v srcih večno tli,
tam širna polja, travniki
cvetijo vse dni, noči.*

*Na Janče zdaj gremo,
že jutro se prebuja,
travniki in gozdovi
v vetru zdaj že šumijo.
Na Janče zdaj gremo,
vedri in nasmejani,
pojdi še ti zdaj z nami,
veselje je tam doma.*

*Skoz gozd nas vodi naša pot,
košate smreke vsepovsod,
in ptice v krošnjah žvrgole,
sončnega dne se vesele,
le pojdi z nami v hribe ti,
srce narave si želi,
povsod prijazni so ljudje,
izpolnijo vse želje.*

*Na Janče zdaj gremo,
že jutro se prebuja,
travniki in gozdovi
v vetru zdaj že šumijo.
Na Janče zdaj gremo,
vedri in nasmejani,
pojdi še ti zdaj z nami,
veselje je tam doma.*

(Tone Jančar: *Na Janče*)

Janče – zeleni prag Ljubljane

Navzlic silno različnim in izvirnim potezam ... vsa mesta obvezno govorijo isto temeljno govorico: nikoli pretrgani dogovor s podeželjem, nepogrešljiv za vsakdanje življenje; oskrba z ljudmi, ki je tako neogibno potrebna kot voda za mlinsko kolo; mestna zadržana vzvišenost, želja, da se ločijo od drugih; obvezni položaj v središču mreže bolj ali manj oddaljenih povezav; razmerje do predmestij in drugih mest. ... Mesto kot mesto obstaja le ob življenju na nižji stopnji od sebe, in pravilo nima izjeme; nobene podeljene pravice tega ne morejo nadomestiti. Ni mesta ali mesteca, ki ne bi imelo svojih vasi, odkruškov pridruženega kmečkega življenja, ki ne bi 'zaledju' vsiljevalo ugodnosti svojega trga, trgovinic, mer in uteži, posojevalcev denarja, notarjev, celo svojih zabav. ... Podeželje in mesto ubogata 'oboje-stransko perspektiv': jaz ustvarim tebe, ti ustvariš mene; jaz obvladam tebe, ti obvladaš mene; jaz izkoriščam tebe, ti izkoriščaš mene, in tako naprej; po večnih zakonih skupnega bivanja. ... Peščeno uro lahko potemtakem obračamo: mesto urbanizira podeželje, podeželje ruralizira mesto ... Mesta in podeželje se namreč nikoli ne ločijo kot voda in olje: v istem trenutku gredo vsaksebi in obenem vštric, trgajo vezi in se znova povezujejo. (Braudel 1988 II: 282, 288)

Zeleni prag Ljubljane je del naslova knjižice o vzhodnem delu ljubljanskega podeželja, ki jo je leta 2003 izdala Mestna občina Ljubljana (Markovčič 2003), in nakazuje tesno povezanost med mestom in podeželjem. Podeželje sicer sestavlja dve tretjini celotnega območja Mestne občine Ljubljana, vzhodni del z najvišjim vrhom v občini – Jančami – ki ga omejujejo Sava, Ljubljanica z Ljubljanskim poljem, Ljubljansko barje in Golovec, pa zavzema 25 % celotne površine in je življenjski prostor 0,5 % občinskega prebivalstva. Vasi na hribovitem območju vzhodnega dela občine (Besnica in Zgornja Besnica, Brezje, Češnjica, Dolgo Brdo, Gabrje, Janče, Javor, Mali in Veliki Lipoglav, Mali Vrh, Malo in Veliko Trebeljevo, Pance, Podgrad, Prežganje, Repče, Selo pri Pancah, Šentpavel, Tuji Grm, Vnajnarje, Volavljje) so zaradi prilagajanja reliefu ter navezanosti na prometnice v glavnem gručaste, po legi obcestne ali razložene, večinoma slemenske, pobočne ali dolinske. Zaradi velike razgibanosti pokrajine so nastale tudi posamične oddaljene, skoraj samotne kmetije, kot sta npr. Topolovčar na Jančah ali Končar na Tujem Grmu (Markovčič 2003: 3). Vasi, ki so predmet empiričnega dela raziskave, ležijo na severu vzhodnega dela Mestne občine Ljubljana, na pobočjih ob potoku Besnica s pritoki. Večina (z izjemo nekaterih vasi v župniji Javor, ki je spadal v dobrunjsko občino) leži na območju predvojne občine Trebeljevo, ki je bila razdeljena na tri davčne občine (Trebeljevo, Volavljje in Sv. Anton) in na pet župnij (Prežganje, Janče, Velika Štanga, Javor in Dol pri Ljubljani). Moja pozornost

je namenjena posebej vsem župnije Janče v ljubljanski občini,¹ torej Besnici,² Dolgemu Brdu, Gabrju, Jančam, Tujem Grmu in Vnajnarjam.

Janško območje je v preteklosti gravitiralo v glavnem v Ljubljano in manj v Litijo, dinamika tega razmerja pa se, podobno kakor pri drugih podeželskih krajih v okolici večjih mest, razkriva predvsem v migracijah prebivalstva (preselitve prebivalstva, dnevne migracije, turistične migracije), prodaji sadja na ljubljanskem živilskem trgu (v preteklosti in danes) in kupovanju določenih izdelkov v mestu, v prevzemanju modnih smernic, uveljavljanju urbanih elementov v stavbnem tkivu (zidava hiš, notranja oprema) in drugih novostih, ki so se najprej pojavile v mestu in se potem razširile na podeželje (kmetijska mehanizacija, avtomobili), v političnih usmeritvah ter v razvoju turizma (prireditve, prodaja meščanom na domu). Kmetijstvo in ponudba poljskih pridelkov in »kmečkih izdelkov« za meščane sta namreč danes glavno gonilo razvoja podeželja.³ Kakor mesto vpliva na vasi (pritok inovacij in kapitala), tudi podeželsko okolje vpliva na mesto (priseljavanje novih prebivalcev, nova delovna sila, preskrba s hrano).

Dinamika razmerja med mestom in podeželjem je slovenske etnologe začela zanimati šele v 60. letih 20. stoletja, ko so zaradi spremenjenega pogleda na predmet etnologije začeli preučevati mesta in mestno prebivalstvo. Slavko Kremenšek se je tako lotil raziskave Zelene jame, rezultat katere sta bili leta 1966 napisana razprava *Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejših dobe* (objavljena šele leta 1980) in knjiga *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem* (1970). Ker so bile do takrat – in so še danes – v slovenski etnologiji pogostejše obravnave vpliva mesta na podeželje kot nasprotno, je poudaril, da »[n]e gre izgubljati iz vida tudi obratnega procesa, saj prihajajo s prišleki tudi kmečke sestavine načina življenja v mesto, pa čeprav se v njih očitno dokaj hitro izgubijo« (1980: 72). Za prikaz tega procesa je analiziral gibanje prebivalstva (naravni prirastek, migracije), prostorsko širjenje mesta, spreminjanje gospodarske in poklicno-socialne strukture prebivalcev, urbanizirane okoliške vasi ter opozarjal na vse manjše razlike in nasprotja med Ljubljano in okoliškimi vasi. Ta proces je opazen še danes; neposredna mestna okolica se vse bolj deagrariira. Da bi preprečili še večjo urbanizacijo in ohranili kmetijsko krajino, so v 90. letih na vzhodnem delu ljubljanskega podeželja začeli izvajati projekte razvoja podeželja. Ti so obrnili dotedanji demografski in gospodarski razvoj območja, ki bo orisan v nadaljevanju. Gospodarske, družbene in kulturne spremembe so namreč močno vplivale na odnos domačinov (in drugih prebivalcev) do podeželja in tudi do kmetijstva kot glavne gospodarske dejavnosti, s tem pa tudi do lastne dediščine.

¹ Nekateri vasi so pripadale dvema različnim župnijama, npr. Vnajnarje župnijama Javor in Janče, Besnica in Dolgo Brdo pa župnijama Prežganje in Janče. Ne glede na to pa pri navajanju podatkov popisov prebivalstva upoštevam rezultate za vso vas.

² Danes je del Besnice samostojen kraj z imenom Zgornja Besnica. Kjer obstajajo statistični podatki, jih navajam za oba kraja posebej.

³ To seveda velja tudi za preteklost; zaradi dodatnega zaslужka so se kmetje ukvarjali npr. z izdelavo ljubljanskih butaric, peko kruha, prodajo na trgu, pa tudi z drugimi uslugami (pranjem perila ipd.). Podrobneje sta gospodarsko povezanost in odvisnost mesta Ljubljane in okoliških vasi oziroma ljubljanskega predmestja obravnavali Nena Židov (1994) in Mojca Tercej Otorepec (2001).

Povezava z mestom – temelj za razvoj podeželskega območja

Za demografski in gospodarski razvoj območja so bistvena komunikacijska sredstva, ki ga povezujejo z okolico in omogočajo dostop do dobrin. Za povezanost med janškim območjem in Ljubljano, Litijo in okolico so bile na splošno značilne slabe prometne poti. Eden najstarejših opisnih virov za preučevanje komunikacijskih povezav je jožefinski vojaški zemljevid z opisi pokrajine, ki je nastal med letoma 1763 in 1787. Iz vojaškega opisa sekcije Litija lahko razberemo, da so bile tedaj tod vse poti kamnite in v tako slabem stanju, da niso bile prevozne z nobenim vojaškim vozom, pač pa z navadnimi, osnimi vozmi; »prav tako je [bil] možen dostop povsod s konjem in na vsa hribovska področja, kjer so poti označene« (v Rajšp, ur. 1996: 31). Posebno za janško območje pisec, nadporočnik Werthenpreis, ugotavlja:

*V tem pogorju so vasi z raztresenimi hišami, kamor vodijo zelo strme in nepri-
merne poti za vozove, ki so dobre le za konje ... Hribovje in gozd Stanga je izjemno
strmo in kamnito ter tako v celoti neprehodno, enako tudi hribi Petrovecz, Babna
gora, Brezovetz. Pobočja zadnjih treh hribov, ki se spuščajo k potoku Besnici, so
zelo strma in le ena pot je vzdolž teh gorskih hrbtov. (v Rajšp, ur. 1996: 32,
poud. V. R.)*

Savska dolina je imela še ob koncu 30. let prejšnjega stoletja z Ljubljano le tri slabše cestne povezave; ena – banovinska cesta drugega reda – je vodila prav čez Trebeljevo oz. Besnico (drugi dve pa sta bili speljani po obeh bregovih Save). Z janškega območja so proti Savi v tistem času vodile le slabe in strme občinske poti. Dolgo Brdo je bilo dostopno z vozom po občinski cesti tri kilometre od Štange ali štiri kilometre od banovinske ceste mimo Končarjevega mlina. Od Gabrja do banovinske ceste je bilo tri kilometre vozne poti. Do Janč se je prišlo z vozom po štirikilometrski poti od banovinske ceste Ljubljana–Trebeljevo–Litija, težje pa po petkilometrski poti od banovinske ceste ob Savi. Od železniških postaj Laze in Jevnica ter iz Sostrega je bilo do Janč dve uri hoda, iz Litije pa tri ure. Mimo Tujega Grma je vodila občinska cesta za vozove iz Velike Štange na Janče, do banovinske ceste Litija–Trebeljevo pa je bilo od pet do šest kilometrov. Tudi Vnajnarje so bile dostopne le z vozom, hiše pa so bile oddaljene od enega do treh kilometrov od banovinske ceste ob Gornji Besnici (KLDB 1937: 310, 325–326).

Še po 2. svetovni vojni so prebivalci janškega območja do Besnice ali Sostrega največkrat hodili peš, naprej pa z avtobusom, ali pa so šli peš do Jevnice in naprej z vlakom. Nekateri so se vozili z vozovi in motorji (TZ 2002, 2004).⁴ V 50. letih so bile ceste v zelo slabem stanju, tako da so se vaščani marsikatere vasi zbrali konec tedna in

⁴ Kadar ni posebej označeno, so podatki, opisi in navedki v tem poglavju iz lastnih terenskih zapiskov, ki so nastajali med letoma 2004 in 2013. Z oznakama »TZ 2002« in »TZ 2004« pa se sklicujem na terenske zapise študentov etnologije, ki so sodelovali na raziskovalnih taborih na Jančah in jih hranijo pri Odseku za razvoj podeželja in upravne zadeve Mestne občine Ljubljana.

s konji iz Zgornje Besnice vozili pesek, ki so ga nasuli na vaške ceste in poti, da so bile prevozne za kmečke vprege. Takrat so le redki avtomobili vozili po banovinski cesti iz Sostrega prek Pečarja v Besnico in naprej proti Litiji. Ta je bila v tistih časih tudi edina, ki je bila razmeroma dobro vzdrževana (Jerlah 1996: 24). V tem desetletju se je začela tudi elektrifikacija vasi, pojavili so se radijski sprejemniki, prvi televizijski sprejemnik pa so v Besnici dobili desetletje pozneje.

Po spominih domačinke z Dolgega Brda se je ogromno ljudi najpozneje v 60. letih izselilo z janškega območja:

Takrat so se odselili, ker ni bilo cest. Bile so slabe poti, saj je komaj motor šel. Takrat ni noben mislil, da bo tukaj avto vozil.

Zlasti poti do hribovskih vasi so bile v zelo slabem stanju. O tem govori tudi zgodba, ki jo je zapisal Bojan Jerlah:

Resnični dogodek, ki bi ga lahko potrdili mnogi starejši vaščani, se je zgodil na janški cesti. Ozka cesta je bila podobna bolj kolovozu kot pa lokalni cesti. Krajan iz sosednje fare se je peljal z motorjem proti Jančam. Pazljivo oko je ob cesti opazilo lepo gobo, zato si voznik ni dal dvakrat reči in je motor ustavil. Zaradi blata na cesti mu vozila ni bilo treba postaviti na stojala, pač pa ga je enostavno pustil na mestu, kjer je ustavil. Pa brez skrbi – motor ni padel. Podobnih cest je bilo več kot dobrih, vendar sredstev za popravila in obnovo ni bilo nikoli dovolj. Redki avtomobilisti so kleli že na tešče in nato cel dan, ko so vozili po takih jamah. (Jerlah 1996: 54)

V 60. letih (po podatkih Bojana Jerlaha že leta 1959, gl. Jerlah 1996: 42) so kolovoz skozi dolino Besnice vendarle uredili v makadamsko pot. Cesta je bila v tistem času asfaltirana do Sostrega (KLS 1971: 359). Gramoz so vozili iz Kresnic, dokler ni krajevna skupnost od vaščana iz Prežganja odkupila parcelo v Šumniku, od koder je odvažala gramoz za posip cest (Jerlah 1996: 54). Leta 1960 so v Besnico napeljali tudi prvi telefonski povezavi, in sicer med Zadvorom in Besnico. Telefona so namestili v trgovino v Besnici in gostilno Alauf. »Z novo cesto in telefonsko povezavo so okoliški kraji dobili okno v svet, kajti po zaslugi telefona je odpadlo nešteto nepotrebnih potov« (Jerlah 1996: 45).

Zaradi povečanja gospodarske produkcije je v tem desetletju v državi rasla tudi kupna moč prebivalstva. Podeželje je prvi val motorizacije zajel po letu 1965. V Besnici je bil leta 1963 organiziran tečaj teorije za kandidate za voznika motornih vozil B-kategorije. Prvi lastniki avtomobilov so bili Anton Vinšek, Andrej Alauf in Anton Žagar iz Besnice ter Marjan Križaj z Janč (Jerlah 1969: 50). Prvi avto v vasi Vnajnarje pa naj bi imela družina Marolt (menda celo pred Andrejem Alaufom iz Besnice). Anton in Slavka Marolt sta ga kupila leta 1963, prej pa sta se vozila z motorjem. V tistem času do Vnajnar še niso imeli makadamske ceste. Kadar sta šla prodajat jagode na tržnico v Ljubljano in je začelo deževati, sta se zaradi blatne ilovnate ceste s težavo vrnila domov (TZ 2004).

Makadamsko cesto so na Vnajnarjah zgradili na začetku 70. let, v zahodnem delu vasi pa leta 1974 (TZ 2004). Leta 1974 so v Podgradu položili asfaltno prevleko (Jerlah 1996: 54), pot od Podgrada do Besnice pa so asfaltirali šele leta 1994 (Svetek 2003: 128). Makadamska cesta med Besnico in prelazom Pečar še leta 2013 ni bila v celoti asfaltirana,

kar je oviralo hiter promet do Sostrega in v Ljubljano. Prav tako še ni (bilo) asfalta na nekaterih odsekih v drugih vaseh, npr. Volavljah, kjer so konec leta 2009 asfaltirali zgolj 300 metrov cestišča. Asfaltiranje ceste skozi Vnajnarje so vaščani financirali s samoprispvkom, nekateri pa so si celo sami plačali asfalt do domačije (npr. kmetija Bernardin).

Leta 1993 so krajanji Gabrja, Janč, Tujega Grma in Dolgega Brda sami začeli urejati cesto Besnica–Gabrje–Janče v dolžini štiri kilometre in pol. Lastniki zemljišč ob cesti so prostovoljno odstopili zemljo, posekali drevje in prispevali finančna sredstva. Denar, ki so ga krajanji zbrali s samoprispvki, so porabili za plačilo zemeljskih del in dovoza peska na cestišče. Novembra 1994 so krajanji sami asfaltirali sto metrov ceste, ker niso prejeli nobenega pozitivnega odgovora pristojnih služb niti mesta Ljubljane. Je pa vas Dolgo Brdo tega leta poleg razširjene ceste končno dobila tudi javno razsvetljavo. Leta 1995 so asfaltirali del ceste, zaradi mraza delo prekinili in ga nadaljevali v letu 1996, končali pa avgusta 1997 (Kronika Podružnične šole Janče, 1993/94–1996/97). Za te kraje »je bil ta projekt izredno pomemben tako za nadaljnji razvoj kot tudi za zmanjševanje odseljavanja ljudi v dolino« (Kronika Podružnične šole Janče, 1996/97: 97).

Zaposleni v mestu se danes na delo večinoma vozijo z avtomobili. Ta je sploh nepogrešljivo prevozno sredstvo. Po večkratnih prekinitvah od 1. septembra 2009 mestni avtobus številka 29 vozi po 28,4-kilometrski progi od predmestnih ljubljanskih naselij na zahodni strani Kašelskega griča do naselij v dolini potoka Besnica in pod Jančami. Vozi samo ob delavnikih med 5:10 in 15:10 in povezuje Kodeljevo, Moste, Vevče, Zadvor, Sostro, Besnico, Trebeljevo, Volavlje in Tuji Grm. Del na posamičnih odsekih med Sostrim in Tujim Grmom poteka skozi gozd ob potoku Besnica po ovinkasti, mestoma makadamski cesti, vzpenjajoči se v hrib, saj je končna postaja 410 metrov višje od izhodišča v Ljubljani (Mestna avtobusna linija št. 29). Turisti pa se na Janče pripeljejo z avtom ali motorjem, s kolesom ali pa pridejo peš po pohodniških poteh iz različnih smeri do planinskega doma.

Demografski razvoj

Na Slovenskem lahko demografsko podobo posamičnih krajev zarišemo od 17. stoletja naprej. Od takrat so ohranjeni nekateri viri urbarialnega in davčnega značaja ter cerkvenega izvira, od 19. stoletja pa kot osnovni vir podatkov o številu in strukturah prebivalstva določenega območja uporabljamo popise prebivalstva (imenovane tudi ljudska štetja). Iz njih lahko razberemo podatke o velikosti, sestavi, lokaciji, družbenoekonomskem položaju in gibanju prebivalstva v času, pa tudi o stavbah in stanovanjih.⁵

⁵ Prvo štetje prebivalstva je bilo na Slovenskem izvedeno leta 1754, po uvedbi davčne reforme in terezijanskega katastra, ko je avstro-ogrska oblast želela ugotoviti število hiš in prebivalstva (*terezijanski popis*). 1770. leta je Avstrija za potrebe vojske na svojem ozemlju izvedla splošno štetje prebivalstva, ki ga je naslednjih 80 let izvajala vsaka tri leta (*vojaške konskripcije*). Leta 1857 so se začeli na Slovenskem pravi popisi prebivalstva, po katerih so podatke tudi objavili. Popisi te vrste so si na našem ozemlju nato sledili približno na desetletje (1869, 1880, 1890, 1900, 1910). Leta 1921 so izvedli prvi jugoslovanski popis prebivalstva, s katerim so zbrali podatke o prebivalstvu neposredno po koncu 1. svetovne vojne, vendar so objavili zelo



Zemljevid vzhodnega dela Ljubljane s turističnimi informacijami.
Last Mestne občine Ljubljana (Markovčič 2005: 20–21).



Asfaltiranje ceste od Sostrega do Besnice pod prelazom Pečar. 7. 6. 2009.



Pohodniki in kolesarji na Jančah. 20. 2. 2007.

Najstarejše vire z obravnavanega območja je preučil Vlado Valenčič. Ozemlje je bilo naseljeno v višinski oz. rovtarski kolonizaciji,⁶ ki je bila usmerjena zlasti na prostrana nenaseljena gozdnata ozemlja. Krčenje Štangarskega gozda, ki je bil v 16. stoletju v deželno knežji posesti, je trajalo več ko 200 let. Do leta 1591 je tamkajšnje naseljevanje že toliko napredovalo, da sta v urbarju navedeni dve župniji: Štanga in Besnica. Prva je tedaj štela 41, druga pa 25 podložnikov. Rezultat nadaljnjega naseljevanja je razviden iz urbarja 1729; ta v štangarski župniji navaja 160, v besniški pa 67 podložnikov. Rovtarski značaj kolonizacije med drugim izpričuje podatek, da je pri štirinajstih naseljih v štangarski župniji omenjen le po en podložnik (v Blaznik 1970a: 88).

Podeželje zunaj Ljubljane je v prvi polovici 19. stoletja doživelo populacijski vrhunec, nato pa so agrarna naselja na obrobju Ljubljane ves čas nazadovala; v hribovitem svetu, torej tudi na janškem območju, se je izseljevanje začelo nekoliko pozneje kot v dolinskih naseljih, vsekakor pa že pred koncem 19. stoletja. Zaradi priseljevanja je rasla Ljubljana, ki je bila privlačen cilj predvsem zaradi gospodarskega razvoja, povezanega z dograditvijo železnice skozi Ljubljano in s pridobitvami industrijske revolucije v Avstriji (Kremenšek 1980: 10).⁷

Učinke razvoja mesta na naseljitveno podobo in razvoj prebivalstva v nekdanjem agrarnem obmestju je na primeru Ljubljane raziskal Igor Vrišer in ugotovil, da se podeželje v obmestju spričo razlik v prometnih in gospodarskih zvezah z mestom razdeli v tri skupine. V naseljih, v katerih se uveljavi prava urbanizacija in se kmečko prebivalstvo zniža na neznamenat delež (5–10 %), tako da se s podeželja dejansko izločijo, pride do večkratne rasti prebivalstva; v polagrarnih naselbinah (10–30 % kmečkega prebivalstva) je naraščanje prebivalstva bistveno nižje; agrarne naselbine (nad 30 % kmečkega prebivalstva) v obmestju – torej tudi janško območje – pa po številu prebivalstva stagnirajo ali upadajo, ker njihov naravni prirastek v največji meri odteka v mesto (v Grafenauer 1970a: 123).⁸

redke rezultate (ni objavljenih podatkov po naseljih). Drugi jugoslovanski popis je bil leta 1931, naslednji pa zaradi vojne šele leta 1948. S tem so zbrali zgolj nekaj splošnih, osnovnih podatkov o prebivalstvu Jugoslavije, posebej zanimiv pa je bil zato, ker so s tem popisom v Jugoslaviji začeli prikazovati zbrane podatke o prebivalcih po načelu stalnega prebivališča (prejšnji popisi so z izjemo popisa 1857 prikazovali zbrane podatke za prebivalstvo, ki je bilo v trenutku popisa navzoče v določenem kraju). Naslednji popisi prebivalstva v Jugoslaviji so bili v letih 1953, 1961 (takrat so v Sloveniji prvič istočasno s prebivalstvom v večjih naseljih popisali tudi stanovanja), 1971 (izveden je bil popis vseh stanovanj), 1981 (z vprašanji, ki so osvetlila obseg in značilnosti migracijskih gibanj v državi) in 1991 (izčrpno so popisali tudi kmečka gospodarstva) (Vertot in Ilić 2000: 6–7). Zadnji popis prebivalstva na Slovenskem je bil leta 2002.

⁶ Kolonizacija je na Slovenskem potekala v štirih fazah. Med 6. in 9. stoletjem so se na današnje slovensko ozemlje naseljevali Slovani; med 10. in 13. stoletjem so fevdalci na neposeljeno ozemlje naseljevali podložnike iz bližnje okolice (notranja kolonizacija) in iz oddaljenih, tujih držav (zunanja kolonizacija); po poselitvi naravno ugodnih površin za obdelovanje zemlje so se selitveni tokovi med 13. in 15. stoletjem usmerjali v višje ležeče predele – rovte (višinska oz. rovtarska kolonizacija); v 16. stoletju pa je, zlasti zaradi turških vpadov, prišlo še do dodatne kolonizacije že naseljenih in širših nenaseljenih območij (Kolonizacija na Slovenskem).

⁷ Tudi sicer se je na vsem slovenskem ozemlju pokazalo, da je agrarna kolonizacija močno naraščala še do 60. let 19. stoletja, med letoma 1869 in 1880 pa je prišlo do stagnacije in upadanja prebivalstva. Tako ta obrat kakor tudi razlike med razvojem prebivalstva v različnih okoliših kažejo, da so postali za ohranitev dotadanje naseljenosti podeželja ter za njeno povečanje ali zmanjšanje vse pomembnejši in odločilni elementi neagrarnega gospodarstva in sprememb v tržnih razmerah, ki jih ustvarja (Grafenauer 1970a: 126).

⁸ Nekatere bližnje ljubljanske vasi so povsem podlegle urbanizaciji in se združile z mestom (Spodnja in

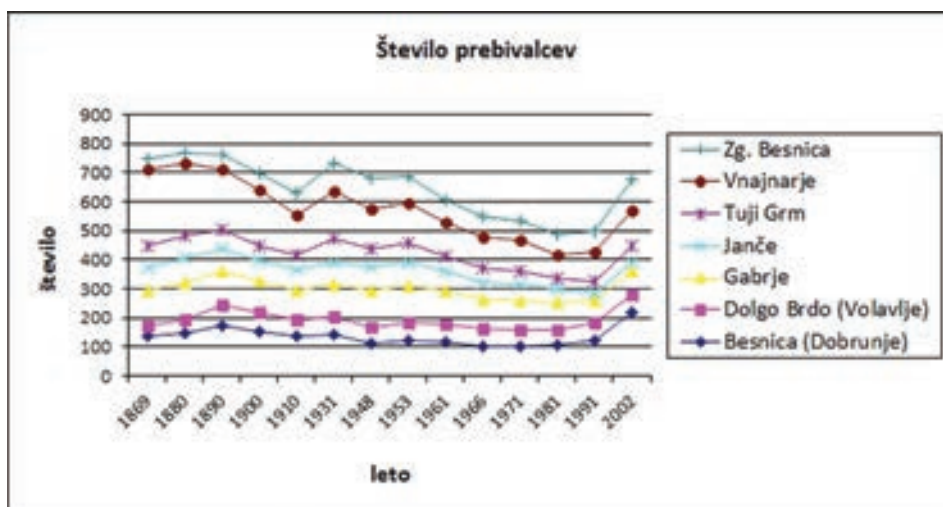
V zadnjem desetletju pred 2. svetovno vojno sta svetovna gospodarska kriza in urbanizacija močno vplivali na posestno strukturo. Gospodarski učinki urbanizacije so se mdr. pokazali v razpadanju kmečke posesti. Ta proces je bil najmočnejši v bližini mest, s katerimi so se marsikateri nekdanj agrarni kraji povezali upravno in teritorialno. Drobljenje kmetij⁹ je postajalo izrazitejše v krajih, kjer je bila prometna povezava z urbanimi središči zelo ugodna in so se v mestnih poklicih zaposleni delavci lahko vsak dan vračali na svoje domove. Raslo je število ljudi, ki so potrebovali nove domove, za katere so stavbišča dajale predvsem kmetije. Število poljedelskih obratov, ki so imeli do pol hektarja zemlje, se je v okolici Ljubljane s 1231 v letu 1902 povečalo na 1568 v letu 1931 (Blaznik 1970b: 182–183). Tod so imele kmetije sicer v povprečju med pet in deset hektarjev obdelovalne površine, za velike kmetije pa so do 70. let prejšnjega stoletja veljale tiste, ki so imele v celoti 30–40 hektarjev zemljišč (območje Janč) oz. 25–30 hektarjev (območje Lipoglava). Drobljenje kmetij se je nadaljevalo tudi po 2. svetovni vojni; mnogi kmetje so prodali svojo zemljo (zazidljive parcele), kjer so prišli v glavnem gradili počitniške hišice. Danes je na območju Janč 60 zaščitenih kmetij,¹⁰ ki jih ni mogoče deliti (Markovčič 2006: 29).

Zaradi majhne količine rodovitne zemlje janško območje sicer nikoli ni bilo gosto naseljeno. Občina Trebeljevo, kamor je v 30. letih 20. stoletja spadalo obravnavano območje, je bila med najredkeje naseljenimi občinami v srezu Litija: gostota prebivalstva je bila okrog 29 preb./m², kar je polovica povprečne gostote v celotnem srezu (KLDB 1937: 309). Na obravnavanem območju je število prebivalcev naraščalo do zadnjega desetletja 19. stoletja, nato pa v večini vasi upadalo. V 30. in 50. letih 20. stoletja je sicer zaznati manjše naraščanje števila prebivalcev, vendar pa je na splošno do 80. let število upadalo, do 90. let stagniralo in nato na začetku novega tisočletja spet začelo naraščati (Graf 1). S prebivalstvom je naraščalo tudi število hiš, gospodinjstev oz. stanovanj (Graf 2).

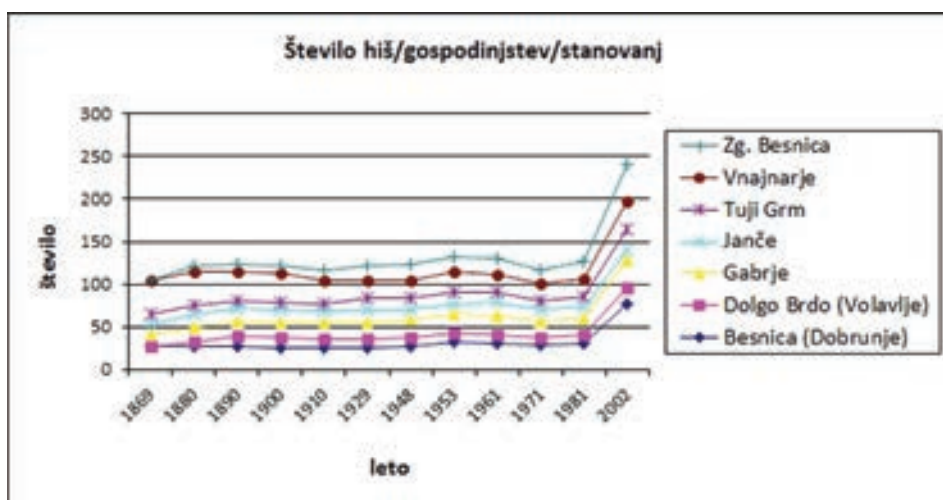
Zgornja Šiška, Šentpeter, Poljane, Vodmat, Selo, Moste, Vič, Glince), na bolj odmaknjena naselja pa je mesto vplivalo v taki meri, da jim je pogosto skoraj povsem zabilaslo kmečki videz. Tod so se posamična, dotlej samostojna jedra združila v nove celote (npr. Ježica, Stožice, Mala vas, Črnuče, Savlje, Kleče, Fužine, Studenec, Polje, Vevče, veliki Št. Vid). Te so se vse bolj povezale s prvotnim mestom v enoten, strnjen naselbinski kompleks, kar se najjasneje kaže ob glavnih prometnih žilah (Blaznik 1970c: 616).

⁹ Kmetje na janškem območju so kmetijo navadno predali enemu od otrok, ko so sami ostareli in so bili mladi že dovolj zreli za vodenje kmetije (po pripovedovanju so bili v povprečju stari 30–40 let); pogosto pa se je to zgodilo, ko se je prevzemnik poročil. Načeloma je kmetijo prevzel eden od sinov, vendar ne nujno najstarejši, pač pa tisti, ki je bil za to sposoben oz. se je za to odločil. Tod ni bilo v navadi, da bi kmetiji gospodarila ženska; kadar ni bilo moškega potomca, je kmetijo prevzela ena od poročenih hčera, pri čemer se je njen mož preselil k njej. Sogovorniki so omenjali le en primer, da je kmetijo vodila ženska, dokler je ni zapisala tedaj 16-letnemu vnuku. Prevzemnik kmetije je moral poskrbeti tudi za starše. Otroci, ki niso podedovali zemlje, so se odselili ali pa so živeli v kajži (tako poročeni kot neporočeni), obdelovali slabši kos zemlje, pomagali na kmetiji in/ali hodili v *tabrh* na druge kmetije. Kar nekaj kmetij je ohranilo »prvotno« velikost; druge so se zmanjšale oz. razdrobile, ker so zemljo razdelili med potomce, jo dali hčeram za doto, jo prodali kajžarjem ali pa priseljencem za vikende (TZ 2004).

¹⁰ Zaščiteni kmetija je kmetijska oziroma kmetijsko-gozdarska gospodarska enota, ki obsega najmanj pet hektarjev in ne več kot 100 hektarjev primerljive kmetijske površine (ZDKG).



Graf 1: Število prebivalcev na janškem območju 1869–2002 (vir podatkov: KLDB 1937; KLLRS 1954; Šifrer 1969; KLS 1971; KLS 1995; Popis 1991, 2002).



Graf 2: Število hiš, gospodinjstev oziroma stanovanj na janškem območju 1869–2002 (vir podatkov: KLDB 1937; KLLRS 1954; Šifrer 1969; KLS 1971; KLS 1995; Popis 1991, 2002).¹¹

¹¹ V rezultatih popisov, ki jih je izvajala Avstro-Ogrska, so navajali število hiš. V objavljenih rezultatih popisov, ki so jih izvajali v Jugoslaviji, pa je navadno navedeno število gospodinjstev. V nadaljevanju zato med rezultati popisov v letih 1869–1910 navajam povprečno število prebivalcev na hišo, leta 1931 približno rekonstruiram število prebivalcev na hišo po podatkih KLDB, ki ne navaja končnih rezultatov popisa iz leta 1931, od leta 1948 pa navajam povprečno število članov gospodinjstva.



Graditev hiše v Gabrju. 31. 3. 2007.

Neugoden položaj hribovitega območja v 90. letih prejšnjega stoletja morda najbolje ponazarja zapis v *Kroniki Podružnične šole Janče*:

V letu 1995 se je rodilo pet otrok: trije dečki, dve deklici. Še vedno se rodi premalo otrok. Vzrok temu je, da ljudje še vedno odhajajo, ker je življenje v hribovitih predelih Janč težko. Nekaj kmetij je brez mlajših naslednikov. Tudi novogradenj ni, saj tisti, ki bi želeli delati, ne dobijo dovoljenja zaradi nezazidljivosti parcel [in nedeljivosti kmetij, op. a.]. Poleg tega še nimamo trgovine, najbližja je na Prežganju. – V letu 1996 sta se rodili dve deklici. Kljub prizadevanju CRPOV-a za razvoj podeželja in obnovo vasi še vedno ni posebnega napredka oziroma razvoja. Ljudje se trudijo, da bi nekaj pridelali za prodajo tudi v hribovitih predelih Janč, vendar vse pogostejše nevihte, viharji, toča uničijo še tisto, kar je zraslo. (Kronika Podružnične šole Janče, 1994/95: 65; 1995/96: 84)

Po letu 1996 v šolski kroniki ni več podobnih zapisov, kar lahko kaže tudi na izboljšanje življenjskih možnosti na hribovitem območju. To potrjujejo tudi statistični podatki popisa prebivalstva leta 2002.

Gospodarski razvoj

Janško območje je vedno imelo agrarni značaj, čeprav zaradi neugodnega terena ni bilo veliko možnosti za obdelovanje zemlje. Tako je na primer v 30. letih 20. stoletja kljub temu, da je bilo v občini Trebeljevo skoraj 2885 hektarjev travnikov in pašnikov, 503 hektarji njiv in gozdov, devet hektarjev sadovnjakov in en hektar vinogradov, delež obdelane zemlje na obravnavanem območju znašal manj kot deset odstotkov. Večina prebivalcev je bila kmetov, med njimi pa je bilo največ posestnikov, nekaj manj kočarjev in zanemarljivo malo najemnikov (KLDB 1937: 309, 325–326). Kmetom je dohodke prinašala predvsem prodaja živine, perutnine in gob v Zalog in Ljubljano, na vzhodu tudi v Litijo. Zlasti pomembna je bila prodaja sadja (kostanja, jabolk, češenj).¹² V Ljubljano in Litijo so prevažali tudi les (drva, hlode, jamski les) (KLDB 1937: 325–326).

Po vojni so obravnavana naselja spadala pod občino Prežganje, v kateri je bilo ob štetju prebivalstva leta 1948 77,04 % kmetov; delavcev in nameščencev je bilo 17,19 %; 5,77 % pa se jih je ukvarjalo z drugimi dejavnostmi (KLLRS 1954: 126–127). Še v 60. letih je bilo po hribovskih naseljih na jugu in v nekaterih krajih severno od Save precej kmetov. Nad štiri petine jih je bilo na Dolgem Brdu in v Gabrju pri Jančah. Redki zaposleni so odhajali na delo v Vevče (predvsem prebivalci Besnice, Janč, Vnajnar), Zalog (prebivalci Gabrja, Janč), v Litijo (nekaj prebivalcev Dolgega Brda) in na železnico na Laze (Vnajnarci) (KLS 1971: 356–361, 368–369). Kmetovalci so se usmerili v mesno živinorejo in pridelavo sadja (jabolk, hrušk, sliv, češenj, orehov) (KLS 1971: 325–326).

Danes je čistih kmetij na obravnavanem območju malo, prevladujejo mešane kmetije, s katerih je večina nosilcev zaposlena v Ljubljani (to kažejo tudi statistični podatki iz popisa 2002, po katerih je zelo nizek odstotek ljudi na obravnavanem območju zaposlenih v kmetijstvu). Pred stoletjem in pol je bilo razmerje med gozdom ter obdelanimi površinami in travniki 30 : 70, danes je ravno nasprotno; zaraščanje je eden največjih problemov območja in z njim izginja tudi kulturna krajina (Markovčič 2003: 3). Gozd je sicer tudi v preteklosti v povprečju zavzemal od polovico do dve tretjini celotne kmetije. V 60. letih 20. stoletja je bil posek gozda nadzorovan; pri gozdnem gospodarstvu so vsaki kmetiji določili, koliko sme na leto posekati (navadno do 30 kubičnih metrov lesa). Boljši les so prodali kot hlode in drva, doma pa so ga uporabljali kot gradbeni material. Kmetje še vedno prodajajo drva (praviloma v zadrugo). Območje, ki ga ne zarašča gozd, danes večinoma sestavljajo travniki, ki pokrivajo šestino celotnega območja na vzhodu Mestne občine Ljubljana (torej območje Janč in Lipoglava). Njive obsegajo dobro desetino, pašniki pa vsega eno dvanajstino. Med njivskimi kulturami danes prevladujejo silažna koruza (30 % leta 2006),

¹² Okrog Prežganja in Štange so že sredi 19. stoletja gojili obilo češenj; prodaja v Ljubljano je prinašala kmetom pomemben dohodek. Posebno v okolici Ljubljane so sicer gojili predvsem jabolka in hruške, za katere je bilo Ljubljana glavno tržišče (Valenčič 1970: 331).

žita (27 %),¹³ travno-deteljne mešanice (22 %), krompir (14 %) in krmne rastline, tj. krmna pesa, koleraba, korenje, ohrovt idr. (7 %) (Markovčič 2006: 40, 32).

Na vseh kmetijah so se v preteklosti ukvarjali z živinorejo, vsaj za domače potrebe. Najpomembnejša je bila govedoreja. Oblika živinoreje – hlevska ali pašna – je bila v okolici Ljubljane odvisna od zemljišča in razdrobljenosti kmetije. Kmetje, ki so imeli večino zemlje okrog kmetije, so, dokler niso imeli traktorjev, v primerjavi s kmeti z razpršeno posestjo živino pasli večkrat; paša je bila obveznost otrok. Sicer so krave in predvsem vole vse do 70. let 20. stoletja uporabljali tudi za delo na polju,¹⁴ a jih je večina oddajala mleko (zato so redili krave dojlje) ali so vzrejali živino za zakol. Čeprav je bila živinoreja do začetka 90. let, ko so začeli s projektom CRPOV, prevladujoča kmetijska dejavnost, pa nikoli ni bila gospodarsko pomembna; v povprečju je imela kmetija pet glav živine. Opuščati so jo začeli v 90. letih, najpozneje pa po prepovedi klanja na kmetiji in v besniški zadrugi in po ukinitvi mlečne proge na območju Janč in Javora (2002). Danes imajo na kmetiji v povprečju zgolj eno ali dve glavi goveje živine za lastne potrebe.

Kmetje, ki ohranjajo živinorejo tudi kot pridobitno dejavnost, prodajajo meso, teleta za pitanje in zakol, bike, na domu ali na prireditvah na Jančah pa presežek suhomesnih izdelkov. Le redki še oddajajo mleko; nekaj svežega prodajo sosedom brez kmetije oz. živine, redki ga predelujejo v skuto ali ga kisajo. Ostanek mleka navadno dajejo teletom. Živino ženejo na pašo, nekaj kmetov pa jo zaradi uničevanja travnikov krmi v hlevu. Nekateri se usmerjajo v ovčerejo ali kozjerejo (TZ 2002).

Ovce so na vzhodnem ljubljanskem podeželju do konca 2. svetovne vojne redili zlasti na revnejših kmetijah za meso (jagenjčki) in volno, kozjereja pa se je tu začela razvijati šele konec 90. let prejšnjega stoletja. Tudi Mestna občina Ljubljana od leta 2002 posveča reji drobnice večjo pozornost in v njej vidi razvojno možnost. Oblikovala je program za štiri pilotne reje: rejo mesne ovce in koze ter rejo mlečne ovce in koze; skrbi tudi za tehnološko pravilno rejo in usmerja rejce. Rejci ovac in koz so združeni v Društvo rejcev drobnice Sostro, ustanovljeno na pobudo občine leta 2002. Društvo združuje večinoma ljubiteljske rejce z malim tropom živali (1–5) iz hribovitega dela ljubljanske občine in bližnjih krajev oz. občin (Turjak, Grosuplje, Videm v občini Dobropolje, Ambrus, Ivančna gorica). Le trije se ukvarjajo z ovčerejo, vsi drugi s kozjerejo (večinoma redijo bursko pasmo). Tisti, ki jih redijo za meso, imajo od tega dodatni zaslužek. Drobnica je pomembna, ker preprečuje zaraščanje bregov in čisti že zaraščeno (Markovčič 2006: 38–39; Predstavitev društva 2008). Na vsem območju vzhodnega ljubljanskega podeželja je po zadnjih podatkih (2010) 679,5 hektarja pašnikov.

Poleg drobnice kmetje pogosto redijo prašiča; tudi v preteklosti so jih večinoma imeli za lastne potrebe (do tri prašiče), nekateri pa še za prodajo. Vozili so jih na živinske sejme v Črnuče ali na Ižansko cesto. Tudi prašičja koža je bila dobro prodajno blago; odkupovalo jo je podjetje Koteks iz Zaloga. Do konca 80. let 20. stoletja je vsaj en kmet v vasi imel

¹³ Žita so bila zaradi samooskrbnosti kmetij bolj razširjena do 70. let 20. stoletja. Sejali so predvsem ajdo, pšenico, proso in rž.

¹⁴ Za delo na polju, spravilo lesa iz gozda, za prevoz lesa ali pa pridelkov za prodajo, pa tudi za lastni prevoz v mesto je veliko kmetij imelo konja.

plemenskega merjasca za razplod. Prašiče so hranili z doma pripravljeno hrano: kuhano repo, peso, korenjem in krompirjem. Klali so jih mesarji samouki, ki so hodili po hišah, navadno med novembrom in februarjem. Kmetje so pripravljali mesene in jetrne klobase, želodce in meso za sušenje (Markovčič 2006: 38).

Kmetje praviloma redijo tudi po nekaj kokoši. Jajca večinoma porabijo sami, višek prodajo na domu.

Največ kmetov se je v zadnjih dveh desetletjih, po uvajanju projekta CRPOV, usmerilo v sadjarstvo, ker jim prinese več kot živinoreja. Zaradi ugodne lege in sestave tal je območje že v preteklosti slovelo po sadju. Sadje, ki so ga pridelali na travniških sadovnjakih (»pri njivah je bila večinoma nasajena ena vrsta,« drevesa so bila »raztresena, kakor je bilo, okoli hiše, ob njivi, ob meji«), so predelali v pijače (žganje, mošt, kompot) in ga uporabljali za prehrano (predvsem otrok).¹⁵ Tisti z več sadja so ga večinoma prodajali na ljubljanskem živilskem trgu, predvsem jabolka, češnje, slive in jagode; po vojni so ga nekateri oddajali zadrugi. So ga pa za prodajo začeli pridelovati že vsaj na začetku 20. stoletja. Sadje so v Ljubljano vozili s cizami ali z vozovi na volovsko ali konjsko vprego, jagode pa so ženske nosile tudi v košarah na glavi in v rokah (tudi več kot 30 kilogramov naenkrat), navadno do avtobusne postaje v Sostrem ali v Besnici ali pa do železniške postaje v Jevnici. Pozneje so jih nekateri na trg vozili že z avtomobilom (TZ 2002, 2004).

Prve intenzivne nasade so na območju (Javor, Repče, Volavljje) uredili v 60. letih prejšnjega stoletja, vendar pridelka ni bilo dovolj, zato so jih sčasoma opustili. S sadjarstvom so se spet začeli ukvarjati po spodbudah v projektu CRPOV v 90. letih in danes je že prevladujoča kmetijska dejavnost. Na celotnem podeželju na vzhodu Mestne občine Ljubljana je po zadnjih podatkih 32 hektarjev sadovnjakov. Prevladujejo nasadi jabolk in hrušk, pa tudi češenj, breskev, kostanja, malin in ribeza. Jabolka pridelujejo s solakso (drevesa sadijo vsaksebi in veje upogibajo navzdol) ali vitkim vretenom (drevesa so gosteje posajena in visoka okrog dva metra), tako da dobijo jabolka enake velikosti, primerna za namizno sadje. Nekaj pridelovalcev sadja ima danes hladilnice, tako da je sadje dlje obstojno. Večino ga lahko prodajo doma, nekateri pa so (večinoma v Ljubljani in okolici) poiskali tudi večje odjemalce. Sadje, ki ga ne prodajo, in sadje s travniških visokodebelnih sadnih dreves predelajo v žganje (npr. jabolka, hruške, slive in češnje), likerje, sok in kis ali pa ga posušijo, čeprav ne več toliko kot v preteklosti, ko so ga sušili na pečeh ali v sušilnicah. To so bile večinoma zidane stavbe iz kamna (1 x 2 m) s kuriščem spodaj. Vaške sušilnice so imele od osem do deset les, druge od štiri do pet les, tj. z vrbovim, bukovim ali leskovim protjem prepletene lesene okvirje, kjer so sušili sadje. Vsako vrsto sadja so sušili posebej in ga sproti prebirali. Sušili so ga nekaj dni, pri čemer so lahko posušili tudi do 300 kilogramov sadja v sezoni. Prve sušilnice so nastale

¹⁵ Prevladovale so vrste in sorte, ki jih v manjšem obsegu zasledimo še danes: stare sorte jabolk (golobar, bobovec, voščenska, gambovec, mošanček, čebular, carjevič, raneta, zlata parmena, kosmač, krivopecelj, jonatan, šamegar, vaški tofelj, ontarija, ananas, jakobček, beličnik, zlati delišes, jonagold, vilhar, zelenec, cigan, zafranček, kanadi, rdeči biskop, mešančgar, šampanska raneta, ropotavčki), stare sorte hrušk (dišečka, rumenka, medenka, mešiček, zvonček, zvončkulje, zvončkule, moravka, črneta, tepka, moštarca, jesenska kraguljnica, rjavka, praproščca, ržišna, oranžka), stare slive (ciber, domača češplja) in stare češnje (belice, morke, hrustavke) (Markovčič 2006: 32).

v prvem desetletju 20. stoletja, v večjem obsegu pa so jih začeli postavljati v 50. letih, ko so z izobraževanji kmete spodbujali k sajenju sadnih dreves in pridelavi sadja. Z izjemo tistih na samotnih kmetijah so bile sušilnice vaške; imeli so jih v Volavljah in Gabrju, pa tudi v Zagradišču in na Malem Lipoglavu. Sušilnice so večinoma uporabljali do srede 70. let 20. stoletja (Markovčič 2006: 34–35). Danes zanimanje za sušilnice in nasploh za sušenje sadja spet narašča; tako npr. ena od priseljenih družin razmišlja, da bi si postavila lastno sušilnico. Na domačiji Turnšar na Vnajnarjah pa v svoji električni sušilnici (gre za predelano zamrzovalno omaro) znova sušijo sadje za svoje potrebe (tri četrtine), za sosede in redke obiskovalce. Največ sušijo jabolka, hruške in slive, leta 2009 pa so prvič skušali posušiti kaki, ki je bil menda »odličen«. Pobudnik za sušilnico na Vnajnarjah je bil kmetijski svetovalec Franci Kotar, takrat zaposlen na občini, ki je domačinom v času projekta CRPOV pomagal pri uvajanju sadjarstva. Spodbudil je tudi Srečka Birka, sedanjega gospodarja domačije Balant, da je kupil stiskalnico sadja. Ta danes približno tretjino dela opravi zase, dve tretjini drugim; pripeljejo mu sadje (največ jabolka), ki ga stisne (200 litrov/uro) in pasteriziranega ustekleniči. »Zalaufalo je takoj,« pravi lastnik, začetni vložek pa se mu je povrnil v približno sedmih letih.

Danes je območje najbolj poznano po pridelovanju jagod. K temu so največ pripomogle junijske prireditve Praznik jagod in združenje Sadna cesta med Javorom in Jančami. Ustno izročilo pravi, da so na domačiji Brdar (družina Bratun) na Vnajnarjah že leta 1935 začeli pridelovati jagode. Po vojni so jih posnemale tudi številne druge kmetije na tem območju. Sprva so gojili vrsto regina, sadike so vzgajali sami ali jih kupovali v zadrugi. Prodajali so jih na ljubljanski tržnici, jih oddajali zadrugi ali sklepali pogodbe z določenimi ustanovami in podjetji. V 70. letih je regino na vsem območju uničila bolezen, zato so jo nadomestili z novejšimi vrstami z večjimi plodovi, nekatere kmetije pa so začele saditi jagode na foliji, kar je zboljšalo pridelok. Sadike so kupovali izključno v zadrugi. V 80. letih so organizirali skupinski odkup, nekateri pridelovalci pa so sklenili tudi pogodbe z večjimi trgovci. Pridelava in prodaja jagod je na območju Janč cvetela predvsem od srede 60. do srede 80. let 20. stoletja, nato pa je zaradi zaposlovanja v dolini prišlo do pomanjkanja delovne sile in s tem do upada dejavnosti. Po osamosvojitvi Slovenije se je v okviru programa CRPOV kar nekaj kmetov spet odločilo za intenzivno pridelavo jagod (na črni foliji in v tunelih); v ta namen so si uredili vodna zajetja za namakanje (»bazene«), občina pa je poskrbela tudi za strokovno pomoč. Danes je na območju Janč od pet do šest hektarjev jagod. Večina kmetij posluje s stalnimi odjemalci, le nekaj pridelka še prodajo na tržnici in turistom na domu ali na prireditvah. Sadike v glavnem uvažajo, posamične kmetije pa pridelajo več kot tona jagod na leto (na kmetiji Balant na Vnajnarjah tudi do štiri tone). Ker jagode rastejo na višji nadmorski višini, dozoriijo pozneje in kmetje ujamejo čas, ko drugih jagod na trgu ni več. Presežek jagod predelajo v marmelade, likerje in slaščice (TZ 2002; Markovčič 2006: 32–33).

V preteklosti so bile kmetije na tem območju večinoma samooskrbne. Zaradi takšnega načina življenja so se razvile in uveljavile številne obrti in dejavnosti, mdr. pletarstvo, polaganje slamnatih streh, tesarstvo, mizarstvo, čevljarstvo, žagarstvo in mlinarstvo, svečarstvo in izdelovanje drugih izdelkov, povezanih s čebelarstvom, sodarstvo, izdelovanje



Jagode za prodajo na prazniku jagod. 11. 6. 2006.



Na prazniku jagod prodajajo tudi sveže češnje in češnjeve izdelke, npr. žganje in sladice. 7. 6. 2009.



Dobrote iz jagod in drugega jagodičevja na prazniku jagod. 11. 6. 2006.

trsk, zobotrebcev, škafov, drvarjenje, oglarstvo in apneničarstvo, tkalstvo, sirarstvo, žganjekuha, furmanstvo, izdelovanje suhega cvetja in ročna dela. Po 2. svetovni vojni so začele te dejavnosti postopoma zamirati in so do srede 60. let zaradi uvajanja novih, boljših materialov, drugačne organizacije dela in tehnološkega napredka praktično izginile (Markovčič 2003: 12–13; TZ 2002). Danes domačini še poznajo stare postopke, živo – čeprav večinoma omejeno na starejše generacije – pa je le še izdelovanje košar, ki prav tako upada (več o tem Kranjc 2006).

V 50. letih se je janško območje, kljub zaostajanju za razvitejšimi deli Slovenije, počasi razvijalo, na podeželju se je uveljavljala mehanizacija. Kmetijski zadrugi Besnica in Prežganje sta v povezavi s političnimi organizacijami pripravili izobraževanja za kmete in pospeševali predvsem sadjarstvo in živinorejo. Začel se je razvijati tudi turizem, saj so na Jančah pod okriljem Planinskega društva Litija zgradili planinski dom s 50 ležišči. Leta 1953 so v Javor napeljali elektriko (Jerlah 1996: 30), tri leta pozneje so jo dobile tudi vasi v okolici Janč (Kronika župnije Janče, 1956: 118). Napeljava telefonskih linij, vedno več radijskih in televizijskih sprejemnikov, ureditev cest in motorizacija so močno vplivali na življenjske nazore kmetov. V času socializma so službe v tovarnah bolj cenili kakor kmetovanje. Vedno več ljudi se je izseljevalo v urbano okolje in se z njim tudi vedno močneje identificiralo. Kljub uveljavitvi mehanizacije na podeželju in vsesplošni industrializaciji pa ima to območje še vedno ruralni značaj; ljudje se, ob službi, ukvarjajo pretežno s kmetijstvom, pri čemer še danes prevladujeta sadjarstvo in živinoreja, v ravninskem predelu pa pridelava zelenjave.

Kmetijstvo je (poleg gozdarstva) navkljub vse manjšemu zanimanju in postopnemu opuščanju pomemben nosilec razvoja podeželja. Glede na posestno strukturo so za razvoj podeželja zelo pomembne predvsem dopolnilne dejavnosti (Kokolj Prošek, ur. 2002: 30). Leta 1993 so na pobudo prebivalcev in ob sodelovanju tedanjih Ministrstva za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano (v nadaljevanju MKGP) in občine Ljubljana Moste - Polje na območju doline Besnice in Janč začeli izvajati projekt CRPOV. Začeli so spodbujati prodajo pridelkov (jagode, maslo, sir, mleko, jajca, žganje ter drugi pridelki in izdelki) in razvoj gostinske ponudbe na domu (turistične kmetije). Prebivalce so izobraževali o tehnologiji pridelave in predelave kmetijskih pridelkov ter o oblikovanju in trženju ponudbe na kmetijah; uredili so kmetijska zemljišča, s čimer so si zagotovili kakovostnejše pridelke. Tako so do leta 2003 uredili 400 hektarjev pašnikov, 28 hektarjev sodobnih nasadov za integrirano pridelavo sadja – jagod, jabolk, hrušk, češenj, sliv, breskev, orehov – revitalizirali so travniške nasade in vrtove ter uredili 11 vodnih zajetij za namakanje sadnih rastlin (Markovčič 2003: 15). Do leta 2010 se je površina sadovnjakov povečala na 32 hektarjev, pašnikov pa na 679,5 hektarja.¹⁶

Število turistov na Jančah se je v zadnjih dveh desetletjih močno povečalo; čez območje poteka več pohodnih in kolesarskih poti, pa tudi turistične prireditve so vedno bolj obiskane. Leta 1994 so s projektom CRPOV uredili prireditveni prostor na Jančah

¹⁶ Kmetijska zemljišča še naprej urejajo (za podatke se zahvaljujem Maruški Markovčič z Mestne občine Ljubljana).

z otroškimi igriščem, kjer danes potekajo prazniki jagod in kostanjeve nedelje. Lokalni prebivalci so se organizirali v Turistično društvo Besnica - Janče, prek katerega potekajo dejavnosti na Sadni cesti. Ciljna skupina turistov so bili mestni izletniki. Že dve leti po začetku prireditev so na dveh kostanjevih nedeljah našli 10.000 obiskovalcev (Kronika Podružnične šole Janče, 1995/96: 90).

Projekt CRPOV je pripomogel k povečanju prihodka prebivalcev in k razvoju celotnega območja. Po izteku programa CRPOV je Mestna občina Ljubljana s programom Sožitje med mestom in podeželjem ter Razvojnimi programom podeželja pripomogla k nadaljnjemu oblikovanju in vzdrževanju kakovostne kulturne krajine ter k ohranjanju poseljenosti tudi v najbolj odmaknjenih predelih občine (Markovčič in Pintar 2004). Sadna cesta, v katero se je do danes vključilo 37 kmetij (nekatero pa so že izstopile), je kot sekcija Turističnega društva Besnica - Janče leta 2004 prejela nagrado Evropskega sveta za razvoj podeželja (ARGE) za posebne dosežke in enkratni pristop pri razvoju podeželja (Sožitje med mestom in podeželjem).



Stiskanje jabolk v sok z ročno prešo na kostanjevi nedelji. 8. 10. 2006.

Kmečko delo in njegove ritualne dimenzije

Območje Janč in Besnice skupaj z Lipoglavom je hriboviti vzhodni del »zelenega pasu« Mestne občine Ljubljana. Rodovitne zemlje je malo, a vendar je to krajino odločilno oblikovalo kmetijstvo, ki je še danes najpomembnejša gospodarska dejavnost in ima tako najmočnejši vpliv na način – in kakovost – življenja. Njegov pomen nakazujejo tudi ritualne razsežnosti kmečkega dela, ki so bile v preteklosti izraz ljudskega verovanja in povezovanja oz. soodvisnosti ljudi, danes pa imajo poleg identitetnega tudi ekonomski pomen.

V slovenski etnologiji je bilo delo kot tako obravnavano le redko (gl. npr. Makarovič 2002); nekaj je sicer opisov delovnih postopkov, predvsem kmečkih del in obrtnih dejavnosti, še redkejše pa so obravnave ritualnih praks ob teh delih (gl. Poljak Istenič 2012). Kadar so se jim posvetili, so jih opisovali in postavljali v posamične delovne faze ali pa kvečjemu iskali njihov izvir (prim. Kuret 1965–71). Med »delovne šege« oziroma »šege ob delu«, kot so označevali ta fenomen, so največkrat prištevali prav prakse v agrarnem okolju: večinoma je šlo za določena dejanja z (nekdaj) obredno (pozneje pa pogosteje zabavno) vsebino ob ročnih kmečkih opravilih, ki naj bi zaradi mehanizacije »čez noč« izginila (prim. npr. Kuret in Ložar - Podlogar 1978: 1). Posledica tega je, da ritualnih sestavin kmečkega dela (oz. »delovnih šeg«) v sodobnosti pravzaprav ne prepoznamo več, saj dejanj, ki so opisana v klasičnih etnoloških delih, na terenu – sploh na območju, ki je blizu urbane prestolnice – ne moremo najti.

Tukajšnje vprašanje je, ali ima kmečko delo danes kljub sodobni »izpraznjenosti šeg« še kakšno ritualno dimenzijo, kakor jo je, na primer, pri kolinah razkril Robert Gary Minnich (1979). V analizi je pokazal, zakaj lahko praktično dejanje, ki ga sprva identificiramo kot posebno rutino ali zaporedje človeških dejanj, razumemo kot ritual: »analiza udomačevanja prašičev kot posrednika simbolov, ki zbuja nematerialne odzive, nam omogoča, da dogodek fureža razumemo kot integrirani ritual« (Minnich 1979: 168). Vendar pa bi to težko trdili za vsa kmečka dela; koline so se, za razloček od nekdanjih kmečkih opravil, kakršna bomo obravnavali v nadaljevanju, v opisani obliki ohranile do časa Minnichove raziskave, vpleteni pa so jim pripisovali velik pomen – medtem ko v poljedelstvu na janškem območju takih del ni (bilo) več. Ročna kmečka dela se večinoma ohranjajo v uprizoritveni obliki in kot taka nimajo niti posebej pomembnega mesta na sami prireditvi niti ne ponazarjajo razmerij v preučevani skupnosti. Ali jih potemtakem lahko razumemo kot ritualne prakse? Ali obstajajo še kakšna dela, ki se ritualizirajo?

Zadrega o tem, kaj sploh je ritual, med raziskovalci ni nova, saj so in še razpravljajo o zadovoljivi definiciji tega fenomena.¹⁷ Kot ugotavlja ameriška zgodovinarica religije

¹⁷ Termin ritual je bil v angloameriški tradiciji sprva zelo fleksibilen in je označeval tako religiozna dejanja kot stilizirano sekularno družbeno interakcijo. V prvi polovici 20. stoletja je postopno spodrival vse druge

Catherine Bell, raziskovalci večinoma ohranjajo pogled, čeprav provizoričen, da obstaja nekaj, čemur na splošno lahko rečemo ritual; kadarkoli se pojavi, ima določene značilnosti, ki dogajanje ločijo od vsakdanjih praks. Take definicije neizogibno funkcionirajo kot niz meril za presojo, ali so določene dejavnosti ritual. Rezultat tega je, da te definicije niso popolne, kadar opredeljujejo posamičen univerzalni konstrukt (tj., potrebne so dodatne kategorije za razlago podatkov, ki ne spadajo popolnoma v domeno izvirnega termina), ter da razveljavljajo (ovržejo) in spodkopavajo pomen domačinskega razlikovanja med načini delovanja. Da bi se izognila bremenu dokončne definicije rituala, se je Bellova oprla na teorijo prakse, ki jo je razvil Pierre Bourdieu (1972), in uporabila termin *ritualizacija*, s katerim je mogoče ritualne prakse razločiti od drugih vrst dejavnosti. Gre za okoliščine in kulturne strategije, ki sprožajo določene dejavnosti in zaradi katerih se dejavnosti med seboj razlikujejo; ritualizacija je torej »način delovanja, oblikovan in izveden (orkestriran) za razločevanje in privilegiranje storjenega v primerjavi z drugimi, bolj vsakdanjimi dejavnostmi« (C. Bell 1992: 74). Ljudje vsakdanje dejavnosti ritualizirajo tako, da jih formalizirajo, fiksirajo in ponavljajo; to so lastnosti, ki jih drugi raziskovalci razumejo kot bistvo rituala, Bellova pa kot splošne, ne pa tudi neogibne strategije za ritualne dejavnosti, zaradi česar jih imajo ljudje za prestižnejše in vplivnejše oz. avtoritativnejše. Ritualizacija dejavnosti vključuje razmejen prostor, regulirano periodičnost, omejene kode izražanja in simboliziranja ter specializirane vloge in občinstvo. Vsak ritual je torej strateški, pa tudi praktičen, saj se ljudje vanj vključujejo, da bi v družbeno-kulturnem svetu nekaj dosegli. Po njenem mnenju je treba preučiti, v katerih okoliščinah se dejavnosti, ki jih označujemo kot ritualne, razlikujejo od drugih oblik dejavnosti, kako in zakaj se razlikujejo ter kaj te dejavnosti povzročajo, česar druge ne morejo oz. ne povzročajo (C. Bell 1992: 70).

S temi vprašanji se izognemo definiranju rituala kot drugačne in avtonomne vrste dejavnosti oziroma aspekta vseh človeških dejavnosti, hkrati pa nam to pomaga razumeti tudi manj očitne ritualne dimenzije kmečkega dela (poljedelstva, živinoreje, vinogradništva, sadjarstva). To na podlagi opredelitve dela Gorazda Makaroviča¹⁸ razumem kot kmetovo zavestno uporabo sposobnosti za pridobivanje surovin za hrano

tradicionalne termine za označevanje religioznih dejanj, ni pa več označeval nerelegioznih, dokler se ni v drugi polovici proces obrnil in sta se obseg in doseg pojma celo tako razširila, da ima raba termina občasno le malo smisla (več gl. Platvoet 2008). Tudi v slovenski etnologiji je za označevanje tovrstnih dejanj poznano celo množstvo izrazov. Medtem ko so pred 2. svetovno vojno etnologi praviloma govorili o »običaju«, so od 50. let vse dosledneje uporabljali sintagmo »šega in navada«, »običaj« (kot sopomenko za šego) pa začeli zavračati zaradi neslovenskega izvira besede. Za šege z versko, kulturno, magično vsebino sta bila v navadi izraza obred in ritual; slednji se v novejšem času uporablja tudi v zvezi s politiko. Jurij Fikfak je uvedel pojem ritualne prakse, da bi se izognil neskončni definitorični regresiji in zajel kar najširši spekter praks, ki se ritualizirajo (gl. Fikfak 2003, 2005; prim. Poljak Istenič 2012).

¹⁸ »Z besedo delo imenujemo številne in različne fizikalne, naravne in kulturne pojme, v prenesenem pomenu tudi rezultat dela oziroma izdelek. Kot človeško in družbeno dejavnost lahko na podlagi današnjega vedenja in razumevanja opredelimo delo kot zavestno uporabljanje človeških sposobnosti za namensko načrtno pridobivanje in ustvarjanje materialnih in duhovnih dobrin ali za te procese potrebnih predpogojev, pogojev in okoliščin. Ta opredelitev zajema človeške vsebine, načine in namene teh dejavnosti in je univerzalna tudi za vidik dela kot načina preživljanja in oblikovanja identitet družbenih skupin in oseb.« (Makarovič 2002: 64)

(npr. pšenice in drugih poljskih pridelkov) in njihovo predelavo v živila (npr. v moko) in jedi (npr. kruh), hkrati pa tudi zagotavljanje optimalnih razmer za uspešnost teh dejavnosti (priprava polja in skrb zanj, npr. z gnojenjem, oranjem in tudi z dejanji, ki jih prištevamo k ljudskemu verovanju). Kadar torej izvajalci pridelavi pridelkov (poljščin, sadja, grozdja) in živinoreji, zagotavljanju rodovitnosti polj in živine, preprečevanju nesreč, ki ogrožajo pridelke oziroma živino, predelavi pridelkov (oziroma mleka, mesa in drugih delov živine) in prodaji izdelkov (tj. predelanih pridelkov, npr. v jedi, pijače, usnje ipd.), pripisujejo poseben pomen, da bi jih razločili od vsakdanjih dejanj, lahko ta dejanja razumemo kot ritualne prakse. To razumevanje je zelo blizu tako definiciji delovnih šeg v *Slovenskem etnološkem leksikonu*, po kateri šege spremljajo gospodarsko življenje in delo sploh (Ložar - Podlogar 2004: 600), kakor tudi Kuretovi opredelitvi, da šege simbolično povzdignejo neko pomembno dogajanje v skupnosti, poudarjajo njegovo slovesnost in nevsakdanjost, lahko tudi z družabno-zabavnimi vsebinami (Kuret 1974: 76). S tako opredelitvijo pozornosti ne namenjamo izključno vsebini (vzorcem in simbolom, njihovi tipologiji ipd.), pač pa načinom delovanja, ki določenim dejanjem dajejo poseben pomen. Blagoslavljanje polja na določene dneve in z določenimi predmeti, oblačenje v folklorne kostume (»noše«) na turističnih prireditvah, oglaševanje prodajnih prireditev kot praznikov ipd. so načini ali različne strategije, s katerimi se določena dejanja in dnevi ločijo od bolj vsakdanjih. Medtem ko blagoslov polj brez pomislekov razumemo kot šego, povezano s kmečkim delom, pa bi, če ostanemo pri klasičnem razumevanju šeg, za šego težko označili oblačenje v »noše«, saj se prebivalci kmetij, ki prodajajo svoje izdelke, ne oblečejo nujno v vse dele »noše« niti ne poznajo (ali upoštevajo) v celoti predpisanega načina oblačenja (kakor mu npr. sledijo člani folklornih skupin), poleg tega pa v dejanju (oblačenju) samem ni posebne slovesnosti, čeprav je danes »noša« sama po sebi slovesno oblačilo za posebne priložnosti. Če na to dejanje gledamo skozi prizmo ritualizacije, gre dejansko za dokaj formaliziran, ustaljen in ponavljajoč se način oz. strategijo, kako pritegniti čim večjo pozornost turistov, posledično prodati čim več svojih izdelkov in zaslužiti čim več denarja. Oblačenje v »nošo« se tako vsaj po namenu loči od oblačenja v nedeljske ali vsakdanje obleke in je vsekakor nekaj nevsakdanjega, če že ne slovesnega. Prodajno naravnano turistično prireditev prav tako težko označimo in interpretiramo kot šego, jasno pa lahko sledimo prizadevanjem organizatorjev, da bi te prireditve in dneve razumeli kot praznik. S posebnimi strategijami, tj. formalizacijo, ustaljenostjo in ponavljanjem (izbira dni v tednu in letu, preureditev prostora, posebne obleke, predstavitve določenih del, nevsakdanja kulinarika, razstave, zabavni program, dokaj ustaljen scenarij, simboli ipd.) prireditelji – domačini tem dnevom dajejo (ali pa vsilijo) poseben pomen in jih kljub zahtevnemu delu, ki ga tako sami kot prebivalci kmetij opravljajo na te dneve, oglašujejo kot praznik.

Kmečko delo v okolici Janč na vzhodu ljubljanske občine se je začelo korenito spreminjati z uveljavljanjem mehanizacije na podeželju v 60. letih 20. stoletja, čeprav so ponekod še kako desetletje dlje polja ročno obdelovali. Prakse ob kmečkem delu, povezane z ljudskim verovanjem, pa so se v sledovih ohranile do danes. Ko so zaradi vse večje urbanizacije in izginjanja kulturne krajine na območju v 90. letih začeli izvajati

projekte razvoja podeželja, se je spremenil odnos prebivalcev do območja kakor tudi do kmetijstva kot gospodarske panoge in s tem do lastne dediščine. Kot dediščino so razumeli tudi tradicionalna kmečka dela in jih ritualizirali. Kako je torej razvoj območja vplival na transformacijo ritualnih praks ob kmečkih delih?

Nekdanja kmečka opravila in spremljajoče ritualne prakse

Med najstarejšimi opisnimi viri z obravnavanega območja so cerkvene kronike s podatki od konca 19. stoletja. V njih so ohranjeni zapisi o letinah, kmetijskih dejavnostih (sajenje kultur, sadjarstvo) in dopolnilnih dejavnostih na kmetijah (nabiranje in prodaja gob). V *Kroniki župnije Janče* je zapis o dveh kmečkih delih, in sicer v povezavi z »neprimernimi« dnevi za njihovo opravljanje. Župnik je opisal zakonski par, ki je leta 1909 kupil posestvo na Jančah in želel hišo preurediti v gostilno, česar pa občinski odbor ni dovolil. Župnik je menil, da jo par želi čim bolje prodati in da je gostilna, ki so si jo vaščani želeli, samo pretveza za to, da bi jima pomagali pri urejanju stavbe:

Manjkalo je pri hiši še vodnjaka in Mina si misli, ko da še vodnjak napraviti, potem bo lažje dobila kupca. Pa, kako zopet pesek za vodnjak pripraviti na Janče? Mina, zvita tica, začne zdaj Jančarje farbati, da mora še vodnjak napraviti, potem pa dobi gotovo gostilno in obenem zopet vloži prošnjo za gostilno. Zopet zaprosi Gabrce, da bi jej peska navozili, kar so tudi storili, in sicer v najhujši vročini in v največjem delu, o košnji. Ker moške radi košnje niso imeli časa, vozile so žene pesek. V tem sta se posebno odlikovali Španka in Kognarica. Vodnjak je bil dodelan, prošnja za gostilno od občinskega odbora jednoglasno odbita in sedaj da zopet Mina v »Domoljuba«, da je hiša in posestvo naprodaj, toda kupca ni bilo radi prevelike cene. Ker tukaj posestva nista mogla prodati in so dolžniki v Sori vedno bolj pritiskali, primorana sta bila v Sori prodati hišo z vrtom in tako sta se preselila meseca maja 1912 na Janče, kjer sta začela trgovino. V l. 1910 in 1911, ko sta hodila Jernej in Mina iz Sore semkaj popravljat hišo in obdelovat polje, sta se jako slabo obnašala: kvatrne dneve jedli meso in tudi voznikom dajali, v cerkev ob nedeljah niso hodili; na nedeljo cement za vodnjak vozili, na kvatarno nedeljo otavo sušili in grabili; na mizi imeli najgrši list »Jutro«; med službo božjo imela je Mina fante v hiši in s šnopsom napajala (radi tega je bila tudi vsled ovadbe kaznovana); na dan celodnevnega češč. sv. R. T. mlatili na Bernardovem podu pšenico in med deseto službo božjo vozili slamo mimo cerkve. (Kronika župnije Janče, 1912: 54–55)

Iz lokalnih pisnih virov lahko torej rekonstruiramo družbene, gospodarske in politične razmere v različnih obdobjih in vzporedno s tem spreminjanje načina življenja,¹⁹ neposredno pa nam pri preučevanju kmečkih del in njihovih ritualnih dimenzij v preteklosti praviloma ne pomagajo; lahko se opremo le na ustno izročilo. V zvezi s tem lahko ugotovim, da se ljudje, s katerimi sem se pogovarjala, ročnih kmečkih del, ki jih danes

¹⁹ Pri tem je treba opozoriti, da je možnost rekonstrukcije odvisna predvsem od temeljitosti in prenicljivosti zapisovalca dogodkov.

ni več, slabo spominjajo; podrobneje so pripovedovali o tehnologiji ali pa o posebnostih, to je o tistem, kar se je razlikovalo od vsakdanjega, npr. o prehrani, obleki ali družabnosti. Podobno je ugotavljal tudi Borut Brumen: v socialnih spominih Šupetrcv je bilo sicer ohranjenih največ podatkov o skupinskih delovnih opravilih (v primerjavi z delom, ki ga je zmogla družina sama), vendar pa, z izjemo dela z oljkami, ki je bistveno prispevalo k družabnemu življenju v vasi, niso bila posebej poudarjena (Brumen 2000a: 214). Na janskem območju pa so se ljudje – prav tako zaradi družabnosti – najbolj spominjali metja prosa. V zvezi s tem je zanimivo, da se jim lažja skupinska opravila (poleg metja npr. tudi ličkanje) z današnjega vidika zdijo celo praznična, dobila so značaj ritualnega dejanja. Podobno je že konec 70. let ugotovil Niko Kuret: »Industrijska doba je spodnesla mnogo *kmečkih del*, ki se jih zavoljo mikavnih šeg drže za nas nekoliko romantični spomini« (Kuret 1978: 325–326, poud. N. K.).

Starejši sogovorniki²⁰ z obravnavanega območja se spominjajo, da so ročno kosili, želi in mlatili večinoma do 60., nekateri do 70. let prejšnjega stoletja. Prebivalci manjših kmetij so hodili v *tabrh* (pomagat) oziroma v *naj* (najem) na velike kmetije.

Včasih sta tudi po dva naenkrat prišla prosit za pomagat, pa nisi vedel, komu bi ustregel.

V: Pa je bilo tukaj veliko kmetov, ki so rabili pomoč?

O: Seveda, so bile velike kmetije.

Pomagali so predvsem pri košnji, grabljenju in sušenju mrve, žetvi, okopavanju krompirja, pletju in mlatvi.

V: Pa ste zemljo sami obdelovali, samo vaša družina, ali ste kdaj koga poklicali?

O: Ne, sosede, pa smo rekli tabrh – dninarje da smo najemali dodatno ...

V: In to so bili sorodniki in sosedje?

O: Pa vaščani.

V: In za katera dela so prišli delat k vam v tabrh?

O: V glavnem okopavanje krompirja, pa kosit, mrvo sušit.

V: Tudi žetev?

O: Tudi za žetev so prišli pomagat.

V: Kaj pa za kakšno mlatev?

O: Tudi.

V: Ali so bila še kakšna taka dela, da so prišli pomagat?

O: V hosto sekat in les spravljat.

V: Kaj pa metev? So vam tudi prišli pomagat?

O: Tudi.

V: Kaj pa za koruzo, ličkanje?

O: Tudi.

V: Tudi za to ste imeli v tabrhu ljudi?

O: To so pa tako prišli pomagat, zvečer.

²⁰ Če ni drugače navedeno, so pogovori s sogovorniki navedeni po lastnih terenskih zapiskih, ki so nastajali med letoma 2004 in 2010.

Zjutraj so opravili delo na domači kmetiji, nato so šli pomagat drugam. V *tabrh* so ljudje raje hodili tja, kjer so bili bolje pogoščeni. Delali so za plačilo, *lon*, ali za protiusluge.

Pri nas ni bila velika kmetija, samo smo hodili okrog kosit in delat. ... V tabrh. Je prišel zvečer prosit, zjutraj smo vstali, včasih je bilo treba že ob petih. Drugače pa malo kasneje. Ko smo imeli pa zjutraj že doma delo, v štali, potem si pa šel ob sedmih pa do večera.

V: Kdo pa vas je navadno prišel prosit?

O: Sosedje, ki so imeli velike kmetije, ki niso mogli sami, pa so morali najeti. ... Smo šli kosit, smo šli žet, spomladi smo šli grabit pa v košenico pomagat, pa krompir namakat pa okopavat, pa plet, pa žet, vse sorte je bilo treba, da je bil zaslužek. Mi smo imeli bolj malo, doma smo morali pohiteti, da smo hitro naredili, potem si pa šel pa lahko drugam.

V: Kako ste rekli temu plačilu, za kaj ste delali?

O: Za lon. ... In tako kot sedaj greš v službo, dobiš plačo, tam je bil pa lon. V denarju. ... Tako je bilo, mi otroci smo delali za denar, večinoma. Ali so pa oni k nam prišli orat, potem smo pa šli mi nazaj odslužiti.

V: Je bila torej tudi usluga za uslugo?

O: Ja. Samo potem ni bilo nikoli dosti narejeno. Večinoma je to delal ata, da je odslužil. Nam je dal pa lon, da smo imeli za oblačila in za obutev.

V: Kako velik zaslužek je pa to bil?

O: Takrat jaz ne vem, če si šel popoldan, si dobil 200 dinarjev, če si bil pa cel dan, si dobil pa 400.

V: In kaj si si lahko privoščil za ta denar?

O: Jaz sem morala vsak dan hoditi, da sem dobila v enem tednu za ene čevlje. Po cele dneve, da sem si konec tedna lahko kupila ene čevlje. ... Žetev je bila kar pomembna.

V: Ali je bilo tudi plačilo boljše kot za košnjo?

O: Ne, za košnjo in za žetev je bilo enako plačilo. Za tisto okopavanje je bilo pa slabše plačilo.

»Danes ne vem, če bi za en predpasnik dobila. V denarju,« se spominja domačinka. Tudi druge sogovornice so omenjale zaslužek za »kakšen predpasnik«. Velikokrat so odsluževali usluge ali dobrine, npr. drva, tako da so dobili manj plačila. Sploh revnejšim je veliko pomenilo že, da so jim tisti dan dali jesti: »Se bom vsaj enkrat *ornk* najedel!« Kadar je bil obrok obilen, so tisti, ki so živeli doma in še niso imeli lastne družine, kaj malega (npr. kos kruha) prihranili tudi za svoje starše. Sicer pa so le redki spregovorili o tem, koliko so zaslužili s posamičnim delom. Ena od sogovornic je pripovedovala, da so pred vojno najemali večinoma kosce, ki so za delo dobili okrog 10 dinarjev. Čevlji ali obleka naj bi takrat stali okrog 100 dinarjev, kilogram sladkorja pa 12. Druga domačinka je navedla, da je sredi 50. let za okopavanje krompirja zaslužila po 250 do 300 dinarjev na dan, ni pa povedala, kaj si je lahko privoščila s tem denarjem (TZ 2004).

Posebno je bilo plačilo žanjic; te so poleg denarja dobile tudi štrukelj.

Za tele, za žanjice je pa konec oktobra žeganjska nedelja pri nas na Jančah, so pa spekle štruklje in so jih prinesle potem vsaki žanjici en štrukelj. ... Orehove

štruklje, kar precej velike, jaz sem jih dobila včasih po deset. Enkrat vem, da med vojsko, nazadnje leta ... 1943. leta, sem jih dobila 13. Pri 13 sem žela. ... 13 takih štrukljev je bilo dosti za 14 dni potice. Tako da je bilo kar, ampak dobre štruklje, res, orehove.

V: Je bila to edina stvar, da ste dobili [me prekine]?

O: Ja, pa potlej za ajdovo žetev, so bile pa tudi, so rekle pa prešce. Je bil pa tudi štrukelj, ampak je bil bolj iz črne moke pečen. ... Ampak ajdovi štruklji so bili pa zdajle, za vse svete. Če je bila prva maša, ker včasih je bila ob šestih maša, so potem po maši, ko so prišle ženske domov, in je ena raznašala [po domovih žanjic].

Ljudje so še najpodrobneje pripovedovali o poteku oz. tehnologiji ročnih kmečkih del – košnje, žetve, mlatve, teritve, metja in ličkanja.²¹

Glavni **košnji** sta bili dve, v juniju (okoli sv. Antona, 13. 6.) in avgustu (okoli Marijinega vnebovzeta, 15. 8.), če pa so bile vremenske razmere neugodne ali če so travniki imeli neugodno lego, pa so kosili zgolj enkrat. Na manjših kmetijah so delo opravili sami, pomagali so jim kvečjemu sosedje; v takih primerih so morala kositi tudi dekleta.²² Večji kmetje pa so za košnjo najemali tudi od osem do deset ali celo več odraslih moških; po 2. svetovni vojni so jih lahko najeli v kmečki zadrugi. Vsak je prinesel svoje orodje (eno ali dve sklepani in nabrušeni kosi; drugo so uporabili, če/ko se je prva preveč obrabila in se z njo ni več dalo kositi). Kositi so praviloma začeli ob zori. Prvi kosec je bil gospodar ali pa najboljši in najspretnejši moški, drugi so mu pri delu sledili. Kosili so »na peto« (tj., rezilo so pri ročaju potiskali k tlom), saj je takšen način lažji in hitrejši. Kosili so, dokler je bila na travniku rosa, saj se je trava takrat »rada rezala«. Po končani košnji so travo mešali in obračali, da bi se do konca posušila; to delo so opravljali tako moški kot ženske s pomočjo otrok. Za čez noč so jo pograbili v zgrabke, ki so jih spet razstlali, ko se je rosa posušila. Še ne popolnoma posušeno travo so pospravili le, če je bilo slabo vreme ali so bili v časovni stiski. Naložili so jo na voz, poravnali, *požrdali* (z žrdjo pritrldili na voz) in odpeljali do svisli oz. v drug prostor za spravilo sena, nekateri pa do kozolca (redko, kvečjemu daljšo travo), kjer so jo naložili med late.

Košnja je bila, pa je bila že pšenica za žet. Sedaj je košnja konec maja, takrat je pa bila junija, julija ta glavna. Kosili so samo enkrat. Še enkrat je bilo slabo. Ni bilo nobenega umetnega gnojila, hlevskega gnojila nobenega, kakor je zraslo, je zraslo ...

V: So dekleta pri košnji tudi kaj pomagala?

O: Ja, grabit, potem pospravljat. So imele drugo delo, plet, žetev je že bila. Pa tudi kosile so, če je bilo treba. Vse so znale delat.

V: Pri vas je samo vaša družina kosila, niste nobenega soseda poklicali na pomoč?

O: Če je bilo treba pri pšenici, pri žetvi, tudi. Pri košnji pa večinoma ne. Je bil ata

²¹ Te pripovedi se večinoma ujemajo z opisi Nika Kureta (gl. 1965–71). Delovna opravila sicer rekonstruiram po lastnih terenskih zapiskih in raziskavah študentov etnologije, katerih rezultati so objavljeni v knjigi *Na podeželju ...* (gl. predvsem Markovčič in Dolničar 2006: 58–67).

²² Dekleta so kosila tudi med 2. svetovno vojno, ko so bili moški na fronti.

tako trden, pa tako močan, pa tako za to. Tudi sam je vse pokosil, če ni bilo nobenega otroka.

V: Ste potem to, kar ste pokosili, takoj skupaj nagraabili ali ste pustili, da se posuši?

O: Vse se je na soncu posušilo, ne tako kot danes vse v bale.

V: Ste pustili na travniku razprostrto?

O: Ja, vse na travniku. Zvečer pa, če se je pripravljalo za k dežju ponoči, smo pa naredili take kopice. Take kopice iz mrve, da ni bilo vse mokro. Čez dan pa smo to razkopal in nastlali, da se je potem sušilo.

V: Niste pa dali v kozolec sušit?

O: Malo. Zato ker je bila premajhna. Kakšna detelja, ki je bila po njivi posejana, tisto smo pa dali v kozolec. Kar je bila pa trava, je bila premajhna in je nisi mogel notri dati, ker je vse ven letelo.

V: In koliko časa se je to sušilo na travniku?

O: Dva dni, da je bila trava suha ...

V: Če ste začeli ob pol petih, kdaj v dnevu ste končali?

O: Do desetih dopoldne, naprej pa grablje in take stvari. Potem ko se je trava posušila, smo jo pobrali in peljali na cimper in smo jo imeli za pozimi za jest za živino.

Sogovornica z manjše kmetije je pogosto šla kosit v tabrh:

V: Vi ste hodila v tabrh kosit?

O: Ja.

V: In so ženske kosile tako kot moški?

O: Ja.

V: Ali je tako potekalo, da je šel eden naprej, vi ste pa zadaj kosili?

O: Ja, po vrsti so šli tako, bilo je 4 do 5 koscev.

V: Ali je ta, ki je šel naprej, imel kakšno posebno ime?

O: Ja kaj pa vem, to so včasih rekli, da je bil vodič, tisti je bil močnejši, je bil bolj spreten in je šel naprej.

V: Ali ste morali orodje s sabo prinesiti?

O: Ja, s sabo. Koso smo morali s sabo imeti. Razen če smo šle v tabrh tako nekaj delat, pa je gospodar kose pripravil, smo šli zjutraj najprej otavo kosit ali mrvo, potem pa smo šle še kaj drugega delat na njivo, ali krompir okopavat ali kakšno korenje plet.

V: Tako vam je gospodar dal kose.

O: Ja, če si šel pa od doma, si jo moral pa s sabo prinesiti. Pa srp pa motiko tudi.

V: Kaj ste imeli za koso nabrusit?

O: Oslo, tisti brus. Tisto smo pa doma naredili. Ata je prinesel kamen iz gozda, potem jih je urezal, potem pa smo jih pri vodi zgulili.

V: Kje ste jo pa nosili?

O: V oselniku.

V: Kje ste pa imeli oselnik?

O: Takole čez pas privezan ...

V: Kaj pa je bilo težje, kositi ali žeti?

O: Če je dobra kosa, je bilo tudi dobro kositi, ker križ tako ne trpi. Drugače moraš pa biti cel dal pripognjen, je bilo pa kar mučno. Zjutraj smo kosili, potem smo

imeli zajtrk, potem smo še malo kosili, potem so ženske šle redi mešat, pa z grabljami vrže, moški so še kosili, potem pa so šli moški malo počit, me smo pa obračale. Potem je bila malica, potem obračat so šli pa tudi moški pomagat. Opoldne so prinesli kosilo, smo spet malo posedeli, potem smo šli pa spet grabit, potem so pa že z voli prišli za nakladat. Nakladali smo na vozove. Bili so veliki vozovi ... So jih pa požrdali, zavezali z vrvmi, na enem koncu je bila veriga, na enem koncu pa vrv. ... Potem je eden peljal, eden pa je sedel zadaj, da je malo držal, ker niso bile ravne poti, da se ni zvrnilo. To so peljali domov. Če ni bilo suho, so pa drugi dan razstiljali, kar po travniku.

V: Kaj so pa s to travo naredili?

O: Na pode, na šupe metali.

V: In do kdaj je bilo tam?

O: Dokler niso živali nahranili. Pozimi smo pa vse tisto zrezali sami, spred je bila pšenica, smo vse snope v kozolce dali in jih posušili, potem smo mlatili, pozimi smo vso slamo zrezali pa tisto mrvo skupaj in krave hranili.

V: Da bi travo sušili na kozolcih, pa ni bilo?

O: Ja, tudi, ampak mi smo zmeraj bolj veliko dali v kozolec.

Sredi 50. let 20. stoletja so začeli uporabljati ročne motorne kosilnice. Travnike so začeli gnojiti z mineralnimi gnojili, kar je pospešilo rast trave in njeno zorenje. Tako so do sv. Antona že vso pokosili. Delo je lahko opravil en sam človek in zato so začele izginjati navade in šege, povezane s košnjo. Do začetka 80. let se je ohranila le medsebojna pomoč pri spravljanju sena, z množičnim pojavom traktorjev z obračalkami in nakladalkami pa je tudi ta do konca 80. let izginila.

V: Do katerega leta so pa recimo drugi hodili k vam na košnjo pa vi k njim? Kdaj se je to nehalo?

O: Ko smo začeli stroje nabavljati.

V: Kdaj ste pa stroje kupili?

O: Kosilnico sem kupil 1966. leta. Potem ni bilo več treba toliko najemati drugih. Malo pa še vseeno.

V: Ali se je potem delo zelo spremenilo, ko ste kupili kosilnico?

O: Seveda se je.

V: V kakšnem smislu pa?

O: Manj je bilo treba ročno kositi.

V: Kaj pa ste še ročno kosili?

O: Tam, kjer je bil breg.

Danes najpogosteje seno spravljajo v bale ali izdelujejo silažo iz sveže trave. Travnate površine, ki so prestrme za strojno košnjo, se pogosto zaraščajo; kmetje to rešujejo z rejo drobnice, ki se na ograjenih pašnikih pase od konca februarja ali začetka marca do novembra.

Tudi **žetev** je bila odvisna od vremena in lege polja; konec junija so želi ječmen, julija pšenico in rž (okrog sv. Jakoba, 25. 7., in sv. Ane, 26. 7.), začetek avgusta oves, začetek septembra proso in začetek oktobra ajdo (če so jo kmalu vsejali, pa lahko že konec septembra). Do 50. let 20. stoletja so želi s srpom in takrat je bilo to žensko opravilo. Na manjših kmetijah so žele domače ženske, ki so jim po potrebi pomagale sorodnice ali sosede, na večjih kmetijah pa so žanjice, večinoma neporočena dekleta z manjših kmetij, najemali. To je bila največkrat naloga gospodarja; vabilo je pomenilo, da so dobre in spretnne delavke. Žanjice so srpe, ki so jih doma nabrusile in sklepale, prinesle s seboj; po potrebi so jih znova nabrusile tudi med delom.

V: Kako pa je žetev potekala?

O: S srpom. Ne vem, zakaj se niso spomnili, da bi s kosami. Kasneje so s kosami začeli.

V: Vi ste to delali s srpom?

O: Ja, s srpom.

V: Ko ste šli v tabrh, ali ste tam dobili srp ali ste ga prinesli s seboj?

O: S seboj sem ga prinesla. Vsaka ga je morala s seboj prinesiti.

V: Kaj pa če se vam je vmes skrhal?

O: Ja, tisto so pa že poskrbeli, da so poklepali. Moški so to delali.

V: Kaj pa če je srp postal premalo oster?

O: Ja, smo pa brusile, to smo pa same.

V: S čim ste pa brusile?

O: Z oslo. ...

Brušenja srpa se še posebej dobro spominja druga sogovornica, ki je redno hodila v *tabrh*:

V: Kaj pa kadar ste želi, ali ste ga [oselnik] imeli tudi čez pas privezanega [kot pri košnji]?

O: Ne, tisto pa ne. Tisto pa je bil tam zapičen v zemljo, potem pa katera je brusila, največkrat je ena sama brusila. Zmeraj smo eno določili, daj ti, ker ti tako dobro nabrusiš. In ona je žela in brusila. Takrat smo se malo posmejale, ko je nabrusila, da smo se malo odpočile, potem pa smo naprej delale ...

Žetev je navadno trajala do tri ali celo več dni. Začela se je okrog treh zjutraj in končala zvečer. Občasno so žanjice delale tudi ponoči, ob polni luni, ko se je dobro videlo in se je shladilo. Vsaka ženska je žela svoj pas njive. Žito so s srpom odrezale čim bolj pri tleh, kjer se je lažje in hitreje rezalo. Požeto žito so povezale v snope, in sicer tako, da so si na tleh pripravile trak iz slame (povesmo, *priveso*, *prveso*), s katerim so zvezale šop žita v snop.

V: Kako ste pa žele?

*O: Ena do druge smo bile. Če je bila katera močnejša, je več naredila, če je bila slabša, ji je bilo treba pa pomagat. Najprej ga primeš, ga odžanješ in narediš *prveso*, potem nažanješ to žito, daš na *prveso*, zaviješ, zavežeš. Snop je potem, ko ga zvežeš.*

Vezanja snopov se spominjajo tudi moški:

V: Kako ste pa naredili snope?

O: Snope so zvezali s klasom od pšenice. Snop zavežeš v bistvu, ne da bi eno bilko porabil pa ovil, ampak vse žitne bilke tako zavežeš kot vezalke ... Ni bilo tako, da bi bilo kot snop in ovijal.

V: Ali so to moški tudi znali delati?

O: Ravno tako. Moj brat je žel kot vsaka ženska.

Snopi, ki so bili srednje veliki in trdno povezani, so se najlepše mlatili; žanjice so jih puščale na njivi (lahko tudi v kopicah) in po njihovem številu – ter po hitrosti in natančnosti – so merili uspešnost in delavnost žanjice. Moški so jih nato naložili na voz in odpeljali do kozolca na kmetiji, kjer so jih izmenično (večkrat s pomočjo gospodinje) zatikali med tramove, da je klasje vedno gledalo ven in viselo navzdol, tako da se je žito hitreje posušilo.

V: Kako ste pa jih naložili v kozolce, po kakšen posebnem sistemu?

O: Ajda se je drugače devala, pšenica drugače. Pšenica se je na počez, ajda pa pokonci. Zrnje je moralo biti skrito, da niso prišli zraven ptiči. Pšenice niso tako skri- vali, ajda je bila pa v jeseni in so ptiči hodili po zrnje. Pšenico so nalagali počez.

V: Kaj pa ječmen in oves?

O: Tisto tudi, ja. Je bilo isto kot pšenica.

Ko so na začetku 60. let začeli uporabljati koso z lokom, so začeli žeti tudi moški, ženske pa so s pomočjo starejših otrok vezale snope. Delo je potekalo hitreje kot pri žetvi s srpi; prav tako so z njim začeli zgodaj zjutraj, a so končali do druge ure popoldan, ko je nastopila največja vročina. Ker je bilo žito (sploh pšenica) zelo dragoceno, so otroci pri žetvi pobirali klasje, ki je ostalo na njivi (pri mlatvi pa tudi zrnja). Ko so snope dajali v kozolec in jih posušene jemali ven, so navadno na tla pognili rjuho, da ne bi kaj šlo v nič.

V: Ali se vi tudi spomnite, kako je bilo včasih žet in kosit na roke?

O: Ja, malo se spomnim. Vse smo na roke včasih. Prvo s srpi, nato smo želi, s kosa- mi se je pomagalo. ...

V: Pa so k vam hodili tudi pomagat ali je samo vaša družina delala na kmetiji?

O: Včasih smo sami. Včasih smo šli drugemu pomagat, če si sam prej naredil. S kosilnico sem šel pomagat.

V: Prej, ko ste pa ročno delali, pa niste hodili pomagat?

O: Ne, ker smo sami dosti imeli doma [38–39 hektarjev].

V: Ste imeli veliko za kosit?

O: Ja, včasih več kot je zdaj, ker zdaj so njive zaraščene. Včasih smo vse njive obde- lovali. Včasih je bilo več njiv, mrve pa ni bilo toliko.

Motorne kosilnice (*bčeska, alpina*),²³ ki so delo še bolj pospešile in olajšale, so se začele uveljavljati konec 60. let. Njihovi lastniki so hodili kosit žito po okoliških vaseh v zameno za plačilo stroškov goriva. Okoli leta 1985 so začeli žeti s kombajni; ker z njimi niso mogli na strma pobočja, so jih nehali obdelovati.

²³ Gre za znamke motornih kosilnic (BČS, Alpina).

Snopi so se v kozolcu sušili približno dva do tri tedne, ko so jih prepeljali na pod in omlatili. Pri delu so sodelovali vsi družinski člani, pri manj številnih družinah pa po potrebi tudi sosedje. **Mlatev** je lahko trajala tudi cel teden. Prvotno so delo opravljali moški, pozneje tudi ženske. Vsak je imel svoj povsem lesen cepec, ki si ga je pogosto izdelal sam; sestavljali so ga ročaj (*ročnik*) in premični del (*štibla*) z odebeljenim zaključkom (*batkom*), ki je bil na ročaj pritrjen in povezan z usnjeno vrvico (*gožo*). Mlatili so v parih; število parov je bilo odvisno od količine žita. Snope so v dveh vrstah položili na tla, tako da je bilo klasje vedno na sredini; v eni vrsti je bilo tudi do petdeset snopov. Mlatili so od enega do drugega konca vrste, eden za drugim, pri čemer je vsak omlatil vse snope. Ko so jih omlatili na eni strani, so jih obrnili in postopek ponovili. S cepci so drug za drugim udarjali v ritmu; sogovorniki so omenili različne ritmične vzorce. Mlatili so po natančnem vrstnem redu, da so se izognili morebitnim udarcem. Na dan so v povprečju omlatili do dvanajst vrst. Ko so snope omlatili, so jih ročno stresali, da je iz njih popadalo zrnje. Slamo so odstranili in jo povezali v snope (otepe), ki so jih z vilami pospravili v hlev; za kritje streh so delali posebne otepe (*škumpe*).

Mlatili smo s cepcem. To smo delale tudi ženske. Po štirje naenkrat smo mlatili.

Pikel-pokel-pikel-pokel se je slišalo, ko so štirje mlatili.

V: In ko ste zmlatili, ste seme ločili od slame?

O: Smo tisto pretresli z rokami, potem smo pa tudi naredili prveso, bolj veliko, pa smo potem spet skupaj zvezali. Tisto je bilo potem že sušeno. Pa smo škumpe delali tudi. ... To je pa otep, s katerim se pokrije streha. Mi smo imeli eno kaščo pokrito s slamo dolgo časa. Zato smo morali škumpe delati, da smo lahko tisto, kar se je strgalo, da smo prekrili na novo. Škumpe smo delali iz pšenice. Če si na roko mlatil, so bili lepi škumpniki. S strojem je pa vse potrgalo in pocukalo, so bili pa bolj kratki. Rženi so bili pa dva metra veliki. Včasih je kdo tudi kakšno škumpo kupil.

V: Je bilo to včasih drago?

O: To pa ne vem. Ata je za kakšno moko ali pšenico zamenjal.

Žito so pograbili skupaj in ga presejali (*zrehtali*) z večjim redkejšim rešetom (*rehto*), ga s posebno lopatko (*vevnico*) zmetali iz enega v drug kot ali pa ga dali v vejalnik (*pajkelj*, naprava na ročni pogon za odstranjevanje plev in primesi iz žita), da so očistili zrnje. Nazadnje so z manjšim in gostejšim sitom odstranili še zadnje smeti.

Snope [smo naredile], potem smo dali v kozolec, potem smo mlatili, spajklali na pajklnu. Še prej pa, ko pajklnov ni bilo, so pa vejali iz enega v drug kot. Tega jaz nisem delala, smo že imeli pajkl. ...

V: In ko so to pomlatili in je šlo zrnje iz slame, kaj so pa potem naredili?

O: Potem so pa zrehtali, pa če niso pajklnov imeli, zvezali, potem pa so ženske ravnale tisto žito. Žito je letelo v kot, pleve bolj vse zad, potem pa je bilo precej sčiščeno, potem pa je bilo treba z rešetom prečistiti.

Tako očiščeno žito so shranili v lesene skrinje na podstrešju ali v kašči.

V: Kaj ste pa z zrnjem naredili?

O: V mlin smo peljali.

V: Ali vse naenkrat?

O: Ne, po mernik. ... Od 20 do 25 kg.

V: Kje ste pa hranili žito?

O: V velikih lesenih skrinjah, da so bile zračne, na podstrešju pri nas doma. Tukaj pa so imeli kaščo in so imeli v kašči. Pri nas doma smo s slamo krili, tukaj ne. Mi smo sicer imeli kaščo, vendar smo notri spali. Pri nas je bilo veliko otrok, pa je bila samo kamrca pa stara kuhinja pa ena dnevna soba majhna, pa smo morali kar v kašči spati. Na podstrešju smo imeli lesene skrinje, je bil predal, v enem je bila ajda, v enem je bila pšenica. Pa ječmen.

Pri mlatvi z mlatilnico na vitel (*gepl*), ki jo je v krogu poganjala vprežna živina, so kmetje uporabljali konje ali vole. To je delo olajšalo, ne pa kaj dosti skrajšalo niti ni bilo zanj potrebnih manj ljudi. Vsak je, usklajeno z drugimi, opravljal določeno nalogo: eden je skrbel za žival in jo priganjal, drugi odvezoval snope, nekaj jih je odstranjevalo slamo, ki je ostala, zadnji pa je odstranjeval zrnje, ki so ga morali na koncu še očistiti in ločiti od plev. Na Jančah, v Gabrju in na Dolgem Brdu so za mlatev uporabljali tudi mlatilnico na boben, ki so jo poganjali z rokami. Vrtelo jo je od šest do osem moških ali žensk, delo pa je trajalo dva ali več dni.

V: In kako je mlatev potekala?

*O: Imeli smo mlatilnico. Kar se spomnim, je bila mlatilnica. ... Sprva smo imeli na konja, na *gepl*.*

V: Do katerega leta pa je bilo s konji?

O: Do leta 1956. Ko smo elektriko dobili, smo pa električni motor nabavili. ...

V: Na kakšen način pa je, ko ste še s konji mlatili, to delo potekalo?

O: Ja, glih tako, zunaj je bila mlatilnica, zunaj smo voz pripeljali, pa so ženska ali dve tiste snope razvezavale na vozu, ena je podajala not na mašino, eden pa je spet mašino spuščal, pa je bila spet ena ženska tam, da je ven grabila iz mašine, eden je potem tam moral rehtat, ta drug odmetavat.

Motorne mlatilnice so začeli uporabljati ob koncu 60. let 20. stoletja in kmalu so v celoti nadomestile druge oblike mlatenja. Lastniki mlatilnice so skupaj s še osmimi do desetimi moškimi hodili od hiše do hiše in mlatili za plačilo; ponekod pa je bila mlatilnica skupna last vaščanov. Od ročnega dela se je ohranilo razvezovanje snopov in ločevanje žita od plev z vejalnikom, pri katerem so morali ročno poganjati lopatasto kolo. Za ta dela so ponekod še vedno najemali pomoč, saj »to hitro požira.«

Le malokdo se spominja **teritve**. Lan so namreč sejali do 2. svetovne vojne. Dozorel je julija, ko so ga populili, mu odstranili seme, stebila (slamo) pa razgrnili po travnikih in jih pustili nekaj tednov, da so delno strohnela, »da je slama postala godna«. Nato so jo povezali v snope in jo odnesli v sušilnico (*parna, paštba, teriška jama*), navadno manjšo stavbo s streho ali brez nje. Zakurili so v jami (v stavbi), čeznjo pa položili deščice, na katerih so nato sušili lan. Pridelovalci lanu so imeli načeloma vsak svojo, v Volavljah in na Vnajnarjah pa so imeli skupno vaško sušilnico.

Ko se je lan posušil, so ga trli;²⁴ praviloma jeseni, ko ni bilo več toliko dela na polju. Delo je lahko trajalo tudi cel teden. Terice so bile navadno domače ženske, ki so jim pomagale sosedo, moški pa so pomagali pri sušenju in tericam nosili snope. Delo je vodila najboljša in najizkušenejša terica. Najprej so lan grobo (*na debelo*) obdelale manj spretno terice; odstranile so vrhnjo plast slame. Ko se je omehčal, so ga natančno (*na fino*) obdelale še spretnjše terice, delo pa je dokončala glavna terica. Z zgornjim delom trlice so toliko časa tolkle po lanu, da je slama odstopila in je ostalo samo predivo, ki so ga ženske pozimi na kolovratu spredle v nit (*cvirn*). Laneno prejo in nit so uporabljali za naramnice za nošenje košev za steljo in za nošenje vreč v mlin (*oprto*, *oprtno*), iz preje so izdelovali vrvi za mreže za spravilo sena in listja za steljo (*štrikance*), laneno slamo so prodajali v tovarno vrvi Motvoz v Grosuplje, iz finega prediva pa so ženske izdelovale sukanec za šivanje in nit za tkanje rjuh.

V: Ali ste pri vas sadili lan?

O: Tudi. To je bilo pa hudo delo.

V: Zakaj ste ga pa imeli?

O: Ko si ga prodal, si ga dobro prodal, lahko si prodal slamo. Od lanu slamo sem moral zrihtat pa lepo pogrnit, da je zunaj ležala po košenini. Potem smo jo pa pobrali in zvlili v velike in debele snope. V Grosupljem je bila tovarna Motvoz, tja smo peljali in prodali.

V: Niste pa nikoli lanu trli in kaj delali iz njega?

O: Tudi. Imeli smo tudi jamo, notri so krili in sušili, pa tudi druge terice iz vasi [so prišle k nam], z Ravnega Brda ... Hčere, punce so bile, pa so po dve, tri prišle, pa fantje so prišli, pa so se malo hecali z njimi in tudi malo pomagali ... Pustili so toliko slame, kot so jo doma rabili. Takrat so pa to posušili na jami. Najprej na travo, potem pa na jami. Potem so šele strli. Predivo so pa rabili. Še jaz sem ga rabil. Včasih sem ga imel dosti v rezervi, potem sem pa jaz to porabil. Pa še jaz sem se navadil to delat, štrike. Take mreže, ki jih imamo za mrvo ali pa za steljo, to sem vse doma naredil pa še drugim sem delal. Kdor to ne zna, bi težko delal.

V: Ali so to jamo kurili fantje ali punce?

O: To jamo je pa kuril gospodar sam. Moj ata je to vedno kuril. Ni smel ne preveč ne premalo zakurit, da je tista slama bila dosti suha za terice. To je moral paziti, da se ni vžgalo. To se rado vname. To je pa samo ata rihtal. Pri nas so ga včasih veliko sejali.

V: Seme ste pa za kaj ponucali?

O: Za krave. To je bil najboljši futr. Seme, ko je kuhano, je bilo za krave, ko so imele teličke, da je kravica obstala. Lan je zelo zdravilen.

²⁴ Trlice so iz bukovega lesa (zaradi njegove gladkosti se namreč slama ni zatikala) izdelovali nekateri domačini.

Od drugega dela na kmetiji so se ta razlikovala (zgolj) po **prehrani** in nekatera po **obleki**.

V: Ali ste koscem dali isto za jesti kot tistim, ki so vam pomagali pri okopavanju krompirja, ali je bila kakšna posebna hrana?

O: Skoraj isto.

V: Kaj pa je bila razlika?

O: Popoldne je bila malica kaj boljša.

Obroke in jedi znajo ljudje še vedno poimenovati in natančneje popisati, čeprav se poimenovanja pripovedovalcev nekoliko razlikujejo. Preden so začeli z delom, so delavci dobili silce žganja. Okrog 7h je bilo kosilo (ena od sogovornic ga je poimenovala *fruštk*) z žganci in zeljem, pili pa so mleko in kavni nadomestek z mlekom. Ob košnji ali žetvi so delavcem hrano prinesli na travnik oz. njivo. Jedli so vsak s svojo žlico iz ene sklede oz. lonca, vodo pa pili iz korca. Za dopoldansko in popoldansko malico je bilo suho meso in kruh, pili so čaj ali mošt (*tokovc*). Za *južno* (ena od sogovornic je obrok poimenovala *kosilo*) je bila, kadar so obrok prinesli na travnik oz. polje, obara (*ajmoht, šara*), lahko pa tudi ješprenj s suhim mesom ali zelje s proseno kašo (*všenat zele*), za posladek pa buhteljni ali kako drugo pecivo (npr. zavitek). Če so delavci prišli jest v hišo, so dobili juho, meso, krompir, tudi solato. Na jedilniku so bili tudi štruklji, žličniki in cmoki. Za večerjo (kadar so delali cel dan) pa so jedli zelje, zabeljen krompir, makaronovo meso, močnik ali kašo. Ob košnji so bili v navadi tudi flancati in (malo boljše) vino.

Vse vem, ker sem tukaj doli nosil za jesti očetu in bratom starejšim. Bilo nas je 12 otrok, šest bratov in šest sestra. Nosil sem žgance in zelje zjutraj za jesti, ko so kosili.

V: Kako ste pa rekli temu obroku?

O: Kosilo. Zjutraj okrog sedmih, pol osmih, osmih. Začeli so kositi ob pol petih.

V: Prinesli ste topel obrok.

O: Bratje in sestre so kosili, mi ta mlajši, jaz sem bil najmlajši, pa so me nagnali, da nesem kosilo.

V: V čem ste pa nesli to hrano?

O: Kar v kakšnem piskru, skledi. Zraven pa še malo za spit kakšne stvari. Malo šnopsa. Ata je naprej kosil, sinovi pa za njim. Ata je bil gazda, priden, deloven človek, varčen, ne pijanec, ne zapravljivec. ... Potem je bila pa kakšna malica, kruh, kakšen čaj. Pri nas je bilo vedno dosti kruha. Smo doma pridelali pšenico in ga pekli doma. Vsak teden pet, šest velikih hlebcev.

V: Ali je bilo za južino kaj posebnega, kadar se je kosilo?

O: Tudi malo boljše.

V: Ali se spomnite, kaj je bilo za južino?

O: Če je bila kakšna velika površina za pokosit, so mama skuhali meso, je bila malo boljša hrana, štruklje orehove. Imeli smo dosti orehov, sedaj nimamo nič, je vse podrlo.

V: Ali so kosci prišli jest v hišo ali ste jim nosili dol?

O: Opoldne so bili večinoma doma. Pa so potem šli popoldne grabit.

V: Je bila popoldne tudi kakšna malica?

O: Tudi. Popoldne so pa šli, proti večeru, kosit spet en mal, če je bilo tako, malica je morala biti prej.

V: Kakšna je bila ta malica, preden so šli nazaj kosit?

O: Kakšen suh špeh, kruh, pa če je bil kakšen kozarec vina, štamprle šnopsa, potem so šli pa kosit.

V: Pa so potem dobili še večerjo?

O: Tudi še večerjo so dobili, ko so domov prišli.

V: Kaj pa je bilo za večerjo?

O: Je bilo pa, kakor je bilo. Kakšno kislo zelje, kaša, prerezan krompir.

V: Je bila pa večerja topel obrok?

O: Ja.

Po pripovedovanju domačinov je bila najboljša hrana ob žetvi in mlatvi (gl. tudi Stefanovič 2006). Ob žetvi so kmetice pripravile tudi štruklje iz kvašenega (redkeje vlečenega) testa z orehovim ali s smetanovim nadevom; štrukelj (za domov) je bil tudi del žanjičinega plačila.

V: Kaj pa štruklji?

O: Štruklje so pa takrat kuhali, ko so mlatili. ...

V: Kaj pa za žetev, je bila ista hrana?

O: Za žetev je bila ponavadi malo boljša. Tudi kruh je bil boljši pečen pa kakšni flancati za malico. Pa potico so spekli. Pa vino je bilo. Pri košnji je bilo tudi vino, ko smo pa okopavali, je bil pa tisti kis. Ob žetvi je bilo vedno vino, je bilo malo boljše, da se je poznalo, da je bilo drugačno delo. Pa lepša obleka. Žetev je bila kar pomembna.

Manj se spominjajo oblačil in večinoma navajajo, da so bili oblečeni »tako kot ponavadi, za vsak dan.« Sogovorniki obeh spolov so se bolj spominjali ženskih oblek kot moških. Kosci so bili oblečeni v bele srajce in delovne hlače, ženske pa so se lepše oblekle, kadar so šle v *tabrh*, najlepše pa ob žetvi (ker ni bilo tako umazano delo, so navadno nosile bele bluze in predpasnike). Imele so predpasnike, z ruto so si lase zaščitile pred soncem, oblekle so si bluzo in krilo ali pa delovno obleko. Če so se pri delu spotile ali umazale, so obleko oprale in čez noč posušile, da so jo lahko spet oblekle.

V: Ali ste imeli kakšne predpasnike?

O: Včasih so nosili tiste bertohe, smo rekli, sedaj pa nobenega ne vidim več.

V: Kaj pa žanjice, ali so bile kaj lepše oblečene?

O: Če smo šle drugam, ja, doma pa ne. Če smo šle drugam, smo se pa lepo napravile. ... Včasih ni bilo obleke. Če si imel belo pluzno pa kiklo pa bel fertah. Če je bil bolj bel fertah, raje si šel. Bolj si bil lep. Bluza – pluzna.

V: Ali ste imele tudi kakšno ruto na glavi?

O: Ja, če je bilo vroče, da nam ni sonce škodovalo.

V: Pa so imele ženske kakšne posebne frizure?

O: Ja, trajne smo že imele.

V: Ali je bila razlika med frizuro poročene in neporočene?

O: Stare ženice so imele kite in rute na glavi. Mlade so bile ostrižene, pa kakšna trajna, če je bil denar.

V: Iz česa so bile narejene pluzne pa fertahi?

O: Iz navadnega bombaža. Ene take sorte blago je bilo, dolenček. Potem pa, kakšne barve si hotel vzeti pa kakšen vzorec.

V: Kakšen pa?

O: To, kar si dobil.

V: Kakšne barve pa so bile bluze, ali so bile bele ali pisane?

O: Pisane, rožaste.

Podobno se spominja tudi druga pripovedovalka:

Ko si hodil delat, si šel v svojih oblačilih, pa si jih strgal, pa si jih znucal.

V: Kako ste bili pa oblečeni, ko ste hodili delat?

O: Imele smo krilo ali obleko, predpasnik je bil pa obvezen. Predpasnik je bil rožast.

V: Ali ste imeli kaj na glavi?

O: Jaz nikoli, moje sestre so pa imele rute na glavi. V žetvi so imele obvezno rute na glavi zaradi tega, da lasje ne obledijo, ko si bil cel dan na soncu. Zjutraj ti rosa lase ovlaži, potem pa jih sonce še bolj ožge in osuši. Ko sem hodila v službo in ko so bile jagode, sem zjutraj vstala že ob pol štirih, da sem šla ob petih na vlak. Bila je megla, so bili lasje vlažni, ko je bilo pa sonce, ti jih pa ožge. Včasih so imele pa punce vse kite. Jaz je nisem imela nikoli. Včasih mi je stara mama spletla kito, pa je nisem trpela. Trajne so bile moderne. Včasih so rekly ameriška trajna, to je bila tista, ki je bila zelo na drobno in na kratko. Tiste [navijalke] so bile narejene iz boljših materialov. Druga pa je bila železna, je bila pa čisto navadna, te je pa ožgalo in opeklo. To sem imela samo enkrat in nikoli več.

V: Ali so bile žanjice kaj lepše oblečene od tistih, ki so šle krompir okopavat?

O: Ja, seveda. Zato ker ni bilo tako umazano delo. Imele so bele predpasnike pa bele bluze, obleke, pa rute na glavi. Včasih so rekly, če greš repo okopavat, moraš imeti rdečo ruto, če greš pa žet, moraš imeti pa belo ruto in bel predpasnik.

Največ podatkov sem dobila o **metju prosa**, ker je bilo to opravilo povezano z najintenzivnejšim družabnim življenjem. Meti so nehali v 70. letih prejšnjega stoletja, v 80. letih pa so pri enem od kmetov (pri Španču) opravilo rekonstruirali za snemanje televizijske oddaje. Dogodek so imenovali *kopica*; »smo šli na kopico.« Dela so opisovali kot »nekaj posebnega,« še vedno pa se spominjajo številnih šeg in navad ob delu.

Eden od sogovornikov je metje in ličkanje koruze, ki je bilo tudi družabno dogajanje, označil kot »rekreacijo za kratek čas«.

V: Za katera dela pa ste rekly, da so prišli v tabrh?

O: Krompir, okopavat, kositi, žet, les sekati, za mlatev, za mrvo sušiti. Za metev, za ličkanje pa ne, so prišli zvečer pomagat.

V: Kako bi rekly temu?

O: Rekreacija za kratek čas.

V: [smeh] Zanimivo. Zakaj pa? Ker ni bilo tako naporno kot vse ostalo?

O: Ne, zato, ker je bilo [trajalo] zelo malo časa.

Proso se žanje v avgustu in septembru; na obravnavanem območju so ga praviloma želi septembra. Pri žetvi so pazili, da se ni osulo. Povesmo (*prveso*) so naredili iz pšenice, da se snop ni razvezal.

Prveso, za žito si ga tam naredil, za proso si ga moral pa posebej. Iz pšeničnega snopa smo jih naredili. Proso, ne moreš narediti tako prveso, da bi zdržala. Zato ga moraš narediti iz pšeničnega snopa, da lahko proso privežeš. ... Maja se seje proso, konec avgusta so kopicice. Žetev prosa je bila na isti način kot pšenice, samo da so bili večji snopi pa prvese so bile drugačne. Pa melo se je, ni se dalo mlatiti.

Ko so ga pripeljali domov, so ga razprostrli po podu, da se je sušilo in »mehčalo«. Po pripovedih naj bi to trajalo v povprečju dva dni.

Prosa nismo dajali v kozolce. Ja, eni so ga. So vse sorte delali. Eni so ga pobrali, potem so ga sušili, potem so ga devali tudi v kozolce, pa potem ni bilo treba sušiti.

Snope so nato postavili v kot, pokonci drugega ob drugem, in naredili kopico, v kateri je bilo lahko tudi do 60 snopov. Ko je bila kopica pripravljena, se je začela metev.

V: Ali so morali biti fantje povabljeni na kopico ali so lahko kar prišli?

O: Kar prišli. Ko so vedeli, da je kopica, je bilo joj.

V: Kako so pa zvedeli, da je kopica?

O: To so zvedeli tudi dve uri daleč.

Ob steni na podu so pripravili drog (žrd, *ranto*, *rampo*), za katerega so se držali menci, navadno mladi fantje v paru z dekletom. Naenkrat je lahko melo več parov; koliko, je bilo odvisno od velikosti prostora (in s tem tudi dolžine droga) in od razpoložljivosti ljudi, ki pa jih navadno zaradi družabne narave in kratkotrajnosti dela ni manjkalo. Fantje so boski menciali oz. meli snop pri latju (tudi *lesju*, zgornjem delu žita z zrnji) in ga odrivali od stene, dekleta pa so ga vrtela in ga porivala nazaj pod fantove noge (stala so na drugem koncu rastline kot fantje, na slami oz. *ritovžu* ali *ritoju*, *rituju*). »Moški je moral z nogo mencati, ženska je pa samo obračala.« Par je obdelal tudi do 30 snopov. Kako težko je bilo delo, je bilo odvisno od zrelosti prosa; manj je bilo zrelo, težje je bilo ločiti zrnje od plev.

Ometene snope so nato *razkopali* in dali na lestev (*lojtro*), prepleteno z vrvjo, da je nastalo nekakšno rešeto, ki je slamo zadrževalo na lestvi. Lestev so stresali navadno malce starejši moški (*trosilci*), tako da je iz snopov popadalo vse zrnje, nato pa jih je nekdo spet povezal v manjše snopke in metal ven, lahko že na voz. To očičeno slamo so nato obesili v kozolec, da se je do konca posušila, nato pa so jo zrezali, ponekod tudi zmešali z mrvo, in uporabili kot krmo za živino. Zrnje, ki je padlo na tla, so pobrali in *zrehtali* (presejali s posebnim rešetom), da so ga očistili večjih smeti, nato pa še *zvejali* (s posebno lopatko, *vevnico*, so ga zmetali iz enega v drug kot poda, pri čemer so ločili debelo in drobnejše zrnje od smeti in plev) ali *spajklali* (zrnje so od plev ločili s posebno napravo na ročni pogon, vejalnikom oziroma *pajklom*; z vrtenjem lopatastega kolesa so ustvarjali veter, ki je odpihnil, kar je bilo lažje od zrnja). Nazadnje so zrnje z gostejšim sitom še enkrat presejali.

Ko smo pa vsega zmeli, so ga pa zrehtali, da ni bilo več trave notri, potem smo imeli pajkl in ga spajklali, drugače ga je pa ata vejal z vevnico. Ko nismo imeli pajklna, ga je ata vejal. Je imel veliko leseno vevnico in ga je metal v drug kot. Tam se je pa prečistil. Pleve so ven padale. Gospodinja ga je pa še zrehtala z rešetom. ...

V: Ko ste zmeli proso, ta ki je skupaj vezal otepe, kam jih je dajal?

O: Na voz. Potem so jih pa dali v kozolec in jih tam posušili. Pa isto čez letve.

Metja z volom ali konjem moji sogovorniki niso omenjali.

Očiščeno proso so nato več dni sušili na soncu. Razprostrli so ga na rjuhe in ga vsak večer pripravili, zjutraj pa spet postavili na sonce. Premožnejši kmetje pa so za sušenje prosa uporabljali *dero*, lesen pod na koleščkih (ali brez njih), na katerem so proso premikali na sonce podnevi in pod streho ponoči (npr. pri Španču so jo imeli pri seniku). Drugi so ga sušili na rjuhah na dvorišču, zvečer pa dali pod streho. Nato so ga shranili v vreče in hranili v kaščah.

Za na kopico so se oblekli lepše.

O ja, seveda, za na kopico je bil dobro napravljen, samo še kravate ni imel, drugače pa čisto.

V: Ali je imel kaj na glavi? Ni bilo treba imeti klobuka?

O: Ne. Fantje so bili 25–30 let stari. Oni so delali zagnano.

V: So imeli tudi predpasnike?

O: Ne. Za na kopico lepo, kot bi šli na svatbo.

V: Kaj pa so vam takrat dali za jesti? Kaj je bilo boljše kot vsak dan?

O: Kruh, potica, pijača, mesa pa ne vem, če je kaj bilo. Ja, tudi je bilo. Včasih je bila revščina.

V navadi je bila torej tudi boljša hrana oz. pojedina ob koncu dela. Pripovedovalci so navajali, da so pili čaj, vino in žganje (*šnops*), tudi mošt iz hrušk dišečk ali jabolčnik, jedli pa obaro (*ajmoht*), kruh, potico, krofe, nekateri tudi suho meso (narezek).

V: Kaj ste pa takrat imeli za jesti, ko ste šli na kopico, ali so vam kaj postregli?

O: Takrat so bile vse dobrote napečene, potice, krofi, narezki, pijača. Meden šnops, navaden šnops, vino. Namesto soka smo imeli vino. Včasih nismo delali sokov, samo kompot smo kuhali. Iz suhih češpelj, iz suhih hrušk in krljjev. Včasih je bilo veliko suhega sadja. Pri nas na vasi smo imeli parno in smo tam nasušili vse mo-goče. Parna je bila sušilnica, zidana.

Tudi **ličkanje** so ljudje imeli bolj za družaben dogodek kakor za delo. Nanj so navadno povabili sosede. Ličkali so na podu ali v hiši, pustili so le toliko perja, da so koruzne storže lahko povezali in jih obesili v kozolec ali na podstreho. Poleg ličja, ki so ga uporabljali za polnjenje vzmetnic, predpražnike (skupaj so sešili v kite spleteno ličje) ipd., so uporabili tudi koruzne laske, ki so jih dali med hrano živini. Od 80. let prejšnjega stoletja so koruzo gojili le še za silažo, vendar so zaradi divjadi tudi opustili.

V: Kaj pa ličkanje?

O: Je bilo glih tako včasih, so ljudje hodil pomagat.

V: Kje pa ste ličkali ponavadi koruzo?

O: Koder je bilo, včasih v hiši noter, v dnevni sobi, včasih pa na podu.

V: So prišli približno isti ljudje kot pa za metev?

O: Ja, isti.

V: In tudi ni bilo za lon, bolj za družabnost?

O: Ja.

V: In na kakšen način ste se potem lotili tega?

O: Koruzo so notri nanesli, potem so pa tisto ličkali.

V: In ste pustili kaj perja na koruzi?

O: Ja. ... Ene par, da smo lahko obešali.

V: In kje ste obešali?

O: Na kozolec ali pa kar notri na podstreho, na rante.

V: In koliko časa je koruza tam visela?

O: Različno, več mesecev.

V: In to koruzo ste porabili za kaj?

O: Večino za živino. Pa za koruzno moko.

V: Kaj ste pa delali iz koruzne moke?

O: Kruh, močnik, žgance.

Kmečka ročna delovna opravila so torej večinoma izginila v 60. letih prejšnjega stoletja, hkrati z njimi pa tudi ritualne prakse (šege), ki so delo ritmizirale in ga lajšale. V 50. letih se je janško območje, kljub zaostajanju za razvitejšimi deli Slovenije, počasi razvijalo, na podeželju se je postopno uveljavljala mehanizacija. Kmetijski zadrugi Besnica in Prežganje sta v povezavi s političnimi organizacijami organizirali izobraževanja za kmete in pospeševali predvsem sadjarstvo in živinorejo. Že na začetku 50. let so v zadrugi kupili mlatilnico in kmetje so mlatev leta 1952 prepustili zadrugi. Zaradi draginje so kmetje sicer traktorje jemali s polja in jih zamenjevali s cenejšo živino; nekaj časa je tako znova prevladovalo ročno obdelovanje polj, a se je to spet kmalu obrnilo (Jerlah 1996: 22–31). Zaradi mehanizacije poslej kmetje za večja kmečka dela niso več potrebovali pomoči sosedov in sorodnikov, s čimer so izginila predvsem obsežnejša in zahtevnejša skupinska dela, ki so v preteklosti povezovala ljudi in ob katerih so potekale najrazličnejše ritualne prakse, katerih glavna motiva sta bila družabnost in medsebojna ekonomska odvisnost.

Posebnih takšnih praks ob **košnji**, **žetvi**, **mlatvi** in **teritvi** se moji pripovedovalci ne spominjajo. Ko sem eno od sogovornic spraševala, ali se ob košnji niso nič šalili ali igrali, mi je odvrnila, da ne, češ »so bili le že odraščeni, pametni možakarji.« Po izsledkih terenskega dela študentov etnologije so kosci na poti do travnika občasno kaj zapeli ali pa je tisti, ki je prvi prispel na travnik, *zaukal*, tj. poklical druge kosce, naj pohitijo (čeprav ni navedeno, ali se ugotovitev nanaša na janško ali lipoglavsko območje ali na oboje). Pred začetkom dela so spili šilce žganja (Markovčič in Dolničar 2006: 59). Kot začetek tudi konec dela v spominih mojih pripovedovalcev ni bil posebno slovesen. »Zvečer, ko so [kosci] šli domov, so vriskali.« Čeprav je v literaturi navedeno, da so ga proslavili z *likofom*, tj. pojedino, družabnimi igrami in tudi plesom (prim. Kuret 1989 I: 448 (košnja), 458–459 (žetev), 475–476 (mlatev); 1989 II: 63–64 (teritev); za podeželje na vzhodu Mestne občine Ljubljana gl. Markovčič in Dolničar 2006: 62 (žetev), 64 (mlatev)), so moji sogovorniki večinoma pripovedovali, da so se delavci kvečjemu nekaj časa še družili in kaj zapeli; da bi bilo to združeno z boljšim obrokom, pa ni omenil noben sogovornik. Le ena od pripovedovalk se spominja, da je gospodinja, ki se je primožila na kmetijo od drugod,

obljubila likof, če bodo delo opravili še isti dan; »bom nekaj boljšega naredila.« Spekla je potico, vendar moževi mami to ni bilo prav, najbrž zato, ker »ni bila navajena.«

V: *Za zaključek dela, ste jim [koscem] še kakšno posebno stvar priredili?*

O: *Ne.*

V: *Ali so se moški in ženske ob košnji kaj hecali drug z drugim?*

O: *Tudi včasih. ...*

V: *Ali so se kakšne igrice igrali?*

O: *Ni bilo časa. ...*

V: *Pa tudi zvečer potem, ko je bilo delo narejeno, se niso nič skupaj usedli in se kaj poveselili?*

O: *Ja, malo že, popili in podebatirali.*

V: *Ali je prišel kdo kaj zašpilat ali je bil samo pogovor?*

O: *Ja, včasih tudi.*

V: *Kje pa se je to dogajalo?*

O: *Tule notri, v hiši, v dnevni sobi.*

Po drugi strani pa so bila večja dela tudi priložnost za srečevanje mladih.

V: *Kaj pa pri košnji ali žetvi, ali so fantje in punce imeli čas, da so se malo pohecali, ali so zelo delali?*

O: *Saj so se vmes pohecali. Nobeden ni delal z jezo, vsi so delali z veseljem. Sem pa tja so govorili kakšne šale.*

V: *Po končani žetvi ali košnji se pa fantje in punce niso skupaj usedli?*

O: *Samo povečerjali so in šli.*

V: *Ali so takrat kaj prepevali?*

O: *Tudi so prepevali potem zvečer.*

V: *So se usedli skupaj in zapeli?*

O: *Peli so domače kmečke pesmi, narodne pesmi. Niso bili dolgo, ker je bilo treba zjutraj zgodaj vstati.*

Spomini žensk in moških na konec dela se ne razlikujejo:

V: *Ali je bilo razen kopice še kakšno podobno opravilo, da so se srečali fantje in punce?*

O: *Ne. Ob košnji so se malo bolj srečali ob večerih skupaj, ko so prišle punce na vas, pa so jim malo fantje na dušo pihali.*

V: *Kaj pa so delali skupaj?*

O: *Prepevali, nazadnje ko so končali delo. Narodne, cerkvene pesmi, je bilo zelo lepo slišati.*

Teritev, ki se je le redki sploh spominjajo, je omogočala več zabave, šal, petja in pripovedovanja zgodb.

V: *Kaj so pa fantje takrat [pri teritvi] delali?*

O: *Niso bili nič zraven, niti za sušenje ne. Terice so bile same.*

V: *Ni prihajalo do stikov?*

O: *Mogoče je kakšen prišel v vas kaj ponagajat.*

V: *Pa so ženske tudi kaj fantom nagajale?*

O: *Tudi.*

V: *Kako?*

O: *Je kakšna rep naredila pa mu je pripela zadaj rep.*

Drugi sogovornik se spominja tudi manj nedolžnih šal:

V: *In kako so se hecali fantje z njimi [s tericami]?*

O: *Včasih jo je ogovarjal, kakšen jo je že prej imel, pa tako naprej. ...*

V: *Ali so jo terice fantom kdaj zagodle?*

O: *Vse sorte je bilo. Jaz sem poznal enega iz sosednje vasi Javor, ki je imel tukaj punco sosedovo. Prijatelja sta bila, malo sta skupaj hodila. Potem je pa prišel, je pa z dekletom nekdo drug govoril. Potem ga je pa samo poklical, pa skozi dol do ravnega ga je metal, da je obležal. Taka fovšarija je bila pa taka ljubezen. Vse se še dobro spomnim.*

Najbolj družabna dogodka, povezana s kmečkim delom, sta bila **metev** (*kopica*) in pa **ličkanje**. V spominih sta se ohranila predvsem zaradi zabave po opravljenem delu – navadno se je delu pridružil harmonikar, ki je igral za petje in ples. Pripovedovalci še danes poudarjajo, »da so se znali sprostiti in poveseliti.« Občasno so plesali vso noč, vendar pa niso bili utrujeni in so še lažje delali, ker so se »tako fino« poveselili (TZ 2004).

Ljudje so *na kopico* radi hodili zaradi druženja in zabave, pa tudi spoznavanja novih ljudi. Pogosto so v času metve vsak dan hodili k drugemu kmetu. Metev se je navadno začela zvečer, lahko pa je trajala tudi do jutra, kadar je bilo prosa dosti. Tudi ob dolgotrajni metvi so ob koncu plesali »do belega dne, potem pa delat. Ni bilo nič hudo, nismo bili zaspani, tako kot so zdaj.«

V: *Ali je bil to praznik za hišo, ko se je melo proso?*

O: *Ja, bila je kot ena pojedina tudi, pa malo so zaigrali in zaplesali. Je bil to bolj en tak družabni dogodek kot pa mlatev ali žetev. Kopica, so šli fantje v drugo vas, tam so dekleta dobili. Bilo je zelo lušno. ... Potem so pa malo korajžni [po opravljenem delu, tudi zaradi žganja], malo zaukajo, zaplešejo, zaigrajo. Muzikanta s seboj pripeljejo. Pri nas je bilo ničkolikokrat, ko sem bil mulec.*

V: *Do kdaj pa ste potem plesali in se veselili?*

O: *Tudi do belega dne, malo pa še v dan.*

V: *Ampak starši so pa to dovoljevali?*

O: *Ja, ja, je bilo tako lušno, tako kot na ohceti.*

Ponekod so meli tudi večkrat.

V: *Ali ste pri vas tudi imeli kdaj kopico, da so k vam prišli pomagat proso met?*

O: *Ja, seveda smo imeli, še dve, ne samo eno. Nekaj prosa smo prej sejali, nekaj kasneje. Potem smo morali pa dvakrat naštimat. ...*

V: *Zakaj so pa fantje hodili sploh na kopico?*

O: *Radi so šli ponoči okrog. Včasih ni bilo tako težko delat ljudem, kot je sedaj.*

V: *Če so hodili delat, pa niso dobili plačila, kaj pa je bilo tako zanimivo, da so šli delat?*

O: *Družba, pa peli smo. To je bil vesel in družaben dogodek.*

V: *Kaj pa fantje in punce na kopici? Ali so se kaj zaljubljali, klepetali?*

O: Vse sorte je bilo.

V: Ali so punce tudi rade hodile na kopico?

O: Tudi so šle rade. Samo daleč ne.

V: Ali niso smele ali niso hotele?

O: Ni bila navada, da bi daleč šle.

Ob metvi, ki je v primerjavi z drugimi kmečkimi opravili dovoljevala več medsebojnega druženja fantov in deklet, so mladi pogosto navezali prvi stik z nasprotnim spolom.

V: Metev je bila bolj družabna stvar?

O: Ja, niso prišli za lon delat, je bilo bolj za družčino.

V: So bile kakšne igrice med ženskimi in moškimi?

O: Ne, to ne. Samo družili so se.

V: Kako so pa starši gledali na to, da se mladi pri tem lahko bolj prosto družijo?

O: Ja, nič.

V: Ali so bili zraven, so jih gledali in nadzorovali?

O: Ja, pomagali so delat, tudi. ...

V: Ali se vam zdi, da so se fantje pa punce več pogovarjali?

O: Ja, tisto pa je že bilo. Je bilo tudi družabno srečanje, ko so skupaj prišli.

V: Če so bili zaljubljeni, so si tudi kakšen poljubček ukradli?

O: Ja, tudi.

V: Kako so se pa potem izmuznili staršem? Ali so to starši dopuščali?

O: Ja, niso dopuščal dosti.

V: Ampak se je dalo?

O: Ja, se je dalo.

V: Ali ste se vi tudi s svojo ženo pri kakšnih takih opravilih spoznali?

O: Ja, tudi.

Tudi dekleta imajo podobne spomine na metev:

V: Zakaj je bila ta kopica tako zanimiva za mlade?

O: Ne vem, tako so včasih delali. Zato ker so potem malo plesali, pa med sabo so se spoznali, pa večerja.

V: Kakšna pa je bila ponavadi zabava?

O: Harmonikar je bil, ples je bil v hiši.

V: Ali so starši, kadar je bila kopica, kaj več dopuščali mladim, da so se družili? Ali so si lahko fantje in punce kaj več privoščili?

O: Ne vem. ... Seveda, kakor je kakšen izkoristil oziroma si upal. Včasih so bili bolj sramežljivi, punc je bilo veliko, pa so še drugi prišli. So povabili sorodnike, zvečer na koncu so pa še drugi prišli.

Še posebej fantje so metev izrabili za to, da so se kar v najlepši luči pokazali pred dekleti.

V: Ali ste vi tudi hodila na kopico? Ali se kaj spomnite, kako je bilo?

O: Lušno je bilo.

V: Kaj pa se je takrat dogajalo?

O: Meli smo, pa ga malo pili, pa se malo topli.

V: Pa se niso zares topli?

O: Ne. So se malo hecali, so se postavljali pred puncami.

Med delom so si menci nagajali. Če kdo ni bil previden, so ga za šalo vrgli na lestev, na kateri so bili naloženi snopi, ki so jih stresali.

Vmes je bilo tudi, da je ... na lojtro vrgel te, ki so mele, ki so lojtro tresle. Tisti, ki je vezal, če je bil bolj pregnan, je vrgel gor na lojtro, kar je bilo, punco ali fanta. Ko je moral snop na lojtro nesti, oni, ki so tresli, so ga potegnili gor na lojtro.

V: In kako je potem tak človek odreagiral, ali je bila to žalitev ali je bil to hec, sramota?

O: To je bil hec.

V: Ali se je smejal ali jezil?

O: Vse je bilo za hec.

Eden od sogovornikov je to nagajanje povezal z zadnjim snopom:

V: Ali je bil tukaj ta prvi snop, ko so ga zmeli, ali ta zadnji kaj posebnega?

O: Ja, ta zadnji snop, ki je bil, kateri ga je zagrabil, ki je ta zadnjega dobil, so ga prijeli, snop in njega, pa na lojtro nesli. Zato ta zadnjega nobeden ni hotel.

V: Ali je imel ta zadnji snop kakšno posebno ime?

O: Se ne spominjam. Tako da so vedli, kdaj je konec te kopice. Ali pa je snop dal, zadaj se je pa sam skrnil. Ko je prišel po snop ta zadnji, ga je pa zagrabil in na lojtro nesel.

V: Ni bilo pa tukaj te navade, da bi gospodar kaj skrnil v zadnji snop?

O: Ne. Včasih je bilo tudi za šnops hudo, ker ga ni bilo. Še za kopico ga je šlo približno pet litrov tisi večer. Zato pa točno jaz vem, da ga mora biti pet litrov za kopico.

Drugi so pripovedovali, da so v poseben snop, ki je prišel na vrsto zadnji in so ga imenovali baba, skrili steklenico žganja in kak priboljšek:

V: Ali je bil zadnji snop, ki je ostal, tudi kaj posebnega?

O: Ja, nekaj so imeli. Ene traparije. Ene pušeljce, ene pajace so delali. Ali pa je liter noter bil. Vse sorte je bilo.

Za babo so se fantje pogosto stepli, na koncu pa so si vse priboljške razdelili.

V zadnji snop so zavili kakšno flašo. ... Ponavadi kakšen meden šnops ali pa kaj takega. Smo rekli baba. ... Ali pa kakšno pecivo, piškote.

V: Ali so si ljudje zelo želeli ta snop dobiti?

O: Ja. Smo ga včasih skrili kam noter, med druge snope. Ali pa je bila še kakšna mašina tam, smo ga pa skrili za mašino.

V: In kaj so potem, so po celem skednju iskali?

O: Ja, ta zadnji je moral čakati, da je ta zadnji na vrsto prišel.

V: Pa če je recimo nekdo ravno za zadnjega prišel na vrsto, mu drugi niso hoteli tega sami razvezati in ga ukrasti?

O: ... Ga ni spustil.

V: In kaj je potem ta človek, ki je našel to flašo, ali je imel to zase?

O: Ne, potem smo pa razdelili in popili tisto. ...

V: Ali je bila to čast, da si to našel, ali bolj štos?

O: Kaj pa vem, bolj štos.

V: Ali ste vi kdaj dobili zadnji snop?

O: Ja, tudi.

V: Se spomnite, kako je bilo?

O: Ne. ...

V: Kaj pa punce, so bile ponosne, če je to njihov fant dobil?

O: Ja, tudi malo.

V: Kako je pa to pokazala?

O: To bo pa treba kakšno punco vprašat.

Tekmovanje za zadnji snop pogosto ni bilo šala, vsaj ne v očeh deklet:

Tukaj, ko je bila kopica, so pa v snop vedno spravili kakšno flašo šnopsa. Tisti snop se je imenoval baba, to je bil zadnji snop. Flašo so spravili, ali piškote, ali kakšno tako reč. Enkrat se spomnim, da so imeli vsi srajce strgane, ker so se tepli za tisti šnops.

V: Ali je bila to čast, če si dobil zadnji snop?

O: Seveda je bila. Zato so se pa tako borili za tisto flašo.

V: Kaj pa je potem tisti, ki je dobil to babo, s flašo naredil?

O: Največkrat so se toliko časa ravšali, da so vso vsebino razlili. Če pa ne, so si pa razdelili.

V: Ste punce tudi dobile?

O: Tudi so ponujali, samo nismo bile pripravljene piti.

V: Kaj pa piškote?

O: To so pa vse zdrobili med tistim ravsanjem.

Podobni pa so tudi spomini moških:

V: Ali je bil tukaj zadnji snop kaj posebnega, ali je imel kakšno posebno ime?

O: Včasih so rekli baba. Je bil tudi nekaj posebnega. En snop so omeli že prej, ko so to pripravljali, fajn povezali, notri pa pijačo skrili.

V: Kaj so dali navadno notri?

O: Šnops. So se na koncu pulili zanj, kdo ga bo dobil. Ta šnops so potem ponavadi spili.

V: Ali ga je razdelil drugim?

O: Ja.

[obrnem se k pripovedovalki]

V: A ženske pa niste tekmovale za to?

O: Ja, bile so tudi zraven.

Zdi se, da se je v spominu večine pripovedovalcev metev ohranila kot zabavno opravilo, čeprav je bilo delo težkaško; le ena od pripovedovalk je povedala, da »prav preveč radi ne [niso šli], ker to je bilo tudi težko delo.«

Klepetali in šalili so se tudi med ličkanjem koruze, kamor so mladi radi hodili »zaradi družčine«. Veliko so prepevali in si zastavljali uganke. Ob koncu dela so jim domači pripravili pojedino, nato pa so plesali, »kakor po kopici«.

V: Ali je bilo ličkanje tudi tako vesel dogodek kot kopica?

O: Ja, ravno en tolk.

V: Kaj pa se je takrat kaj dogajalo?

O: Ja, takrat so pa kakšne šale zganjali, pa tudi muzika je bila pa pojedina na koncu. Ko so koruzo obesili na drogove, so malo umaknili tisto od ličkanja in so naredili prostor za ples.

Ličkanje je bilo, ker je bilo lažje delo, mnogim še ljubše opravilo kot metev:

V: Kaj pa pri ličkanju, ali je bil to tudi tak vesel dogodek?

O: Ja, pri ličkanju je bilo še skoraj bolj veselo [kot pri metju].

V: Fantje in punce so skupaj ličkali?

O: Ja, kamor je kakšen prišel.

V: Kaj so pa delali med ličkanjem?

O: Peli ali pa godli, klepetali.

O navadah z rdečimi storži (dekle s sedmimi rdečimi koruznimi storži naj bi se še isto leto poročilo; kdor je dobil veliko takih storžev, je bil tistega večera oproščen ličkanja), ki jih navajajo študentje iz svojih raziskav na vzhodnem delu podeželja v ljubljanski občini, moji sogovorniki niso pripovedovali. Prav tako mi ni nihče omenil, da bi skrivali steklenico žganja pod kup koruze; bodisi tega niso poznali ali pa ni imelo tolikšnega pomena, da bi se ohranilo v njihovem spominu ali da bi bilo omembe vredno.

Zaradi mehanizacije (večinoma od 60. let 20. stoletja) kmetje niti za večja kmečka dela niso več potrebovali pomoči sosedov in sorodnikov. Zato so izginila večja skupinska opravila, ob katerih so izvajali opisane ritualne prakse.

V: Ali je bilo včasih več tega, da so si sosedje pomagali?

O: Ja, sedaj pa je tako na svetu, da vidi vsak samo sebe pa nobenega drugega.

Ljudje so malo ratali visoki pa predobro jim je. Pa preveč so zdravi. Ko bodo bolni, se bodo pa ponižali, pokleknili.

Tudi danes je medsebojna pomoč večinoma omejena na pomoč posameznika s strojem, stroje si sposojajo ali pa imajo sosedje oz. bližnji kmetje skupne stroje. Druga pomoč pri kmečkih delih je redkejša (se zgodi, da npr. sosedje skupaj sadijo jabolka), pomagajo pa si pri nekmečkih opravilih, npr. pri popravilu strehe. Če je potreba, »pač vprašaš, če imaš cajt, a bi lahko, pa ni problem to.«

Ljudsko verovanje in cerkveni prazniki v povezavi s poljedelstvom

Poleg uspešno opravljenih kmečkih del je bilo za dobro letino pomembno zagotoviti tudi čim večjo rodovitnost polj in pridelke obvarovati pred ujмами. Z izjemo organskega (naravnega) gnojenja (tj. s hlevskim gnojem), s katerim so pospešili rast pridelkov, so bili kmetje pri tem v preteklosti dokaj nemočni; lahko so se zanašali zgolj na »božjo voljo« oz. »višjo silo«:

Tile blagoslovi so bili, da se obvaruješ nesreče in neurja ... da bi dobro zraslo in da se obvaruješ nesreče.

Gre torej za prvine, ki spadajo k ljudskemu verovanju ali pa cerkvenemu prazničnemu letu; prve ohranjajo posamezniki, tj. starejša generacija, druge se ohranjajo v verski skupnosti, vendar pa oboje zamira. Črna dejanja za odvrčanje neviht so moji pripovedovalci omenili zgolj izjemoma:

Včasih so eni imeli pa tudi tisto navado, da so šli brane okrog obrnit, če se je nevihta približevala ... da bi se nevihta pregnala.

Večkrat so mi pripovedovali o praksah v križevem tednu (trije dnevi pred vnebohodom), ob vnebohodu (40 dni po veliki noči), ob binškoštih (50. in 51. dan po veliki noči), na telovo (deset dni po binškoštni nedelji) in ob kresu (24. junija):

Mi smo imeli doma [blagoslov njiv] vedno na binškošno soboto. Tukaj pa so imeli menda tudi vnebohod, pa binškošno nedeljo, pa potem sveto Rešnje telo. To so pa trije obredi.

V: In so vsakič blagoslavljali [njive]?

O: Ja. Tukaj v Gabrju. Tukaj so imeli te navade. Ti obredi so bili na vsakih deset dni.

Podobno je trdila tudi pripovedovalka z Dolgega Brda:

Še prej, ko sem bila majhna, smo hodili [blagoslavljal njive] še na druge praznike [ne le na binškošti], pa se ne spomnim, na katere.

Še največ o tem se je spomnila sogovornica s Tujega Grma, ki je te obrede izvajala na sredo pred vnebohodom, na soboto pred binškoštni in na sredo pred sv. Rešnjim telesom:

V: Pa ste imeli kakšne obrede v zvezi z zemljo?

O: Ja, bi rekla, žegen, to smo še nosili, a ne. ... Pred vnebohodom, ne, tele palice, žegen, šibine, ali butarice. To smo zmeraj, no, saj jaz še tudi zdaj, z žegnano vodo pokropile pred vnebohodom, pa ena palčka. Potem pa pred binškoštni ena, pa pred sv. Rešnjim telesom tudi. Požegnane zemljo pa ...

V: Palčko dale v njivo.

O: Ja, v križ. ... Leskove palčke. ... Žegnana voda, pa malo pokropile pa postavile palčke tja na njivo.

Med praksami, ki so jih v preteklosti izvajali v verski skupnosti, so omenjali Markovo procesijo (25. aprila), v kateri so verniki na poti do velike kapelice prosili za varstvo pred naravnimi ujmami, za lepo vreme in za dobro letino. Pomembne so bile tudi procesije po poljih v križevem tednu (trije dnevi pred vnebohodom, tj. 40. dan po veliki noči), ko so z molitvami in litanijami vseh svetnikov prav tako prosili za blagoslov letine in varstvo pred ujmami.

V maju je en teden prošnji teden in v tistem tednu so bile procesije, kjer so molili za vse to ... Procesije pa so bile včasih zmeraj, prošnje procesije, je bila enkrat na drugo stran Janč, enkrat na to stran Janč. Sta bili zmeraj dve prošnji procesiji. Zda tega več ni.

Ena od pripovedovalk se spominja treh prošnjih procesij pred vnebohodom; prva je šla proti Gabrju k veliki kapeli, druga mimo Vavševe hiše po gozdu nad župniščem in pod organistovo nazaj, tretja proti Tujem Grmu. Nesli so križ in molili rožni venec, v cerkvi pa litanije vseh svetnikov. »Ta mladi župniki pozabljajo ali niso toliko utečeni,« je razložila svoje mnenje o opuščanju tovrstnih procesij, »čedalje manj ljudi, pa so kar opustili.«

Danes se ohranjajo nekatere prakse v verski skupnosti (npr. na zahvalno nedeljo, maše za živino ipd.), od praks, ki jih še vedno izvajajo posamezniki, pa so moji pripovedovalci največkrat omenjali šege ob binkoštih. Bolj ali manj se ohranjajo v obliki, kakor jih je dokumentiral Niko Kuret (1965–71).

Binkošti se obhajajo 50. in 51. dan po veliki noči in so cerkveni praznik v spomin na prihod Sv. Duha. V soboto ali nedeljo nekateri še danes na polja zatikajo križce, narejene iz šibja cvetnonedeljske butare (nekaj pripovedovalcev je navedlo, da so šibe leskove), in z blagoslovljeno vodo kropijo polja, vinograde, gospodarska poslopja in bivalne prostore.

Edino na binkoštno soboto smo šli po njivah, eden je šel zvečer od štirih naprej, je šel na njivo pa košenino, je nesel žegnano vodo in pokropil, če je znal, je tudi molil.

Vodo nesejo v steklenici ali posodi, si jo vlijejo na roko in pokropijo zemljo ali pa to storijo z vejico pušpana. Nekdaj so blagoslovili vsako njivo z drugim pridelkom, danes prakso poenostavljajo. Izročilo zamira, prenaša se kvečjemu še iz starih staršev na vnuke, srednja generacija pa je ne izvaja več.

Ja, tisto smo pa itak imeli navado, da smo na binkoštno soboto raznesli žegen, ki je bil. Od velikonočne butare smo nesli šibine, pa smo k vsaki njivi nesli žegnano vodo pa tiste šibine, smo tako kot križ postavili na koncu ... Žegnano vodo smo dobili v cerkvi, pa smo jo dali v flašo in malo pokropili.

V: In to vsako njivo?

O: Ja.

V: Kam ste pa postavili križ?

O: Na koncu njive na sredini.

V: Kakšne pa so bile šibe, iz katerih ste delali te križce za binkoštno soboto?

O: Leskove.



Zatikanje križca iz šibja cvetnonedeljske butare v njivo na binkoštno soboto v Gabrju. 26. 5. 2007.

Pripovedovalka je govorila v pretekliku, vendar je to še prakticirala:

Pa še za takrat ko so binkošti, binkoštna sobota, se nesejo tele šibine na konec njive, na vsakem koncu zapičiš v zemljo en križ pa z blagoslovljeno vodo pokropiš ... včasih so rekli, da to varuje pred točo pa nevihto pa da boljše rodi.

V: Pa v vsak konec njive daste to?

O: Ja. Koder imaš stvari posejane, take, kulturne. ...

V: Pa še z blagoslovljeno vodo pokropite.

O: Na binkošti, ko jo blagoslovijo, jo dobiš in jo prineseš domov in jo istočasno neseš, te šibine in žegnano vodo, in greš na njivo, po vseh njivah.

Ko me je na binkoštno soboto leta 2007 odpeljala na bližnjo njivo, je s seboj vzela palice iz butarice, v plastični posodici pa blagoslovljeno vodo in vejico za kropljenje. Palici je v obliki križa zasadila na rob njive in z vejico čez križ pokropila polje. To še dela po izročilu, navadi; njeni domači se, kot sem razbrala ob obisku, v to sicer ne vtikajo, hkrati pa se jim ne zdi potrebno. Enak odnos do čarnih dejanj na splošno kaže vsa srednja generacija, ki bi lahko ohranjala prakso; zdi se, da bodo te prakse s starejšo generacijo zamrle. Kadar sem kmete obeh spolov iz mlajše generacije povprašala, ali blagoslovljajo njive, so me zgolj začudeno pogledali in zanikali, nekateri so se tudi smejali. Nekaj se jih sicer spominja, da so to počeli npr. pred četrto stoletja, a ne vedo povedati, zakaj so šego opustili; pravijo, da »se je enkrat kar nehalo.«

Podobne kot ob binkoštih so (bile) tudi šege **ob kresu** (na god sv. Janeza Krstnika), ko so na njivo nesli šopek kresnih rastlin.

Če je bilo proso opleto do Janeza Krstnika, je bilo zapovedano, da daš tisti pušeljc v proso. Smo pa dali zmeraj kresničevje in ene vrtnice, divje vrtnice, ki prav dišijo, dali v pušeljc. Tisti pušeljc smo na koncu njive postavili v proso. Če je bilo proso do takrat opleto.

Čeprav so šopek največkrat zatikali v proso, pa so tako blagoslovljali tudi njive, zasejane z drugimi kulturami.

Edino na njive smo nesli kresnice.

[vskoči drugi pripovedovalec]

Od velike noči so bile butare, pa tiste palčke, potem si pa zlomil in križ naredil in postavil not.

V: Kaj pa kresnice, ali ste jih okrog križa navezali ali posebej dali?

O: Si pušeljček naredil pa postavil not.

V: Pa ste to na sredo njive postavili ali v poseben kot?

O: Ko si prišel do njive, majhen si not stopil en šrit ali pa dva.

V: Ali je bila to posebna njiva ali ste ga zasadili v katerokoli njivo?

O: Katera je bila.

[vskoči prvi pripovedovalec]

O: Najbolj v proso.

[vskoči drugi pripovedovalec]

O: Pri nas je bila pa pšenica.

Prakso so večinoma že opustili. En sam sogovornik je o njej pripovedoval, kakor da jo v družini še vedno izvajajo:

Pa žegnane palčke [smo nesli] o kresu in kresnice na njivo, pa [smo] pušeljc naredili, pa [ga] podtaknili in pokropili z žegnano vodo ... Kresnice pa podtaknemo v streho pa na njivo, pušeljc [iz njih naredimo].

V: Ali križec naredite iz žegnanih palčk?

O: Ne, kar šopek, pa malo cvetic, pa malo kresnic in ga na koncu na njivo vsadimo.

V: In notri v pušeljcu je žegnana palčka?

O: Ja, tudi. Saj je na žegnano palčko vse skupaj povezano.

V: Ali se tako žegna katerokoli njivo ali mora biti s pšenico zasejana?

O: Na katerokoli [zasadimo pušeljc], na tisto, ki je najbližja ... Damo na vogal, ni važno, kateri, samo da je na njivi.

Blagoslovljene šibe iz butaric na splošno nekateri starejši ljudje še uporabljajo tudi za odvracanje neviht:

Tele šibine so pa za poleti, če se pripravlja nevihta ... tele šibine daš v križu na ogenj, da lepo počasi zgori ... najbolje, da je žerjavica, da počasi tli, da nevihto odpodi ...

Župnik pa od svojega prihoda leta 2008 zveni proti toči:

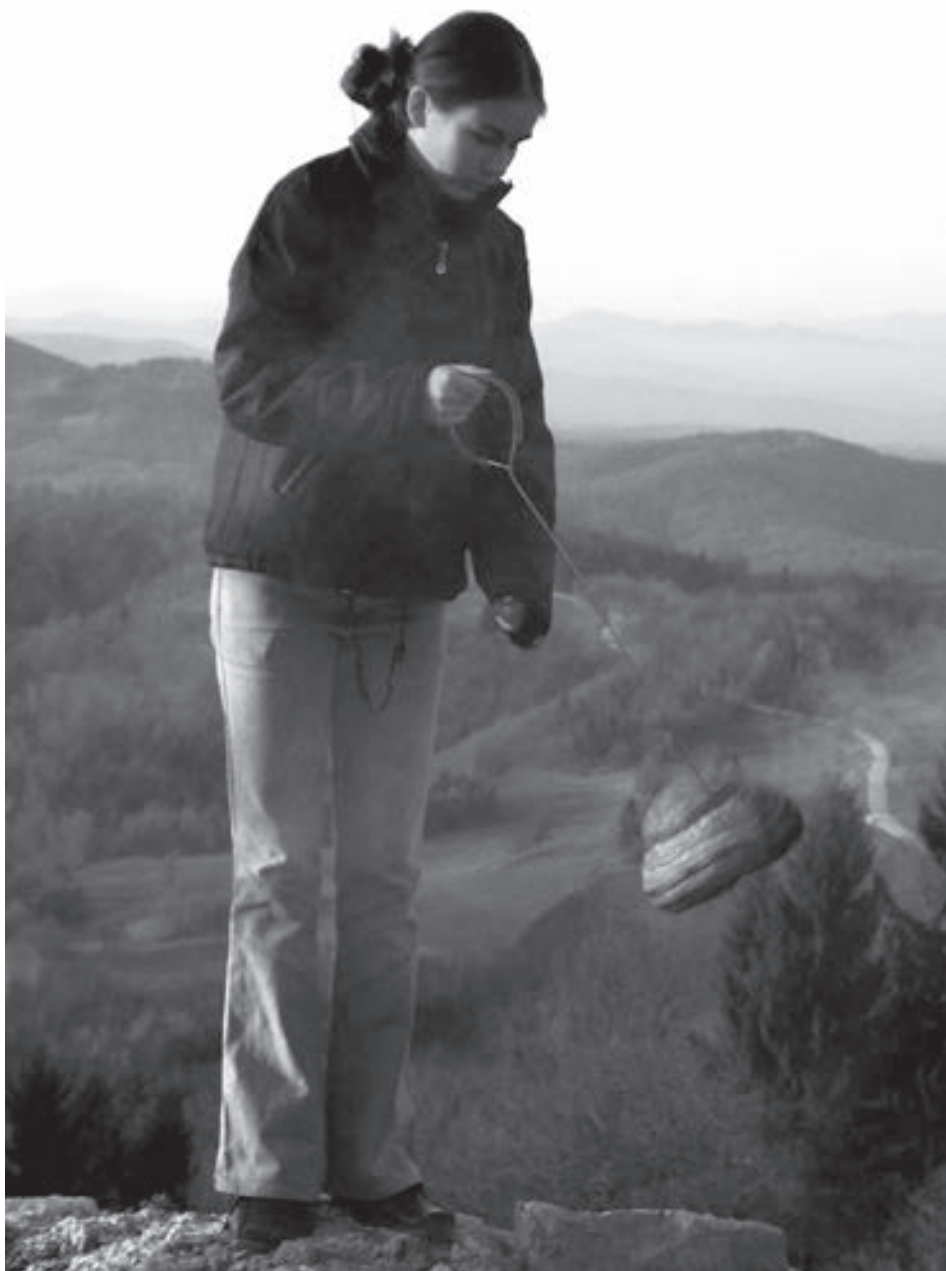
Pa zdaj, jaz sem začel, mislim začel, uvajati, če se pripravlja k hudi uri, da se zvoniti. Včasih so to hodili še na roke zvoniti, je bil mežnar za to zadolžen, da je moral iti zvoniti ...

Le en sogovornik je navedel, da njive blagoslavlja tudi **na veliko soboto**, in sicer z drevesno gobo:²⁵

To pa na veliko soboto zjutraj. To [drevesno gobo] pa prižgejo v vsaki fari, župnik žegna, drugo fantje zakurijo, iz vsake hiše ali iz vasi eden ali dva gre[sta] iskat [drevesno gobo], prineseta v hišo, en ogenj se da v šporget ali peč, drugega pa na njivo. Tudi na njivo, na pšenico.

Blagoslov ognja se izvaja pred cerkvijo. V letu 2007, ko sem ga spremljala, se ga je udeležilo okrog 20 ljudi, večinoma otrok in mladine – med njimi približno petina deklet – in nekaj odraslih moških. Vsak je imel s seboj na žico pritrjeno drevesno gobo. Župnik je blagoslovil ogenj, na katerega so nato udeleženci položili gobo. Ko je začela tleti, so s pihanjem in vrtenjem pospešili proces. Tisti, ki so doma blizu cerkve, so domov odšli peš; drugi so gobo dali v lonec, pritrjen za prtljažnik motorja, ali pa so jo moleli skoz avtomobilsko okno in se odpeljali domov.

²⁵ Drugi sogovorniki te šege niso omenili oziroma so povedali, da je ne poznajo, omenil pa jo je Niko Kuret: »Košček gobe je moral v peč, drugo je bilo treba raznesti na polje. Zato je moralo biti toliko koščkov, kolikor je bilo njiv in travnikov, zakaj vsaka njiva in vsak travnik sta morala dobiti svoj delež« (Kuret 1989 I: 184).



Vrtenje drevesne gobe za pospeševanje tlenja blagoslovljenega ognja na veliko soboto pred župno cerkvijo sv. Nikolaja na Jančah. 7. 4. 2007.



Transport blagoslovljenega ognja od cerkve sv. Nikolaja na Jančah do doma na prtljažniku motorja. 7. 4. 2007.

Med prazniki, ki se vežejo na kmetijstvo in se še danes obhajajo v verski skupnosti, sta procesija na **telovo** in **zahvalna nedelja**.

Telovo oz. praznik sv. Rešnjega telesa se obhaja na četrtek deset dni po binškoštni nedelji v spomin na zadnjo večerjo v četrtek pred Kristusovo smrtjo na križu, ko je učencem dal jesti kruh kot svoje telo in piti vino kot svojo kri, s čimer je ustanovil mašno daritev. Telovske častilne (teoforične) procesije, v navadi na ta dan, imajo korenine v prošnjih obhodih, saj verniki prosijo za obrambo in varstvo kraja, ljudi, polj in plodov.

Drugače je pa ta glavna procesija na svetega Rešnjega telesa, takrat pa prosijo za vse [za obvarovanje kraja, ljudi, polj in plodov pred vsem hudim] ... Ko pa je bila ta procesija, sveto Rešnje telo, pa so postavili brezove veje ob cesti, potem pa tista monštranca, ki gre k procesiji, jo bolj okrasijo z enim takim venčkom, da jo nesejo z bogom, pa tiste bandere.

»Ti [štirje] oltarji se ne postavljajo ekstra, ampak se gre po kapelich,« je pojasnil župnik. Dva oltarja stojita v nišah ob vhodu na pokopališče, tretji je v kapelici na bregu pod planinskim domom (desno od ceste pri Ljubljani), eden pa pri veliki kapelici (nekoliko nižje levo od ceste).

V: Kako se pa kapelice takrat okrasijo?

O: Za te oltarje so zadolžene posamezne vasi. Tako da vsaka vas okraši svoj oltar. Dajo gor kakšen šopek, sveče pa prt. ... Desetletja in desetletja se točno ve, ta oltar je od te vasi, oni oltar je od one vasi.

V: Pa mogoče veste, kateri oltar ima katera vas?



Priprava oltarja dan pred zahvalno nedeljo v cerkvi sv. Nikolaja na Jančah. 7. 11. 2009.

O: Tega pa res ne bi vedel. ...

V: Pa morate vi dati pobudo ali ljudje to sami od sebe naredijo?

O: Ne, ljudje to sami od sebe naredijo. Jaz samo napovem, da bo prošnja procesija in potem ljudje sami pripravijo. ... Vse sami med seboj uredijo.

Glede na izjave Vnajarcev, ki naj bi skrbeli za malo kapelo pod planinskim domom, danes to nalogo prevzema mežnar.

Drugi praznik, ki pa se praznuje v notranjosti cerkve, je zahvalna nedelja, tj. prva nedelja v novembru.²⁶

Takrat [na zahvalno nedeljo] so prinesli vse sorte sadeže v cerkev, pa so jih dali na oltar. Potem pa so to blagoslovili, kar so pridelali. To je bilo kot blagoslovljeno, da bi kaj zaleglo.

V: Ali to danes še delajo?

O: Še.

Pridelke otroci, ki obiskujejo verouk, pod vodstvom odrasle osebe, ki je dejavna v verskem življenju (npr. organistka), na dan pred zahvalno nedeljo razporedijo po oltarju in pred njim. V letu 2009, ko sem spremljala priprave na praznik, so pred oltar postavili stol, prekrit s prtom, še en prt pa so pognili pred oltarjem. Po tleh so razporedili zelenjavo, tj. krompir, repo, peso, korenje, bučo, peteršilj (s korenino), kumaro, zelje in radič; na stol so položili sadje, tj. hruške, jabolka, kostanj; na oltar pa postavili feferone, bučko, steklenico

²⁶ Če pride 1. november na nedeljo, je zahvalna nedelja naslednja.



Maša na zahvalno nedeljo v cerkvi sv. Nikolaja na Jančah. 8. 11. 2009.

jabolčnega soka, v nedeljo še bokal vina in hlebec kruha, nad tem pa trto z grozdem in vejo malin. Vse so okrasili z bršljanom. Pri maši na zahvalno nedeljo ni bilo veliko ljudi.

Sicer pa verniki »tudi dajo za mašo za odvrnitev hude ure, mašo za zdravje pri živini ... kot se kakšen odloči.« Take maše so sicer redke, navadno v maju, ko so šmarnice.

Maše so bolj vezane na obletnice smrti, drugače pa kar se tiče maš za blagoslov polj pa predvsem zdravje pri živini pa to, pa ne dajejo toliko na Jančah, ampak tu v Štangi. Pa tudi janški farani. Zato ker sv. Anton Padovanski, tukaj ko je [zavetnik cerkve v Štangi], 13. junija, ko je Antonova nedelja, takrat pridejo z vseh koncev ljudje pa dajejo za zdravje v družini pa za zdravje pri živini pa za blagoslov polj in pa to. Na Jančah pa v celem letu, če je za rodovitnost polj, če sta ena ali pa dve maši, pa je veliko. Medtem ko tu v Štangi je pa to bolj razširjeno. Ampak ne toliko od domačinov, ampak od ljudi, ki pridejo.

Zamiranje vseh prvin ljudskega verovanja in cerkvenih obredov za zagotavljanje rodovitnosti polj in obvarovanje pred ujmami (predvsem) med mlajšo generacijo se zdi ljudem nekaj samoumevnega:

Zdaj so tako drugačni časi, da ne vidijo smisla v tem. Saj jaz ga tudi ne vidim. Res ne. ... Navada je bila taka, ljudje bog ne daj, da bi to opustili. Zdaj se mi pa zdi, da so tudi starši pa tako, saj so starokopitni, ampak ne, mislim, da so to že nekako dojeli pa spremenili mišljenje. ... In nič ne komplicirajo, nič, da bi morali karkoli, res ne.

Prodaja kmetijskih pridelkov in izdelkov. Nove ritualne prakse ob delu?

Ljudje, ki se ukvarjajo s kmetijstvom, so danes v veliki meri odvisni od prodaje svojih poljskih pridelkov in sadja (svežih ali predelanih v jedi in pijače), v manjši meri pa tudi mesa, lesa ali izdelkov domače obrti. Prodaja na prireditvah, ki se je razmahnila po osamosvojitvi Slovenije, postaja pomemben del družinskega dohodka, ne zadošča pa za preživetje. Na prireditvah se razvijajo nove ritualne prakse ob delu, druge sodobne prodajne poti in oblike prodaje pa so zelo podobne tradicionalnim. Njihova ciljna skupina ostajajo predvsem mestni prebivalci in podjetja.

Nastanek mest²⁷ in razvoj nekaterih neagrarnih gospodarskih vej sta povzročila pomembne spremembe v strukturi kmetijskega obrata, ki jih poznamo bolj po zunanjih znakih in globalnih podatkih o podeželski trgovini in obrti kakor pa neposredno v zvezi s kmetovanjem. Čeprav so bile mestne aglomeracije prebivalstva majhne, so vendar ustvarile možnost za prodajo poljedelskih pridelkov na mestnih tržnicah (Grafenauer 1970b: 627). Vse do najnovejših časov je moralo vsako mesto »imeti hrano tik za mestnimi vrati. ... Če noče mesto živeti v nenehnem strahu za svoje preživetje, se mora nasloniti na podeželje; velika trgovina ga lahko prehranjuje le izjemoma« (Braudel 1988 I: 143).

Ker podeželje živi od lastnih pridelkov, mesto pa od njegovih presežkov, je modrost mest v tem, da se oskrbujejo na dosegu roke ... Preskrba v dvajset ali trideset kilometrov ozkem krogu se izogne dragemu prevozu in vselej vprašljivemu zatekanju po pomoč v tujino; je še toliko lažja, ker imajo mesta svoje bližnje podeželje doma - la povsod trdno v pesti. (Braudel 1988 II: 288)

Trgovanje je bilo za vaške predele zelo pomembno, saj je bilo za večino kmečkih gospodarstev edini redni vir denarja. Kdaj so začele vasi z obrobja Ljubljane oskrbovati mesto, ni povsem jasno, vsekakor pa je bila taka oskrba zelo razširjena v drugi polovici 19. stoletja. Prodaja prehrabnih pridelkov je potekala na domu strank in na ljubljanski tržnici. S prodajo so se ukvarjale ženske, večje količine pa so z vozmi vozili moški.

²⁷ Celinska mesta so, največ v 13. stoletju, nastala na teritorialnih zemljiških gospodstvih in so se pravno izločila iz agrarne okolice, kljub temu pa je imelo agrarno gospodarstvo velik pomen za življenje mest. Teritorialni zemljiški gospod je bil zemljiški gospod mestnega območja (*pomirja*), pozneje pa je mesto samo (izločeno iz agrarne okolice) veljalo za zemljiško gospodarstvo meščanskih prostolastnih zemljišč. Kljub temu, da so posamični meščani upravljali tudi dele podeželja, mesto ni razširilo svojega upravnega območja (*pomirja*) na večje agrarno ozemlje. Habsburžani so, posebno z deželnicima privilegijema iz leta 1338, zaustavili prodiranje meščanov na podeželje; pravna razlika med mestom in agrarno pokrajino, med meščanstvom in plemstvom se je zaostрила (Vilfan 1980b: 153). Sicer pa so že od nastanka celinskih mest meščani obdelovali nekaj zemlje, mesta so imela svoje gmajne ali pa pravico do soudeležbe na nekaterih gmajnah. Vsakoletni obhod meja in posebej gmajn je bil v slovenskih mestih in trgih zelo razširjen. Pri večjih mestih, npr. v Ljubljani, so bile gmajne precej obsežne. Na nekaterih izmed njih so bile soudeležene tudi vaške soseske in različna gospodarstva. Skupna zemljišča mest in trgov so upravljali organi ustrezne nasebinske samouprave, ki po svoji glavni funkciji ni bila kmečka (Vilfan 1980a: 72; o razvoju mest na Slovenskem gl. mdr. tudi Vilfan 1993a, 1993b).

Pogostost prodaje in vrsta blaga sta bili odvisni od oddaljenosti kraja od mesta. Praviloma prodajalke in oddaljenejših krajev niso imele strank na domu, pač pa so enkrat ali dvakrat na teden hodile na tržnico (Pajsar in Židov 1991: 92–93).²⁸ Določene pridelke pa so kmetje (predvsem po 2. svetovni vojni) prodajali različnim ustanovam (bolnišnice, šole in vrtci).

Kmečki prodajalci sadja so pridelek prodajali predvsem na Vodnikovem trgu. Kmetje iz okolice mesta so na tržnico prinašali češnje, hruške, slive in jabolka, v manjši meri marelice in breskve ter grozdje. Poleg svežega sadja so prodajali jabolčne krljle in suhe hruške. Prodajni prostor za gozdne sadeže je bil za semeniščem, po potrebi pa tudi ob stolnici ter med župniščem in semeniščem. Nabiralništvo je bila dejavnost malih kmetov in bajtarjev, z njim in s prodajo nabranega so se ukvarjale predvsem ženske in otroci. Na tržnico so nosili gozdne jagode, borovnice, maline, brusnice, gobe in kostanj, ki so ga največ prinašale prav kmetice iz litijske in sostrske okolice (Židov 1994: 108, 115, 117).

Za vasi iz okolice Ljubljane je bolj ali manj veljalo, da so se s prodajo na tržnici v glavnem ukvarjali mali kmetje. Prodaja na tržnici je bila, kakor rečeno, predvsem žensko opravilo, moški pa so delali na kmetiji. Najmanjkrat so na tržnico hodile pozimi, največ jeseni. Konec maja so začele prinašati prve gozdne sadeže, npr. borovnice, gozdne jagode, prve gobe in smrekove vršičke. Prva nova jabolka so prišla na tržnico na začetku junija, prav tako pa tudi vrtno jagode, češnje, marelice in hruške. Septembra so začeli prodajati prve orehe, lešnike, kostanj in med v satovju (Židov 1994: 23, 27–28, 44).

Kakor je razvidno iz pripovedi domačinov (TZ 2002), so prodajalci s tega območja pred 2. svetovno vojno na tržnici prodajali (vsaj) sadje, živino in moko. Ženske iz Volavelj, ki so *na placu* prodajale v glavnem sadje, so hodile peš do Ljubljane, po uvedbi avtobusne povezave pa le še do Sostrega ali Besnice, od koder so se odpeljale v mesto. Pripovedovalci iz Besnice so omenjali, da so med obema vojnama na ljubljanski tržnici prodajali žive zajce, prašiče in moko. Žito za mletje so kupovali v Ljubljani, ga z vozom vozili domov, zmleli, po 1–3 kg moke zapakirali v rjavkaste navadne papirnate vrečke (*škrnicne*) in jih na tržnici prodajali stalnim strankam. Poleg tržnične prodaje pa so domačini iskali tudi druge tržne poti, da so zaslužili denar. Tako je družina iz Volavelj med obema vojnama z vozovi vozila jabolka v Zeleno jamo, družina Žagar iz Besnice, ki je imela svoj mlin, pa je mlela poper, cimet in smukec (za lažje obuvanje čevljev). Začimbe in smukec so odkupovali trgovci in jih prodajali v Ljubljani. Sogovornica s Tujega Grma je iz kravjega mleka izdelovala sir in maslo. Oblikovala je 1–1,3-kilogramske hlebce, v povprečju štiri na teden, sicer pa je bila tedenska količina odvisna od povpraševanja. Ves sir se ji je navadno posrečilo prodati doma, maslo – v povprečju 2–2,5 kg tedensko – pa je nosila prodajat v Litijo ali Jevnico. Po terenskih podatkih sta bila na tem območju tudi vsaj dva pletarja (na Tujem Grmu in v Javorju), ki sta pred 2. svetovno vojno izdelke prodajala po hišah; eden po vaseh do Grosupljega, drugi pa po vaseh vse do Kranja.

²⁸ »Trgovanje med mestom in vasjo je bilo tako v preteklosti kot je tudi še danes posebnega pomena za meščane in okoličane. Mesto in vas med seboj trgujeta z različnim blagom in na različne načine. Za mesto je kmečko zaledje še posebno pomembno z vidika oskrbe z živili. Eni izmed prostorov, kjer poteka tovrstno trgovanje, pa so mestni živilski trgi« (Židov 1994: 7). O razvoju tržnic na splošno gl. Braudel 1989.



Priprava prireditvenega prostora za praznik jagod. 7. 6. 2009.



Stojnice na prireditvenem prostoru pred Planinskim domom Janče. 7. 6. 2009.



Prireditveni prostor pred Planinskim domom Janče, kakor ga vidijo obiskovalci s parkirišča ob vznožju hriba. 7. 10. 2007.



Stojnica z izveskom domačije. 11. 6. 2006.

Več pripovedovalcev se je spominjalo prodaje sadja na ljubljanski tržnici po 2. svetovni vojni. Največkrat so omenjali prodajo jagod, po katerih je območje poznano (ali že spet poznano) še danes. Kakor omenjeno, naj bi na obravnavanem območju jagode prva začela gojiti družina Bratun (vulgo Brdar) z Vnajnar, in sicer leta 1935, čeprav naj bi jih na tržnici začeli prodajati šele po 2. svetovni vojni (leta 1945). Drugi sogovorniki so prodajo jagod najpogosteje omenjali za 60. leta (»Takrat se je še splačalo!«), čeprav so se posamične družine s tem ukvarjale že desetletje prej in vztrajale vse do sredine 80. let. Do 50. let so jih na ljubljansko tržnico nosile predvsem ženske; na glavi so nesle jerbas (z do 22 kilogrami jagod), ki so ga podložile z doma izdelanim svitkom, v rokah pa košare (s po 10 kilogrami jagod). Nekatere so jih do Ljubljane nosile v košu na hrbtu, druge pa pripeljale z lesenimi vozički (cizami). Od 50. let so jagode na tržnico vozili moški z vozovi, a tudi ženske niso bile izjeme. Od 60. let so jagode razporejali v zabožčke (*gajbice*), »oblazinjene« z orlovsko praprotjo, ki naj bi bila »antiseptična« – zavirala naj bi gnitje jagod in jih varovala pred poškodbami. Večji kmetje so enkrat tedensko sami vozili na tržnico, ko so šli v Ljubljano prodajat tudi drugo sadje in pridelke, jagode manjših pridelovalcev pa so posamezniki pobirali po vaseh in jih odpeljali v Ljubljano. Od doma so odšli že ob treh zjutraj, saj je bila po peti uri zaradi avtomobilov v središču mesta prepovedana vožnja z vozom. Pridelovalci so jim na tržnico sledili peš ali z avtobusom in tam prevzeli svoje jagode.²⁹ Ena od sogovornic je povedala, da jih je prodajala v papirnatih stožcih (*škrnichnih*). Ko je začela veljati mestna odredba o prepovedi vožnje s konji po mestu, so nekateri opustili prodajo na tržnici, drugi pa so jih začeli voziti z avtomobilom. Po pripovedovanju so nekateri v 70. letih na tržnici prodali tudi po tisoč kilogramov jagod, kar je npr. zadoščalo za celotno doto. Pa tudi že pred motorizacijo je prodaja sadja prinašala precejšen zaslužek: »Ko sem se jaz oženila, sem čisto vse zaslužila s tem, kar sem na trg nesla.« Pripovedovalci so omenjali, da so na ljubljanskem živilskem trgu poleg jagod prodajali tudi češnje, jabolka, hruške, slive in suho sadje³⁰ (TZ 2002; Markovčič 2006: 33).

Od drugih prehrabnih pridelkov in izdelkov, ki so jih po 2. svetovni vojni prodajali zunaj domačega okolja, so sogovorniki na janškem območju najpogosteje omenjali jajca. Na plac naj bi jih nosili v košarah, nekaj let po 2. svetovni vojni, ko je bila velika revščina zaradi obvezne oddaje, pa so od hiše do hiše hodile branjevke in odkupovale jajca ter jih potem nosile prodajat v Ljubljano (TZ 2002).

Ljubljanski živilski trg je, tako kot tržnice drugih evropskih mest, eden od specifičnih mestnih prostorov. Pomemben je bil tako za prebivalce mesta kot za bližnjo in daljno okolico. Ker je bilo v času med obema vojnama v Ljubljani razmeroma malo trgovin s svežim sadjem in zelenjavo, je bil za meščane pomemben za oskrbo z živili in tudi drugimi življenjskimi potrebščinami. S povpraševanjem so močno vplivali na okoliške vasi. Kljub

²⁹ Vozniki so voz in konje nato odpeljali iz mesta in jih pustili pri gostilni Pr' Penkot na Litijski cesti ali Pr' Korbar na Poljanski cesti, kjer so imeli hleve in prostor za shranjevanje vozov. Za privez in oskrbo konj je bilo treba plačati.

³⁰ Prodaja sadja in nekaterih drugih plodov je bilo tudi delo otrok. Eden od sogovornikov je povedal, da je na začetku 70. let vozil jabolka v Ljubljano s triciklom in jih prodajal po blokih. Nabiral je tudi gobe in jih prodajal, da je zaslužil za šolske potrebščine. Gobe so sušili na soncu ali pri sosedu v sušilnici (TZ 2002).

navidezni ločenosti podeželja in mesta je bila na tržnici njuna povezanost in soodvisnost očitna. Drug brez drugega nista mogla, zato sta usklajevala svoje interese in se prilagajala drug drugemu. Kljub temu, da ima živilski trg ekonomsko in družabno vlogo, je bila v času med obema vojnama pomembnejša ekonomska vloga (Židov 1994: 128).

Za izdelke in surovine, ki jih domačini v preteklosti niso mogli prodajati na tržnici, so našli druge tržne poti. Tako so lanene niti vozili v tovarno Motvoz v Grosuplje, kjer so izdelovali mreže in vrvi. Do 50. let 20. stoletja so na tem območju kuhali tudi oglje in ga prodajali kovaču Galetu iz Volavelj, kovačem v okolici Ljubljane, železnici in v Dolsko. S to dejavnostjo so večinoma prenehali zaradi znižanja cen oglja. Pomemben dohodek pa je kmetijam prinašala prodaja lesa. Pripovedovalec iz Gabrja se je ukvarjal s *furanjem* lesa tudi iz tujih gozdov. Za to je imel par konjev in voz *na šine*, pozneje pa mu je kovač iz Besnice »namontiral gume«. *Fural* je do železniške postaje v Lazah in potem les preprodajal različnim podjetjem. Pozneje se ta dejavnost zaradi avtoprevoznikov »ni več splačala«. Na žagi venecijanki, ki jo je imela družina Alauf iz Besnice, so do leta 1953 les žagali tudi za obrtnike in različna podjetja, npr. Litostroj. Les je na tem območju odkupoval trgovec iz Zadobrove, ki je imel tudi trgovino (TZ 2002).

Kmetje z janškega območja še danes oskrbujejo ljubljanski živilski trg: »Ljubljčanom se zdi imenitno, da kupijo na tržnici jagode z Janč« (TZ 2002). Jagode lahko na trgu prodajo dražje kakor na kmetiji oz. drugim odjemalcem. Nekatere pridelke, izdelke ali živino prodajajo tudi v druge slovenske kraje. Mnogi imajo redne odjemalce, posameznike in podjetja. Vsako leto tisoče ljudi na prireditvah kupuje njihove pridelke in izdelke; nekateri postanejo redne stranke in po hrano prihajajo tudi na kmetije. Kmetje prodajajo jagode in drugo sadje ter zelenjavo, med (»Ljudje raje kupijo med s kmetije kot od čebelarja«, TZ 2002), marmelade, domače pijače (jabolčni sok, mošt, žganje in likerje), presežek suhomesnatih izdelkov in jajc, mlečne izdelke, živali (teleta, odojke, kozličke, čebele) in les.

Ena od najuspešnejših sodobnih oblik prodaje kmetijskih pridelkov in izdelkov, ki v kratkem času prinese precejšen dobiček, je prodaja na prireditvah. Kmetije z obravnavanega območja, ki so vključene v Sadno cesto, sodelujejo na prireditvah na Jančah in v sosednjih vaseh (npr. razstavi sadjarskega društva v Sostrem, Prazniku jeseni v Zadvoru) in v Ljubljani (npr. na predstavitev ljubljanskega podeželja na tržnici, Komarjevi nedelji v Šiški ipd.), občasno pa tudi drugod po Sloveniji (npr. na Slovenski razstavi sadja v Posavju).

Zamisel za prireditve na Jančah se je porodila na začetku izvajanja projekta CRPOV na tem območju (tj. leta 1993). Njegovi izvajalci so želeli prek konkretne dejavnosti usposobiti skupino krajanov, da bi zmogla uresničevati razvojne cilje. Odločili so se prirediti prvi Slovenski podeželski praznik jagod, ki so ga na travniku pod Planinskim domom Janče pripravili 11. junija 1994. Da bi omogočili boljšo podajo jesenskih plodov, so začeli organizirati tudi kostanjeve nedelje. Če jim je vreme naklonjeno, navadno pripravijo dva praznika jagod in tri kostanjeve nedelje.

Da bi pritegnili čim večjo pozornost turistov, s tem pa ne le promovirali svoj kraj, pač pa predvsem prodali čim več izdelkov in čim bolj zaslužili, domačini sicer vsakdanja dejanja, kot so npr. ročna kmečka opravila ali celo samo prodajo kmečkih pridelkov, ritualizirajo. Ritualizacija razločevanje od vsakdanjih dejavnosti doseže s formalizacijo,



Prireditveni prostor s plesiščem in z izobešenimi zastavami, ki naznanjajo lokalni praznik. 8. 10. 2006.



Tobogan Jagodožer. 20. 2. 2007.



Jagodno igrišče. 20. 2. 2007.



Obiskovalci na kostanjevi nedelji. 8. 10. 2006.

ustaljenostjo in ponavljanjem; to se kaže v razmejenosti prostora, regulirani periodičnosti, omejenih kodih izražanja in simbolizacije, specializiranih vlogah in občinstvu (C. Bell 1992: 70).

V konkretnem primeru to pomeni, da prireditve pripravljajo na posebne dneve v letu. To so vedno nedelje v juniju (prazniki jagod) in oktobru (kostanjeve nedelje); meseci so izbrani glede na čas zorenja jagod in kostanja oz. pobiranja letine. Prireditve premaknejo na zgodnejši ali poznejši datum le, kadar plodovi zaradi vremena dozori prej oz. pozneje. Poleg tega prireditveni dnevi, torej nedelje, veljajo za praznični, nedelovni dan; v skladu s tem prireditve – kljub prodajni naravnosti, ki zahteva precej (prostovoljnega) dela – tudi označujejo in oglašujejo kot »praznike« (Praznik jagod) oziroma »nedelje« (Kostanjeva nedelja).

Prireditveni prostor je vedno enako urejen; v polkrogu stojijo stojnice, na katerih domačije predstavljajo in prodajajo svoje pridelke in izdelke, v polkrogu in na dvorišču planinskega doma so mize in klopi za obiskovalce (nekaj si jih sposodijo od bližnjih prostovoljnih gasilskih društev), postavijo tudi šotore, da morebitno slabo vreme ne bi zmotilo obiskovalcev. Zadnja leta na prvem prazniku jagod postavijo tudi šotor za razstavo jagod, ki je bila prej v planinskem domu.³¹ Razporeditev stojnic je dokaj stalna; vsaka domačija ima načeloma določeno mesto za prodajo, ki se spremeni le, kadar se v združenje Sadna cesta vključi nov član, kadar kaka domačija izstopi iz članstva ali kadar stojnico najame društvo ali podjetnik od drugod.³² Stojnice so last turističnega društva in so vse enake, površino za prodajne izdelke pa uredi vsaka domačija sama. Obvezen naj bi bil izvesek z imenom domačije, ki so ga dobili vsi člani društva, vendar zadnja leta to opuščajo. Na dan prireditve obesijo štiri zastave: evropsko, slovensko, ljubljansko in zastavo Sadne ceste; hrano in pijačo strežejo pred planinskim domom, pijačo pa tudi v jurčkih Pivovarne Union, ki je sponzor prireditve. Na prireditvenem prostoru je tudi otroško igrišče, ki so ga preuredili v skladu z najbolj znanim pridelkom tega območja in ga poimenovali Jagodno igrišče.

Prireditve organizirajo člani Turističnega društva Besnica - Janče, ki ima približno 80 članov; večina (z izjemo desetih) so hkrati člani njegove sekcije Sadna cesta, v kateri je sredi leta 2011, glede na zemljevid na spletni strani združenja (gl. Sadna cesta),³³ delovalo 21 subjektov. Vsak od njih je dolžan plačati članarino (zadnja leta znaša 10 evrov) in opraviti 50 ur prostovoljnega dela na leto, če prodaja na stojnicah (v to ni všteta prodaja lastnih pridelkov oziroma izdelkov na prireditvah), ali 30 ur, če ne prodaja (v zameno mdr. dobijo tudi reklamo v zloženki Sadne ceste); člani turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste, pa morajo po sklepu občnega zbora leta 2007 opraviti 15 ur prostovoljnega dela letno. Večino opravijo pri organizaciji prireditve oziroma na sami prireditvi. Nalogo si razdelijo

³¹ Razstavo so iz planinskega doma preselili v šotor zaradi nesporazuma z oskrbnico doma.

³² Na začetku je veljalo: »kdor prej pride, prej melje,« zdaj pa imajo kmetije stalno mesto za prodajo. Načeloma so največje kmetije zasedle stojnice na začetku venca. Člani društva ne vidijo radi, da se vrstni red spreminja, in tudi kadar povabijo druge sodelujoče (za to dobijo denarno podporo Mestne občine Ljubljana), jim ni všeč, kadar podajajo podobne pridelke in izdelke in so tako njihovi tekmeči.

³³ Zemljevida od takrat (do septembra 2013) niso posodobili oz. zamenjali.

na enem od rednih sestankov; posamezniki tako pripravljajo prireditveni prostor, strežejo pijačo, eden od njih poskrbi za stike z javnostjo, drugi za razstavo, dobitke za srečelov, tekmovanja in prikaze opravi ipd. Prebivalci kmetij v združenju Sadna cesta, ki prodajajo svoje pridelke/izdelke in se nasploh promovirajo na turističnih prireditvah, pripadajo več generacijam. Najdejavnejša je srednja generacija (med 35. in 50. letom starosti), pomagajo jim njihovi otroci (večinoma že mladinci) in starši. Dejavnih članov turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste, je približno deset (večinoma so člani odborov), prav tako so stari 35–50 let in v delo na prireditvah pogosto vključujejo svoje otroke (starejši otroci pomagajo pripraviti prostor, pospraviti klopi, sodelujejo pri strežbi, mlajši sodelujejo v čistilnih akcijah ipd.). Med člani turističnega društva sta tako dve skupini z različnimi nagibi za sodelovanje v turizmu: v eni so člani Sadne ceste, v drugi pa tisti, ki v to združenje niso vključeni. Razlika med njima je, da imajo prvi od prireditev ekonomske koristi. To so predvsem domačini, ki ne živijo le od kmetijstva. Prireditve so sicer najlažja oblika prodaje pridelkov in domačih izdelkov. Kar kmetje prodajo na stojnici, je njihov zaslužek; društvo zasluži s prodajo pijače. Za društvo so donosnejše kstanjeve nedelje, za posameznike pa ni velikih razlik med jagodnimi in kstanjevimi; odvisno, kaj pripravijo za prodajo na stojnicah (in seveda od vremena). Sploh če kmetija pridelava dovolj jagod, tj. 500–600 kilogramov, ni težko zaslužiti toliko kot na kstanjevih nedeljah; kmetov s tolikšnim jagodnim pridelkom je sicer v Sadni cesti manj kot polovica. Po navedbi ene od članic Sadne ceste s prodajo na stojnici lahko zasluži na vseh prireditvah skupaj za polletno plačo, »več sigurno ne,« proda pa nekoliko več kot tretjino vsega pridelka. Poleg tega je največ gostov na kmetijah ravno takrat, ko so na Jančah prireditve; te jim torej tudi posredno koristijo.

Člani turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste in torej od prireditev nimajo dobička, pa so dejavni predvsem zaradi občutka, da s tem pripomorejo k »dobrobiti«, »razvoju«, »promociji kraja«, pa tudi zaradi družabnosti, prijateljskih vezi in občasnih društvenih dejavnosti, kot so npr. izleti.

*Interes turističnega društva je, da Sadna cesta prodaja tamle na Jančah in to je to.
... [J]e bistveno bolj to, da imaš stojnico na Jančah in tisto stvar prodaš, kar imaš ...*

Čeprav je bilo »v začetku drugače,« kot meni eden od pripovedovalcev, društvo torej postaja vse bolj sredstvo za zaslužek in vse manj deluje v dobrobit celotnega območja. Člani, ki delujejo za dobrobit kraja, so redke izjeme, navadno zgolj trije, pa še tistim »zmanjkuje moči in energije.«

Obiskovalce (občinstvo) privablja z oglaševanjem prek medijev,³⁴ veliko pa jih pride tudi zato, ker so za prireditev slišali od znancev in prijateljev. Prireditve je namenjena vsem ciljnim skupinam, zato organizatorji poskrbijo za raznovrsten program za vse generacije. Najštevilčnejši obiskovalci so družine z otroki (predšolskimi in osnovnošolskimi) in

³⁴ Na začetku organiziranja prireditev jih je obiskovalo več novinarjev kot danes. Obširno so o njih poročali predvsem v *Kmečkem glasu* in *Dnevniku*, tudi na Radiu Dur, zdaj pa se občasno pojavijo v *Slovenskih novicah*, na Kanalu A, v oddaji »Dobro jutro« na TV Slovenija, v »Gori doli naokoli« na 1. programu Radia Slovenija, na kstanjevo nedeljo pa pride Valovska izvidnica.



Deklica v »noši« se med prireditvijo zabava na jagodnem igrišču. 11. 6. 2006.



Tobogan Jagodožer je med otroki najbolj priljubljena janska znamenitost. 17. 10. 2004.

starejša generacija; to je (glede na zapis v arhivu društva) pokazala tudi tržna raziskava leta 1996. Domačini opažajo, da se obiskovalci vračajo; vsako leto znova obiščejo tako pomladne kot jesenske prireditve. Na prireditvah kupujejo sadje in kulinarične izdelke, izkoristijo gostinsko ponudbo Planinskega doma Janče, se zabavajo ob glasbi povabljenih ansamblov in prikazih kmečkih opravil, se udeležujejo tekmovanj ali pa si pripravijo piknik; otroci se zabavajo ob otroškem programu in na Jagodnem igrišču. Medtem ko na spomladanskih prireditvah po opažanju domačinov obiskovalci bolj ali manj kupijo dobrine in odidejo, pa na jesenskih prireditvah ostajajo dlje časa in opazujejo dogajanje ali pa sodelujejo v igrah in tekmovanjih:

Pri jagodah je tako, pridejo gor, nakupijo jagode in gredo domov. Na kostanjevi se pa zadržijo. ... Oktober je, nimajo kam iti, če je sonček, se sončijo tam gor, dekice prinesejo s sabo in tako ... Se mi zdi, da se ljudje hitreje obračajo na jagodni kot na kostanjevi nedelji.

Podobno ugotavlja tudi druga domačinka:

Takrat [na kostanjevih nedeljah] je pa ogromno [ljudi], zato ker se mi zdi, da je jesenski čas, ko vsi gredo radi malo ven pa tako, pa še malo gredo v gozd, pa kostanj nabirajo, pa še malo se sprehodijo, pa nekaj zase naredijo ... [Junija] pa vsi šparajo za morje pa tako.

Program prireditev je, sploh v zadnjih letih, dokaj ustaljen, brez korenitih sprememb, mu pa vsako leto skušajo dodati kaj novega, da za stalne obiskovalce dogodek ne bi bil dolgočasen. Poleg tega se malenkostno razlikuje med pomladnimi in jesenskimi prireditvami in tudi med posamičnimi prireditvami, npr. razstavo jagod in nastop pihalne godbe pripravijo samo na prvem prazniku jagod, pohod po borovničevi pohodni poti na zadnjem prazniku jagod, tudi lov na zaklad in srečelov pripravijo na eni od prireditev, na vsaki prireditvi se s kulturnim programom predstavijo druge skupine (npr. pevski zbori, učenci Podružnične osnovne šole Janče, folklorne skupine idr.) ipd. Potekajo predstavitve domačij (zadnja leta povezovalc prireditve intervjuja kmete o njihovi ponudbi na stojnicah), kulturni program in različna tekmovanja. Narodno-zabavni ansambli skrbijo za ples in zabavo. Prireditev se začne s pozdravnimi govori: načeloma najprej spregovori trenutni predsednik društva, na prvi jagodni nedelji tudi predstavnik Mestne občine Ljubljana (načeloma župan ali vsaj njegov namestnik), ki nato odpre razstavo jagod, posebnega slovesnega sklepa prireditve pa ni. Domačije začnejo pospravljati svoje stojnice, ko jim zmanjka stvari za prodajo,³⁵ najpozneje pa okoli sedmih zvečer, ko se konča veselični program.

³⁵ Leta 2009 se je po pripovedovanju kmetov začela tudi na prireditvah poznati recesija. »Dajte mi tole na pol, bova dva pojedla,« so govorili kupci. Če je v prejšnjih letih stvari na stojnicah zmanjkalo do 16. ure, so jih na kostanjevih nedeljah tega leta prodajali do večera. Tudi obiska na kmetiji je bilo nekdanj več, sploh po postavitvi ustreznih oznak in še posebno ob dobri lokaciji. Povečala se je konkurenca v pridelavi jagod in zvišala njihova cena. Razmerje med ceno jagod na janških prireditvah in ljubljanski tržnici je bila leta 2009 1:2 (3 evre so stale na Jančah, 6 na tržnici). »Včasih si prodal 150 kilogramov, danes 50. Se moraš kar truditi, da kaj prodaš.«



Nastop godbe na pihala na prazniku jagod. 7. 6. 2009.



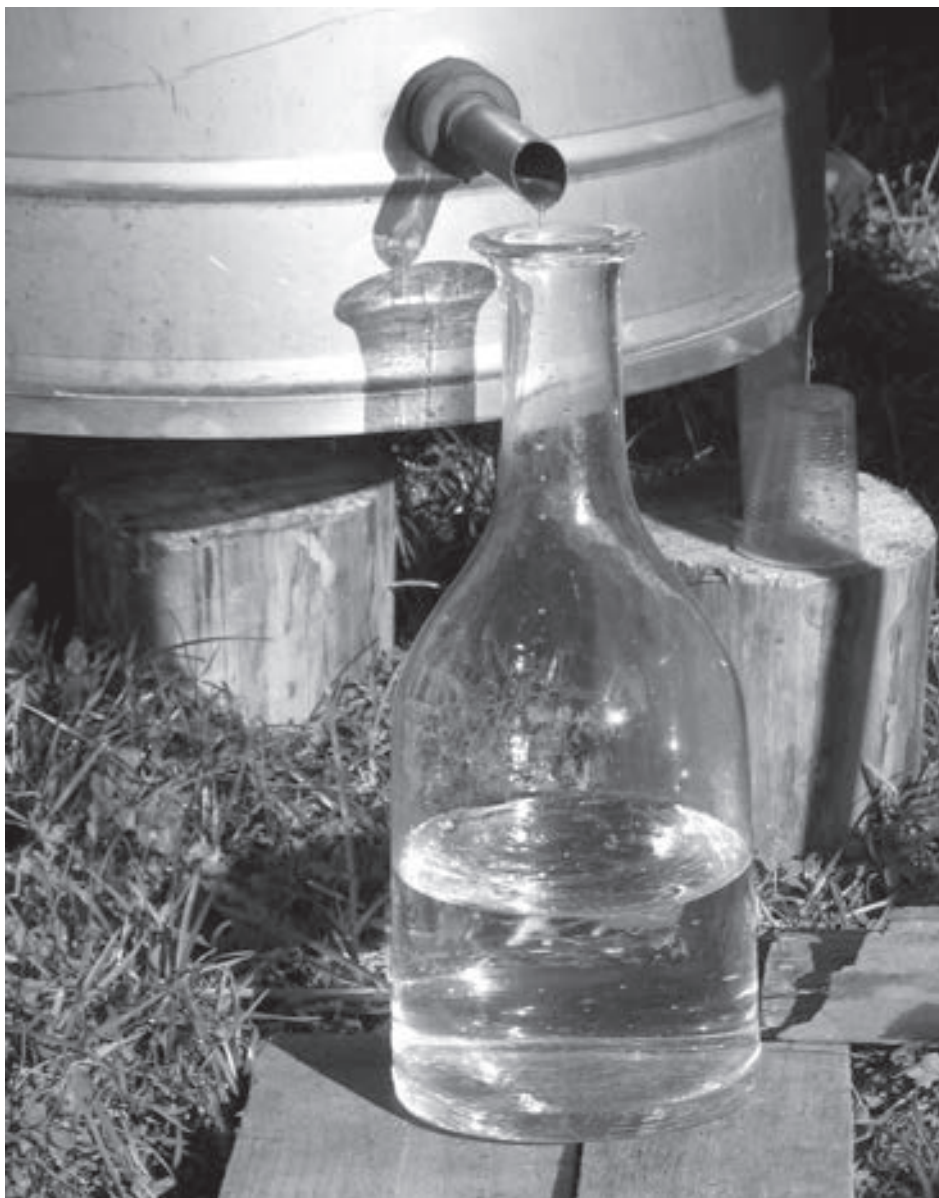
Veselični spored z narodno-zabavnim ansamblom. 11. 6. 2006.



Tekmovanje v košnji na 1. slovenskem podeželskem prazniku jagod 11. 6. 1994.
Časopisni izrezek je brez identifikacijskih podatkov shranjen v *Kroniki Podružnične šole Janče* pri zapisu o šolskem letu 1993/94.



Ličkanje koruze na kostanjevi nedelji. Fotografijo hrani Odsek za razvoj podeželja in upravne zadeve Mestne občine Ljubljana. Foto: Gorazd Maslo. Ok. leta 2001.



Žganjekuha na kostanjevi nedelji. 8. 10. 2006.



Stresanje jabolk v ročno prešo na kostanjevi nedelji. 17. 10. 2004.



Predstavitve stiskanja jabolk v sok na kostenjevi nedelji. 17. 10. 2004.

Na sporedu je (bila) najbolj v ospredju predstavitev tradicionalnih ročnih kmečkih opravil, ki jih pripravljajo domačini. Predstavljajo opravila, ki so jih že opustili in jih obujajo zgolj kot zanimivost, bodisi kot uprizoritev preteklosti ali kot družabna tekmovanja v ročnih spretnostih. Taka opravila so npr. košnja, ličkanje koruze, izdelovanje trsk in sestavljanje kmečkega voza. Od opravil, ki jih prakticirajo redkeje in v manjši meri kot nekdaj, prikazujejo prešanje jabolk z ročno prešo; ta postopek sicer uporabljajo, kadar želijo predelati manjšo količino sadja za domačo uporabo. Od še danes aktualnih opravil, ki se v času niso dosti spreminjala, pa predstavljajo žganjekuho.

Te predstavitve lahko tudi same po sebi razumemo kot ritualizacijo kmečkega dela, nove ritualne prakse, ki se ohranjajo v lokalni skupnosti (kadar gre za skupinska opravila) oz. v družini (kadar gre za opravila, ki jih zmorejo opraviti družinski člani sami). Na zadnjih kostanjevih nedeljah predstavijo le še žganjekuho in stiskanja soka. Te predstavitve potekajo vedno na istem prostoru, z istimi pripomočki in napravami, pripravijo jih iste družine (stiskanje soka domačija Marolt in žganjekuho domačija Topolovčar). Moški so oblečeni v modre delovne predpasnike. Prazniki jagod pa so se v zadnjih letih bolj usmerili v kulinariko, npr. izdelavo sladkih jagod leta 2009 in druge dejavnosti v povezavi z jagodami. Na enem od praznikov jagod v letu praviloma pripravijo tudi delavnico izdelave cvetja iz krep papirja, ki velja za dediščino območja, izdelovanje samo pa ob različnih priložnostih povezuje lokalno prebivalstvo.

Analiza zapisnikov turističnega društva, programskih letakov, časopisnih člankov, fotografij in terenskih zapiskov razkriva, katera opravila so predstavljena najpogosteje. Na skoraj vsakem prazniku jagod do srede prvega desetletja 21. stoletja je turistično društvo pripravilo tekmovanje v košnji s tradicionalnim orodjem (kosami). Na četrtem prazniku (1997) so namesto tekmovanja »uprizorili« košnjo »od jutra do večera,« torej »od jutranjega vstajanja, klepanja, košnje, grabljenja, nalaganja do malice in zabave«; prvič so se tudi oblekli v »svoje noše« (Stojmirovič 1997: 11); tudi leta 2001, ko je takratna ljubljanska županja prva zarezala svojo red s koso, so domačini »pripravili tudi prikaz košnje na star način. Štirje možakarji so v nekdaj za njihovo območje značilnih nošah ročno kosili vsak svojo parcelo« (Marinčič Jevnikar 2001: 28). Leta 2001 so prvič izbirali tudi jagodno kraljico, ki je morala pokazati spretnost pri delu z jagodami – sajenju jagod, zlaganju košaric v platoje ipd. Na kostanjevih nedeljah pa so navadno ličkali koruzo – pripravili so prikaz dejavnosti ali pa tekmovanje – prikazali pa so tudi prešanje mošta in kuhanje žganja. Na nekaterih prireditvah so predstavili tudi katero od domačih obrti, npr. izdelovanje košar, cvetja iz krep papirja, trsk ipd., ali pa pripravili tekmovanje v žaganju hloda.

Prikazi tradicionalnih kmečkih opravil so poleg prodaje pridelkov in izdelkov na turistične prireditve privabljali precej gledalcev. Eno od gledalk so tako navdušili, da je turističnemu društvu poslala pismo z opisom svojih znanj »starih kmečkih del z namenom, da me kdaj, ko vam kdo kje manjka, pokličete, in ne bom vas razočarala z opravljanjem kmečkih del, ki jih še znam in jih še zmorem« (Valič 1997). Vendar pa gradiva in neposredno opazovanje na prireditvah kažejo, da domačini kulturno izročilo na splošno (z izjemo tradicionalnih in sodobnih lokalnih kulinaričnih »dobrot«) vse manj vključujejo

v turistične prireditve, saj so se prireditve zelo uveljavile.³⁶ Organizatorjem za povečanje obiska ni več treba uprizarjati zanimivih, spektakularnih, za današnji čas neobičajnih dejavnosti, kakršna so npr. ročna kmečka opravila. Za opuščanje imajo tudi druge, povsem pragmatične razloge: ličkanje koruze so opustili, ker nihče več ne sadi koruze, tekovanja v košnji pa zato, ker je zaradi močno povečanega obiska začelo primanjkovati parkirišč. Po mnenju enega od nekdanjih predsednikov Turističnega društva Besnica - Janče se tekovanja v ročnih kmečkih opravilih tudi niso obnesla, ker se domačini nanje niso prijavljali, saj niso (bili) navajeni nastopati pred tolikšno množico gledalcev (TZ 2002). Poleg tega je organizacija prikaza tako zapletena, da se jim vanjo ne zdi več smiselno vlagati toliko truda, saj turisti prihajajo ne glede na program. Ljudje so tudi raje posedali na klopih in se jim ni ljubilo do prizorišča, kjer so tekmovali ali predstavili potek dela. Od prikazov tradicionalnih opravil so tako ohranili le take, ki ne potrebujejo veliko prostora in pri katerih je mogoče obiskovalcu takoj postreči z izdelkom. Pri prikazu stiskanja soka iz jabolk z ročno prešo obiskovalcem zadnja leta prodajajo sok, ki ga popijejo takoj ali v plastenkah odnesejo domov. Po splošnem mnenju organizatorjev bi sicer prihodnji prikazi kmečkih del morali biti na lokaciji sami, da si jih ljudje lahko spotoma ogledajo in jim ni treba vstajati izza miz.³⁷

Od leta 1997 imajo člani Sadne ceste tudi svoje »noše«.³⁸ Gre za strokovno rekonstrukcijo, pri kateri se društvo sklicuje na Marijo Makarovič.³⁹ Nagib za oblačenje v »noše« je za časopis *Dnevnik* pojasnil tedanji predsednik društva:

Identiteta dežele jagod se gradi na prepoznavnem simbolu – jagodi. Zato smo se odločili, da bomo za praznične priložnosti imeli tudi svojo nošo. To, ki jo nosimo danes, so v litijskem Posavju okoli leta 1914 nosili kmetje, ko so hodili k maši.
(Stojmirovič 1997: 11)

Izjava je zanimiva z dveh vidikov: organizatorji so z »nošo« želeli izraziti svojo lokalno pripadnost, z izbiro praznične (nedeljske, »zakmašne«) obleke pa so sporočili, da prireditve ne glede na njihovo prodajno naravnost, ki zahteva precej prostovoljnega dela, razumejo kot praznik. So pa pri oblačenju v »nošo« vedno manj dosledni; ne oblečejo nujno vseh

³⁶ V letu 1996 so na prireditvah ocenjevali število obiskovalcev in ugotovili, da je praznik jagod obiskalo 4000 ljudi, prvo kostonjevo nedeljo 4000 in drugo 6000 ljudi; poleg tega so bile domačije, vključene v Sadno cesto, redno obiskane predvsem v juniju, ko zorijo jagode, in oktobru, ko je čas kostonja, vendar pa teh obiskovalcev niso šteli (Prošnja za sponzorstvo 1997). Danes Mestna občina Ljubljana ocenjuje, da je obiskovalcev okrog 20.000 letno (Maruška Markovčič, e-pismo 27. 11. 2012).

³⁷ Ročna kmečka opravila so sicer dokaj priljubljena sestavina tudi drugih prireditev na obravnavanem območju in pa ponudbe turističnih kmetij (več o tem v poglavju *Janško območje – podeželska idila?*).

³⁸ V etnologiji je v zadnjih letih za rekonstrukcije ljudskih noš Bojan Knific uveljavil termin *folklorni kostum*. Izraz *noša* uporabljam, ker domačini o svojih kostumih govorijo kot o *nošah*. O njihovem oblačilnem videzu so tudi novinarji govorili kot o *nošah* (npr. Marinčič Jevnikar 2001: 28) ali celo *narodnih nošah* (npr. Jan 2001: 8).

³⁹ V poročilu o delovanju Turističnega društva Besnica - Janče v letu 1997 so zapisali: »Najbolj smo ponosni na nakup 'narodnih noš Sadne ceste'. Za njih smo se odločili zato, da bi ljudem prikazali kar v najboljši meri kmečko življenje, kakršnega se spominjo samo še naše babice in prababice. Idejo smo dobili v knjigi *Slovenska ljudska noša v besedi in podobi – litijsko Posavje* avtorice Marije Makarovič in ilustratorke Jane Dolenc. Podoba teh noš sega že v 19. stoletje. Tako smo vse naše prireditve dejansko priredili v teh nošah in menimo, da je bilo to za naše obiskovalce zelo zanimivo.« (Poročilo 1998)



Članice Turističnega društva Besnica - Janče režejo jagodno torto na prazniku jagod. 11. 6. 2006.



Parkirišča za obiskovalce prireditev so uredili ob vzhodu hriba, tudi tam, kjer so sprva potekala tekmovanja v košnji ali predstavitve košnje. 11. 6. 2006.



Članica Turističnega društva Besnica - Janče v lokalni »noši«
na prazniku jagod. 11. 6. 2006.

njenih delov niti ne poznajo v celoti predpisanega načina oblačenja (kakor mu npr. pod strokovnim vodstvom sledijo člani folklornih skupin), poleg tega pa se vanjo za prireditve na Jančah (v nasprotju s prireditvami drugod) oblači vedno manj ljudi. Leta 2010 tudi predsednik društva še ni imel svoje »noše«. Kot je pojasnila ena od članic društva:

Hec je v tem, ženske obleke so zelo težke, pa veliko imaš tega, ne, imaš pumparice, imaš ono belo obleko, potem imaš pa še gvant čez, pa še predpasnik, in enostavno jaz ne morem biti cel dan v tem, tako da se v bistvu to kar počasi [opušča].

Na prazničnost prireditev kaže tudi kulinarični izbor (predvsem sladici), ki je eno glavnih sredstev promocije kmetij. Domačije se na prvem prazniku jagod v letu predstavijo na razstavi tradicionalnih pridelkov z obravnavanega območja (predvsem jagod) in tradicionalnih jedi – torej pridelkov in jedi, ki so značilni za to območje in jih tu že dolgo gojijo oz. pripravljajo. Na vseh prireditvah razstavljenе pridelke, izdelke in jedi ponujajo na stojnicah. Druge dni v letu jih obiskovalci lahko kupijo na kmetijah (seveda odvisno od sezone). Poleg tradicionalnih jedi prodajajo tudi tiste, za katere menijo, da gredo dobro v promet; največ je takih, pri katerih uporabljajo domače sestavine, ali pa pripravijo nove (novodobne) jedi s tradicionalnimi sestavinami (predvsem pecivo in piškote). Na eni od kostanjevih nedelj 2009 so tako na stojnicah ponujali kostanj (surov in pečen), jabolka, hruške, suho sadje, marmelade, žganje, likerje, jabolčni sok, breskov kompot, jabolčni kis, sirup (npr. iz smrekovih vršičkov), vložene gobe, suhe jurčke, vložene kumarice, različno svežo zelenjavo (paprika, fižol, zelje, cvetača, kisel zelje, repa, čebula ipd.), paradižnikovo mezgo in sok, med, klobase, kruh, potice (pehtranova, ocvirkovka, kostanjeva), zavitke (jabolčni, borovničev, metin, kostanjev, sirov – slan in sladek), flancate, štruklje (pehtranovi), pite (jabolčna, kostanjeva, slivova), peciva s kostanjevo kremo (princeske, torte, rezine, kroglice, rolade, pite, gibanice, zavitek, potica ipd.), buhteljne, pecivo v obliki breskvic, jagod in jurčkov, pa tudi kremne rezine (»kremšnite«) in sadne kanapeje.⁴⁰

Tako kot v preteklosti, ko so kmečko delo spremljale t. i. delovne šege in druge čarne prakse, lahko torej tudi danes prepoznamo njegove ritualne sestavine, zaradi katerih se določena dela razlikujejo od vsakdanjih dejavnosti. Sprememba dela (prodaje pridelkov) v »praznik« je strateška poteza lokalnih prebivalcev, ki določenim dnevom predvsem zaradi promocije kraja in posamičnih kmetij in s tem posledično boljše prodaje in zaslužka pripisujejo prazničnost in jih povzdigujejo nad vsakdanjost. Skladno z namenom tudi označujejo in oglašujejo prireditve kot »praznike« (Praznik jagod) oziroma »nedelje« (Kostanjeva nedelja). Tudi obiskovalci prireditve dojemajo kot praznike; po navedbi ene od novinark, ki je poročala o prireditvi, so obiskovalci ocenili, da je bil to »praznični dan,« zato je večina »menila, da bi morale biti jagode cenejše« (Stojmirovič 1997: 11). Vendar pa praznikov ne moremo zožiti le na sredstvo za izboljšanje gospodarskih razmer; kakor bo razvidno iz nadaljevanja, imajo tudi pomembne družbeno-kulturne učinke.

⁴⁰ Po opažanjih Janeza Bogataja je bila na prvih prireditvah kulinarična ponudba zares izvirna, zdaj pa je vse več »avtomatizma«, »bližnjic«, »instantnih« sestavin ipd. (ustno pojasnilo, december 2011).



Najlepše jagode domačini razstavijo na vsakem prvem prazniku jagod v letu. 7. 6. 2009.



Razstava jagod in drugih lokalnih pridelkov in izdelkov v šotoru pred Planinskim domom Janče na vsakem prvem prazniku jagod v letu. 7. 6. 2009.



Izdelava suhega cvetja na janškem območju sega vsaj v 2. polovico 19. stoletja, danes pa cvetje uporabljajo za krašenje velikonočnih butaric in promocijo. 1. 4. 2007.

Tradicija v sodobnosti

Tradicija je danes pomemben pojem na najrazličnejših ekonomskih in družbenih ravneh, npr. za razvoj turizma, krepitev identitete ipd.; in kmečka dela s svojimi ritualnimi dimenzijami so dokaj ozko polje raziskave, če jih ne razumemo v kontekstu širšega fenomena oživljanja tradicije. Pri preučevanju družbenih praks, ki jih razumemo kot tradicionalne, pa moramo najprej premisliti, kaj sploh mislimo z izrazi tradicionalno, tradicija ipd. Kakšen pomen imata tradicija oz. tradicionalno v preučevanih praksah? Kdo pojavom pripisuje ta pomen, raziskovalci ali raziskovanci? Kot ugotavlja Pertti J. Anttonen, moramo za razlago koncepta tradicije in kategorije tradicionalnega njuno rabo postaviti v določene zgodovinsko specifične diskurze – načine znanja, govora, konceptualizacije in reprezentacije – v katerih družbena dejanja dobijo pomen tradicionalnih (Anttonen 2005: 11–12).

V slovenskem jeziku se izraz *tradicija* na splošno uporablja za oznako pojava ali skupka pojavov, ki so se s prenašanjem iz roda v rod ustalili v življenju skupnosti (v tem pomenu je tradicija sinonim za navado oz. šego; npr. kurjenje kresa na določen dan, družinska tradicija); tudi za oznako tistega, kar se je uveljavilo v neki dejavnosti med njenim daljšim obstajanjem oz. za označitev dlje časa trajajoče dejavnosti (v tem pomenu gre za izročilo; npr. kovaška tradicija); pomeni tudi vrednoto oz. dosežek (npr. revolucionarne tradicije), redkeje pa označuje le (ustno) izročilo (SSKJ).

Izrazi, ki se v vsakdanjem govoru uporabljajo ob besedi *tradicija/tradicionalno* oz. imajo podoben pomen, so številni; najsplošnejši sorodni izraz je *dediščina*, drugi pa se zelo pogosto nanašajo na specifične pojave (npr. šege, dejavnosti, predmete). Analiza prispevkov v časniku *Delo* (gl. Čokl idr. 2010), v kateri je sicer šlo za podobe dediščine, lahko pa jo delno apliciramo tudi na podobe tradicije, je razkrila, da so besede, ki nadomeščajo ali opisujejo dediščino (tradicijo) oz. elemente dediščine (tradicije), mdr. *izročilo*, *prvinsko*, *avtentično*, *avtohtono*, *korenine*, *(zgodovinski) spomin*, *(kulturna, slovenska ipd.) identiteta*, *zapuščina*, *zaklad*, *znamenitosti*, *preteklost*, *star*, *starodaven*, *starodoben*, *starine*, *folklor*, *rituali*, *ohranjanje in obujanje starih običajev*, *šeg*, *navad*, *praznikov*, *različnih (tradicionalnih) del (ročnih, kmečkih, obrtnih) ter poklicev*. Uporabljajo se tudi ustaljene besedne zveze, ki ekspresivno označujejo tradicionalne prvine, npr. *kot so to počeli nekoč*, *po receptih naših babic* ipd. Našteti izrazi so pogosti predvsem v zvezi s turizmom, gospodarstvom ali izobraževanjem (Čokl idr. 2010: 214–215).⁴¹

⁴¹ V (vsaj načelnem) nasprotju z besedo *tradicija* pa se izraz *dediščina* pojavlja tudi v zvezi z ustanovami, ki skrbijo zanjo (zavodi za varstvo naravne in kulturne dediščine, muzeji, arhivi, fakultete, UNESCO ipd.). V tem kontekstu se nanjo najpogosteje navezujejo izrazi, kot so spomeniki (kulturni, arhitekturni), dokumenti, dokumentiranje, restavriranje, konservatorstvo. Pogostejša kot pri izrazu *tradicija* pa je tudi njena povezava s politiko, in sicer predvsem v zvezi z manjšinami, zamejstvom, »našo« in »drugo« kulturo, značilnostmi in znaki, simboli, spomeniki, religijo, jezikom, šolstvom, društvi ipd. (prim. Čokl idr. 2010).

V splošnih angleških besednjakih *tradicija* pomeni prenos elementov kulture (informacij, verovanj, šeg ipd.) iz generacije v generacijo, predvsem z ustnim posredovanjem (brez pisnih navodil); tudi podedovan, ustaljen ali običajen način mišljenja ali vedenja, ki mu ljudje sledijo iz roda v rod (šega, navada) oz. skupek takih šeg ali navad prednikov, ki učinkuje na sedanost (npr. družinska tradicija, dediščina) – v tem smislu *tradicija* označuje kulturno kontinuiteto v družbenih odnosih, šegah in institucijah, značilno navado, metodo ali stil. Izraz lahko pomeni tudi skupek nezapisanih religioznih predpisov ali častitljive (stare) prakse oz. skupek takih praks (verovanje, zgodba, praksa oz. skupek verovanj, zgodb ali praks, ki se nanašajo na preteklost in so splošno sprejete kot zgodovinske, čeprav tega najpogosteje ni mogoče dokazati); pa tudi prepis lastnine na drugega, dedovanje. Lahko je sinonim za folkloro, kadar pomeni skupek šeg, verovanj, zgodb in rekov, ki so povezani z ljudmi, stvarmi ali krajem (gl. npr. *The Free Dictionary*; *Merriam-Webster Online*).

Znanstveni diskurzi oz. različna strokovna/znanstvena razumevanja koncepta/termina *tradicija* v različnih časovnih obdobjih (zgodovinskih obdobjih in različnih časih nastanka enciklopedičnih del) so kodificirani v etnoloških oz. antropoloških slovarjih, leksikonih in enciklopedijah. Pregledana enciklopedična/leksikografska dela poudarjajo prenašanje (posredovanje, dedovanje) skozi čas (iz generacije v generacijo), kontinuiteto pojavov; novejša poudarjajo tudi, da je tradicija strategija za dodajanje vrednosti pojavom. Åke Hultkrantz je tradicijo opredelil kot kulturo oz. kulturne elemente, ki se prenašajo iz generacije v generacijo; to, kar je posredovano v času. Pri tem je opozoril, da je to zelo splošna in ohlapna definicija, ki ima vsaj tri različne dimenzije: ustno tradicijo, ljudsko tradicijo in ljudsko fikcijo (predvsem kot ljudsko pripoved) (Hultkrantz 1960: 229–230).⁴² Charlotte Seymour-Smith navaja arheološko in antropološko definicijo tradicije; besedo naj bi v antropologiji uporabljali namesto vzorcev verovanj, šeg, vrednot, vedenja in znanja oz. spretnosti, ki se v določeni populaciji prenašajo iz generacije v generacijo s socializacijskim procesom. Posebno v etnologiji pa se je termin uporabljal tudi kot sinonim za kulturo, kar je poudaril že Hultkrantz, saj je bilo prevladujoče zanimanje namenjeno tradicionalni vsakdanji oz. ljudski kulturi (Seymour-Smith 1995: 279–280). Robert H. Winthrop je tradicijo definiral kot eksplicitno kulturno obliko, ki se prenaša skozi čas, njeno trajanje je samo po sebi vrednota; in kot kontinuiteto razumevanja, nanašajočo se na neko dejavnost, način življenja ali obliko izražanja, ki usmerja določena dejanja ali verovanja (Winthrop 1991: 300). V *The Dictionary of Anthropology* je tradicija opredeljena kot podedovan skupek lastnosti, kategorija, ki jo posamezniki in družbe pripisujejo izrazom, verovanjem in ravnanjem v sedanosti, da mu dodajo vrednost za prihodnost. Daje osnovo za ohranjanje, posebno ravnanje, skrb (Barfield, ur. 1997: 83). V *Slovenskem etnološkem*

⁴² Izraz sicer izvira iz latinščine; *tradere* pomeni dati, izročiti. Pomen izraza je odvisen od konteksta, v katerem se uporablja. Splošni etnološki pomen tradicije je zelo blizu konceptu kulture; a čeprav sprejmemo definicijo tradicije kot kulture, da bi poudarili vidik kontinuitete, lahko razlikujemo med različnimi oblikami/dimenzijami tradicije, kot so npr. zgoraj omenjeni ožji, bolj omejeni koncepti tradicije (ustna, ljudska tradicija, ljudska fikcija); socialna, genetična, materialna in linearna tradicija (po Erixonu); neposrednost, konvergentnost, divergentnost, elaboracija, redukcija (s stališča kulturnega procesa); individualna in socialna tradicija (po Eskerödu) ipd. (Hultkrantz 1960: 229–231).

leksikonu (Baš, ur. 2004) je tradicija opredeljena kot izročilo, vse, kar se v življenju skupin in posameznikov s prenosom skozi čas in medgeneracijsko ohrani in ustali skozi daljše obdobje, in kot proces prenašanja kulture (Slavec Gradišnik 2004b: 635).

Do poznih 60. let 20. stoletja je bilo eno od gibal folklorističnih/etnoloških raziskav dokumentiranje poslednjih ostankov kulturnih oblik, prežitkov, v katerih naj bi tradicija pričala o arhaičnih ali prvobitnih oblikah človeškega bivanja; s tem bi rekonstruirali preteklo družbeno znanje. Kultura evropskih nižjih razredov, predvsem kulturne prakse podeželskega in drugega marginalnega prebivalstva, je postala objekt podobnega »diskurza odkritja« kakor t. i. prvotne, »primitivne« družbe. Ob historični rekonstrukciji je ta proces sprožil historično konstrukcijo v političnem kontekstu ustvarjanja modernosti, ko je bila marsikod v Evropi ljudska kultura nacionalizirana. Od konca 60. let 20. stoletja sta bili tarči »kritike tradicije« družbena identiteta folklorne kot pristan politične konservativnosti in akademski koncept tradicije, ki je sestavljal jedro kognitivne identitete discipline in jo omogočal, hkrati pa tudi omejil na raziskovanje kulturne dediščine (Welz 2000: 5; Anttonen 2005: 32; gl. tudi Geiger, Jeggler in Korff, ur. 1970; Fikfak 2008; Slavec Gradišnik 2008b).

Za ameriške folkloriste je bila tradicija termin, s katerim so razmišljali, ne pa tudi termin, o katerem bi razmišljali (Ben-Amos, v Bendix 1997: 211, poud. S. P. I.). To so namesto njih storili sociologi, zgodovinarji in antropologi, pri čemer pa niso upoštevali del folkloristov (prim. Shils 1981). Dell Hymes je bil med prvimi, ki je namesto statične predložil procesno usmerjeno definicijo; opozoril je, da pomena tradicije ne gre prvenstveno postavljati v čas, pač pa v družbeno življenje. Po njegovem mnenju je tradicionalno osrednji funkcionalni pogoj družbenega življenja. Treba bi bilo razmisliti o pomenu ne le za poimenovanje objektov, tj. tradicij, pač pa tudi za poimenovanje procesa, kajti očitno je, da vsi posamezniki in skupine skušajo »tradicionalizirati« vidike svoje izkušnje, pri čemer se ne ločijo po odsotnosti oz. prisotnosti tradicionalnega, pač pa zgolj po stopnji in obliki uspešnosti procesa tradicionalizacije (Hymes, v Bendix 1997: 211–212).

Tudi v slovenski etnologiji in folkloristiki je bila tradicija (izročilo) z občestvenostjo temelj ljudske kulture, ki je bila glavni predmet etnološkega raziskovanja vsaj do poznih 60. let 20. stoletja. Ljudska kultura je kot kanonski kulturnozgodovinski koncept v osnovi pomenila kulturo »nižjih« kulturnih plasti – predvsem kmetov – iz predindustrijske dobe in njene poznejše prežitke. Življenje teh plasti naj bi temeljilo na izročilu, ki je simboliziralo statičnost, stabilnost, kulturno kontinuiteto, konservativnost, vse kot nasprotje življenja modernih družb, ki naj bi jih zaznamovale spremembe in inovacije. Nasprotno je (ustno) tradicijo kot spreminjajoči se (nestatični) pojav med prvimi na Slovenskem tematiziral Božidar Jezernik in jo definiral kot proces,⁴³ na katerega vplivajo tako pripovedovalci kot poslušalci in okoliščine pripovedovanja (Jezernik 1979: 29; tudi 1980: 50).⁴⁴

⁴³ Da je tradicija proces, je sicer ugotavljal že Ivan Grafenauer, vendar jo je razumel statično (Jezernik, v Diskusija 1979: 34).

⁴⁴ Da je za dojetje tradicije osrednjega pomena kontekst pripovedovanja, vključno z lastnostmi pripovedovalcev, poslušalcev in stikov med njimi, so že prej opazili tudi drugi raziskovalci (zlasti npr. Milko Matičetov), vendar tega niso eksplicitno predstavili kot metodološko vprašanje. – Več o razumevanju tradicije med slovenskimi etnologi in folkloristi gl. Stanonik 1990.

Tradicija, kadar je uporabljena kot metafora za kulturno kontinuiteto, je znak zgodovine v sedanjosti. V času »industrije dediščine« (v angl. *heritage industry*) sta tradicija in zgodovina uporabljeni skoraj kot sinonimna koncepta; tradicijo se razume kot zgodovinski vir v ustvarjanju sedanjosti.⁴⁵ V diskurzih o dediščini imata tako zgodovina kot tradicija pozitivno funkcijo v službi modernega; navzočnost njune reprezentacije ustvarja občutek kulturne kontinuitete (Anttonen 2005: 35–36). Kulturni kontinuiteti je ostala naklonjena tudi evropska etnologija, celo v svojih najinovativnejših pristopih, po prelomu z raziskovanjem ljudske kulture v 60. letih prejšnjega stoletja (Welz 2000: 5). Kulturna kontinuiteta kot pozitivno vrednotena lastnost omogoča uporabo tradicij kot izjav v identitetni politiki; tradicija tako npr. simbolizira notranjo povezanost določene skupine in nadaljevanje njenega obstoja kot prepoznane družbene entitete. Po drugi strani pa ta kontinuiteta lahko dobi negativni prizvok, kadar tradicija ponazarja odnose ali prakse, ki jih je težko izkoreniniti (Anttonen 2005: 36).

Kontinuiteta je glede na večino definicij *tradicije* v enciklopedičnih delih torej temeljna notranja značilnost tradicije. Lahko je socialna (tradicija se posredno ali neposredno prenaša v družbeni skupini), njej komplementarna genetična (prenos tradicije med generacijami), tudi materialna (ohranjanje tradicionalne materialne kulture; njeni posebni deli so npr. obrtni, verski, pravni, slovstveni, glasbeni ipd. tradicionalni izdelki/produkti). Družbeno-historična kontinuiteta vzdržuje tudi tradicijo kot kulturni proces; pri tem se tradicija nenehno spreminja – se predeluje, modernizira, prevzema inovacije (Slavec Gradišnik 2004b: 635). Tradicija, ki označuje proces spreminjanja, prilagajanja in interpretacije, avtoritaren odnos med preteklostjo in sedanjostjo, je pravzaprav retorični konstrukt, ki označuje aktiven in politični proces ustvarjanja zgodovinskega pomena. Namesto da se tradicije prenašajo iz preteklosti v prihodnost, iz ene generacije v drugo v smislu podedovane lastnine, so povzdignjene takšne, kot so bile, v procesu tradicionalizacije (Anttonen 2005: 35); pri tem gre torej za bolj ali manj konservatorske nagibe.

Kontinuiteta daje tradiciji avtoriteto in je osrednjega pomena za socializacijo populacije. Hobsbawm in Ranger (1983) sta uvedla termin *izumljene tradicije*; Hobsbawm jo je definiral kot niz ritualnih ali simbolnih praks, ki s ponavljanjem, tj. *kontinuiteto* s preteklostjo, skušajo postaviti določene vedenjske norme in vrednote. Kadar se izumljene tradicije nanašajo na prav določeno zgodovinsko obdobje, je zgodovinska kontinuiteta sicer večinoma ponarejena; v glavnem gre za odzive na nove situacije, ki prevzamejo oblike, uporabne v prejšnjih, starih položajih, ali pa ustvarjajo svojo lastno preteklost z navidezno obveznim ponavljanjem (Hobsbawm 1983: 1–2). Kontinuiteta je lahko torej tudi zgolj *zamišljena*; občutek kontinuitete in skupni spomini ustvarjajo občutek pripadnosti določeni entiteti (prim. Anderson 1998).

Kot sinonim terminu tradicija se zelo pogosto uporablja izraz *dediščina* (prim. Bogataj in Fikfak 2004; Slavec Gradišnik 2004b). Razmerje med njima ni vedno jasno; v splošnem se

⁴⁵ Welzova opozarja, da gre pri vztrajanju na razlagi sedanjosti kot posledici preteklih dogodkov in izogibanju napovedovanja ohranjanja določenih kulturnih pojavov bolj za problem metodologije terenskega dela kot za epistemologijo: kako naj raziskovalec na terenu loči dolgotrajne od začasnih pojavov, kulturne spremembe od kulturne (vz)trajnosti (Welz 2000: 6)?

tradicija pogosteje nanaša na *proces*, lahko tudi *vsebino*, dediščina pa na *korpuse*, konkretno *stanje oz. obliko* na določeni stopnji procesa prenašanja. Wiendu Nuryanti poudarja, da je dediščina glede na vlogo nosilke zgodovinskih vrednot del kulturne tradicije neke družbe (Nuryanti 1996: 249); Pertti J. Anttonen jo opredeljuje kot prezentiranje tradicije, tradicija kot nasprotje modernosti je sestavina procesov ustvarjanja dediščine (Anttonen 2005: 39). Sanja Kalapoš Gašparac pa meni, da je tradicija proces ohranjanja, ki temelji na prenašanju znanja in praks za prihodnjo uporabo, dediščino pa sestavljajo predmeti in prakse, ki so postali nespremenljivi in ki so izpadli (ali so jih namerno izločili) iz procesa tradicije (Kalapoš Gašparac 2009: 330). Drugi avtorji njuno razmerje vidijo kot razmerje med porabo in produkcijo; govorijo o (po)rabi tradicije (predvsem za družbeno-politično in kulturno identifikacijo) in produkciji dediščine (predvsem v komercialne namene) (gl. AlSyyad, ur. 2001a).

Če tradicija pomeni odsotnost izbire, kot je to pred nekaj leti argumentiral Yi-Fu Tuan, dediščina namerno vključuje eno samo izbiro kot sredstvo za definiranje preteklosti v razmerju s prihodnostjo. Iz dela Erica Hobsbawma in Terenca Rangerja je razvidno, da so vse tradicije izumljene, medtem ko je Benedict Anderson pokazal, da je večina narodov zamišljenih skupnosti. S kombiniranjem pogledov teh avtorjev mora postati očitno, da je vsa dediščina družbeno ustvarjena in da imajo vse tradicije potencial porabnega blaga. – Čeprav obe dejavnosti, porabo tradicije in produkcijo dediščine, izvajajo različni agenti, ju ne moremo ločiti. V globalnem obdobju sta poraba tradicije kot oblika kulturne zahteve in produkcija dediščine kot polje komercialne zaloge dve strani istega kovanca. Mnoge države aktivno izumljajo ali znova ustvarjajo svojo lastno dediščino in za to uporabljajo prihodke turizma. Njihov oblikovalski načrt ima tako dve sestavini: politično egoistično in ekonomsko ohranjajočo. (AlSyyad 2001b: 14–15)

Medtem ko je na Slovenskem bolj malo znanstvenih del, ki se eksplicitno ukvarjajo s *tradicijo* v etnološkem/antropološkem smislu,⁴⁶ je v zadnjem desetletju ali dveh izšlo več del oz. zbornikov o *dediščini* (gl. npr. Bogataj 1992; Hudales in Visočnik, ur. 2005a, 2005b; Jezernik, ur. 2010; Fakin Bajec 2011; *Traditiones* 41/2, 2012). Sam izraz dediščina glede na definicijo v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* izraža premoženje, dobljeno po umrlem, in kar je prevzeto iz preteklosti (kulturna, duhovna dediščina) (SSKJ); podobne pomene besede lahko najdemo tudi v angleškem jeziku, kjer izraz *heritage* pomeni premoženje, ki je lahko podedovano; nekaj, kar je preneseno iz predhodnih generacij, tradicijo; in status, pridobljen z rojstvom, dedno pravico (The Free Dictionary). Obstajajo tudi številni sinonimi, ki se pojavljajo v procesu reprezentacije dediščine tako v slovenskem kot v angleškem jeziku, npr. tradicija, kultura, dednost, zapuščina, patrimonij, šege in navade itn.

⁴⁶ Izjema so mdr. obravnave disciplinarnih *tradicij* oz. razvoja etnologije/antropologije, tematska številka *Glasnika SED* 42 (1–2) (2002) z naslovom *Tradicija in spomin*, obravnave tradicije v zvezi s slovstveno folkloro (Stanonik 2001, 2006) ter (največkrat) etnološke/antropološke obravnave konkretnih *tradicionalnih* (starih) praks in njihovega zamiranja, spreminjanja in oživljanja. V sistemu COBISS je sicer več kot tisoč del, ki imajo med ključnimi besedami tudi izraz *tradicija*, vendar se pretežno nanašajo na *zgodovino* kraja, podjetja, prireditve.

Dediščina je sicer pojem, ki so ga uvedle mednarodne kulturne organizacije, predvsem Unesco, čeprav poskusi zaščite elementov kulturne dediščine na nacionalni ravni segajo že v 18. (zaščita arhivalij za potrebe državne uprave v Avstro-Ogrski) in 19. stoletje (predvsem spomeniško varstvo) (več o tem Fakin Bajec 2009: 71). Unesco je leta 1954 sprejel *Konvencijo o varstvu kulturnih dobrin v primeru oboroženega spopada* in leta 1970 *Konvencijo o ukrepih za prepoved in preprečevanje nedovoljenega uvoza in izvoza kulturnih dobrin ter prenosa lastninske pravice na njih*, termin dediščina pa se je v naslovu mednarodnega sporazuma prvič pojavil leta 1972 ob sprejetju *Konvencije o varovanju svetovne kulturne in naravne dediščine*, ki sta ji sledili *Konvencija o varovanju podvodne kulturne dediščine* leta 2001 in *Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine* leta 2003 (Conventions UNESCO). Sprva je šlo torej za varovanje snovne (materialne) dediščine (naravne in kulturne) – kar je razumljivo glede na vojno škodo⁴⁷ – in šele v zadnjem desetletju je bila zaščiteni tudi nesnovna dediščina. S podpisom konvencij so se k varovanju dediščine zavezale države, ki posamične naloge varovanja nalagajo specifičnim institucijam in organizacijam (in te nadalje lastnikom oz. skrbnikom dediščine), hkrati pa (so)financirajo in podpirajo tudi znanstvene raziskave dediščine, s katerimi se pri nas ukvarjajo predvsem humanistične (manj družboslovne) vede.

Na Slovenskem se v uradnih registrih, dokumentih in poimenovanih institucij še vedno ohranja dokaj toga delitev dediščine; najprej na naravno⁴⁸ in kulturno (zanju skrbita Zavod Republike Slovenije za varstvo narave in Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije), ki se ponekod prepletata (npr. v *dediščinski kulturni krajini*, katere širši pomen predstavljata izraza *integralna dediščina* in *območja nacionalne prepoznavnosti*). Kulturna dediščina se v grobem deli na snovno/materialno in nesnovno/nematerialno dediščino. Snovna se deli še na nepremično (stavbna, arheološka, dediščinska kulturna krajina) in premično (katere del je *narodno bogastvo*, sicer pa so to predmeti in zbirke predmetov); v okviru nesnovne se v zadnjih letih (2008–2010 pod koordinatorstvom Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, poslej pa Slovenskega etnografskega muzeja) pripravlja register *žive kulturne dediščine* (gl. Kaj je kulturna dediščina, Register nepremične kulturne dediščine, Živa kulturna dediščina Slovenije, Nesnovna kulturna dediščina Slovenije).

Takšna shematična in toga delitev se je izoblikovala z razvojem različnih varstvenih ustanov, ki so si prizadevale ohranjati dediščino različnih oblik, materialov, vsebin, starosti, ohranjenosti in ogroženosti (Hazler 1999: 11). Kljub nujnosti take delitve (upravni in praktični institucionalni razlogi) pa je to z vidika celovitega pogleda na človekovo razmerje do kulturnega in naravnega okolja nesprejemljivo (Bogataj 1992: 10), zato je ustreznejše rabiti splošni izraz *dediščina* brez drugih označevalcev.⁴⁹ Hkrati pa opuščanje

⁴⁷ Že v 19. stoletju se pojavijo poskusi zaščite kulturne dediščine v vojnih razmerah, šele v 20. stoletju tudi v mirnem času (več o tem Fakin Bajec 2009: 71–72).

⁴⁸ Po sprejetju *Pravilnika o določitvi in varstvu naravnih vrednot* leta 2004 termin *naravna dediščina* vsaj v zakonodaji in strokovnih službah, ki se ukvarjajo z njenim varovanjem, dosledno nadomešča termin *naravne vrednote*.

⁴⁹ To velja predvsem za *kulturno dediščino*; za *naravno* se (ne le v zakonodaji in strokovnih službah, kakor omenjeno, pač pa tudi drugod) čedalje bolj uveljavljata izraza *naravne vrednote* in *naravni spomeniki* (Terčelj Otorepec 2007: 15).

označevalcev opozarja tudi na prikrite »hegemonizacijske učinke diskurza ideologije dediščinstva« (Muršič 2005a: 8).

Diskurz in interpretacije dediščine, kot ga oblikujejo države oz. njihove uradne institucije, Laurajane Smith imenuje »avtorizirani (pooblaščen)« oz. »dominantni dediščinski diskurz« (*authorised heritage discourse*). Pozornost usmerja na estetsko mikavne predmete, najdišča, kraje, pokrajine ipd., za katere sedanje generacije »morajo« skrbeti, jih varovati in ceniti, tako da jih lahko prenesejo prihodnjim generacijam za njihovo izobraževanje in da zbudijo občutek identitete, ki temelji na preteklosti; s tem izraža tako velike pripovedi o narodu in estetiki ter privilegira strokovne sodbe in upravljanje s preteklostjo oz. nadzor nad njo. Institucije tako konstituirajo in legitimirajo, kaj je dediščina, in hkrati definirajo, kdo lahko zastopa dediščino ali govori o njeni naravi in pomenu. S tem so določeni družbeni akterji in interesi izključeni iz aktivnega ukvarjanja z dediščino oz. spremenjeni v pasivno občinstvo, ki lahko le sprejema prevladujoč diskurz o dediščini in nima možnosti, da se javno pogaja o njenem pomenu in naravi (Smith 2006: 11–43). Avtorizirani oz. uradni diskurz torej vpliva ne le na razumevanje dediščine (oz. tradicije), pač pa tudi na njeno interpretacijo med lastniki, skrbniki ali uporabniki in naposled na njeno uporabo, kar je tudi za področje kmečkih del s spremljajočimi ritualnimi praksami predmet tukajšnje obravnave. Tako je dediščina najprej *politična* kategorija, ki jo s pozicije moči postavlja država s svojimi ustanovami, in hkrati *pravna* kategorija, saj njeno varstvo urejajo državni akti in mednarodni sporazumi; poleg tega pa vse bolj postaja tudi *ekonomska* kategorija, saj je v zadnjih desetletjih pomemben element v turizmu oz. splošnem razvoju krajev, območij in celotnih držav.

Najnovejša slovenska »etnološka« definicija dediščine iz *Slovenskega etnološkega leksikona* (Baš, ur. 2004) dediščino opredeljuje najprej kot premoženje, ki se deduje; sicer pa kot:

izročilo, tradicijo; zgodovinski spomin, preteklost; gmotne, družbene in duhovne sestavine kulture in načinov življenja, ki vsakokratno sedanost povezujejo s prejšnjimi obdobji. V ožjem pomenu so dediščina gmotne in duhovne dobrine, ki jih posredujejo, predajo ali zapustijo predniki naslednjim rodovom. ... V vsakdanji rabi je uveljavljen razloček med kulturno in naravno dediščino, ki je sprejet tudi v slovensko varstveno zakonodajo. Kulturna dediščina je vsa človekova ustvarjalnost, nastala mimo lastnega delovanja narave, ob njej ali iz nje. Naravna dediščina je celotno človekovo naravno okolje: ne le zavestno ali namensko oblikovano naravno okolje (npr. park), temveč tudi t. i. kultura krajine, naravno okolje z vsem življenjem v njem in s človekom, ki v njem deluje. Kulturna dediščina so oblike razmerij med človekom, kulturnim okoljem ter gospodarskimi, družbenimi in duhovnimi prizadevanji v njem. (Bogataj in Fikfak 2004: 76)⁵⁰

Danes ni enotne znanstvene definicije koncepta dediščina, saj se je njegovo razumevanje spreminjalo glede na zgodovinske in politične (ideološke) kontekste/okolščine, pa tudi glede na razvoj različnih znanstvenih disciplin, ki obravnavajo pojave dediščine (etnologija, antropologija, zgodovina, umetnostna zgodovina, arheologija, tudi

⁵⁰ Besede, ki so v *Slovenskem etnološkem leksikonu* krajšane, so tu izpisane.

sociologija).⁵¹ K spreminjanju vsakokratnega razumevanja in opredeljevanja so vplivali tudi mednarodni sporazumi z novimi klasifikacijami *dediščine* (nazadnje z vpeljavo termina *nesnovna oz. živa kulturna dediščina*, ki na eni implicira domačinsko, neevropsko oz. nezahodno razumevanje dediščine in po drugi strani tudi sodobno življenje in stvaritve, ki povezujejo preteklost s sedanostjo). Vsekakor pa danes tako tradicijo kot dediščino razumemo kot dinamični kategoriji, podvrženi spremembam, kot proces,⁵² katerega raziskovanje zahteva preučevanje njune transformacije kot pomembne prvine identitete posameznika in različnih družbenih skupin.⁵³ Koncept dediščine se je razširil do te mere, da lahko danes k dediščini prištevamo prav vse človekove snovne in nesnovne stvaritve. Terminu tako vsi pripisujejo drugačen pomen; stroka svojega, laiki svojega, mediji, politika, ekonomija, vsako obdobje svojega ipd. (prim. Nic Craith 2012).

Na janškem območju ljudje dediščino razumejo kot pomemben element identitete oz. (samo)predstavitev lastnega območja. Tako so v anketi, ki jo je izvedlo turistično društvo, poudarili, da je treba »vsako leto evidentirati in pohvaliti obnovo kateregakoli elementa stavbne dediščine, da se zaustavi izginevanje«, oziroma da je treba na prireditvah razglasiti novosti in izboljšave pri obnovi elementov stavbne dediščine »in s tem popularizirati vse vasi in motivirati prebivalce«. Med predloge za vsebino prireditev so zapisali »prikaz običajev, ki so se odvijali na območju naših krajev, način oblačenja, govora, prikaz izdelave pripomočkov pri gospodinjstvu in gospodarstvu včasih [tj. nekdaj], razstava teh predmetov (burkle, vezani lonci, loparji, grablje, košare),« poleg tega pa so »glede na to, da imamo noše,« predlagali, da bi »prikazali kakšen ples in se z njim predstavili še kje drugje.« Želeli so si prireditev »kot na začetku« – torej take, v katerih bi bilo več predstavitev lokalne dediščine – saj so ugotavljali, da so »podobne sejmom zaradi premalo programa« (Anketa).

⁵¹ Prvo pomembno definicijo *dediščine* naj bi sprejeli na britanski nacionalni konferenci leta 1983; dediščina je vse, kar je prejšnja generacija ohranila in predala sedanji in kar pomemben del populacije želi predati prihodnjim generacijam (Hewison, v Jezernik 2005: 11).

⁵² *Dediščino kot kulturni proces*, ki vključuje spominjanje, da bi ustvarili načine razumevanja in sodelovanja s preteklostjo, je sicer Laurajane Smith (2006) analizirala glede na njeno rabo in naravo v sodobnih družbah. Razume je kot izkušnjo, identiteto, mentaliteto (nesnovnost), spomin in spominjanje, uprizoritev, prostor/kraj ter disonanco (nesoglasje).

⁵³ Kljub spremenjenemu pogledu na tradicijo pa se zbiranje, prikazovanje in raziskovanje gmotne, družbene in duhovne ljudske oz. tradicionalne kulture z namenom potrditve kulturne samobitnosti in svojevrstnosti naroda, ki se je na Slovenskem začelo v 19. stoletju, deloma nadaljuje še danes, čeprav (v skladu z novim razumevanjem) z drugačnim konceptualnim aparatom in v drugačne namene (npr. vzdržni razvoj, dediščina v turizmu, ohranjanje slovenstva zunaj meja matične države, krepitev nacionalne identitete). Na pomen tovrstnih raziskav za državo oz. narod kažejo raziskovalni programi, usmeritve, šifranti in projekti najrazličnejših institucij. Slovenska akademija znanosti in umetnosti je »[v] spoznanju, kako pomembno je raziskovanje narodne istovetnosti v vseh njenih pojavnih oblikah – kulturni, socialni, politični, gospodarski,« leta 1980 oblikovala dolgoročni oz. trajni raziskovalni program »Naravna in kulturna dediščina slovenskega naroda«, ki ga še danes izvaja z inštituti Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU in z njim mdr. krepi tudi »identiteto narodne skupnosti« (Bernik b. n. l.; O SAZU). V šifrantu raziskovalnih rezultatov in učinkov, objavljenem na spletni strani ARRS, je pri aplikativnih rezultatih pod šifro F.27 naveden prispevek k ohranjanju/varovanju naravne in kulturne dediščine, pri učinkih aplikativnih rezultatov pa pod G.05 ohranjanje in razvoj nacionalne naravne in kulturne dediščine in identitete (Klasifikacija raziskovalnih rezultatov in učinkov ARRS). – Podobni procesi sicer potekajo tudi na lokalni ravni, o čemer govori tudi monografija o janškem območju.

S tem se približujejo tudi razumevanju dediščine kot *ekonomske* kategorije. Dediščino kot sredstvo za samopromocijo, od česar je odvisna tudi njihova eksistenca ali vsaj dodatni zaslužek, razumejo tudi izletniške kmetije, ki ponudbo tržijo na spletu (več v poglavju *Janško območje – podeželska idila?*). Dediščina oz. tradicija sta torej uporabljeni bolj kot strategija bodisi za krepitev različnih identitet bodisi da bi dosegli ekonomski učinek. Po drugi strani pa se zdi, da dediščina za prebivalce nima vedno take vrednosti, da bi jo bilo treba ohranjati za vsako ceno ali v domnevno najbolj »avtentični« obliki, saj si jo prilagajajo glede na potrebe, jo opuščajo in spet uporabijo, kadar in kakor jim ustreza; to se npr. kaže v nedoslednem oblačenju »noš« na prireditvah (ne oblečejo jih ob vsaki priložnosti, ne oblečejo vseh delov »noše« ipd.).

Tradicija ima torej, kakor je že bilo nakazano in kakor bomo podrobneje pokazali v nadaljevanju, številne vidike, ki se največkrat prepletajo, ob določenih okoliščinah oz. namenu uporabe pa lahko prevlada eden od njih.

S tradicijo opredeljena kultura je bila specifični predmet preučevanja etnologije in sorodnih ved, ki so v svojih znanstvenih začetkih predvsem želele pokazati na kulturno samobitnost, svojevrstnost, enakovrednost narodov brez lastne države (torej tudi slovenskega) z drugimi evropskimi državotvornimi narodi. S tem so te vede sodelovale v političnem projektu »nacionalizacije ljudske kulture«. Tradicijo so razumele kot *kulturno kontinuiteto*, tj. prenašanje kulturnih prvin v času in med generacijami; s tem v zvezi pa se je izkristaliziralo tudi razumevanje (kulturne) dediščine kot korpusa tradicionalnega. Pozitivistična naravnost (v znanstveno-metodološkem smislu, ki pa ga je težko povsem ločiti od svetovno-nazorskega) je etnološkemu raziskovanju z bogato empirično podlago sicer zagotavljala znanstvenost po načelu, da je znanstveno tisto, kar je empirično preverljivo in metodično obdelano. Poglavitna skrb raziskovalcev so bili konkretni, empirično dosegljivi »predmeti« kulture, ki so po nazorskem izročilu evropske etnologije dokumentirali narodovo preteklost. Ker pa so jih naglo prekrivali novi, sodobni kulturni pojavi, je bila najpomembnejša naloga njihovo zbiranje in ohranjanje, vsaj v spominu (Slavec Gradišnik 2000: 48).⁵⁴ Industrijska revolucija, ki je s sabo prinesla urbanizacijo, tehnološke inovacije, hitro zastaranje, radikalno modernizacijo, množične migracije ipd., je namreč korenito spremenila način življenja in povzročila izginjanje starejših, *tradicionalnih* elementov kulture. Vse to je pri ljudeh povzročilo občutke negotovosti, saj so se vse težje opirali na stare vzorce in si predstavljali prihodnost. Tudi narodopisecem se je zdelo, da »jim« bo gradivo izginilo in ga je treba »rešiti pred pozabo«; iskano in nabrano gradivo so zato na poseben način vrednotili.

⁵⁴ Zbiranje (predvsem materialne) ljudske kulture se je na Slovenskem sicer začelo že vsaj z ustanovitvijo Kranjskega stanovskega muzeja leta 1821 (Zgodovina Narodnega muzeja Slovenije); gradivo narodopisnega oddelka (s skromnejšo slovensko in obsežnejšo zbirko predmetov neevropskih kultur) pa je bilo javnosti predstavljeno leta 1888 (Zgodovina Slovenskega etnografskega muzeja). Matija Majar Ziljski je za etnografsko razstavo v Moskvi leta 1867 poslal ziljske noše, skrinjo in druge predmete skupaj z opisi in risbami slovenske svatbe iz Zilje (Melik 1992: 366; več o tem Čurkina 1974; Moritsch in Rajšp, ur. 1995; Fikfak 2011). V tistem času se je začelo tudi zbiranje »narodnega blaga«, njegovo urejanje in prirejanje za objavo.

Tradicija je bila torej že v samem začetku etnološkega raziskovanja razumljena kot *vrednota*, skupek »obče veljavnih kulturnih značilnosti, šeg, navad in razvad, (pre)prosto in večno lebdečih v nedrjih prostora in časa družbe, naroda in/ali nacije«, kakor nam dokazuje sodobna zgodovina, pa so zagovorniki takega razumevanja tradicije pogosto »idealni poligon manipuliranja oblastnikov in politike, ki z ideološkimi posegi vedno znova ustvarjajo zavestno določen odnos do preteklosti« (Brumen 2001: 203).

Tradicija kot »globalni vezaj« (AlSayyad 2004: 23) ne le za nacionalno, pač pa tudi za druge identitete – oblikuje se namreč kot odpor do dominantne kulture in hkrati kot dejavnik identitete skupine – je postala *sredstvo identitetne politike*. Koncept *identitete* je bil, čeprav ni bil izražen s tem terminom, eden od najbolj konstitutivnih elementov folklorističnega in etnološkega diskurza. Raziskave, ki so eksplicitno naslavljale ta koncept, pa so – po opažanjih Jonasa Frykmana – začele v evropski etnologiji prevladovati v 90. letih 20. stoletja. Kar jih loči od prejšnjih poudarkov, je, da raziskovalci ne poudarjajo ustaljenosti, ne prikazujejo ničesar bistvenega ali izvirnega niti v nacionalni, lokalni ali etnični pripadnosti. Že s samo rabo termina *kulturna identiteta* nakazujejo, da gre za začasen pojav, ki ga označuje spremenljivost. Namesto tega, kar je, raziskovalci opisujejo, kdaj, kje in kako so identitete ustvarjene in izražene (Frykman 1995: 5–6). Študije kulturne identitete se sprva niso ukvarjale s politiko identitete in politično dinamiko, v kateri se ustvarjata lokalna ali skupinska identiteta. Še posebno pri preučevanju folklorne identitete na splošno pomenil opazovanje in analizo tradicije, natančnejše tistih (dekontekstualiziranih in depolitiziranih) tekstov, kulturnih sledi, simbolov in izrazov identitete, ki naj bi se prenašale iz prejšnjih generacij in ki naj bi označevale in krepile notranjo kohezijo in s tem identiteto družbene skupine ali kulturno identiteto, ki so jo preučevali folkloristi oz. etnologi. Vendar pa folklor – in z njo tradicija – ni nujno kolektivno definirana reprezentacija identitete skupine, manifestacija koherentne samopodobe skupine. Namesto razprave, kako povezana je lahko skupina zaradi svoje folklorne (tradicije), alternativni pristop izziva folkloriste k razpravi, kako se folklor (tradicija) uporablja v ustvarjanju skupine, v procesih kategorizacije ljudi, v postavljanju prostorskih mej in njihovem prečenju v drugih prostorih ter v definiranju razmerij med tako ustvarjenimi kategorijami (Anttonen 2005: 104–105, 108).

V tem smislu tradicija postaja *strategija* za krepitev občutkov pripadnosti in za doseganje tudi drugih, npr. gospodarskih ciljev. Najpogosteje je uporabljena v turizmu, pri tem pa prevzema nove oblike in funkcije, tj., zaživi kot folklorizem.

Tradicija kot vrednota

V času formiranja in definiranja etnološke vede, pa tudi pozneje – na Slovenskem npr. predvsem po 2. svetovni vojni, ko je prišlo do sprememb družbenega političnega sistema in postopnega preusmerjanja iz kmetijstva v industrijo in storitvene dejavnosti, s splošno elektrifikacijo, razvojem komunikacij, dosegljivostjo dobrin ipd. – je bil viden precejšen razkorak med vrednotenjem tradicije pri t. i. ljudstvu in pri izobražencih (meščanih, duhovnikih).⁵⁵ Medtem ko so jo slednji vrednotili pozitivno, nekaj, kar je vredno ohranjati, so prvi (sploh po mnenju meščanov) tradicijo »uničevali«; predvsem gmotno dediščino so nadomeščali s sodobnimi predmeti, materiali ipd. Korenite spremembe, ki jih je prinašala industrializacija s spremljajočimi pojavi (tehnologizacija, birokratizacija, standardizacija, urbanizacija, družbena fragmentacija, individualizacija, komercializacija itn.) in ki so jih spodbujali in pozdravljali celo ljudje, pojmovani kot nosilci tradicije (na Slovenskem torej kmečka plast), so učinkovale tako, da je tradicija domnevno začela izginjati.

Tako razumljeno izginjanje tradicije je med izobraženci spodbudilo iskanje prvotnih, izvirnih, najstarejših prvin, elementov kulture, ki so se sicer ohranili, a z novo, spremenjeno oz. prilagojeno funkcijo.⁵⁶ Take prvine, ostanke preteklosti, so v evlucijski etnologiji/antropologiji imenovali *prežitki*. Prek njih so rekonstruirali razvoj kulture, zasledovali njihovo širjenje, bili so znak avtentičnosti kulture ipd. Na Slovenskem je bilo sicer raziskovanje prežitkov relativno skromno z izjemo posrednih raziskav nekaterih segmentov gmotne kulture (naselbin, stavb) in deloma šeg s kulturnozgodovinske perspektive, pogosto pa je bilo izrazito pozitivno vrednotenje tovrstnih pojavov. S tem je povezan kritičen, skeptičen, pesimističen, celo odklonilen odnos do sprememb, ki jih je prinašala modernizacija. Z izginjanjem oz. spreminjanjem tradicije (v klasični etnologiji torej *tradicionalne, stare* gmotne, duhovne, družbene kulture) naj bi izgubljali svojo kulturo, identiteto, vrednote, moralnost, izvирnost/posebnost ipd. Etnologija in folkloristika sta tako (predvsem v svojih začetkih) postali nacionalni in hkrati moralni projekt: njuna glavna naloga je bilo iskati in ohranjati najstarejše, po možnosti izvırne oblike kulture, ki so jih izrazito pozitivno vrednotili prav zaradi tega, ker jih je bilo vse manj; te oblike so utelešale zaželene moralne lastnosti, z njimi pa so dokazovali tudi upravičenost nacionalnih zahtev.

V opisanem *diskurzu izgube* gre za idejo, da modernizacija uničuje ali grozi tradiciji kot reprezentaciji skupnosti in kolektivnih identifikacij, ki jih mnogi razumejo kot glavne elemente v človeški duhovnosti in družbeni blaginji. Toda ne gre le obžalovanje ali melanholijo za izgubljenim, za stremljenje k že izgubljenemu ali oddaljenemu; moderni občutek izgube postane projekcija depriviranega in odtujenega sebstva. Z nostalgijo kot

⁵⁵ O vrednotenju tradicije med meščani in njeni uporabi za politične cilje gl. Kremenšek 1978.

⁵⁶ Tudi predstavniki kolonialnih držav – popotniki, uradniki, raziskovalci ipd. – so kulturo in življenje prebivalcev kolonij videli kot spreminjajočo in izginjajočo zaradi vpliva »modernega, civiliziranega sveta«. Za označevanje sveta oz. kultur(e) pred »dotikom modernosti oz. civilizacije« so uporabljali termin *tradicija* v smislu statičnosti, nespremenljivosti.

domotožjem si ljudje iščejo metaforični dom ustvarjenega in zamišljenega prostora in časa pred določeno spremembo, ki potem postane kronotop tradicije (Anttonen 2005: 41, 80).

Termin *nostalgiya* poleg močnega domotožja pomeni tudi sentimentalno hrepenenje po času v preteklosti in obžalujoč ali zamišljen spomin na pretekle čase. Izvir besede sega v 17. stoletje, ko je bila nostalgija kot hrepenenje po domu, ki ga ni več ali ki ga celo ni nikoli bilo, definirana kot ozdravljiva bolezen; za njo naj bi zboleli vojaki, ki so bili daleč od doma, mučili pa so jih simptomi, kot so melanholija, molk, zavračanje hrane; ena od posledic je bila lahko tudi smrt. Bolezen iz 17. stoletja je postala neozdravljivo moderno stanje; po Lowenthalovem mnenju mamilo, od katerega smo odvisni vsi. Do 70. let 20. stoletja je bila v družbi »modernost« zaželena, poudarjene so bile »moderne« stvari, novi dosežki, zato je bil občutek nostalgije manj opazen; v zadnjih desetletjih 20. stoletja pa so velike spremembe (usmerjene v »modernost«) nostalgijo povzdignile v danes prevladujoč odnos do preteklosti (Legg 2004: 100; Lowenthal 1995: 8–12).

Za sodobne ljudi je nostalgija način, kako se odmakniti/oddaljiti od »dejanske« preteklosti in jo varno »spraviti v škatlo«, hkrati pa se s tem ustvarja zamišljena preteklost, ki pozitivno vpliva na konstrukcijo sodobnih identitet (Fairweather 2003: 284–285). S pripovedmi o taki pozitivni preteklosti, za katero je pogosta oznaka fraza »dobri stari časi« in podobne, ljudje obujajo nostalgično spominsko podobo nekonfliktne, izginule, marsikdaj neobstoječe družbe, ki jo je pokopala negotova sedanjost, usmerjena v nepredvidljivo prihodnost. Z njimi skušajo razumeti sedanjost in hkrati poiskati strategije ravnanja, ki bi predvidoma lahko pomagale pri obvladovanju prihodnosti (Brumen 2001: 199). Nostalgija je tako večkrat povezana z izražanjem sodobnih identitet kakor pa z ohranjanjem izgubljenih tradicij. Pravzaprav je retorika »reševanja pred pozabo« globoko ukoreninjena v zamislih znova izumljene kulturne identitete. Predmete nostalgije lahko uporabimo tako za uveljavljanje lokalne kot za, prerezporejene in prilagojene, uveljavljanje nacionalnih in celo transnacionalnih identitet, ki temeljijo na etnografskem modelu odmaknjenih (izločenih), zamejenih in »avtentičnih« kultur (Fairweather 2003: 284–286).

Pripovedi o »dobrih starih časih« niso realni odsevi nekdanjega vsakdanjika, temveč prej idealizirani in zamegljeni pogledi na pretekle čase, očiščeni vsakdanjih tegob in težav. Pri tem ne gre samo za opise preteklih dogodkov, ki so se ohranili v spominu, temveč se z družbenimi okoliščinami njihovega takratnega dožemanja in z njihovimi načini današnjega razumevanja in posredovanja prenašajo posebni miselni vzorci, ki naj bi označevali meje ontološke varnosti posameznika ali skupine. Te meje ohranjajo pripovedne kategorične resnice v »dobrih starih časih«, katerih namen je posredovanje natančno določenih moralnih vrednot in z njimi povezanih tradicij. Z njimi se vzdržuje kontinuiteta z ustrežno preteklostjo in izraža določen odnos do preteklosti in s tem tudi sedanjosti. Taka umišljena tradicija⁵⁷ vaščane z veliko nostalgije povezuje z vsemi živimi in

⁵⁷ Borut Brumen *umišljeno* tradicijo loči od *izumljene*, kakor jo je definiral Eric Hobsbawm, saj je ne ustvarjajo oblastniki s kakšnim določenim namenom. Je idealizirana in selektivna, da se v njej lahko predstavijo v glavnem pozitivni spomini in z njimi povezani dogodki; je uprizoritev fiktivne in imaginarne preteklosti, ki deluje predvsem kot podoba, nastala v imaginarijih socialnih spominov; je ne le pretekla, temveč tudi že zginula (Brumen 2001: 203–204).

pokojnimi vaščani, s tistimi značilnostmi in vrednotami, resničnimi ali umišljenimi, zaradi katerih se ponosno prepoznavajo kot člani vaše skupnosti. Na temelju izbranih podatkov iz socialnih spominov, obarvanih z vsakokratnimi družbeno-političnimi razmerami, si tudi mlajše generacije lahko zamišljajo različne »dobre stare čase« preteklosti. Vaška tradicija, na katero se povsod tako radi sklicujejo, se tudi danes nenehno soustvarja, kakor se je soustvarjala v prejšnjih časih, ne da bi se vaščani tega zavedali (Brumen 2001: 201–204).

Ko danes razmišljamo o tradiciji, preteklosti, se zavedamo, da je v resnici ne bi hoteli živeti; (i)zbiramo le nekatere prvine, ostanke, ki se nam zdijo zanimivi ali mikavni. Kakor je pokazala raziskava v Chicagu leta 1977, starih predmetov ne kopičimo zaradi uporabnosti, pač pa zaradi preteklosti, ki jo »vsebujejo«, ker smo jih »podedovali«, ker obujajo spomine na nekdanje prijatelje in dogodke ter povežejo preteklost s prihodnjimi generacijami (Csikszentmihalyi in Rochberg-Halton 1981). Podobno so v preteklosti počeli tudi narodopisci – in tudi današnja muzejska (ali v nekaterih primerih splošna etnološka oz. folkloristična) praksa ne ravna drugače. »Ustvarjanje starega« je postalo retorično sredstvo za to, da zbranemu gradivu in kulturnim oblikam, ki ga reprezentirajo, vcepimo vrednost in prestiž starosti. V diskurzih, v katerih zgodovina prinaša avtoriteto, je starost lastnost z največ prednostmi, ki ga ima lahko folklorno gradivo v argumentativnih kontekstih, v katere je vključeno. Starost je pomembna, kadar je folklor predstavljena kot priča narodne kulture, političnih zahtev v njenem imenu ali simbolov etnične skupine, ki zahteva jezikovne in/ali kulturne pravice in/ali politično suverenost. Uteleša zamisel, v kateri je bistvo moči tradicije legitimizirati sedanje dejanje z zgodovinsko precedenco. Iz tega razloga je tisto, kar naj bi bilo tradicionalno, najprestižnejše, kadar je staro (Anttonen 2005: 55).⁵⁸

Različne pobude za ohranjanje starega oz. vsega, kar zaradi starosti velja za tradicionalno, pa tudi za iskanje *tradicije v sodobnosti*, so – tudi v raziskovanju, ki se odziva na duh časa – najpogostejše v času, ko »tradicija« že izginja, torej v času, ki najbolj zbuja nostalgijo. Čeprav v etnologiji načeloma velja, da je danes vrednotenje t. i. prežitkov kot prvin tradicije mogoče samo v zgodovinski pomenoslovni analizi procesa tradicije (Slavec Gradišnik 2004a: 472), pa etnologi/folkloristi današnje oblike folklore pogosto še vedno razumejo kot nekakšne prežitke (pri čemer je ta tehnični termin le še redko v rabi), le da jim pripisujejo več tvornosti v družbenem pomenu. Konstrukcije, ki označujejo obnovo, oživitev (*revival*) ali revitalizacijo tradicije, določenim sodobnim pojavom namreč ustvarjajo ekvivalente v transformaciji. Poudarek je na povezavi, ki jo današnje prakse domnevno ustvarjajo s svojimi predhodniki. Kot take se še vedno zdijo kot kopije, ki avtentizirajo svoje izvornike, hkrati pa še nadalje reprezentirajo t. i. ostanke elementov kulture (Anttonen 2005: 65).

Zgodovina naj bi vedno vsebovala model izvornika, ki naj bi ga v različne namene, npr. v turizmu, (re)producirali v sedanjosti; ustreznost oz. pristnost (avtentičnost) te reprodukcije v sedanjiku se ocenjuje glede na podobnost zasnovi izvornika. Na ta način kraji, objekti, podobe in celo ljudje niso le sodobni izdelovalci ali od konteksta odvisni

⁵⁸ Politizacijo starosti je Eric Hobsbawm povezal s svojo kritiko izumljanja tradicije (1983).

in kompleksni fenomeni v sedanjosti, pač pa so postavljeni kot označevalci preteklih dogodkov, obdobj, načinov življenja. V tem smislu »tradicionalno« ne pomeni le staro, pač pa tudi avtentično (Taylor 2001: 9).

Kanoni številnih ved o kulturi so vzkli iz prizadevanj, da bi razumeli, obnavljali in ohranjali izvirnost. »Navzočnost izvirnika [pa] je prvi pogoj za koncept avtentičnosti,« je že sredi 50. let 20. stoletja zapisal Walter Benjamin (1968: 220). Kakšno vlogo je imela zamisel avtentičnosti v oblikovanju folklornih študij (nemške *Volkskunde* in ameriške folkloristike), je pokazala Regina Bendix v delu o iskanju avtentičnosti (*In Search of Authenticity*, 1997); ameriškim argumentom o avtentičnosti izdelkov so bile v Evropi sorodne debate o folklorizmu (več v poglavju *Folklorizem*).

Modernizaciji je pripisana odtujitev od številnih družbenih vrednot, od dela, narave in svetega do humanosti, kolektivnosti, skupnosti, lokalnosti in tradicionalnosti. Odtujitev se kaže v pomanjkanju avtentičnosti v racionalistični, sekularni, tehnološki in porabniški kulturi industrializirane, medijsko posredovane in »devernakularizirane«, »delokalizirane« in »detradicionalizirane« zahodne modernosti (Anttonen 2005: 41). Občutki pripadnosti in ogroženega bistva kulture spodbujajo iskanje avtentičnosti. S tem so povezana vprašanja identitetne politike (več v poglavju *Tradicija kot sredstvo identitetne politike*). Hkrati se politika avtentičnosti povezuje s svetovno ekonomijo. Analize tovrstnih pojavov so v novejšem času pogoste predvsem v ekonomski in politični antropologiji, ndr. v antropologiji turizma.

Avtentičnost je termin, ki je zaradi najrazličnejših uporab in kontekstov postal nejasen. Izvira iz grške besede »authentēs«, ki označuje dvoje: tistega, ki deluje z avtoriteto, in tisto, kar je narejeno z lastnimi rokami (Bendix 1997: 14). Sprva so termin uporabljali v muzejih, kjer so strokovnjaki preverjali pristnost muzealij, da bi ugotovili, ali je njihova cena primerna oz. ali so dejansko vredne občudovanja (Trilling, v Wang 1999: 350). To je v glavnem tudi pomen termina, ki se je razširil v turizem, kjer avtentičnost implicira tradicionalno kulturo, občutek izvirnosti, dejanskosti ali enkratnosti. Hkrati pa ta novi pomen poenostavlja kompleksno naravo avtentičnosti v turističnih izkušnjah (Wang 1999: 350–351).

Koncept avtentičnosti je v antropologijo turizma vpeljal ameriški sociolog Dean MacCannell (1973). Po njegovem mnenju je turizem moderna oblika religioznega iskanja avtentičnosti, ki pa jo je v sodobni družbi mogoče doseči samo zunaj meja vsakdanjega življenja. Upošteva Goffmanovo dihotomijo »prednjih« in »zadnjih« regij (Goffman 1959) se na turistične prostore navadno gleda kot na ustvarjena, odrom podobna prizorišča, kjer je turistom namenjeno doživetje avtentične izkušnje. Ko gostitelji želijo svojo kulturo narediti mikavno za turiste, spremenijo njeno naravo. Tako avtentičnost, ki jo išče obiskovalec, postane »uprizorjena avtentičnost« (v angl. *staged authenticity*), kakor jo vidijo/ustvarijo gostitelji. Ker so obiskovalci podvrženi takšni avtentičnosti, njihove izkušnje ne morejo biti v resnici avtentične v smislu, ki ga ponujajo gostitelji, čeprav morda menijo nasprotno.

V zadnjih treh, štirih desetletjih je vprašanje avtentičnosti postalo osrednja kategorija v (antropoloških) študijah turizma. Rezultat najrazličnejših debat in analiz so prav

tako številne definicije avtentičnosti, kot so številni strokovnjaki, ki jo obravnavajo.⁵⁹ Raziskovalci v antropologiji turizma, ki so se ukvarjali s tem konceptom, ugotavljajo, da je termin izredno problematičen; ne more se nanašati na natančno, resničnosti zvesto reprezentacijo preteklosti, pač pa kvečjemu oz. izključno na podobo preteklosti, ki jo slikajo nostalgичne prakse in še posebno industrija dediščine. Avtentičnost lahko razumemo kot vrednoto (Olsen 2002), dojemanje (Cohen 1988), izbiro ljudi (Reisinger in Steiner 2006), motivacijo (MacCannell 1973; Cohen 1988) ipd. Različne raziskovalne tradicije poudarjajo raznovrstne načine in vrste avtentičnosti in pogledi nanje si pogosto nasprotujejo. Nekateri zato menijo, da je koncept zaradi problematičnosti treba celo opustiti (Reisinger in Steiner 2006), drugi pa, da njegovo analitično uporabnost lahko obnovimo le, če v ospredje postavimo performativno vlogo turistov in avtentičnost razumemo kot način, s katerim si turisti osmišljajo in dajejo pomen svojim izkušnjam v vlogi turistov (Olsen 2002). Kljub opozorilom, da je iskanje avtentičnosti preveč preprost temelj za razlago sodobnega turizma (npr. Urry 1991: 51), to še danes velja za eno prevladujočih usmeritev v turizmu; porabniki naj bi jo iskali v izdelkih, uslugah, izkušnjah ali v samih sebi.⁶⁰

Kakor ugotavlja Miha Kozorog (2007), imamo za opisovanje različnih oblik tega iskanja danes na razpolago tudi bogato taksonomijo, ki mdr. vključuje koncepte ekoturizem (Stronza 2001; West in Carrier 2004), etnični turizem (Van den Berghe 1994), alternativni turizem (Weber 1997), *dediščinski turizem* (angl. *heritage tourism*; več v poglavju *Podeželski in dediščinski turizem*) ipd. Sploh za razvoj slednjega je avtentičnost celo osnovno načelo (Fischer, v Chhabra idr. 2003: 703). Vse našete oblike turizma so primeri nemnožičnega turizma, ki vključujejo reprezentacijo Drugega ali tradicije oz. preteklosti. Poleg tega pa v zadnjih desetletjih močno narašča tudi dodatna ponudba v okviru množičnega turizma, kot so folklorni (ali etno-) večeri, gostije s »pristno domačo hrano« ipd., v katerih lahko gostje iščejo/doživijo »avtentično izkušnjo«.

⁵⁹ Tradicionalno je bila avtentičnost opredeljena v ednini (v angl. kot *singular authenticity*), zanjo pa so bili značilni čistost, zavezanost tradiciji in označevanje specifičnega prostora in časa. V času globalnega tržišča je avtentični objekt postal diferenciran zaradi okoliščin produkcije in izmenjave kakor tudi zaradi interakcij med izdelovalcem in izdelkom, izdelovalcem in prodajalcem ter izdelkom in končnim kupcem. Zato se govori o avtentičnostih (v množini) (Wherry 2006: 6–7). Richard Handler in William Saxton razločujeta med dvema vrstama avtentičnosti glede na njeno uporabo: prva se nanaša na upodabljajoče (vizualne) umetnosti, kjer je avtentičnost zunanja sodba gledalca/analitika, druga pa na uprizoritvene umetnosti, ki predstavljajo »živo zgodovino« in pri katerih se avtentičnost lahko izkusi oz. je doživljajska. Prva temelji na zbirateljevem okusu, poimenovanju ter kategorizaciji žanrov in stilov, v novejšem času tudi na tem, ali je predmet podpisan ali ne; druga temelji na dobri simulaciji, repliciranju preteklosti, enaki obliki ali strukturni podobnosti med dogodkom (»živo zgodovino«) in preteklostjo, ki jo poustvarja (v Daniel 1996: 782–783). Tom Selwyn (1996) razločuje med avtentičnostjo kot znanjem, pri čemer izkusimo dejanski svet, in avtentičnostjo kot občutkom, ki svet poveže z občutenjem samega sebe. Prvo imenuje hladna (*cool*), drugo vroča (*hot*) avtentičnost. Ning Wang (1999) loči tri pristope k avtentičnosti: objektivizem, konstruktivizem in postmodernizem. Iz njih so izpeljane tri vrste avtentičnosti: objektivna, ustvarjena/konstruirana (nanašajoča se na konstrukt) ali simbolna in eksistencialna avtentičnost. V postmodernih razmerah lahko objektivna in ustvarjena avtentičnost, ki se nanašata na objekt, pojasnita le omejeno število turističnih izkušenj, medtem ko eksistencialna avtentičnost kot situacija, ki se nanaša na aktivnosti, ustreza razlagi več različnih turističnih izkušenj.

⁶⁰ Ian Yeoman in njegovi sodelavci so za iskanje avtentičnosti skovali celo termin *authenti-seeking* (2007: 1128).

Z vse številnejšo ponudbo »avtentičnih doživetij« se turistični dogodki najpogosteje presojajo in obsojajo kot neavtentični. Iz perspektive »kulture na razstavi« Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998: 51) tako uprizarjanje imenuje »muzejski učinek«: muzejska izkušnja postane model za izkušnjo življenja zunaj zidov. V modernistični kritični tradiciji se kulturo »na odru« vidi kot kulturo zunaj konteksta in tako rušenje lokalizirane avtentičnosti. V trenutku, ko je kultura definirana kot objekt turizma oz. iztrgana in izločena iz domače sfere, se njena »avra avtentičnosti« zmanjša. V primežu zahodnjaške komercialnosti se modernost »dotakne« mitološkega ideala in ga omadežuje. Izločitev kulture iz imaginarnega prostora avtentičnosti spremlja občutek izgube oz., po MacCannellu, »melanholije«. Kar manjka, je kontekst »izvirnika«, ideološko ustvarjen prostor v preteklosti, ki je vedno nedosegljiv in tako odsoten (Taylor 2001: 13–14).

Za slovensko etnologijo, pa tudi druge evropske nacionalne etnologije, ki so izhajale iz nemške *Volkskunde*, je bila kontekst »izvirnika« vsaj do 60. let 20. stoletja t. i. ljudska kultura, tj. socialno enotna, nerazplastena kmečka kultura iz predindustrijske dobe; v postkolonialnih državah so kulturne prakse ruralne in druge marginalne populacije postale objekt podobnega »diskurza odkritja« kot t. i. prvotne družbe. Zaradi izginjanja tradicije, »izvirne«, »avtentične« kulture oz. zaradi njenih transformacij so jo pogosto idealizirali. S tem pojavom danes antropologi povezujejo pojem »podeželska/ruralna/kmečka idila«.

Janško območje – podeželska idila?

Koncept podeželska idila se nanaša na pomene, ki jih ima »podeželsko/ruralno/kmečko« v pretežno urbanem družbenokulturnem okolju. Ta podoba je vedno pozitivna, podeželje se pogosto prikazuje (in razume) kot območje, kjer se, z nekoliko pretiravanja, »cedita med in mleko«, kjer se lahko vrnemo »nazaj k naravi«; časi življenja v takem okolju pa kot »zlata doba« ali »dobri stari časi«. V etnologiji/antropologiji/folkloristiki se navezuje na podobe majhnih, homogenih, osamljenih (v veliki večini ruralnih) skupnosti, v katerih se vsi člani poznajo, so tesno povezani in med njimi prevladuje ustna, neposredna komunikacija. To so skupnosti, ki so bile dolgo časa empirično prizorišče znanstvenih raziskav in ki so imele pomembno vlogo v institucionalizaciji etnologije in tudi antropologije (prim. razvoj britanske *antropologije doma*; gl. Brumen 2000b). V sodobni antropologiji lahko koncept razširimo na idealizacijo/»idilizacijo« (preučevanja) drugosti/drugačnosti *per se*, tj. razlike, hibridnosti, orientalizma (Rapport in Overing 2000: 321).

Idealiziranje podeželja je stalnica, ki ji sledimo od antike,⁶¹ pozneje primere podeželske idile najdemo v (pred)znanstvenih (zgodovinskih, filozofskih, tudi versko-moralnih) in umetniških delih (pesnitve, romani, slike ipd.). V srednjem veku so bili primerki pastoralne idile (Kristus kot pastir) redkejši, v renesansi pa je opisovanje pastoralnih in kmečkih tradicij spet oživelo. V 18. in 19. stoletju je na prikazovanje podeželske idile močno vplival romanticizem, čeprav so se pisci kmalu začeli zavedati razdalje med pogledom ljudi, ki

⁶¹ Npr. Heziodova pesnitev *Dela in dnevi* (1974) in Vergilova bukolika (*Bukolika in Georgika*, 1964).

so na podeželju živeli, in tistimi, ki so ga obiskovali iz užitka. Idealiziranje podeželja je v deželah z zgodnjo industrializacijo doživelo največji razcvet v 2. polovici 19. in na začetku 20. stoletja (drugod z večjo ali manjšo zamudo), ko sta naraščala pavperizacija podeželja in posledično njegova depopulacija (preseljevanje v mesto); to je namreč povzročilo izginjanje tradicij, ki so jih prebivalci podeželja »varovali« najdlje (Short 2006). Do danes sledimo tudi vedno pogostejši uporabi ruralnega v medijih (reklame s podobami iz narave in kmečkega življenja, t. i. ruralne TV-limonade, v Veliki Britaniji celo *rural drama programmes*, revije o podeželju ipd.), v oblikovanju (oblikovanje notranje opreme, oblačil), prehrani in kozmetiki (ekološko, bio-, naravno, organsko), naraščanju števila turistov na podeželju, vedno večji priljubljenosti prireditev, na katerih so predstavljeni segmenti kmečke kulture (kmečke ohceti, kmečke igre, podeželski prazniki), v selitvah iz urbanih središč na ruralna območja, nakupih in graditvi počitniških hiš na podeželju, celo v politiki (naravovarstvene skupine) ipd. (za različne primere na Slovenskem gl. npr. Bogataj 1992; Kučan 1998; Primožič 2005; Poljak Istenič 2005, 2008a; Uršič in Hočevar 2007; drugod Mingay, ur. 1989; M. Bell 1992; Halfacree 1995; Little in Austin 1996; Cloke in Little, ur. 1997; Valentine 1997; Matthews idr. 2000; Phillips idr. 2001; van Dam idr. 2002; Winchester in Rofe 2005; Garrod idr. 2006; Neal in Walters 2006; Rye 2006; Daugstad idr. 2006; Fløysand in Jakobsen 2007; Cruickshank 2009; Vepsäläinen in Pitkänen 2010).

Podeželska idila je urbani konstrukt, produkt meščanskega imaginarija, je protipol mesta in mestnega oz. meščanskega načina življenja; podeželje je vse tisto, kar ni mesto, in življenje na podeželju je takšno, kakršnega v mestu ni mogoče živeti, mu je diametralno nasprotno (Bell 2006: 150). Pri tem velja, da uveljavljanje univerzalističnih struktur moderne nacionalne države in množična urbanizacija ogrožata in celo uničujeta tradicionalni red in lokalnost. V skladu s tem pogledom ljudje s pojmi ruralnosti in urbanosti tudi ocenjujejo svoje identitete in osmišljajo svoj življenjski slog, pri čemer ruralnost implicira podobe načina življenja, ki jih ljudje razumejo kot bolj naravne, celostne, harmonične (Rapport in Overing 2000: 315, 320–321). Poleg harmonije, stalnosti, varnosti, notranje moči, osvežitve, obnove in drugih pozitivnih občutkov pa tak pogled na ruralnost navezuje tudi družinske vrednote, povezanost skupnosti, spoštovanje njene avtoritete in simbolično narodno enotnost v estetsko zadovoljujočem okolju (Short 2006). Tako okolje oz. kulturna krajina lahko preraste v nacionalni simbol, kakor je za slovenski primer pokazala Ana Kučan (1998).

Podeželska idila je torej pozitivni zamišljeni, simbolični, celo utopični, mitični prostor. Keith Halfacree (1993, 1995) jo je opredelil kot hegemonično družbeno reprezentacijo prostora, tj. družbeno dominanten način kognitivnega, emocionalnega in estetskega zamišljanja in predstavljanja ruralnega prostora. V ta simbolni prostor se projicirajo identifikacije, zamisli, ideologije; je shramba za nacionalno identiteto in hkrati simbolni prostor za regionalne in lokalne identifikacije ter spomenik preteklosti (»zlate dobe«, »dobrih starih časov«) (Bell 2006: 151).⁶²

⁶² David Bell razlikuje med tremi tipi podeželske idile: pastoralno (kmetijsko krajino, *farmscape*), naravno (divjo krajino, *wildscape*) in športno (doživljajsko krajino, *adventurescape*). Kmetijska krajina obsega slikovito in tradicionalno kmetijsko pokrajino (brez sodobne kmetijske industrije), divja krajina nedotaknjene

Kljub spremembam ruralnega prostora in njegovih pomenov so ideološke reprezentacije ruralnega na splošno in posebej ruralnega življenja zaostale za njimi in časom, ostale so v preteklosti. Popularni diskurz namreč ruralno redno upodablja kot naravni in brezčasni prostor, kjer še vedno živ(otar)ijo stare (staromodne) vrednote in z njimi povezani načini življenja, tj. tradicije. Podeželska idila je temeljni del reprezentacije in reprodukcije ruralnega v rekreacijske namene; idilične reprezentacije pa opazno vplivajo na spodbujanje razvoja podeželja, bodisi v obliki priseljevanja ali turizma (Vepsäläinen in Pitkänen 2010).

Idealizacija podeželja med prebivalci mest na Slovenskem sega v čas kmalu po 2. svetovni vojni; to so opazili tudi prebivalci obravnavanega območja. Eden od Besničanov, Bojan Jerlah, je za 60. leta 20. stoletja zapisal:

Spreminjati so se začele tudi navade v vaseh. Novi način življenja so prinesli iz tovarn predvsem mladi, ki so se pričeli otresati starega načina mišljenja. Vpliv na te idilične kraje so imeli tudi meščani, ki so na polna usta hvalili romantiko na vasi, čudovito arhitekturno izročilo, hkrati pa obsojali kršenje prastarih izročil o nekdanjem načinu življenja in pridobitvah posameznika pri modernizaciji doma. Kmet je meščanu porušil idilično podobo življenja na vasi, ko je morda pričakoval, da bodo vaščani večno ohranili staro stanje in da je napredek le domena mest. Čas pa se tudi tu ni ustavil, vonju hlevskega gnoja se je pridružil hote ali nehote tudi nadležni hrup traktorjev. (Jerlah 1996: 51)

V statističnih podatkih se je na obravnavanem območju ta pojav pokazal šele v zadnjem desetletju prejšnjega stoletja. Podatki popisa prebivalstva iz leta 2002, pa tudi iz drugih virov kažejo, da je na janškem območju takrat prišlo do povečanja prebivalstva, še zlasti v Besnici, ki leži v dolini, v hribovskih krajih pa se je upad vsaj ustavil (gl. Graf 1, str. 22). Po zadnjem popisu je tudi razvidno, da je bila na začetku 2. tisočletja povprečna starost prebivalcev na obravnavanem območju (brez vasi Janče)⁶³ nižja od slovenskega povprečja (39,5 let, v nemestnih naseljih 38,9) in je znašala 35,87 let. V vaseh, za katere so na voljo podatki iz popisa prebivalstva 2002 (Spodnja Besnica, Dolgo Brdo, Tuji Grm in Vnajnarje), je tudi indeks staranja⁶⁴ ugodnejši od slovenskega povprečja (96,3, v nemestnih naseljih 89,9), saj v povprečju znaša 61,4. Najmanjši indeks staranja je na Vnajnarjah (30,0), največji na Tujem Grmu (88,9). Nižji indeks staranja ni povezan samo z rastjo rodnosti, pač pa nanj vpliva tudi priseljevanje.

no (predkulturno, predčloveško) naravo, divjino, doživljajska krajina pa ruralno konstruira kot pustolovsko igrišče, ki temelji na motivih divjine, a se osredotoča na fizično vzdržljivost in »omejene izkušnje«. Te tri oblike naj bi sestavljale spremenljivo kombinacijo narave (naravnih znamenitosti, povezanost z naravo ipd.), romanticizma, avtentičnosti in nostalgije (po preprostejšem življenju), vtisnjeno v zemljo in njene prebivalce (rastline, živali in ljudi). To pomeni, da je zamisel o idilični pokrajini odvisna tako od prostora kot časa (Bell 2006: 150).

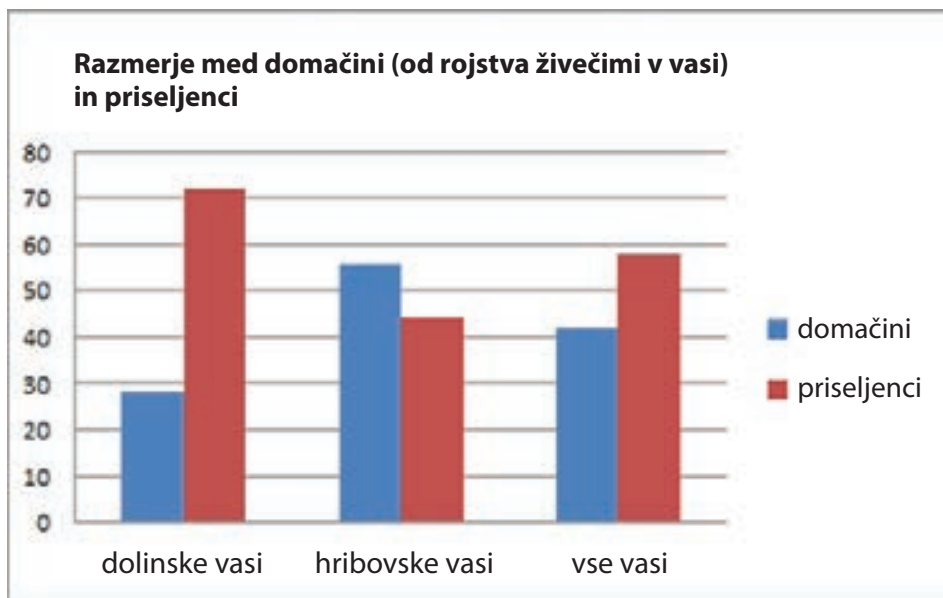
⁶³ Za nekatere vasi na obravnavanem območju so določeni podatki, zbrani z zadnjim popisom (2002), po *Zakonu o popisu prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj v Republiki Sloveniji v letu 2002* zaupni, saj se zaradi majhnega števila prebivalstva vasi nanašajo na določenega oz. določljivega posameznika. V javno dostopnih podatkovnih bazah so označeni s črko »z«.

⁶⁴ Indeks staranja je kazalec, ki kaže razmerje med starim in mladim prebivalstvom, je razmerje med starejšimi od 65 in mlajšimi od 15 let. Višji je indeks, starejša je populacija (za razlago se zahvaljujem Petru Repolusku iz Geografskega inštituta Antona Melika ZRC SAZU).

Na priseljevanje ljudi na to območje in hkrati na ostajanje mladih (blizu) doma poleg povečanja prebivalstva, ki bi ga mdr. lahko pripisali višji rodnosti, kaže tudi število stanovanj, ki se je v zadnjih dvajsetih letih močno povečalo (gl. Graf 2, str. 22). Na to je gotovo vplivala bližina prestolnice, kjer so sedeži večine najpomembnejših nacionalnih institucij, hkrati pa je v ljubljanski urbani regiji po podatkih z začetka tisočletja malo manj kot polovica vseh gospodarskih družb v državi s tretjino vseh zaposlenih v Sloveniji, ki ustvarijo slabo polovico slovenskega neto dobička (Piry 2001).

Prodaja zemljišč za počitniške hiše se je na obravnavanem območju začela že v 60. letih 20. stoletja;⁶⁵ nekaj počitniških hiš so sčasoma preuredili v stanovanjske objekte. Nove zgradbe priseljencev, večinoma vikendarjev, se niso skladale s podeželskim okoljem in so spominjale »bolj na transformatorje kot pa na prijazna bivališča«. Pa tudi domačini so se pri graditvi novih hiš pogosto zgledovali po meščanih, tako da je v vas, po besedah Bojana Jerlaha, začela segati »konfekcijska« arhitektura (1996: 51).

Po statističnih podatkih iz popisa prebivalstva leta 2002 je razmerje med ljudmi, ki od rojstva živijo v vasi, in priseljenimi v dolinskih vaseh (Zgornja in Spodnja Besnica) 28 : 72, v hribovskih vaseh (z izjemo vasi Janče – torej na Dolgem Brdu, v Gabrju, na Tujem Grmu in Vnajnarjah) pa 55,76 : 44,24. V vseh obravnavanih naseljih brez vasi Janče je več priseljenih kakor tu od rojstva živečih ljudi (42,13 : 57,87) (Graf 3).



Graf 3: Razmerje med domačini (od rojstva živečimi v vasi) in priseljenci (vir podatkov: Popis 2002).

⁶⁵ Po navedbah *Krajevnege leksikona SR Slovenije* je bilo tu »še mnogo starih kmetjskih domov. Ponekod stoje tudi lesene hiše, v nekaterih krajih pa tudi že počitniške hišice« (KLS 1971: 356–358).



Ekološka hiša na Tujem Grmu. 20. 2. 2007.

Družina, ki se je na obravnavano območje preselila v prvem desetletju 21. stoletja, je kupila počitniško hišo v eni izmed vasi, hkrati pa so jim sorodniki prepisali tudi starejšo počitniško hišo na sosednjem zemljišču.

V: Kako sta pa prišla na idejo, da se gor [na janško območje] preselita?

O: To sva že skoz sanjala, skoz sanjala, potem sva pa zanosila pa je bilo treba nekam iti, ker sva živela na šestnajstih kvadratih v garsonjeri [v enem od predelov Ljubljane], sedem let sva bila tam. Potem sva pa tisto, sva morala prodat nekako in se je tako izšlo, da sva še ono bajto [sosednjo počitniško hišo] kupila. Ja, za tisti denar, ki sva garsonjero prodala, sva kupila ta vikend še in sva hotela v onega v bistvu najprej iti, onega zrihtati, pa tule [kjer zdaj živijo] da bo samo kopalnica, da bomo lahko prespali pa onega potem rihtali. Pa se je tako obrnilo vse, da sva to [kjer zdaj živijo] začela rihtati.

Na mestu stare počitniške hiše sta tako zgradila ekološko hišo, ki sta jo načrtovala sama (mož je doštudiral ekologijo, žena pa ima smisel za arhitekturo):

Več jih je variant [ekoloških hiš], ne. Ta je pač taka. Ker sva hotela, da kmečko izgleda ... Midva sva pa hotela, da je čim bolj tako, kmečko, domače.

Kot bistven razlog za preselitev sta navedla kakovost življenja.

Joj, mir, tišina.

[vskoči pripovedovalec]

Meni je grozno bilo v mestu.



Planinski dom Janče, pred katerim potekajo prireditve. 20. 2. 2007.

[nadaljuje pripovedovalka]

Mešalo se nama je, parkiranje [je bilo grozno], saj zaradi tega sva toliko hitela [z zidavo], ne. Ker če ne bi bilo take panike že s parkirplaci, ko je on po eno uro se vozil okrog in okrog, da je lahko parkiral ...

[vskoči pripovedovalec]

Jaz sem več porabil, da domov [v mestu] pridem, kot do tule ...

[nadaljuje pripovedovalka]

Midva sva pa na cesti bila s tamalim, na cestni strani [okno njihove sobe v stanovanju v središču Ljubljane, ker so živeli, ko so si urejali hišo na Jančah], je bila pa kriza ... Tisto norenje ponoči.

Otrok v novem okolju uživa in se zelo dobro znajde v naravi: »Za otroke je milina.«

V prostem času se ukvarjata s permakulturo⁶⁶ in si sčasoma želita dejavnost razširiti, da bi z njo lahko preživela. Načrtujeta tudi rekonstrukcijo drugih stavb, v katerih so opravljali tradicionalne dejavnosti:

Ata nama je povedal, kako je sušilnica za sadje, kako so imeli narejene tule včasih, bova tamle naredila tako kamnito, leseno gor, konstrukcijo.

⁶⁶ Permakultura je trajen in uravnotežen način kmetovanja, ki omogoča harmonično, učinkovito in optimalno donosno združbo dreves, rastlin, živali in človekovih dejavnosti (Uvajanje permakulture v Slovenijo).

Na splošno otroke na obravnavanem območju v zadnjih letih tudi vzgajajo tako, da v podeželju vidijo ugodno okolje za bivanje in si želijo ostati na podeželju. Tudi šola je pripomogla k temu, da so otroci bolj ponosni na to kakor njihovi vrstniki v preteklosti; »včasih so bili hribovci, zdaj je to drugače,« meni učiteljica. Na spremenjen odnos do podeželja je pokazal tudi projekt leta 2007 v 9. razredu Osnovne šole Sostro (tja hodijo tudi otroci z janškega območja); učenci so analizirali, kaj vse bi lahko počeli v turizmu in kmetijstvu na Jančah. »Ni več trend iti v mesto.«

Turizem je bil pred uvedbo projekta CRPOV na območju slabo razvit. Njegovi zametki segajo v 50. leta prejšnjega stoletja, ko so na Jančah pod okriljem Planinskega društva Litija zgradili planinski dom s 50 ležišči. Do 90. let so na območje zahajali večinoma pohodniki in kolesarji ali pa nabiralci gozdnih plodov, npr. gob in kostanja (v sezoni), z začetkom organizacije pomladnih in jesenskih prireditev pa se je število turistov opazno povečalo; na posamični prireditvi so tako naštehi tudi do 9000 obiskovalcev, na prelomu tisočletja pa naj bi se vseh prireditev na Jančah, ki jih je pripravilo turistično društvo, vsako leto udeležilo že okrog 25.000 ljudi. Danes naj bi jih bilo v povprečju 20.000 letno. Nasploh je jeseni ob lepem vremenu obisk tako množičen, da so skušali urediti celo krožni promet do prireditvenega prostora, vendar se to, predvsem zaradi makadamske poti, ni obneslo. Večinoma prihajajo pripadniki nižjega srednjega sloja, veliko je družin ali prijateljskih skupin; tržna raziskava leta 1996 je pokazala, da so najštevilčnejši obiskovalci družine z otroki, starimi od 3 do 14 let, in starejši (»babice in dedki«) (Prošnja za sponzorstvo 1997).

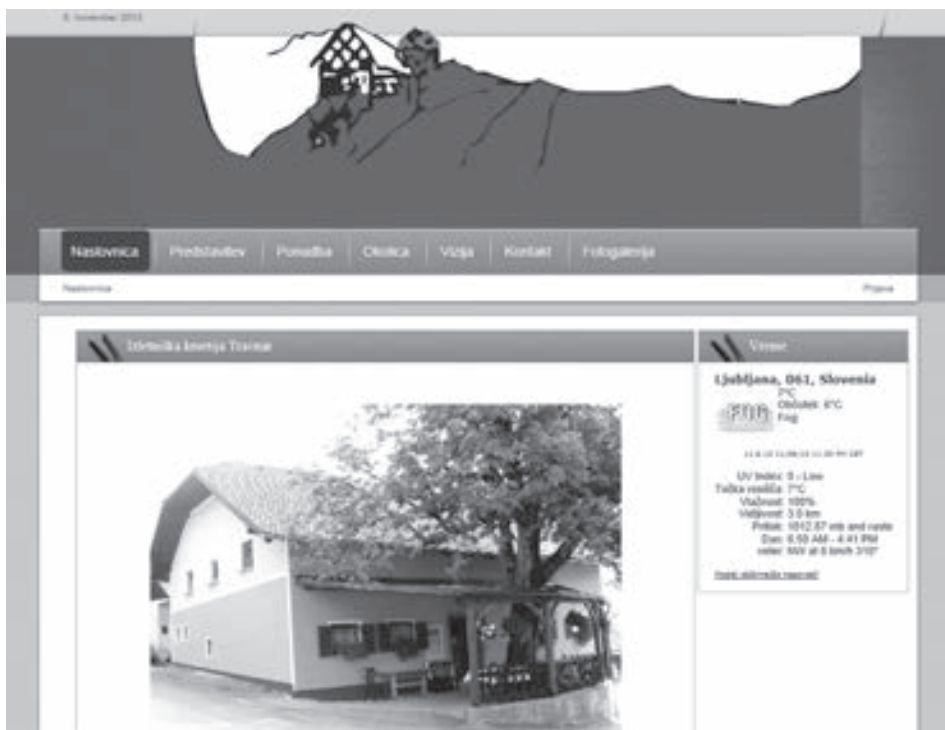
S povečevanjem števila turistov so se začele razvijati tudi turistične kmetije; trenutno delujejo tri. Usmerjene so v izletniški turizem, na eni so uredili tudi prenočišča. Dve imata spletno stran, ki razkrivata, da se domačini zavedajo idilične percepcije podeželja med meščani in jo s pridom izkoriščajo. Kmetija Pri Lazarju se mdr. oglašuje tudi z geslom »Sožitje z naravo«, v fotogaleriji pa so fotografije goveje živine, sončnega zahoda, ljudi v naravi, domače (kmečke) kulinarike; ponujajo tudi prostor za piknik pod toplarjem. Pri oglaševanju izletniške ponudbe poudarjajo »domačo pridelavo«, obroke s klasično ponudbo in hrano, »ki je na naši kmetiji prevladovala v preteklosti« oz. kosilom, »kot so ga uživali naši predniki«; pri oglaševanju stacionarnega turizma pa »zajtrk, ki temelji na doma pridelani hrani, predvsem ekološko pridelanih pridelkih«; različne ogledne in sprehode po kmetiji ter »možnost sodelovati pri delih v hlevu ali na pašniku« in na koncu tudi »ogledne drugih kmetij z zanimivo osnovno pridelavo ali dodatnimi ponudbami, kot so sušenje sadja, stara žganjekuha, predelava sadja, ...« (Turistična kmetija pri Lazarju – Turistična ponudba).

Še očitnejša je idealizacija podeželja na spletni strani kmetije Travnar:

Vzhodno od Ljubljane se v Zasavsko hribovje zajeda potok Besnica, ki se vije po pravljčni dolini, obdani [z] z gozdom poraslimi hribi. Skrivnostni svet, prelit s čarobnim mirom, očara obiskovalca in ga vedno znova pripelje nazaj. Tukajšnji kmetje, razdrobljeni v kar trinajst naselij, s trdim delom ustvarjajo prijazno, obdelano, kulturno krajino. (Kmetija Travnar – Predstavitev)



Prireditve obiskujejo večinoma družine in prijatelji. 7. 10. 2007.



Posnetek spletne strani Kmetije Travnar. 6. 11. 2013.

Nadalje pri opisu okolice navajajo, da so kraji »v neposredni bližini mesta ... privlačni tudi za mnoge gobarje, nabiralce gozdnih sadežev in zdravilnih zelišč« in da se meščani »po nakupih pridelkov na kmečka dvorišča vračajo skozi vse leto« (Kmetija Travnar – Okolica). Sicer pa svojim gostom ponujajo

predvsem domačo hrano in pijačo, kot npr. suho mesnate izdelke, krvavice, pečnice, zelje, repo, žgance, jedi po naročilu, domače pecivo, sokove, likerje, žganja, ...
... Gostje si lahko ogledajo našo kmetijo, lahko pa tudi sodelujejo pri raznih kmečkih opravilih na polju in travnikih, pri delu v hlevu ali se odpravijo na sprehod po okolici vasi ali po označenih pohodnih in učnih poteh. (Kmetija Travnar – Ponudba)

Junija organizirajo tudi »srečanje harmonikarjev, ki ga popestrimo s pečenim volom« (torej živaljo, po kateri naj bi vas Volavljje, kjer leži kmetija, tudi dobila ime) – fotografije s prireditve med letoma 2004 in 2009 so objavljene v fotogaleriji na spletni strani – in pripravljajo »ponudbo tradicionalnih slovenskih jedi, sploh pa jedi, ki so poznane v našem okolju (sadne in kostonjeve jedi)« (Kmetija Travnar – Ponudba). V prihodnosti nameravajo poleg sob za goste urediti apartma »v bližnji stari kmečki hišici« in »začeti z rejo jahalnih konj, turističnimi prevozi s konjsko vprego, organiziranimi ogledi tukajšnjih zanimivosti itd.« (Kmetija Travnar – Vizija).

Elementi, ki so poudarjeni v takšni ponudbi, so torej predvsem *mirna* in *obdelana* (torej kmetijska) (po)krajina, *domača*, *ekološka* hrana, stavbna dediščina, del idilčne podobe podeželja pa so tudi *kmečka dela*. To potrjujejo tudi predstavitve ali tekmovanja v tradicionalnih kmečkih opravilih. Poleg teh, ki jih predstavljajo ali so jih predstavljali na praznikih jagod in kostonjevih nedeljah na Jančah (košnja, ličkanje, izdelovanje trsk, prešanje mošta, žganjekuha ipd.), so npr. leta 2000 prav na izletniški kmetiji Travnar pod okriljem časopisa *Kmečki glas* pripravili akcijo *Znani Slovenci in kmečka opravila – v dvoje je lepše*, s katerim je omenjeni tednik želel »popularizirati kmečko delo in mu tudi na tak način dati tisto vrednost, ki mu gre« (Znani Slovenci in kmečka opravila 2000). Takratna ljubljanska županja Vika Potočnik in predsednik Državnega zbora Janez Podobnik sta morala z žago in sekiro pripraviti drva.⁶⁷ V žaganju in nošenju drv na tradicionalni način pa so se leta 2009 v Gabrju pri Jančah pomerili tudi udeleženci *4. vseslovenskega srečanja vasi Gabrje/Gaberje*.

Opisani demografski in turistični kazalniki nakazujejo, da ljudje – predvsem iz urbanega okolja – obravnavanemu območju in načinu življenja pripisujejo posebno vrednost. Čeprav je po eni strani to zagotovo povezano z bližino prestolnice, pa ne moremo zanikati, da gre tudi za značilnost tega, kar se skriva v odnosu do podeželja oz. izrazu podeželska idila. V tem tudi domačini vidijo dober razvojni potencial, ki ga znajo izkoristiti:

Naše prireditve so vedno bolj obiskane. Prečudovit je pogled na poln grič ljudi, ki med seboj klepetajo, se spoznavajo in zabavajo. Otroci pa se skupaj veselo igrajo. (Sestavek 2001)

⁶⁷ Bolj kot za prikaz pripravljanja drv je v tem primeru seveda šlo za politično promocijo nastopajočih oseb.

Tradicija kot sredstvo identitetne politike

V 19. stoletju so na Slovenskem zbiranci in raziskovalci ljudskega gradiva – tj. izobraženci večinoma slovenskega rodu (npr. Stanko Vraz, Emil Korytko, Gregor Krek, Karel Štrekelj, Matija Murko idr.) – najbolj »slikovite«, zanimive sestavine kulture večinoma kmečkega prebivalstva,⁶⁸ ki so »odkrivale duševnost naroda« (Štrekelj, v Kropelj 2001: 92), imeli za *narodno blago*, *narodno bogastvo* ipd. Z njimi so si prizadevali dokazati in potrditi kulturno bogastvo in svojevrstnost, s tem pa samobitnost in enakovrednost slovenskega naroda z drugimi evropskimi. Njihovi nasledniki so lokalne oz. regionalne sestavine povzdignili na raven narodnih posebnosti ter s tem skušali ustvariti občutek nacionalne identitete. Še po 2. svetovni vojni so etnologi večinoma zbirali gradivo in dokumentirali pojave, predvsem izginjajoče kulturne sestavine, hkrati pa se trudili dokazati, da je folklor del narodove identitete in zato upravičeno predmet znanstvenega raziskovanja (več o tem npr. Fikfak 1999, 2006; Slavec Gradišnik 2000, 2008a).

Ko so znanstveniki začeli kritično preučevati delo zgodnjih narodopiscev in t. i. narodnih stvariteljev, so našli neskladnosti med dejanskimi zgodovinskimi oz. etnografskimi dejstvi in poročili, ki so jih napisali domoljubni izobraženci. Ocenili so, da je šlo za »ideološko manipulacijo folklore« (Dorson), produkt »nacionalističnih manjvrednostnih kompleksov« (Dundes), »izumljeno tradicijo« (Hobsbawm in Ranger) – torej da so narodopisci posegali v tradicijo, jo predelovali in jo izumljali (Šmidchens 1999: 63), saj so jo želeli ohraniti in »rešiti pred pozabo«. Zato je bila etnologija v svojih začetkih označena za »narodno reševalno akcijo« (Löfgren 1990: 4) in s temi ambicijami se je v evropskih državah tudi utemeljevala kot nacionalno pomembna znanstvena disciplina. Na Slovenskem so tako nekateri etnologi še po 2. svetovni vojni – vsaj do 60. let, ko je prišlo do opuščanja kulturnozgodovinske paradigme – zahtevali »varstvo našega ljudskega življenja« (prim. Kuret 1962: 1) in obsojali »pačenje« folklor oz. folklorizem (več v poglavju *Folklorizem*), ne da bi se zavedali, da so tudi sami z namenom konstituiranja in ohranjanja tradicije kot veziva za nacionalno identiteto tradicijo ustrezno predelovali in z njo (v najširšem smislu) manipulirali. Značilen zgled je ustvarjanje nacionalnih etnografskih zbirk.

Ker je bila folklor (v pomenu »predmetov«, elementov pretekle kulture) konceptualizirana kot izginjajoči se objekt, jo je bilo treba čim prej in čim več zbrati, dokumentirati, vključiti v posebne klasifikacijske sheme, tj. arhive in zbirke. Vendar pa ustvarjanje takih zbirk ni bila – in še vedno ni – nedolžna oz. »nevtralna« oblika reprezentacije, pač pa dejavnost, ki se nanaša na politiko kulture in zgodovine in prispeva k diskurzom o razlikah in politični konstrukciji kontinuitet in diskontinuitet (Anttonen

⁶⁸ Mesta in urbani način življenja so namreč zaradi prevlade nemških oz. italijanskih pripadnikov višje plasti razumeli kot del tuje kulture, podeželje in ruralni način življenja pa zaradi večinskega slovenskega prebivalstva kot »domače«.

2005: 52). Etnografski predmeti v zbirkah oz. na razstavah so pravzaprav predmeti, ki nikoli niso bili mišljeni za zbiranje in razstavljanje, pač pa za uporabo v vsakdanjem življenju; so ustvarjeni, ne najdeni, saj svojega življenja niso začeli kot etnografski predmeti. Ustvarijo jih etnografi, ko jih na terenu določijo za reprezentativne, jih izločijo iz okolja in odnesejo v zbirko, muzej. Njihova vrednost večinoma ni estetska, nikoli niso zbudili vizualnega zanimanja ljudi – dokler jih niso postavili na razstavo, jih zaščitili in predstavili na »posvečen« način in s tem umetno ustvarili oz. spodbudili zanimanje zanje. Številni etnografski predmeti, ki so bili prej del celote, so postali samostojni artefakti z umetniško vrednostjo, a brez naboja, da bi predstavljali tudi zgodovinski razvoj oz. identiteto določene skupine, kar bi spodbudilo strokovne analize. Gre za delce, fragmente, iztrgane iz konteksta, ki postanejo etnografski predmeti, ker jih za takšne naredi znanstvena disciplina; z vzpostavitvijo (stvarjenjem) svojega predmeta preučevanja pa discipline tudi definirajo same sebe. Zato razstave prikazujejo artefakte (izdelke) znanstvenih disciplin, hkrati pa tudi avtorjev razstave (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 2–3). Etnografski izginjajoči predmet je retorični konstrukt, ki legitimira reprezentacijsko prakso, »reševalno« etnografijo v najširšem smislu. »Drugi« je izgubljen v razkrajajočem času in prostoru, a rešen s (p)opisom (Clifford 1986: 112) – z upodobitvijo, ohranitvijo, uvrstitvijo v zbirko ipd.

Podobno kakor za predmete velja tudi za prakse (torej tudi šege in navade): narodopisci oz. etnologi (tudi ljubitelji, strokovnjaki drugih znanstvenih disciplin, muzealci ali pozneje etnologi v raziskovalnih institucijah) so na terenu dokumentirali vsakdanje in praznične prakse ljudi, jih klasificirali po etnoloških kategorijah in razvrščali v arhive (zbirke zapisov, datoteke, fototeke). Zaradi nazorskih in znanstvenih nagibov, tj. potrebe po reševanju in težnje po tipološki razvrstitvi, pogosto niso posvečali pozornosti kontekstu, katerega del je bila določena praksa. S svojim zanimanjem pa so nekatere prakse na poseben način odlikovali, jih povzdignili nad druge, jim v nekaterih primerih tudi pripisali posebno slovesnost, prazničnost, izjemnost, ki je izvajalci niti niso čutili; zgled za to so prav tradicionalna (ročna) kmečka opravila, ki so pogosto obravnavana kot praznična: »Teritev je bila zmerom *domač praznik*« (Kuret 1989 II: 56, poud. N. K.).

Avtorji razstav oz. muzeji, arhivi in druge državne/regionalne/lokalne institucije, ki hranijo in predstavljajo (uprizarjajo) narodno/regionalno/lokalno *bogastvo*, *dediščino*, imajo moč, da določijo pomen »predmetom« kulture in njihovo usodo, saj to, da jih postavijo na razstave, v arhive in zbirke ne razkriva njihovega pomena v izvirnem kontekstu, pač pa ustvarja nove pomene in povezave, ki jih na terenu ni vedno mogoče najti.⁶⁹ Zbirke torej predstavljajo in generirajo moč. Kakor ugotavlja Anttonen, je bilo

⁶⁹ Barbara Kirshenblatt-Gimblett razločuje med razstavami »in situ« in razstavami »v kontekstu«, pri čemer se modela ločita po prijemu prikazovanja predmetov in naravi njihove *mise-en-scène*, hkrati pa se ne izključujeta. – Razstave »v kontekstu« temeljijo na »drami artefakta« – predmeti so igralci in znanje kustosa jih animira, oživlja, postavljeni so tako, da uprizarjajo proces produkcije in uporabe, lahko tudi v obliki predstavitve historičnega ali evolucijskega razvoja predmeta, prakse ipd. Predmeti so »v kontekst« postavljeni s podnapisi, diagrami, komentarji, avdiovizualno razlago, vodenjem po razstavi, katalogi, predavanji in drugimi interpretacijskimi praksami. Gledalci nepoznanega ne razumejo, potrebujejo okvir, kontekst, da na prvi pogled groteskne, čudežne, nenavadne artefakte spremenijo v poučne objekte, v svojevrstni dokument. – Razstave »in situ« so ambientalne (npr. muzej na prostem, uprizarjanje šeg ipd.), v ospredje postavljajo »izkušnjo« in raje kot predmete poudarijo neko tematiko. Vključijo več tistega, kar je

etnografsko gradivo že od začetka konceptualizirano kot zbirka stvari drugosti, modernosti, in je kot tako že v samem začetku njegovega zbiranja in razstavljanja politično konstruiralo nacionalno dediščino (predvsem danes tudi lokalno, regionalno, manjšinsko ipd.). Hkrati so zbirke potrjevale politične razlike med modernimi in nemodernimi, izobraženci in ljudstvom, civiliziranimi in eksotiziranimi drugimi, zahodom in drugimi (Anttonen 2005: 52). In še danes zbirke navadno predstavljajo posebnosti določene skupine ljudi, njihovo dediščino, identiteto, ki se neogibno ustvarja v nasprotju z drugačnimi, drugimi, tudi če ti niso eksplicitno omenjeni oziroma sopostavljeni kot nasprotje.

Tradicionalna strategija folkloristike je folklorizirati kulturne prakse, ki se razumejo kot tradicionalne (tj. iz njih ustvariti etnografske predmete), jih narediti za predmet v zbirki, jih v velikem številu uskladiščiti v arhivih in muzejih ali jih razstaviti oz. predstaviti, da bi metonimično reprezentirali nacionalno (ali kako drugo) kulturo oz. simbolično zahtevali ohranjanje nacionalne (regionalne, lokalne ipd.) kulturne dediščine. Glede na to arhivsko strategijo je mogoče kulturno identiteto najbolje zaščititi in argumentirati s preložitvijo njenih tekstualnih reprezentacij v arhiv in nato z objavljanjem (produciranjem) izbranih in urejenih gradiv v knjigah (predmetov in praks pa tudi na razstavah in prireditvah, sploh na etnografskih festivalih), pri čemer je avtentičnost zagotovilo za kakovost. Tako arhivsko strategijo lahko primerjamo z drugimi načini reprezentacij tradicionalne kulture za priznanje kulturnih pravic in političnih zahtev. Čeprav ne moremo dvomiti o simbolni ali moralni vrednosti arhiva oz. dokumentacij, depojev, razstav ipd. in o njihovi praktični uporabi za dokumentiranje in dostop do informacij, se je treba zavedati, da so hkrati znak kulturne hegemonije, saj služijo tudi uprizarjanju moči (Anttonen 2005: 94).

Folklor torej v najširšem smislu govori skoz zbirke. Čeprav smo vse pogosteje priče predstavitev lokalne identitete, te pravzaprav niso nič drugačne od uprizarjanj narodne identitete; predstavlja se utopična celota, lokalna ali narodna/nacionalna. Narodno ideologijo ali ustvarjanje narodnega je po mnenju nekaterih etnologov treba razumeti kot mnogo pomembnejši mejnik med modernim in predmodernim (tj. tradicionalnim) kakor pa tehnični napredek, proces industrializacije, sekularizacije itn. Ti so nedvomno povzročili številne korenite spremembe v družbenih strukturah, življenjskih nazorih in načinih življenja, niso pa spremenili posamičnih in kolektivnih identifikacij v tolikšni meri kot ustvarjanje in simbolna reprezentacija pripadnosti narodom in nacionalnostim (Anttonen 2005: 84).

Narodna ideologija in politika sta se po Evropi in na Slovenskem razvili v 19. stoletju z zahtevami po priznanju in enakopravnosti narodnih jezikov (na Slovenskem ob pomladi narodov leta 1848; prim. program Zedinjene Slovenije). Če je bil svet povprečnega slovenskega kmečkega človeka do tedaj bolj ali manj »skrčen«, omejen na sosednje vasi

ostalo zunaj zbirke, ko je bil predmet izločen iz svojega fizičnega, družbenega in kulturnega okolja, ustvarijo virtualni svet, v katerega vstopajo obiskovalci. Razstave »in situ« ustvarijo učinek resničnega sveta iz preteklosti; rekonstruirajo življenje, kakor ga vidi etnograf, muzealec, avtor. Poseben primer takih razstav so razstave živih bitij (tudi v smislu kabineta čudes, medicinskih prikazov ipd.) (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 19–23).

in kvečjemu še bližnje mesto, se je nato postopno »razširil« na mnogo večje entitete s popolnoma drugačno naravo, zahtevami oz. značilnostmi, kot so jih imele skupnosti, s katerimi so se ljudje identificirali praktično v vsej zgodovini do nastanka modernih narodov.⁷⁰

Skupnosti na janškem območju in njihove prakse pripadnosti

Skupnosti so oblike povezanosti ljudi, ki jih danes ne moremo več razumeti v tradicionalnem (predvsem teritorialnem) smislu; široko razumevanje skupnosti v postmodernizmu – predvsem z gledišča globalnih kulturnih tokov (Appadurai 1996) – je vplivalo tudi na številne sociološke in antropološke definicije koncepta. Osrednje je vprašanje, *kakšne skupnosti obstajajo, v kateri okvirih in v katere namene so nastale*. Skupnosti so integralni del sodobnega življenja; različne skupnosti na nekaterih področjih (osebnega in družbenega) življenja pomembno prispevajo k njegovemu razvoju (Bahovec 2005: 1–2). Tradicionalni antropološki pristopi so skupnost opredeljevali s skupnimi interesi ljudi, skupno ekologijo oz. ozemljem ali skupnim družbenim sistemom oz. strukturo. Skupnosti so bile glavne strukturne enote družbenega življenja. Evolucionisti so različne tipe skupnosti razumeli kot stopnje v družbeni evoluciji, katere vrhunec je kompleksna sodobna družba (pri tem

⁷⁰ Najbolj poznano konstruktivistično teorijo o narodu je razvil ameriški politolog Benedict Anderson; po njem so narodi in nacionalizem produkti modernosti in sredstvo za doseganje političnih in ekonomskih ciljev. V delu *Zamišljene skupnosti* (izv. *Imagined Communities*, 1983) je narod opredelil kot »zamišljeno politično skupnost«; »zamišljen je hkrati kot notranje omejen in kot suveren« (Anderson 1998: 14). Skupnost je zamišljena, ker pripadniki naroda ne morejo poznati vseh drugih pripadnikov istega naroda in zato z njimi ne morejo tvoriti dejanske skupnosti; »zamišljene [so] vse skupnosti, ki so večje od prvotnih vaških skupnosti in preraščajo neposredni medčloveški stik (morda pa celo tudi te)« (Anderson 1998: 15). – Po mnenju Rajka Muršiča je ustrežnejši prevod *predstavne skupnosti*, saj obstajajo v predstavi, verjetju, da so nam ljudje, ki berejo iste vire, bližji od tistih, ki tega ne počnejo (Muršič 2005b: 29). Kljub temu ohranjam izvorni prevod termina, ker je v slovenski etnologiji/antropologiji razširjen in ni neustrezen: besedna zveza *zamisliti si* mdr. pomeni v *mislih izoblikovati, ustvariti podobo, predstavo česa* (SSKJ), kar implicira tudi Andersonova teorija. – Zamišljanje je omogočil šele tisk; knjige in časopisi, natisnjeni v skupnem vernakularnem jeziku določene skupnosti. Narod je zgodovinsko (naj)sodobnejši, na tiskarskem kapitalizmu (in z njim povezanim oblikovanjem narodnega jezika iz lokalnih narečij) in državnem uradništvu temelječi način zamišljanja skupnosti. Mediji, vse od romanov in časopisa (Anderson 1998) do televizije in video kulture (gl. Allen 1994; Askew in Wilk 2002; Ginsburg idr. 2002), so imeli – in imajo še vedno – glavno vlogo v nastajanju narodov in oblikovanju podob narodov. Narod kljub uveljavljanju nadnarodnih entitet in širjenju transnacionalnih idej namreč ostaja prevladujoča referenca, posebno v deželah, kjer je bila država primarni dejavnik v ustvarjanju in regulaciji medijske mreže. Predstavitve podob naroda in njegove kulture so povezane s procesi nastajanja nacij in pojavov nacionalizmov. Ena izmed identifikacijskih podob je tudi podoba tradicije oz. dediščine (več o tem gl. Čokl idr. 2010). Vendar pri tem ne gre zgolj za podobe naroda in njegove kulture v medijih; tudi današnja (eksplicitna ali prikrita) politika muzejev ter drugih državnih (regionalnih, lokalnih) organizacij in njihovih zastopnikov podpira izražanje ali konstituiranje določenih (kulturnih) identitet. Poleg ustvarjanja splošnih identifikacij z »državnimi tradicijami«, »državno folkloro« ali »državno mitologijo« državne, regionalne in lokalne oblasti spodbujajo in podpirajo (financirajo) kulturne dejavnosti in hkrati soustvarjajo lokalno, regionalno in nacionalno ustvarjene kulturne identitete oz. vrsto diskurza o kulturni identiteti, ki hkrati podpira in legitimira politično in administrativno avtoriteto državne organizacije (Anttonen 2005: 110).

gre za dihotomijo med tradicionalnostjo in modernostjo).⁷¹ Simbolni pristopi so razkrivali, kako so skupnosti nastale kot dejavnik družbenega življenja, kako se označuje in pripisuje članstvo v določeni skupnosti, kako se pojmu skupnosti pripisuje pomen in kako se ta pomen nanaša na druge pomene (Rapport in Overing 2000: 60–64).

Anthony P. Cohen (1985) je skupnosti definiral kot simbolno konstrukcijo, sistem vrednot, norm in moralnih kodov, ki svojim članom omogočajo občutek pripadnosti in identitete v omejeni celoti. Člani svojo skupnost vedno opredeljujejo in si jo zamišljajo v primerjavi z »drugimi«; z definiranjem in občutenjem razlik in meja (prim. Barth 1969). Pri tem je pomemben kontekst, v katerem se morajo akterji opredeliti; lahko so pripadniki neke lokalne skupnosti, kadar tekmujejo s sosednjo skupnostjo, regionalne entitete, kadar se primerjajo z drugo regijo, naroda, kadar se opredeljujejo v odnosu do drugih narodov, ali celo celine oz. skupnosti več narodov, kadar to zahtevajo okoliščine. Še vedno pa je v vsakdanjem življenju najpogostejše lokalno opredeljevanje pripadnosti, torej vasi, mesta, župnije ali drugačne skupnosti naselij. Lokalnost je tudi v globalnem svetu osrednji prostor kulturne produkcije.

Na obravnavanem območju ljudje (kot povsod po svetu) seveda pripadajo različnim skupnostim glede na kraj bivanja, spol, starost, poklic, interese ipd. Za potrebe te obravnave skupnost razumem v tradicionalnem smislu, torej teritorialno (več v poglavju *Janče – zeleni prag Ljubljane*). Tu zarisana meja – vasi župnije Janče v Mestni občini Ljubljana – ima zgolj praktičen pomen (zaradi lažje obdelave statističnih podatkov), v dejanskem življenju ljudi pa – razen na verski podlagi (obiskovanje verskih obredov v cerkvi sv. Nikolaja na Jančah) – ne obstaja; če že, je razširjena tudi na druge bližnje vasi.

Arjun Appadurai tako, torej lokalizirano (v kraj postavljeno) skupnost, imenuje *soseska* (*neighbourhood*). Označujeta jo prostorska (ali virtualna) dejanskost in potencial za družbeno reprodukcijo; je dejanska družbena oblika, v kateri se lokalnost – kot razsežnost ali vrednota – različno udejanja in je vedno opredeljena oz. zamišljena v nasprotju z nečim drugim (ekološkim, družbenim, kozmološkim terenom). Lokalno življenje se vsaj delno razvija v nasprotju z drugimi soseskami, z ustvarjanjem svojega lastnega (prostorskega, družbenega, tehničnega) konteksta drugačnosti. Lokalnost Appadurai razume predvsem relacijsko (v smislu razmerij, odnosov) in kontekstualno (historično in dialektično utemeljeno). Opiše jo kot kompleksno fenomenološko lastnost (*property*)

⁷¹ Z delitvami na preproste/primitivne/naravne in razvite/kompleksne/civilizirane družbe, ljudsko in visoko/množično kulturo, tudi ustno in pisno posredovanje; specifično na skupnost in družbo (*Gemeinschaft* in *Gesellschaft*) (Tönnies 1887); mehansko in organsko solidarnost (Durkheim 1893); tradicionalno in racionalno-legalno avtoriteto (Weber 1922); velike in male tradicije (Redfield 1956) itn. so etnolog/ folkloristi, antropologi in sociologi razkrivali svoje razumevanje tradicije kot nasprotja modernosti. Kar opozarja Rudi Rizman za sociologijo, velja tudi za etnologijo in antropologijo: ločevanje na tradicionalne/nemoderne in moderne družbe je togo in mehansko, saj med družbenimi stanji ne moremo najti niti popolnoma tradicionalne niti popolnoma moderne družbe. Sociološki teoretiki so vsaj od 70. let 20. stoletja opozarjali, da je tako ločevanje posledica ahistoričnega in evropocentričnega pogleda (Rizman 1989: 9, 15). A medtem ko je v sociologiji tradicija pomenila pomanjkanje zaznane zgodovinske spremembe v družbeni strukturi in življenjskem nazoru, je v antropologiji, etnologiji in folkloristiki isti koncept govoril o obliki družbenega in kulturnega reda, ki temelji na ustni komunikaciji. Tradicija je bila opisni termin za kulturo ne- ali predpismenih družb, v katerih se znanje, pravila in družbena organizacija ohranjajo v spominu in posredujejo ustno (Ben-Amos, v Anttonen 2005: 48).

družbenega življenja, ki jo sestavljajo nizi povezav med občutkom družbene neposrednosti, tehnologijami interaktivnosti in relativnostjo konteksta, kot strukturo občutja, ki ga tkejo posebne oblike namerne dejavnosti in ima različne materialne učinke, in kot ideologijo skupnosti. Lokalnost in domačnost, tj. občutek lokalne pripadnosti, se ustvarjata in vzdržujeta z družbenimi tehnikami (npr. graditvijo hiš, delitvijo pašnega prostora, šegami in navadami, tradicionalnimi praksami, v našem primeru tudi s turističnimi prireditvami), ki so jih etnologi in antropologi v preteklosti pogosto dokumentirali zgolj same po sebi in ne kot tehnike oz. trenutke v splošni tehnologiji (in teologiji) lokalizacije. Dejavniki, ki danes najbolj vplivajo na produkcijo lokalnosti, so nacionalna država, diasporični tokovi, elektronske in virtualne skupnosti; izražajo se na različne, zmedene, celo nasprotujoče si načine, ki temeljijo na kulturnih, razrednih, zgodovinskih in ekoloških razmerah. Lokalnosti vedno zniknejo iz praks lokalnih subjektov v specifičnih soseskah (Appadurai 1996: 178–199).⁷²

V preteklosti so se skupnosti na obravnavanem območju pogosto oblikovale prek verskih obredov; obiskovanje maš in drugih cerkvenih obredov je bilo v praksi pravzaprav obvezno, poleg tega so bili to najpogostejši dogodki, kjer so se ljudje s širšega območja (tj. fare) redno srečevali v večjem številu. Manjše skupnosti so se oblikovale ob nedeljskih obiskih, ob družabnih in kulturnih dogodkih in ob skupnih kmečkih delih. To so bile tudi priložnosti, ko so mladi navezovali stike z nasprotnim spolom.

⁷² Rekonceptualizacija kategorije lokalnega je poleg vloge političnih in ekonomskih odnosov pri ustvarjanju (modernih) tradicionalnih kultur oz. skupnosti pomemben aspekt v reorientaciji, ki jo zahtevajo sodobne dramatične spremembe v Evropi. Po eni strani se ustvarjanje lokalnega dogaja v dialektiki kontinuirane globalizacije in lokalizacije ter hkrati kontinuirane homogenizacije in heterogenizacije, po drugi strani pa je definiranje lokalnega in izbor njegovih simbolov translokalni proces, v katerem vsaka lokaliteta ustvarja svojo identiteto v kontekstu bolj ali manj podobnih identitetnih procesov tako v samih narodih in državah kot zunaj njih. V teh procesih lokalne skupnosti uporabljajo lokalizirane kompetitivne strategije in povzdignjen občutek zavedanja tega, kar kraj naredi poseben in mu da primerjalno prednost (v konkretnem primeru so bila to ndr. tudi nekdanja ročna kmečka opravila oz. tradicionalne prakse in predmeti). Kljub lokalnim posebnostim teh strategij pa gre za nacionalno in internacionalno standardizirane modele, s katerimi se ustvarjajo lokalne razlike in ljudje lahko zagovarjajo, kar jim daje primerjalno prednost (Anttonen 2005: 111–112, 85). Ta pojav je britanski sociolog Roland Robertson imenoval *glokalizacija*. Termin označuje globalizacijo lokalnosti in lokalizacijo globalnosti in se nanaša na vse posameznike, skupine, enote, institucije, skupnosti ipd., ki so zmožne »misliti lokalno, delovati globalno« (Robertson 1994, 1995). Coleman in Crang glokalizacijo razumeta kot skrb za lokalno, kot odziv na globalizacijo, kjer je treba lokalno obnoviti (*recover*), zaviti in prodati kot »dediščino«, ki je ponekod na zahodu postala združevalna strategija (v Smith 2006: 73). Globalne značilnosti torej vplivajo na oživljanje lokalnega. Gre za novovrstno poudarjanje lokalnega na translokalni ravni: kulturne prvine, nekdanj značilne le za določeno kulturo oz. prostor, se pojavijo v translokalnih zmenjavah, dialogu in konfliktu (Beck 2003: 70–72). Glokalizacija se npr. kaže v dejstvu, da se v okolici Janč na prireditvah predstavljajo zelo podobni tradicionalni elementi kulture oz. da imajo te prireditve zelo podoben program kot dogodki na Jančah. V Malem Lipoglavu tako prirejajo Borovničev praznik, v Češnjici so pred kratkim prenehali organizirati Praznik češenj in jagod, v Zadvoru pripravljajo Kmečki praznik in Praznik jeseni, v Štangi Kostanjevo nedeljo; seveda pa so podobne prireditve tudi drugod po Sloveniji in našli bi jih še marsikod po Evropi. Poleg izražanja lokalne identitete podobnost modela in razstavljene vsebine prispevajo h konstrukciji nacionalne kulture.

V: Ali se vam zdi, da so bila ta skupna opravila tista, na katerih so se punce in fantje najbolj spoznavali, ali je bilo to bolj pri maši?

O: Ja, bolj takole ali pa na kakšnem plesu.

V: Kakšne plesе ste pa imeli tukaj?

O: Domače, v kakšni hiši smo se zbrali in je kakšen zaigral.

V: In ste imeli ples?

O: Ja.

V: Kdo vam je pa špibal?

O: Kakor je bilo, pri nas je oče igral, v sosednji vasi je drug.

V: Kaj ste pa igrali?

O: Polke in valčke na harmoniko.

V: Kaj pa tako, da bi bil kakšen vaški ples?

O: Ja, tudi je bil včasih. Bolj malo.

V: Ni bilo kakšnega posebnega dneva ali pa kakšnega žeganja, da bi šli?

O: Včasih smo priredili kakšne igre, za pusta, drugače pa ne.

V: In kdaj je bilo to, koliko časa nazaj?

O: Do leta 1960, nekaj takega. Nekje je bilo še potem. Tule na Jančah so učitelji nekaj začeli, potem se je pa to nehalo. Učitelji so se med sabo sprli. In potem ni bilo več.

Skupnosti na obravnavanem območju so se v preteklosti torej oblikovale ob medsebojni pomoči pri večjih kmečkih delih. Košnja, žetev, mlatev, teritev, pa tudi metev in ličkanje so povezovali predvsem sosede in sorodnike. Pomagali so si za protiusluge. Socialna mreža je bila razpredena večinoma zgolj po eni vasi. Tudi kmetje, ki so potrebovali več delovnih rok, so jih poiskali med bližnjimi kmeti z malo zemlje ali med bajtarji (ki so hodili v *tabrh*) in jih praviloma plačali v denarju (delali so za *lon*). Med skupnimi opravili je bila za oblikovanje skupnosti najpomembnejša metev, saj so nanjo pogosto zahajali tudi iz sosednjih vasi; po pripovedovanju enega od domačinov so fantje za *kopico*, kot so rekli metvi, izvedeli »tudi dve uri daleč.«

V: In kdo je prišel na to kopico?

O: Sosedje.

V: Od kod daleč pa so hodili?

O: Kar takole iz vasi. Samo iz vasi, ker je vsak moral peš iti. No, kakšni fantje so že od dlje prišli.

Ker so na metev hodili tudi od drugod (ne le iz domače vasi), je bila to ena najboljših priložnosti za medsebojno spoznavanje in povezovanje.

V: Kako sta se pa punca in fant pri tem delu lahko spoznala ali se družila?

O: Kakšna sta bila zaljubljena, sta skupaj prišla, kateri pa ni nič imel, je pa tukaj kakšno dobil [da je z njim v paru mela proso].

V: Pa ste se vi z gospo tudi tako spoznali ob takšnih priložnostih? ...

O: Prav pri kopicah. Velikokrat sem bil, sedaj sem se postaral. Sem imel brata v Trašinah, ki je bil poročen, je še živ in je starejši devet let. Pa je rekel France, ti, pri Jančarju je pa kopica nocoj. Oh, sem rekel, France, potem pa gremo.

V: In sta šla?

O: Ja. Potem je bila pa ena punca, lepa. Še pravzaprav je bilo tako potlej sčasoma, da bi jo jaz lahko dobil, ker mi jo je brat rihtal. Potem se je pa tako naredilo, da je nisem. Sem pa sem prišel.

Skupnosti, ki imajo poleg lokalnega območja (torej teritorija) danes precejšen pomen za prebivalstvo, so bolj ali manj interesne narave. Med najpomembnejšimi sta turistično in športno društvo. Turistično društvo in njegova sekcija Sadna cesta ljudi združujeta na sestankih, na katerih se člani dogovarjajo o skupnih nalogah, na nekaterih pomembnih dogodkih oz. praznikih (npr. na cvetno nedeljo) in prireditvah, ko se predstavljajo kmetije in kjer mdr. prirejajo tudi ritualizirane prikaze kmečkih del ali tekmovanja v njih. Pomen tega društva v povezovanju ljudi ne dokazuje le dvajsetletna kontinuiteta turističnih dejavnosti na območju, pač pa nanjo kaže tudi navedba v sestavku turističnega društva, kjer je poudarjeno, da so člani društva »večinoma zaposleni in zraven [imajo] še kmetije. Z delom so obremenjeni od jutra do večera, a kljub temu prispevajo po 40 delovnih ur letno za društvo« (Sestavek 2001). Glavni motiv večine članov za sodelovanje v društvu je sicer prodaja pridelkov in izdelkov, za člane zunaj Sadne ceste pa družabnost. Za prevzemanje vodstvenih funkcij ljudje niso motivirani; to občutijo bolj kot prisilo, ki se ji morajo ukloniti, če želijo obdržati društvo:



Člani Turističnega društva Besnica - Janče na cvetno nedeljo pred cerkvijo sv. Nikolaja na Jančah postavljajo jansko butaro velikanko. 1. 4. 2007.

Z jagodami je čisto tako, ne: na Jančah se sigurno prodajo, če ne bi moral pa drugod iskat kupca. In to je že veliko veliko olajšano vse skupaj, se pa res proda precej procent jagod gor, svojo proizvodnjo. Da je že tukaj smisel obstoja [društva].

Tiste, ki vztrajajo v združenju, je strah, da sicer ne bi zmogli vsega prodati – zato se tudi zavzemajo za prireditve – ali pa imajo presežek pridelka. Kmetije, ki so se uveljavile na tržišču in imajo stalne stranke (npr. trgovske verige, podjetja, vrtce, šole), so večinoma izstopile iz združenja. Člani društva sicer imajo nekaj ugleda in vpliva, vendar sta bolj povezana s samo osebnostjo kakor pa s funkcijo oz. članstvom v društvu. Društvo je bolj okvir za pravne formalnosti.

Povezanost skupnosti se na turistični prireditvi izraža z razdelitvijo in vestnim opravljanjem dodeljenih nalog, najočitnejša zunanja znamenja pa so skupna zastava Sadne ceste, ki visi poleg zastave Mestne občine Ljubljana, slovenske in evropske zastave, skupni prikazi kmečkih del, razstava, na kateri s pridelki in izdelki sodelujejo vsi člani Sadne ceste, in »noše«, ki jih dosledno nosijo ob predstavitvi društva in območja drugod po Sloveniji in ob prikazih določenih kmečkih dejavnosti ali obrti.

Prireditve, ki jih pripravlja turistično društvo, so eden najpomembnejših segmentov družabnega življenja janškega območja. Večina domačinov, ki niso člani turističnega društva oziroma Sadne ceste, se udeleži prireditev; pridejo se zabavat. Te prireditve torej vsaj enkrat letno povežejo ljudi iz okoliških vasi, krepijo pa tudi njihove stike s prebivalci sosednjih krajev.

Glavna družabna dogodka na Jančah (pred planinskim domom) sta poleg že omenjenih prireditev tudi praznovanje obletnice bitke II. grupe odredov in spopada s turnarji ter kresovanje, ki ga pripravlja Slovenska ljudska stranka. Več ljudi sicer pride na kresovanje, vendar pa imajo nekateri pred to prireditvijo tudi zadržke.

Jaz pa nisem hodila na kresovanje, nikoli, nikoli. Ker se mi ni zdelo nekako, ne vem, nisem našla neke, zdelo se mi je tako, malo mimo. Ne vem, zakaj. Brezsmiselno se mi je zdelo, no. Zdaj pa še nekdo prihaja na Janče pa ima neke zabave tukaj, ne vem kaj, razumeš, ne naredi pa tako nobeden nič ne [za kraj]. Samo pridejo.

Športno društvo združuje navdušence nad nogometom, petanko in šahiste; športno igrišče, ki obsega nogometno igrišče, igrišče za odbojko, petanko in brunarico, so uredili pod planinskim domom. Ureditev so omogočili župnija Janče, ki je oddala zemljo v prostovoljni najem, vaščani, ki so prispevali les in pomagali z delom, in člani športnega društva. Igrišče postaja pomemben prostor rednih srečanj tako domačinov kot prebivalcev okoliških vasi. Tja zahajajo predvsem družine, katerih člani se v društvu ukvarjajo z izbranim športom in organizirajo tekme s sosednjimi društvi. Dejaven je tudi Košarkarski klub Janče, vendar njegovi člani niso s tega območja, le predsednik je iz Gabrja.

Na območju delujeta tudi Kulturno društvo Mešani pevski zbor Zora Janče, ki povezuje pevske navdušence, in neformalna gledališka skupina ArtEko, ki združuje mlade med 13. in 20. letom starosti. Druženje v gledališki skupini so spodbudili otroci ob vajah za predstavo V deželi jagod, ki so jo pripravljali za prireditev Turizmu pomaga lastna glava. Pripravljajo ekološke in vzgojne predstave. Druge kulturne skupnosti so bolj kratkotrajne; v letu 2007 so domačini ustanovili tudi folklorno skupino, ki pa je delovala le eno leto.



Blagoslov ognja s prižiganjem drevesne gobe na veliko soboto pred cerkvijo sv. Nikolaja na Jančah. 7. 4. 2007.



Stojnica neformalnega lokalnega združenja žensk *Pekarna 301* na kostanjevi nedelji. 7. 10. 2007.



Izdelava cvetja iz krep papirja, s katerim okrasijo tudi vrh janške butare velikanke, družijo več generacij domačinov predvsem pred cvetno nedeljo, pa tudi ob drugih priložnostih. 1. 4. 2007.

Pomembni ustanovi, ki pomagata navezovati in krepiti medsebojne stike, sta na Jančah tudi šola in vrtec; spodbujata najrazličnejše sodelovanje otrok (med poukom, v različnih krožkih in dejavnostih). Povezujeta tudi domačine, ki se srečujejo na kulturnih prireditvah. Te za vse krajanke (in ne le za starše otrok, ki so vključeni v vzgojni in izobraževalni proces) pripravljajo učiteljice in vzgojiteljice z otroki. Zaradi oddaljenosti šole od kmetij se ob dejavnostih povezujejo tudi starši iz vasi, ki se dogovarjajo za prevoze otrok na dejavnosti. Šola je tudi prostor najrazličnejših bolj ali manj formalnih srečanj in sestankov (npr. turističnega društva, organizatorjev tečajev in seminarjev itn.); kot meni vodja šole, so krajanke šole zgradili in »jim sploh ne morem prepovedati vstopa v šolo« niti jim ga noče. Otroci so v prostem času v stiku prek telefona in računalnika; prek mreže igrajo računalniške igrice, se srečujejo na praznovanjih rojstnih dni, ko se družijo tudi starši otrok, ipd.

Zaradi vsesplošne sekularizacije – sam župnik pa tudi posebej ne spodbuja družabnega življenja na območju – imajo skupnosti, ki jih povezuje vera, manjši pomen. Obisk nedeljskih maš je skromen, župnik prav tako težko spodbudi ljudi za druge cerkvene dejavnosti, npr. za žive jaslice:

Sicer za letos [2009] načrtujemo žive jaslice, pa bo izgleda se zadeva sfižila, ker se, malo se ljudje med sabo cukajo in vse skupaj ne bo nič izgleda iz tega.

Več ljudi se zbere le ob večjih cerkvenih praznikih, tj. na Miklavževo nedeljo, za božič, cvetno nedeljo in veliko noč.

Na raznovrstnih srečanjih se tkejo tudi drugačni stiki med ljudmi s podobnimi zanimanji, npr. med ženskami, ki se dobivajo na rednih večernih klepetih ali na vodeni telesni vadbi. Do ene od najodmevnejših povezav je prišlo na izobraževanjih za pridobitev nacionalne poklicne kvalifikacije izdelovalec/izdelovalka kruha, potic, peciva in testenin na tradicionalni način, kjer so se udeležke povezale v *Pekarno 301* in se začele predstavljati na najrazličnejših prireditvah, ne le na Jančah, pač pa tudi drugod, npr. v Ljubljani (mdr. na prireditvi *Ima Ljubljana podeželje? Da!*). V letih 2007 in 2008 so sodelovale na skoraj 40 dogodkih. Tudi vaščani Gabrja so se pred vseslovenskim srečanjem vasi Gabrje/Gaberje, ki so ga pripravili leta 2009, pol leta vsak teden dobivali v šoli, da so naredili spominke za srečanje, rože iz papirja in malo poklepetali. »Dosti [je] priseljencev, so zelo pametni, pa je težko stike najti,« meni eden od domačinov, a na srečanja so prihajali oboji, avtohtoni in priseljenci, skupaj približno polovica vseh Gabrčanov v aktivni dobi. Sicer pa se domačini vsako leto pred cvetno nedeljo družijo tudi ob izdelavi cvetja iz krep papirja, s katerim okrasijo vrh janske butare velikanke.

Občasno, npr. po maši, se naključne skupine zberejo tudi v planinskem domu, kamor gredo na pijačo. Dokler se ni zamenjal oskrbnik, pa je bil planinski dom »vaška gostilna«; »prej si prišel zvečer gor, je bil poln hodnik, tamle okrog šanka.«

Običajni so tudi stiki med sosedi. Pomembna dejavnost za medsosedsko povezovanje je prav kmetijstvo; kmetija Travnar tako celo na spletni strani poudarja, da sicer večino potrebnih surovin pridelajo na domači kmetiji, »kar pa je potrebno dokupiti, pa večino kupimo od okoliških sosedov. S sosedi tudi drugače dobro sodelujemo, tako pri delu na polju kot tudi pri prodaji sadja, zelenjave in ostalih poljščin« (Kmetija Travnar –

Predstavitev). Kmetje si pomagajo tudi z nakupom skupnih strojev (kot je to v navadi pri strojnih krožkih); na Vnajarjah imajo tako npr. tri kmetije skupno kosilnico, šest ali sedem kmetij na Vnajarjah in v Gabrju pa ima skupno cisterno za gnojevko.

Iz površne analize različnih oblik združevanja in povezovanja ljudi je torej razvidno, da imajo skupnosti tudi v času globalizacije (ali pa prav zaradi nje) velik praktični in ideološki pomen. V zadnjih desetletjih je prišlo do rasti »zavesti skupnosti«, »razvoja in obnavljanja skupnosti«, »vrednot in del skupnosti« predvsem na lokalni ravni; a ne glede na to, kako so skupnosti opredeljene (kot lokalna ali kot etnična, religiozna, poklicna, rekreacijska, tudi virtualna entiteta, skupina s prostorskimi interesi ali celo kot človeštvo), ljudje ohranjajo idejo, da je prav to okolje najbolj »njihovo«. Ker ljudje sami izražajo pripadnost določeni skupnosti – z besedami, s sodelovanjem v skupnih opravilih (npr. na prireditvah, v kmetijstvu), v izvajanju skupnih ritualnih praks (npr. prikazov kmečkih del) ipd. – ostajajo to temeljne enote preučevanja; koncept skupnosti je pozitivno vrednoten, saj z njim ljudje označujejo družbeno-kulturno združevanje in okolje, kateremu želijo pripadati, se za to zavzemajo ali to pričakujejo (Rapport in Overing 2000: 64–65).

Tradicija kot strategija

Na Slovenskem je vsaj v zadnjih dveh desetletjih mogoče opaziti »razcvet življenja tradicije«. Ljudje zbirajo vse, kar naj bi bilo staro, *tradicionalno*, in to predstavljajo v zbirkah, na prireditvah in na številne druge načine. Motiv ni več zgolj ohranjanje izročila prednikov, gre tudi za ekonomske in druge razloge. Da bi pritegnili čim več obiskovalcev, uporabljajo raznovrstne marketinške prijeme; tj., »tržijo« tradicijo/dediščino. Tradicija je torej uporabljena kot *strategija* bodisi za izboljšanje lastnega ekonomskega položaja bodisi za splošni razvoj lokalnega območja. Najpogostejša je njena raba v turizmu, pri tem pa prevzema vedno nove oblike in funkcije, tj., (za)živi na način, ki ga strokovno označujemo kot folklorizem.

Podeželski in dediščinski turizem

Turizem je gospodarska dejavnost, ki spodbuja potovanja in bivanja zunaj kraja prebivališča; na obravnavanem območju sta v ospredju predvsem podzvrst turizma, ki se veže na podeželje (tj. *podeželski*, *ruralni turizem*; na Slovenskem se uporabljata tudi izraza *turizem na vasi*, *turizem na kmetiji*), oz. podzvrst, ki kot glavno privlačnost za turiste uporablja tradicijo oz. dediščino (tj. *dediščinski turizem*, v angl. *heritage tourism*).⁷³ Tradicija je pri obeh strategija za pritegnitev turistov.

Najsplošneje je **podeželski (ruralni) turizem** opredeljen z vezanostjo na podeželje (Lane 1994: 9). Čeprav v splošnem raziskovalci soglašajo, da je opredelitev preširoka, pa ni

⁷³ V *Slovenskem etnološkem leksikonu* (Baš, ur. 2004) je opisan pod geslom Dediščina in turizem (Bogatj 2004).

soglasja o ustrežnejši; tudi zaradi tega, ker se raziskovalci ne morejo poenotiti v opredelitvi, kaj je podeželje. Termin pogosto bolj ali manj nadomeščajo oznake turizem na kmetiji, turistična kmetija oz. (neustrezno) kmečki turizem (angl. *farm tourism*), zeleni turizem, ekoturizem, agro- ali agriturizem ipd. Lahko ga povežemo z najrazličnejšimi dejavniki in dejavnostmi, npr. športom in rekreacijo ali drugimi aktivnostmi na prostem, neokrnjeno naravo (divjino) ali naravnim okoljem, podeželskim načinom življenja ipd. Po Bernardu Lanu (1994) ruralni turizem opredeljujejo naslednje značilnosti: dogaja se v podeželskem okolju, opira se na posebnosti podeželja (odprt prostor, ruralna dediščina ipd.), ima ruralni (tj. večinoma razmeroma majhen) obseg in predstavlja kompleksnost ruralnega sveta (okolje, gospodarstvo, zgodovino, lokacijo). Te značilnosti nakazujejo, da lahko porabniki na mnoge načine uživajo (uporabljajo) ta svet (Frochot 2005: 336), in dokazujejo, da z dožemanjem, uživanjem in rabo ruralnega prostora po lastnih potrebah in željah v bistvu ustvarjajo turizem na ruralnih območjih. To vključuje dejavnosti in zanimanja za kmetije, naravo, pustolovščine, šport, zdravje, izobrazbo, umetnost in dediščino (Bramwell in Lane 1994). Zaradi tako raznoterih dejavnosti nekateri (gl. Frochot 2005) raje uporabljajo termin *turizem na ruralnih območjih*, da bi poudarili specifične psihološke percepcije in izražene podobe, in poudarjajo, da je njegova identiteta zgrajena na nasprotju z urbanim svetom; v tem smislu je na Slovenskem najpogosteje v rabi termin *turizem na vasi*.

V številne opredelitve ruralnega turizma je vključena tradicija oz. dediščina ruralnih območij. Da bi poudarili to razsežnost, sta Roberta MacDonald in Lee Joliffe predložili termin *kulturni ruralni turizem*. Nosilka dejavnosti je v tem primeru ruralna skupnost s svojimi tradicijami, dediščino, umetnostjo, načini življenja, prostori in vrednotami, ki se prenašajo med generacijami. Turisti obiskujejo območja, da bi se poučili o kulturi in doživeli folkloro, šege, naravno krajino in zgodovinske preobrate, hkrati pa lahko uživajo tudi v drugih dejavnostih na ruralnih območjih, npr. v naravi, pustolovščinah, športu, prireditvah (festivalih), sejnih in splošnem ogledovanju znamenitosti (MacDonald in Joliffe 2003: 308).

Začetke podeželskega turizma v Evropi strokovnjaki postavljajo že v 17. in 18. stoletje, ko so po podeželju potovali pripadniki aristokratskih krogov; meščanstvo ga je kot prostor sprostitve začelo dojemati šele po industrijski revoluciji. Do razcveta podeželskega turizma je prišlo v 20. stoletju. Privabljanje meščanov na podeželje na Slovenskem sicer sega že vsaj v sredino 19. stoletja (Kozorog 2009: 75–80), o načrtnem razvoju podeželskega turizma pa so začeli načelno (zgolj na papirju) razmišljati šele v 50. letih 20. stoletja, ko sta bila v vzponu predvsem sindikalni turizem (tj. turizem za delavce) in izletništvo in ko so se začeli razvijati hotelski, predvsem obmorski turizem, pa tudi zdraviliški in v manjši meri zimski turizem. Kot piše Božo Repe, je združna zveza spodbudila vasi, kjer je bil turistični promet že pred vojno pomemben vir dohodkov, da so se spet začele usmerjati k turizmu. Turistična zveza Slovenije je pri tem izhajala iz prepričanja, da se v pasivnih predelih Slovenije, ki pa po svojih naravnih lepotah prekašajo druge, prebivalstvo ne more preživljati samo s kmetijstvom. Prednost vključevanja vasi v turizem je videla tudi v tem, da se bo kmetijstvo prilagodilo potrebam turističnega prometa, kar bo prinašalo večje dohodke. Presenetljiva je argumentacija iz prve polovice 50. let, da je razvoj t. i. kmečkega

turizma potreben tudi zato, ker je doba velikih in modernih hotelov minila (v Sloveniji se namreč takrat še ni niti začela) in si ljudje želijo preprostega in cenenega oddiha v slovenskih vaseh. Turistična društva so tedaj dobila nalogo, naj pri kmetih spodbujajo smisel za olepšavo vasi in zboljšanje sanitarnih razmer (zlasti ureditev sanitarij). Turistična društva naj bi tudi prirejela izlete v večje, sodobno urejene kmetijske zadrugе in nove velike industrijske obrate ter tako širila obzorje pri spoznavanju domovine. Društva na vasi in v manjših krajih naj bi pozornost namenila predvsem zunanji podobi kraja in podobi javnih lokalov (gostinskih, trgovskih, obrtnih ali drugih), saj so bile razmere v mnogih krajih (predvsem higiensko-sanitarne, komunalne in turistično-infrastrukturne) daleč od zaželenih oz. sploh nujnih (Repe 2006).

T. i. kmečki turizem kot nova turistična dejavnost se je po analizi Boža Repeta na Slovenskem dejansko pojavil konec 60. let. Takrat je postal turizem deležen podpore politike in s tem upoštevanja vredna gospodarska in družbena dejavnost. Postavljeni so bili organi in komisije, ki so se načrtno ukvarjali s turizmom. Obravnavati so ga začeli kot kompleksno gospodarsko dejavnost, ki povezuje številne dejavnosti, od industrije, prometa in trgovine do storitvenih dejavnosti. Po razvojnem konceptu Turistične zveze Slovenije naj bi povezali vse oblike turizma, zlasti izletniški (receptivni)⁷⁴ in z njim povezan gostinski turizem s stacionarnim. Slovenija naj bi ustvarila celovito ponudbo, odkrila še nepoznane koticke, turistična središča povezala z zaledjem in ponudila številne turistične prireditve, ki bi privabliale tako stalne goste kot izletnike. Pri tem naj bi po eni strani črpali iz kmečke tradicije in folklore (različni sejmi, planšarski bali, karnevali, suhorobarska tradicija), po drugi strani pa razvili sodobne mestne prireditve, kakršna je bila npr. v tistem času jesenska kulturna revija v Mariboru (današnji Festival Lent). Turizem je v tem desetletju po dohodku že presegel kmetijstvo in se začel približevati industriji. Glede na Resolucijo o dolgoročnem razvoju Socialistične republike Slovenije iz leta 1972 so turistično investicijsko politiko sčasoma usmerili zlasti v modernizacijo in krepitev receptivnih zmožnosti, v izboljšanje turistične propagande, v podporo razvoja t. i. kmečkega turizma in spodbujanje zasebnih pobud. Tudi rast t. i. kamping turizma kaže na to, da so narava in z njo povezane oblike turizma (torej tudi »kmečki«) postale priljubljene ne le med gosti nižjih družbenih plasti in iz socialističnih držav, pač pa tudi ljudi iz srednjih in višjih plasti, ki so se v skladu s tedaj modnimi gibanji »vračali nazaj k naravi« (Repe 2006).

Proti koncu 20. stoletja, ko se je na obrobni območjih v mnogih državah začelo gospodarsko prestrukturiranje, je podeželski turizem postal sestavina razvojne strategije. Kot posledica ali odgovor na prepletene procese globalizacije in njene druge vidike, tj. lokalizacijo, ki vključuje tudi vse močnejše zavedanje specifičnih značilnosti (kvalitet) lokalne skupnosti, so ruralne vire, ki so bili tradicionalno osnova primarni dejavnosti (kmetijstvu), začeli uporabljati za drugačne cilje. Osrednja pozornost na gospodarsko funkcijo ruralnih območjih se je umaknila pozornosti na raznovrstnost in porabo (Daugstad 2008: 402). Lokalno prebivalstvo je vse pogosteje iskalo alternativne vire

⁷⁴ Termin izvira iz izraza »recepčija« v pomenu sprejemanja gostov; »receptivne zmožnosti« se sicer nanašajo na namestitvene objekte s spremljajočimi trgovskimi, obrtniškiimi, poštnimi in drugimi storitvenimi objekti, pa tudi na parke, sprehajališča, kopališča ipd. (Turistični kraj).

zaslužka in mnogi so priložnost za to videli predvsem v turizmu. Spodbujali so jih tudi projekti za razvoj podeželja in podobni programi. Podeželski turizem, ki ga lahko uvrstimo na presečišče globalizacije in lokalizacije, je sčasoma postal eden glavnih virov dohodka ruralnih prebivalcev; tudi zaradi postmodernega dojemanja ruralnih območij kot antipoda urbanizacije oz. kot zadnjega zatočišča tradicionalnega (starega, boljšega, lagodnejšega, kakovostnejšega načina življenja, kulture, vrednot ipd.). Nekatera ruralna območja so postala osrednje točke za produkcijo in porabo podeželske idile, kamor se sodobni človek umakne iz urbane »revščine« (več v poglavju *Janško območje – podeželska idila?*).

Po ugotovitvah tujih raziskovalcev in strokovnjakov, ki se ukvarjajo s turizmom ali razvojem podeželja, so nosilci podeželskega turizma največkrat majhna lastniška ali družinska podjetja (na Slovenskem kmetije), ki niso ali so slabo usposobljena za tovrstno dejavnost in imajo z njo (pre)malo izkušenj; turizem je največkrat zgolj dopolnilna dejavnost oz. jim prinaša dodatni zaslužek (v Sloveniji je turizem za kmete lahko samo dopolnilna dejavnost). To posredno kaže tudi anketa, ki so jo ob uvajanju projekta CRPOV izvedli med kmeti na janškem območju. Na vprašanje »Mojo vas si v prihodnje predstavljam kot vas ...« so vsi anketirani z izjemo enega odgovorili: »kjer bo večina ljudi kmetov, ki bodo iskali dodatni zaslužek doma na kmetiji, kjer bodo v vasi tudi posamezni obrtniki za storitve – s trgovino v moji ali eni od sosednjih vasi.« En kmet si je vas predstavljal kot »spalno naselje,« nihče pa si ni želel vasi, iz katere bi kmetje iskali dodaten zaslužek v mestu (to je sicer še vedno dejanskost večine kmetov na tem območju, saj je vsaj en družinski član načeloma zaposlen v tovarni ali v drugi službi v mestu), ali, kar je posebej povedno, vasi, kjer bi bilo kmetijstvo le dodatna dejavnost, prevladovala pa bi dejavnosti, ki bi bile sprva le dopolnilne (gostinstvo, turizem, obrt) (gl. Predlog razvojne filozofije kraja).

Potencial ruralnega turizma so v zadnjih dveh desetletjih prepoznale tudi države in skupnosti držav (Evropska unija, Združene države Amerike) in ga promovirale kot sredstvo za reševanje (omilitev) gospodarskih in socialnih problemov obrobni ruralnih območij, predvsem tistih, v katerih so ljudje zaradi (pre)skromnega pridelka opuščali tradicionalne kmetijske panoge in so za njegov razvoj namenjale tudi precejšnja sredstva (strukturna sredstva, projekti CRPOV, LEADER ipd.). Poleg tega je tovrstni turizem mnogim ciljem množičnega turizma (t. i. sonce-morje-pesek oz. angl. *sun-sea-sand destinations*) omogočil prehod iz dejavnosti, ki je degradirala okolje, v strategijo, ki je podpirala bolj uravnotežen, vzdržno naravnan razvoj območja (npr. obnovo ruralnih območij, promocijo kulture namesto podnebja ipd.) (več o tem Sharpley 2002).

Turizem se je na janškem območju začel intenzivno – predvsem pa načrtno – razvijati leta 1993, ko so na pobudo prebivalcev ter ob sodelovanju tedanjih Ministrstva za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano (v nadaljevanju MKGP) in občine Ljubljana Moste - Polje začeli izvajati projekt CRPOV. Projekt je spodbudil, da so začeli pripravljati prireditve (prazniki jagod in kostonjeve nedelje), da sta bila ustanovljena turistično društvo in njegova sekcija Sadna cesta, zgradili so otroško igrišče na Jančah in uredili Lehnjakove slapove. Namestili so tudi ustrezne turistične oznake.⁷⁵

⁷⁵ Navedeni so zgolj rezultati, ki so najneposredneje povezani z razvojem turizma; v okviru CRPOV in poznejših projektov so namreč potekale tudi dejavnosti za razvoj kmetijstva, predvsem sadjarstva, reje drobnice ipd.



Turistični tabli pri vhodu v dolino Besnice iz ljubljanske smeri oglašujeta pridelke (jagode, borovnice) in dejavnosti (pohodno pot). 8. 10. 2006.

Po izteku finančne podpore tega programa je Mestna občina Ljubljana razvoj turizma oz. podeželja na splošno spodbujala predvsem s programoma *Sožitje med mestom in podeželjem* in *Razvojni program podeželja*. V okviru prvega je učiteljica na janški podružnični šoli Marjana Marn zasnovala projekt *Modrost stare mame v deželi jagod*, prek katerega otroci spoznavajo janško območje (v ta namen se je izobrazilo nekaj turističnih vodnikov), na Jančah in Lipoglavu so potekali etnološki raziskovalni tabori, ki so prav tako razkrivali podlago za razvoj turizma, izšli sta promocijska zloženka *Zeleni prag Ljubljane – vzhod. Podeželje se predstavi* (Markovčič 2003) in monografija *Na podeželju ... Etnološke raziskave vzhodnega dela Mestne občine Ljubljana* (Markovčič in Primožič, ur. 2006), pa tudi knjižici *Cvetje iz papirja. Etnološki vpogled v preteklost in navodila za izdelavo rož iz papirja* (Stefanovič 2003) in *Iz mlina – na mizo. Mlinarstvo in kulinarika na vzhodnem delu Mestne občine Ljubljana* (Markovčič idr. 2005). Nastal je tudi darilni paket *Cvetje iz papirja* (knjižica, škarje, krep papir in žička). Leta 2007 se je občina vključila v novi evropski program razvoja podeželja LEADER, ki je trajal do leta 2013; ta program je sicer predstavljal 4. os *Programa razvoja podeželja Republike Slovenije 2007–2013*⁷⁶ in je tudi del novega *Programa razvoja podeželja 2014–2020* (gl. Program razvoja podeželja Republike Slovenije 2013). Gre za pristop »od spodaj navzgor«, pri katerem lokalne razvojne strategije izhajajo z območja, lokalne akcijske skupine (v nadaljevanju LAS) pa imajo obliko javno-zasebnega partnerstva.⁷⁷ Za pristop so značilni še inovativnost, povezani in večsektorski ukrepi oz. dejavnosti, povezovanje v mrežo in sodelovanje. Program je namenjen izboljšanju razvojnih možnosti podeželja ob izkoriščanju lokalnih virov in dejavni vlogi lokalnega prebivalstva, njegovi osnovni cilji pa so postavitve lokalnih zmogljivosti, izboljšanje zaposlenosti, diverzifikacija dejavnosti na podeželju, spodbujanje razvoja lokalnih endogenih potencialov, izboljšanje upravljanja na podeželskih območjih in širjenje inovativnosti. Na območju občin Grosuplje, Ig, Ivančna Gorica, Mestna občina Ljubljana in

⁷⁶ Prednostne naloge *Programa razvoja podeželja 2007–2013* so se izvajale v okviru štirih osi: 1. os je bila namenjena izboljšanju konkurenčnosti kmetijskega in gozdarskega sektorja, 2. os izboljšanju okolja in podeželja, 3. os izboljšanju kakovosti življenja na podeželskih območjih in spodbujanju diverzifikacije podeželskega gospodarstva. Zadnja, 4. os, je nadgrajevala cilje predhodnih treh osi in označevala pristop LEADER, tj. spodbujanje odločanja o razvoju posameznih podeželskih območij od spodaj navzgor (Program razvoja podeželja Republike Slovenije 2007a: 7). Kakor so ob pripravi tega dokumenta ugotavljali na MKGP, podeželska območja razvojno zaostajajo za urbanimi središči, kar jih izpostavlja večji nevarnosti depopulacije in marginalizacije z negativnimi gospodarskimi, okoljskimi in socialnimi posledicami. Omejene možnosti zaposlovanja, slabo izkoriščen delovni potencial, pomanjkanje podjetniških veščin in upravljaljskih znanj ovirajo hitrejši razvoj podjetništva, slabša razvitost infrastrukture v vaških naseljih in premalo izkoriščene naravne in kulturne danosti pa zmanjšujejo mikavnost vaškega okolja kot bivanjskega prostora in potenciala za razvoj drugih dejavnosti na podeželju, zlasti turizma. Za dvig kakovosti življenja in večjo gospodarsko diverzifikacijo dejavnosti na podeželskih območjih bi bilo treba kar v največji meri izkoristiti prednosti slovenskega podeželja: razpoložljivost infrastrukture, bogata stavbna, kulturna in naravna dediščina kot osnova za razvoj alternativnih gospodarskih dejavnosti na podeželju; tradicija domače obrti kot podlaga za razvoj podjetništva, temelječega na prednostih podeželja; ter raznovrstnost kulturne krajine in ohranjenost naravnega okolja kot priložnost za razvoj podeželskega turizma (Program razvoja podeželja Republike Slovenije 2007b: 51, 244).

⁷⁷ Ustanovitev lokalnega partnerstva, imenovanega *Lokalna akcijska skupina (LAS)*, je izvirna in pomembna lastnost pristopa LEADER; LAS ima nalogo, da opredeli in izvede lokalno razvojno strategijo ter sprejme odločitve o razdelitvi in upravljanju s finančnimi sredstvi.



Učenci Podružnične osnovne šole Janče nastopajo v Zadvoru na srečanju šol, ki sodelujejo pri projektu Podružnična šola - gibalo razvoja (LEADER LAS Sožitje med mestom in podeželjem). 6. 2. 2010.

Škofljica, ki so od leta 2003 sodelovale v skupnem programu razvoja podeželja, se je v letu 2008 oblikovala *Lokalna akcijska skupina Sožitje med mestom in podeželjem*, ki je pripravila lokalno razvojno strategijo tega območja. Z odločbo tedanjega MKGP (12. januar 2009) je dobila status delujoče lokalne akcijske skupine in je upravičena prejemnica sredstev iz Evropskega kmetijskega sklada za razvoj podeželja. Prve projekte je t. i. LEADER LAS Sožitje med mestom in podeželjem, ki je sicer organizirana v okviru CIZE, Zavoda za razvoj podeželja, izvedla leta 2009. Na obravnavanem območju so se lotili urejanja t. i. vaške učne točke v Podružnični osnovni šoli Janče, izvedli so srečanje vasi Gabrje/Gaberje in skupaj z drugimi podružničnimi osnovnimi šolami vključenih občin izpeljali projekt *Podružnična šola – gibalo razvoja*, ki se je v letu 2010 razširil še na podružnice Osnovne šole Stična. Kot je zapisano v opisu projekta, je

*šola na podeželju gibalo razvoja za vse generacije na celotnem vzhodnem podeželju, saj s svojim širšim delovanjem dviga kakovost življenja ne le otrokom, ampak vsem prebivalcem s poudarkom na ohranjanju in vrednotenju naravne, kulturne in etnološke dediščine in prispevka h krepitvi zavedanja pripadnosti kraju, oblikovanju novih produktov, namenjenih promociji šol in krajev.*⁷⁸ (Marn 2010)

⁷⁸ Učenci Podružnične šole Janče so sicer med glavnimi promotorji janškega območja, saj s predstavitvami območja oz. njegovih značilnosti (npr. izdelavo cvetja iz papirja) nastopajo po vsej Sloveniji.

Septembra 2013 so učenci sodelujočih šol pred Mestno hišo v Ljubljani predstavili znanja, večšine in izdelke, povezane prav s kmečkimi opravili. Otroci so izdelovali butarice (PŠ Lipoglav), prikazali žetev in mlatev (Besnica), ovčerejo (Ambrus), pobiranje in ličkanje koruze (Lavrica, Muljava), oranje (Prežganje), košnjo in grabljenje trave (Želimlje, Krka) ter molžo krave (Janče). Pripravili so tudi razstavo o kmečkih opravilih (v besedi, risbi in fotografiji) in likovnih izdelkih iz naravnih snovi (Arhiv prireditvev 2013).

Turizem je torej pomembna poslovna priložnost tako za kmetije kot tudi za Slovenijo v celoti. Glede na stopnjo razvitosti slovenskega turizma in dani razvojni potencial bi lahko turizem po oceni kmetijskega ministrstva v naslednjih letih postal ena izmed vodilnih panog slovenskega gospodarstva in hkrati glavna dodatna dejavnost na kmetijah.⁷⁹ Kljub velikemu potencialu naravne in kulturne dediščine, kulinarike, vina in preživetja prostega časa je turistične ponudbe namreč še vedno premalo; ta ni dovolj obsežna niti poznana. Z razvojem novih, nekmetijskih dejavnosti, mdr. turizma na kmetiji, bi pridobili nova delovna mesta (v obliki samozaposlitve) in nove vire dohodkov kmetijskega gospodarstva (Program razvoja podeželja Republike Slovenije 2007b: 49, 247). Ob pripravi *Programa razvoja podeželja Republike Slovenije 2007–2013* leta 2007 se je s turizmom ukvarjalo 458 kmetij (isto: 247), novembra 2013 pa jih je bilo že 1101 s 1872 registriranimi dejavnostmi: 450 kmetij z nastanitvijo, 471 izletniških kmetij, 146 vinotočev, 38 osmic in 12 planšarij.⁸⁰

Na širšem območju Janč, tj. na območju, kjer so kmetije vključene v združenje Sadna cesta, delujejo tri kmetije, ki ponujajo tudi izletniški turizem. Vse tri so začele s ponudbo ob uvajanju projekta CRPOV. Ena od njih sprejema goste le po naročilu (Domačija Kamnikar na Malem Vrhu), drugi dve pa sta odprti v skladu z odpiralnim časom (Izletniška kmetija Travnar in Turistična kmetija Pri Lazarju).⁸¹ Kmetija Pri Lazarju je uredila tudi prenočišča,

⁷⁹ Od novembra 1997 na Slovenskem deluje Združenje turističnih kmetij Slovenije (v nadaljevanju ZTKS). Organizirano je v skladu z Zakonom o društvih in kot področna turistična organizacija povezuje prek 300 turističnih kmetij iz vse Slovenije. Skrbi za skupen nastop turističnih kmetij na tržišču, za razvoj ponudbe, informiranje in usposabljanje nosilcev turistične dejavnosti na kmetijah ter zastopa gospodarske in pravne interese članov. Od leta 1999 so vse turistične kmetije, ki so vključene v kataloge ZTKS in Slovenske turistične organizacije (z opisom ponudbe, zemljevidi in opisom dostopa na kmetijo), predstavljene tudi na uradnem slovenskem turističnem portalu (www.slovenia.info/touristfarms) in na spletni strani Evropskega združenja za ruralni turizem Eurogites (www.eurogites.org). ZTKS je, kot je zapisano na njihovi spletni strani, s predstavitvijo članov na spletu pomembno vplivalo na večjo prepoznavnost ponudbe turističnih kmetij, boljše zavedanje porabnikov, boljše poznavanje ponudbe slovenskih turističnih kmetij in večjo naklonjenost njej ter na vsaj 30 % večjo zasedenost zmogljivosti ob koncu prvega desetletja 21. stoletja v primerjavi z letom 1997, ko je bilo ustanovljeno. Njihov cilj je, da bi z razvojem turističnih produktov podeželja, z dobro načrtovanim marketinškim komuniciranjem na domačem in tujih tržiščih (v sodelovanju s Slovensko turistično organizacijo in drugimi strateškimi partnerji) ter z dvigom kakovosti turističnih storitev povečali zasedenost zmogljivosti na 90 dni in s tem prispevali k višjim prihodkom kmetij iz turistične dejavnosti, k novim delovnim mestom na kmetijah ter navsezadnje k ohranjanju poseljenosti in kulturne krajine slovenskega podeželja (Zveza turističnih kmetij Slovenije).

⁸⁰ Takrat je bilo v Register kmetijskih gospodarstev pri Ministrstvu za kmetijstvo in okolje vpisanih 80.520 kmetijskih gospodarstev, ki so se po 141. člen Zakona o kmetijstvu dolžna vpisati v register, njegovi člani pa so v zadnjih petih letih na upravni enoti vsaj enkrat urejali podatke. Vseh kmetijskih gospodarstev (tudi tistih, ki jim po zakonu ni treba biti vpisanih v register) je bilo po evidenci ministrstva 113.370 (za podatke se zahvaljujem Suzani Brežnik z Ministrstva za kmetijstvo in okolje).

⁸¹ Na četrti kmetiji, Domačiji Bernardin na Vnajarjah, so izletniški turizem opustili iz osebnih razlogov.

tj. pet sob s skupaj devetimi posteljami, na Izletniški kmetiji Travnar pa nameravajo gostom kmalu nameniti šest dvoposteljnih in triposteljnih sob ter en apartma. Obe kmetiji, ki goste sprejemata brez predhodnega naročila, imata tudi svojo spletno stran z opisom ponudbe, okolice in prireditev.

Pomembni gospodarski priložnosti na podeželju sta tudi kulturna krajina in dediščina, tako naravna kot kulturna. Območja naravnih vrednot in ohranjanje kulturne dediščine podeželja je treba po mnenju kmetijskega ministrstva vrednotiti kot del identitete naroda, pa tudi kot priložnost za spodbujanje turizma in z njim povezanih dejavnosti; treba je prepoznati te potencialne in povečati pomen dediščine kot razvojnega dejavnika. Zato je bil v Programu razvoja podeželja Republike Slovenije 2007–2013 ukrep št. 323 neposredno namenjen prav »ohranjanju in izboljševanju dediščine podeželja«; zanj je bilo namenjenih 11 % sredstev 3. osi. Cilj ukrepa je bil s podporo projektom prispevati k ohranitvi dediščine na podeželju ter omogočiti povezovanje kulturne dediščine, naravnih vrednot ter kulturne krajine z razvojem turizma in s preživljanjem prostega časa, dvigniti kakovost življenja na podeželju in posredno vplivati tudi na večjo gospodarsko vitalnost podeželja. Podpore so bile namenjene fizičnim in pravnim osebam ter lokalnim skupnostim predvsem za obnovo kulturne, etnološke dediščine na podeželju, muzeje na prostem, eko muzeje, prostore za postavitev stalnih razstav etnološke dediščine, ureditev in izgradnjo tematskih poti (Program razvoja podeželja Republike Slovenije 2007b: 255). V novem *Programu razvoja podeželja 2014–2020* (2013) so sredstva za ohranjanje dediščine predvidena le v programih LEADER (dosedanja 4. os).

Na širšem območju Janč so od uvedbe programa CRPOV uredili več pohodnih poti. Borovničeva pohodna pot poteka od Podgrada do Janč. Neposredno ob poti je sedem kmetij, ki ponujajo svoje pridelke in izdelke, in Planinski dom Janče z gostinsko ponudbo in prenočiščem. Po pobočju na drugi strani Besnice sta urejeni Kostanjeva pohodna pot in Gozdna naravoslovna učna pot Mali Vrh. Ostrovharjeva pot je krožna pot z izhodiščem v Podgradu. Na območju so še Pot kurirjev in vezistov, evropska pešpot E-6, Badjurova krožna pot, Zasavska transverzala in Križem kražem po Zasavskem hribovju.

Po raziskavi angleške komisije za razvoj podeželja so prednosti podeželskega turizma, da večja obseg in sposobnost za razvoj lokalnega gospodarstva (trgovine, nastanitvene in gostinske dejavnosti), pozitivno vpliva na življenje v skupnosti (spodbuja nove oblike gospodarstva, zagotavlja zaposlitve, omogoča prireditve in sprostitev), pomaga pri ohranjanju oz. izboljšanju storitev (zdravstvene storitve, zabava, javni prevoz), prinaša okoljske in infrastrukturne izboljšave. Negativno pa vpliva na cene nepremičnin (rast cen), promet (zastoji, težave s parkiranjem) in kakovost bivanja (nemiri, izgredi, odpadki ipd.). Tako je uspeh ruralnega turizma odvisen od ohranitve ravnotežja med potrebo po delu, življenju v skupnosti in ohranjanjem okolja (Pregl 2009). Poleg naštetega pa je neposredni uspeh turizma na splošno, ne le na podeželju, seveda najbolj odvisen od turistov in njihovega števila.

Kaj turisti pričakujejo od ponudbe na podeželju, so ugotavljali tudi v državah, ki so sodelovale v mednarodnem projektu Qualitool.⁸² Od 2100 Slovencev, ki so do marca 2010 sodelovali v anketi, jih s turizmom na podeželju kar 76 % povezuje turistično kmetijo oziroma kmetijo z živalmi, medtem ko porabniki v Evropi ta pojem povezujejo z aktivnimi počitnicami na podeželju. Pri načinu rezervacije počitnic je najbolj zaželen neposredna rezervacija pri gostitelju, takoj za njo pa rezervacija prek spleta. Najpogostejši vir informacij so priporočila prijateljev, lastne izkušnje in svetovni splet. Na izbiro namestitve najbolj vplivajo mnenja in priporočila gostov ter kategorija namestitve. Prav privlačna lokacija je za potencialne goste najprepričljivejša, da je njihova izbira vredna denarja. Poleg lokacije, visokega standarda sob in storitev, enostavnega načina rezervacije in ponudbe aktivnosti v okolici so pri načrtovanju počitnic porabnikom pomembna tudi popolne in zanesljive informacije o počitniški namestitvi, cena in priporočila prijateljev. Po odhodu s počitnic pa jim največ pomenijo lepi spomini, želja po vrnitvi in zgodba, ki jo lahko pripovedujejo prijateljem (Turizem na podeželju – pričakovanja potrošnikov).

Poleg nastanitve na podeželju pa so na Slovenskem pomembna sestavina podeželskega turizma, sploh enodnevnega, tudi prireditve. Na njih lokalno prebivalstvo predstavlja različno dediščino podeželja, od kulinarike in druge materialne kulture do šeg in navad. Podzvrst turizma, ki kot glavni dejavnik privlačnosti uporablja tradicijo oz. dediščino, je dediščinski turizem.

Dediščinski turizem je pojav in koncept, ki je v zadnjih letih deležen vse večje mednarodne znanstvene pozornosti; znanstvenih prispevkov o pojavih, ki jih uvrščajo vanj, in teoretičnih premislekov je vse več. Če jih povzamemo, je dediščinski turizem definiran kot podzvrst turizma, ki temelji na historičnih atributih turističnega območja ali znamenitosti oz. na motivaciji in percepciji turistov (Poria idr. 2001, 2003). Definicije razkrivajo, kateri elementi tradicionalne kulture se najpogosteje uporabljajo za vabilo turistov in so zaradi tega tudi v središču zanimanja raziskovalcev, oz. pojasnjujejo psihološke učinke te dejavnosti.

Allan Fyall in Bryan Garrod sta dediščinski turizem opredelila kot ekonomsko aktivnost, ki za pritegovanje turistov uporablja predvsem podedovano okolje in družbeno-kulturno premoženje (Fyall in Garrod 1998: 214). Keith Hollinshead je pri tem poudaril folklorne tradicije, izdelke domače in umetnostne obrti, etnično zgodovino, šege in praznovanja, ki služijo kot posebna zanimivost (v Chhabra idr. 2003: 703). Opredelitve s specifičnimi atributi znamenitosti so kritizirali Yaniv Poria, Richard Butler in David Airey; to podzvrst turizma namreč razumejo bolj kot fenomen, temelječ na motivaciji in percepciji turistov (Poria idr. 2001: 1047). Motivacijo sta poudarila tudi Heather Zeppel in Michael C. Hall; po njunem mnenju temelji na nostalgiji po preteklosti in želji, da bi spoznali in doživeli različne kulturne krajine in oblike (v Chhabra idr. 2003: 703).

⁸² Projekt je sofinancirala Evropska unija v okviru programa za vseživljenjsko učenje. Izvajalo ga je Latvijsko združenje za turizem na podeželju Lauku Celotajs s sodelovanjem Evropskega združenja za turizem na podeželju (Eurogites) ter sorodnimi organizacijami v Španiji, Grčiji in Bolgariji. Na Slovenskem se je projekt vključilo ZTKS s Kmetijsko gozdarskim zavodom Celje.

Številni raziskovalci opozarjajo na zapleteno razmerje med dediščino in turizmom. Wiendu Nuryanti med drugim poudarja, da je dediščina nosilka zgodovinskih vrednot, del kulturne tradicije neke družbe, turizem pa je oblika moderne zavesti. Temeljna narava turizma je dinamična, njegov stik z dediščino pa se pogosto kaže v njeni reinterpretaciji. Tradicija (dediščina) pomeni stabilnost in kontinuiteto, turizem pa prinaša spremembe. Razmerje med dediščino in turizmom je torej polno protislovij in je v osnovi podobno razmerju med tradicijo in modernostjo (Nuryanti 1996: 249).⁸³

V razpravah o turizmu, ki temelji na dediščini, so v ospredju predvsem njegove komercialne funkcije. Uspešnost je odvisna od različnih strategij: učinkovite uporabe nacionalnih/etničnih/lokalnih in drugih simbolov ter stereotipov, s katerimi se lahko domačini identificirajo, tujci pa spoznajo »gostiteljski« narod, etnično ali kako drugo skupino; od prepričljivega zbujanja nostalgije; ustvarjanja iluzije avtentičnosti ipd. (gl. npr. MacCannell 1976; Davis 1979; Lowenthal 1995; Urry 1990; Creighton 1997; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Löfgren 1999; Palmer 1999; Wang 1999; Taylor 2001; Fairweather 2003).

Dediščina je že od 19. stoletja temelj za turistično gibanje, vendar pa je bilo njeno prikazovanje v vseh oblikah turizma na Slovenskem po 2. svetovni vojni pa vse do 60. let zelo skromno. Turistična zveza Slovenije je začela sodelovati z Glasbenonarodopisnim inštitutom, da bi spodbudila predstavitve ljudske glasbe in šeg; turističnim društvom je svetovala, naj se v povezavi s kulturnimi društvi usmerijo zlasti v komercialne nastope folklornih skupin. Spodbujala je spominkarstvo (poleg državne trgovine naj bi prodajo turističnih spominkov prevzela tudi turistična društva)⁸⁴ in nagovarjala društva, da zaščitijo in oskrbujejo spomenike (Repe 2006). Na Slovenskem je dediščina v turizmu, pa tudi v obrti, stikih z javnostjo, propagandi, poslovnih in protokolarnih ritualih, šolstvu ipd., postala pomemben dejavnik v zadnjih tridesetih letih. Od 80. let 20. stoletja se tako še posebej govori o uporabi dediščine v turistične namene (Bogataj 2004; Bogataj in Fikfak 2004).

V turizmu se sicer termin dediščina uporablja v pomenu krajin, prirodoslovja, tj. »naravne« dediščine, stavb, predmetov in kulturnih izročil, ki se jih dobesedno ali metaforično prenaša iz generacije v generacijo, pri tem pa uporablja za promocijo v obliki turističnih »izdelkov« (Confer in Kerstetter 2000: 31). V sodobni turistični ponudbi so sestavine dediščine najpogosteje uporabljene na turističnih prireditvah, v kulinariki, spominkarski ponudbi, turističnem oglaševanju, posebnih turističnih programih (obiskovanje neokrnjene narave), na številnih področjih turizma na vasi, pri prenovi starih mestnih, trških in vaških središč ipd. (Bogataj 2004: 77). Zaradi tako široke rabe je dediščina najpomembnejša in najhitreje rastoča sestavina turizma (Poria idr. 2003: 238). Kraji dediščine so vse bolj priljubljeni turistični cilji, saj turistična industrija z uporabo

⁸³ Razprave o razmerju med tradicijo in inovacijo/modernostjo so se zaostriale že v porenosančnem sporu med »antičnim« in »modernim« in od takrat še niso potihle (Lowenthal 1995).

⁸⁴ Konec 60. let je Turistična zveza Slovenije s podjetjem Kompas pripravila sejem turističnih spominkov v Kranjski Gori. Sicer pa je bilo v tem času edino uspešnejše podjetje s spominki Dom, ki naj bi spodbujalo rokodelske dejavnosti na Slovenskem, vendar so kmalu prevladale komercialne ambicije. Začelo je odpirati poslovalnice v drugih jugoslovanskih republikah in prodajati spominke tudi od tam (Janez Bogataj, ustno pojasnilo, december 2011).

»naše dediščine« postaja še eno sredstvo, s katerim se definirajo sodobni koncepti narodnosti (*nation-ness*). Dediščinski turizem ima »močan vpliv na ustvarjanje in vzdrževanje nacionalne identitete, ker uporablja zgodovinske simbole naroda kot sredstvo za pritegovanje turistov« (Palmer 1999: 313).

Podobno velja tudi na lokalni, regionalni in etnični ravni, kjer se s turizmom postavlja lokalna/regionalna/etnična identiteta. Dediščina je pravzaprav postala nalepka za različne znamenitosti in posebnosti, s čimer postanejo zanimivejše in privlačnejše za turiste, kakor bi bile brez označevalca *dediščina*. Zato se v turističnih brošurah in na letakih poleg izraza *dediščina* pogosto uporabljajo besede *zgodovinsko*, *nostalgija*, *avtentično* ipd. Tradicija, dediščina oz. preteklost so potencialne sestavine tržnih strategij, ker nacionalno – ali kako drugo – identiteto lahko definirajo z nekaj izbranimi stereotipnimi podobami o ljudeh, krajih in mitologijah (Palmer 1999: 315).

Dediščinski turizem je vse bolj priljubljen; predstavljene podobe razkrivajo preteklost, ki jo ljudje lahko spoznajo kot lastno, kakor da jim pripada. Predstavlja način življenja, ki ga danes ljudje dojemajo kot boljšega, bolj zadovoljujočega. Dediščina, lokalni ali nacionalni simboli, slovesnosti in šege skupnosti ali naroda so skoraj neizčrpana zaloga gradiva, ki si ga je mogoče prisvojiti in prilagoditi, da bi (po)ustvarili občutek lokalnosti/nacionalnosti. Turistične podobe so sredstvo, s katerim se lokalno prebivalstvo lahko poisti in primerja, čeprav miti in izročila, ki jih promovira turistična industrija, nimajo neogibno veliko skupnega z dejanskim življenjem ljudi ali s tem, kako ljudje sami razumejo svojo lokalno identiteto. Podobe, ki turistom omogočajo prepoznati skupnost (ali pa narod), niso vedno izbrane v ta namen niti ne predstavljajo tega, kako se (lokalno) prebivalstvo vidi v tem stoletju. Turistična industrija nenehno povzema določene vidike preteklosti kot reprezentativne za skupnost oziroma narod oz. morda za to, kakšna/kakšen naj bi ta skupnost/narod bil/a. V tem pogledu je tako naravnan turizem bolj reprezentativen za to, kar naj bi nekdanj bili, kakor za to, kar s(m)o (Palmer 1999: 315–320). Prav turistično industrijo so najpogosteje kritizirali, da izbira in promovira določene segmente oz. vidike zgodovine kot »združevalni fenomen, reprezentativen za narod« (Walsh 2001: 178) oziroma za določeno skupnost.

V tem duhu je mogoče razumeti tudi turizem na janškem območju, ki svojo podobo gradi na elementih tradicionalne⁸⁵ kmečke kulture. Te prilagajajo sodobnim razmeram, svojim potrebam ter željam in okusu turistov, kar je splošna turistična usmeritev. V kakšni meri in na kakšen način je tradicija (dediščina) spremenjena, je predvsem odvisno od tega, kako jo razumejo organizatorji prireditvev in kakšen odnos imajo do nje. Navadno se trudijo, da bi privabili čim več turistov, zato izbirajo predvsem spektakularne in atraktivne elemente dediščine. Poudarjajo torej zanimivejše in nenavadnejše sestavine, predvsem take, ki so »značilne« za ožje okolje, zapostavljajo pa poznane in vsakdanje. Hkrati želijo doseči čim večje udobje turistov, zato spreminjajo in prilagajajo tudi lokacije dogajanja oz. predstavitev dediščine. Z vključevanjem v dogajanje obiskovalci zadovoljujejo potrebe po

⁸⁵ V kateri čas sega ta tradicija, je odvisno od primera do primera, največkrat pa v čas pred uvedbo kmetijske mehanizacije, ko je (vsaj ponekod) še prevladovalo ročno delo, tj. pred 70. leta 20. stoletja.

socializaciji in druženju, spoznavanju novega in drugačnega, pobegnejo iz rutinskega in dolgočasnega vsakdanjika in prek konkretnih pojavov, prikazanih na prireditvi, podoživijo svoje otroštvo ali mladost svojih staršev in prednikov. Nostalgija je po mnenju nekaterih raziskovalcev, poleg avtentičnosti, med najpomembnejšimi motivacijami za turizem; je strategija, ki uspešno »prodaja« preteklost (gl. npr. Lowenthal 1995; Chhabra idr. 2003).⁸⁶

Prilagajanje dediščine in romantično-nostalgčni odnos do nje, kakršen se večinoma kaže na prireditvah, sta jedro folklorizma. Čeprav so strokovnjaki pojav največkrat obsojali kot »pačenje folklore«, pa se danes večinoma strinjajo z Davidom Lowenthalom, da pravzaprav ne potrebujemo nespremenljive dediščine, ampak takšno, s katero smo nenehno v interakciji in ki zlije preteklost s sedanjostjo (Lowenthal 1995: 410). Prav dediščinski turizem ponuja priložnosti za upodobitev preteklosti v sedanjosti in možnost, da doživimo preteklost skoz prizmo neskončnih možnosti interpretacije (Nuryanti 1996: 250).

Folklorizem⁸⁷

Termin *folklorizem* v etnologiji in folkloristiki označuje družbeno-kulturni pojav, ki oblike ljudske kulture predstavlja oz. oživlja v nizu različic med znanstveno rekonstrukcijo in poustvarjalnostjo ljudi. Prvo rabo te besede raziskovalci uvrščajo že v 30. leta 20. stoletja, čeprav se ne strinjajo, kdo je prvi uporabil termin, niti ni imel pri vseh avtorjih enakega pomena. Francoski izraz *neo-folklorisme*, ki ga je skoval etnolog Albert Marinus, je označil novo teoretsko usmeritev, po kateri so folkloristična dejstva pravzaprav družbena dejstva in jih je zato treba preučevati s funkcijskega, sociološkega stališča (Hultkrantz 1960: 188–189), v slovenščini je izraz folklorizem (prvi naj bi ga leta 1935 uporabil kritik in esejist Ivo Brnčič)⁸⁸ sprva označeval pojave folklorizacije v literaturi in slovstvu (Stanonik 1992: 673, tudi 2006: 264–265), pa tudi v Rusiji so s tem izrazom označevali preučevanje in uporabo ustnega slovstva (folklore) pri književnikih v njihovem ustvarjalnem delu (npr. Mark Azadovsky) ali za označitev neznanstvenih publikacij novinarjev, avtorjev in ljubiteljskih folklornih navdušencev, v katerih je uporabljeno folklorno gradivo (Šmidchens 1999: 55).

⁸⁶ Motiv je notranji dejavnik, ki zbuja, usmerja in integrira ravnanje posameznika. Odločitev za turizem sproži želja zadovoljiti potrebo, motivi pa so izhodišče za začetek procesa odločanja. Turisti navadno nimajo enega samega motiva, da obiščejo kako turistično znamenitost (Crompton in McKay 1997: 425). Iso-Ahola je za razlago turistične motivacije postavil model dihotomije »pobeg – iskanje«. Posameznikovo ravnanje v zvezi s turizmom naj bi motivirali želja, da pobegne pred osebnimi in medosebnimi problemi vsakdanjega življenja, in želja, da poišče osebne in medosebne nagrade s potovanjem v okolje, drugačno od vsakdanjega. Osebne nagrade so lastne sposobnosti in zmožnosti, izzivi, učenje, raziskovanje in sprostitev, medosebne pa izvirajo iz družbenega okolja (v Uysal in Hagan 1993: 799–800). John Crompton in Stacy McKay sta ločila šest motivov za obisk turističnih dogodkov (festivalov in prireditev): kulturno raziskovanje, doživljanje nečesa novega ali vračanje v osebno preteklost (najpogosteje v otroštvo), ustvarjanje ravnovesja, socializacijo v znani skupini ljudi, zunanjo interakcijo oziroma socializacijo in družabnost (Crompton in McKay 1997: 433–434). Motivacije so seveda odvisne od spola, starosti, izobrazbe, družbenega položaja, družbeno-kulturnega okolja itn.

⁸⁷ Poglavlje temelji na dveh prispevkih o folklorizmu (Poljak Istenič 2008b, 2011).

⁸⁸ Brnčičeva žena je bila Rusinja, tako da je izraz verjetno prevzel iz ruščine (za podatek se zahvaljujem dr. Mariji Stanonik iz Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU).

Koncept, kakor ga poznamo danes, je leta 1962 v etnologijo vpeljal Hans Moser s člankom o folklorizmu v sodobnosti (»Vom Folklorismus in unserer Zeit«) in ga nadgradil dve leti pozneje s prispevkom o folklorizmu kot raziskovalnem problemu v etnologiji (»Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde«). Folklorizem je definiral kot »posredovanje in predstavljanje kulture iz druge roke« in dodal, da se določnejša definicija še izmika (Moser 1962: 180). Hermann Bausinger je na podlagi nemških razprav, ki jih je sprožil Moser, že sredi 60. let postavil osem tez o folklorizmu, v katerih je mdr. opozoril tudi na to, da je folklorizem »včerajšnja aplikativna etnologija«, ki jo je v mnogih ozirih nemogoče ločiti od izvirne folklore, in da sta folklorizem in njegova kritika v mnogih pogledih identična (Bausinger 1966).

Kmalu po Moserjevi prvi objavi je debata o folklorizmu dobila mednarodne razsežnosti; leta 1969 je šest evropskih etnologov (tudi jugoslovanski) prispevke o folklorizmu objavilo v *Zeitschrift für Volkskunde* (Antonijević 1969; Bausinger 1969; Burszta 1969; Dias 1969; Dömötör 1969; Trümpy 1969). Istočasno je Konrad Köstlin v *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* (Köstlin 1969) kritiziral dotedanji potek razprav o folklorizmu in opomnil, da znanstveniki še naprej razpravljajo o istih zadevah, folklorizem pa uporabljajo le kot dodaten niz gradiva. Po Köstlinovem zgledu je tudi Hermann Bausinger v naslednjih razpravah v folklorizmu prepoznal neposredni izziv kanonu takratne nemške *Volkskunde* (gl. Bausinger 2002). Leta 1978 so tübinski etnologi v delu *Grundzüge der Volkskunde* (Bausinger idr. 1978) med pomembne nove koncepte vključili folklorizem, kar lahko pomeni tudi implicitni sprejem termina v tedaj vodilni tübinski šoli etnologov oz. empiričnih raziskovalcev kulture, ki je folklorizem obdržala v disciplini. Bausinger ga je obravnaval tudi v *Enzyklopädie des Märchens*, kjer je zapisal, da folklorizem ni analitičen, temveč deskriptivni koncept s kritično dimenzijo in večinoma hevristično vrednostjo (Bausinger 1984). Etnologijo je potisnil v teme, povezane s politično ekonomijo, kulturno politiko in folkloro na tržišču precej prej, kakor so jih začeli preučevati Američani.⁸⁹ Po Bausingerjevem mnenju termina ne bi smeli opustiti, saj je s svojimi teoretičnimi implikacijami priskrbel gibalno za boljše razumevanje kulture sedanjosti in kulturnih obdobj preteklosti (v Bendix 1997: 186). Folklorizem, čeprav neteoretski, je razširil obzorje etnologije. Kljub začetnemu odklanjanju folklorizma kot nečesa kulturno nepristnega in zmanipuliranega je zgodovinska raziskava prisilila raziskovalce, da so uvideli vzporednice med znanstveno rekonstrukcijo ljudskih kulturnih dobrin in družbenimi prizadevanji za konstrukcijo estetskih reprezentacij ljudskosti (Bendix 1997: 185).

Najpogosteje navajana definicija folklorizma, tj., »ljudska kultura iz druge roke«, je še vedno Moserjeva. S terminom je opisal splošno rastoči interes za »ljudsko« in vse njegove oblike v dejanskem življenju, zlasti ko že izginjajo; hkrati ljudje izginjajočih oblik

⁸⁹ Debate o folklorizmu v Evropi so bile podobne ameriškim argumentom o »avtentičnosti« izdelkov folklorizma, v katerih so te »neprave tradicije« negativno poimenovane kot lažna folklor (fakelore, gl. Dorson 1969) ali pa so jih znanstveniki branili pred takšnim vrednotenjem. Kljub različnim izhodiščem so sklepi antropologov o avtentičnosti (gl. npr. MacCannell 1973, 1976) podobni tistim, ki so jih evropski etnologi postavili na podlagi etnografskih raziskav folklorizma.

»ljudskega« praviloma niso pripravljene ohraniti ali, oživiljenih, na novo sprejeti v zares avtentični obliki, ampak prirejene svojim interesom (Moser 1962: 179–180). Folklorizacija iz zaloge tradicijske kulture izbira le nekatere elemente, ki iz določenih vzrokov postajajo mikavni zaradi umetniške oblike ali emocionalne vsebine. Izbrane sestavine so redko predstavljene v avtentični obliki, pač pa najpogosteje predelane, da bi zadovoljile estetske, praktične in druge potrebe, zlasti v turizmu. Pri tem so ti elementi iztrgani iz avtentičnega okolja, pogosto ločeni od nosilcev in nastopajo le v izbranih položajih (Burszta 1974: 311–312).

Najpogostejša oblika folklorizma je t. i. avdiovizualni folklorizem, tj. glasbeni, plesni, scenski, likovni (Stanonik 1990: 29–34; Stanonik idr. 2004: 132). Oldřich Sirovátka je predložil delitev na neposredni, tj. posnemanje oz. predstavljanje domnevno prvotne oblike ljudske kulture, in posredni folklorizem, tj. posredovanje transformiranih prvin ljudske kulture na druge komunikacijske načine (Sirovátka 1993: 252–254), čeprav v literaturi najdemo še številne druge delitve in poimenovanja za pojavne oblike folklorizma (npr. slovstveni, teatarski, obredni, kmečki, manjšinski, sodobni, regionalni ipd.). Tudi funkcije folklorizma so številne, od patriotske, politične, stanovske, turistične in komercialne do kulturne (Stanonik idr. 2004: 132) oz. zunanje (turistično-komercialne ali politično-propagandne) in notranje (strežejo zadovoljitvi potreb ljudi po iskanju osvežitve v eksotiki in preprostosti, želji po spoznavanju drugih krajev in narodov, nostalgiji po izgubljeni tradiciji, potrebam, da se tradicija ohranja vsaj v nekaterih oblikah, željam po rekreaciji v prostem času in navsezadnje zburjanju nacionalnega in lokalpatriotskega ponosa) (Bošković-Stulli 1971: 175).

Opredelitve se sicer nanašajo na vse oblike folklore v vseh kontekstih, vendar pa so znanstveniki termin večinoma uporabljali le za rabe ljudskega slovstva, ljudske glasbe, ljudskega življenja in materialne kulture v »kulturni industriji« ali v kulturnih programih, povezanih s političnimi dejavnostmi. Raziskovalci zahodno od železne zavese so folklorizem namreč navadno definirali v komercialnem kontekstu, medtem ko so ga na vzhodu našli v kulturnih programih, ki jih je sponzorirala oblast. Le redko so s terminom označevali dejavnosti (zgodnjih) narodopiscev, ki so posegali v tradicijo, jo predelovali in celo izumljali (Šmidchens 1999: 53, 63).

Vsaj na Slovenskem so folklorizem vedno istili s pojavi, ki izvirajo iz ruralnega okolja. Prenašanje meščanskih sestavin v kmečko okolje so razumeli kot običajno, logično izboljševanje načina življenja, dvig življenjske ravni, kulturni napredek; oživljanje meščanskih sestavin v urbanem okolju ali šeg in navad pripadnikov različnih socialnih plasti in poklicev, ki so se dogajale v mestnem okolju, pa kot revitalizacijo, ohranjanje, replike, poustvarjanje estetskih prvin in vrednot. Te pa, navsezadnje, do zadnjih desetletij sploh niso bile predmet etnoloških raziskav.

Dunja Rihtman-Auguštin je opozorila, da teorija o razmerju med folkloro in folklorizmom, kakor so jo v 60. letih 20. stoletja formulirali nemški etnologi, ne temelji na definicijah folklore in folklorizma, pač pa na nasprotju med stanjem ali situacijo, v kateri se folkloro udejanja (prvi obstoj folklore), in drugim stanjem, v kateri se folkloro uporablja zunaj okolja, v katerem je nastala (drugi obstoj folklore). Fenomen se torej v

drug(ačn)em kontekstu fundamentalno spremeni. Namesto na nasprotje med folkloro in folklorizmom se je bolje opreti na teoretično domnevo o vzporednem obstoju folklorne in folklorizma, o njuni prepletenosti; od predmeta raziskave je pozornost po njenem mnenju bolje preusmeriti na procese in interakcije (Rihtman-Auguštin 1988: 9–10, 14).

Tudi drugače znanstveniki danes ugotavljajo, da se ne morejo zanesti na svoje profesionalno znanje, ko želijo razvrstiti folklorne elemente in ko jih vrednotijo kot pristne, avtentične ali neavtentične, umetne; vprašanje o izviranosti tradicij postaja torej vse manj smiselno. Ker folklorizem ustvarja nove različice, je tudi sam del folklornega procesa. Avtentičnost je zato v etnografskem opisu teh procesov nepomembna. Termin »folklorizem«, kakor je bil definiran, težko razločimo od »folklore« in ima, kakor ugotavlja Guntis Šmidchens, skromno praktično vrednost v folkloristični teoriji, v etnografiji pa sploh ni uporaben. Nova definicija folklorizma mora biti po njegovem mnenju dovolj široka, da zaobseže dozdajšnje razprave o folklorizmu, a dovolj ozka, da izključi primere sekundarne tradicije, ki v teoretični debati v zvezi s konceptom niso bile omenjene (Šmidchens 1999: 54, 56). Zato lahko, po njegovem zgledu, pojav definiramo glede na njegove izvajalce in sprejemnike, ki tradicijo prilagajajo svojim potrebam; kot del folklornega procesa, zavestno prepoznanje, prilagajanje, uporabo in ponavljanje ljudskih tradicij kot simbola identitete lokalne ali regionalne skupnosti, etnične skupine ali naroda. Na ta način lahko razumemo in pojasnimo kulturne spremembe in človeško ustvarjalnost, zaradi katerih so se tradicije in neugotovljive izvorne oblike oz. prakse v času in prostoru vedno spreminjale, dopolnjevale, prekrivale, širile, se prenašale, izumirale in oživljale.

Slovenski folkloristi in etnologi so se po 2. svetovni vojni sicer ukvarjali (predvsem) s problematiko folklorizma in se nenehno srečevali z njegovimi različnimi oblikami, a so o tem bolj redko kaj zapisali. Še največ so razpravljali o folklorizmu v turizmu, predvsem v povezavi s šegami (Kuret 1960, 1961a, 1961b, 1962, 1969, 1978), o narodni noši (Makarovič 1963, 1967, 1968, 1972, 1978a, 1978b), o folklorizmu v ljudski pesmi in glasbi (Kumer 1978a, 1978b) ter v plesnem izročilu (Ramovš 1988, 1989).⁹⁰ Ti vidiki se tudi najpogosteje pojavljajo v splošni teoretični etnološki literaturi in v sintezah dotedanjih izsledkov etnološke vede na Slovenskem. Prvo teoretično razpravo o folklorizmu, »O folklorizmu na splošno«, je leta 1990 objavila Marija Stanonik, ki se je tudi v poznejših delih posvečala obravnavi koncepta in konkretnih pojavov folklorizma (Stanonik 1990, 1992, 2005a, 2005b, 2006).

Zapisi o folklorizmu so v tematskih etnoloških delih sicer pogosti, a večinoma ostajajo na deskriptivni ravni; avtorji dokumentirajo pojave folklorizma – naštevajo različne prireditve, jih časovno opredeljujejo (kdaj se je začela, kdaj poteka) in opisujejo njihove sestavine (razstave, kulinarika ipd.) – ali njegove nosilce (npr. folklorne skupine). Upošteva vse sestavine kulturne dediščine je pojave folklorizma doslej najceloviteje obravnaval Janez Bogataj (npr. 1989, 1992, 1993, 1994). V delu *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem* je sistematiziral odnose do dediščine, obravnaval vlogo in uporabnost

⁹⁰ Pogostejši so bili zapisi o folklorizmu v poljudnoznanstvenih publikacijah, predvsem v zvezi z narodnimi nošami (M. Klobčar, M. Makarovič), ljudsko glasbo (Z. Kumer) in plesom (M. Ramovš).

dediščine v življenju in posamične segmente dediščine po etnološki sistematiki. Po njegovi klasifikaciji odnosov do dediščine pojave folklorizma uvrščamo v *romantično-nostalgični odnos*, lahko tudi v *tržni ali ekonomski odnos* (npr. zbiranje in prezentacija starega orodja kot stenskega okrasja). Opredelil jih je kot poustvarjalne kulturne pojave, katerih značilnosti so

poudarjanje zunanjih kulturnih prvin, njihovo nestrokovno postavljanje na raven posebnosti, nekritično vključevanje dediščine v koncepte turističnih prireditev in na področje zabave (npr. zadnja leta v razvedrilnih programih televizije). Folklorizem je pravzaprav nadomestek (instant) dediščine, lahko bi ga označili tudi kot ponaredek, ljubiteljsko (torej nestrokovno) rekonstrukcijo, pogosto tudi banalizacijo. Seveda pa vse take oblike spremlja priseganje na originalnost, izvirnost, tipičnost, govori se o koreninah ipd. ... Pogosto prihaja do takih pojavov tudi takrat, če se predstavitve določene dediščine ne zastavijo celovito, z vidika več strok, in se pristaja na enostranskih strokovnih odločitvah. ... [M]enim, da lahko kot folklorizem označimo najrazličnejše pojave, povezane z dediščino, in ne le tistih, ki so povezani z neustreznimi prikazovanji in uporabo noše, pesmi, plesa. Predvsem velja to za dediščino, ki je bila last raznih družbenih slojev v preteklosti, in ne le za tisto, ki so jo pripisovali najbolj množičnemu, tj. kmečkemu sloju. (Bogataj 1992: 16)

Po tej klasifikaciji turističnih prireditev pa pojavi folklorizma spadajo med *prireditve*, ki so *interpretacija dediščine* in jih ob izpolnitvi strokovnih zahtev lahko imenujemo *živi muzej* ali *gledališče zgodovine* (nastopi folklornih skupin, prikazi kmečkih del, dnevi različnih obrtniških skupin in delovnih skupnosti, npr. oglarjev), ali pa med *prireditve*, *kjer je dediščina sekundarni element*, uporabljen na umeten, režijski način, kot del izmišljene dramaturgije (npr. Kmečka ohcet v Ljubljani) (Bogataj 1992: 34).

Na splošno se etnologi, ki se ukvarjajo s sodobnimi šegami in navadami oz. prazničnim letom, nikakor ne morejo izogniti pojavom folklorizma. Vendar pa je treba poudariti, da gre večinoma zgolj za naštevane skupaj z drugimi (turističnimi) prireditvami ali pa opisovanje scenarija prireditve oz. poteka dogajanja. Izjeme so prispevek o Kraški ohceti (Simoneta 2003), Kmečki ohceti v Ljubljani (Poljak Istenič 2005, 2013), šegah in navadah kot folklorizmu (Poljak Istenič 2008b), tekstih in kontekstih folklorizma (Poljak Istenič 2011) ter o tradicijskosti in folklorizaciji praznikov v socializmu (Habinc 2009). Podrobneje pa konkretni pojav folklorizma, tj. pustovanje, obravnava Aleš Gačnik v monografiji *Kurentovanje in karneval na Ptujju*, v kateri mdr. piše:

Ob spreminjajočih se zasnovah prireditve, različnih pričakovanjih, ambicijah, vzponih in padcih, navdušenjih in grajah, se je nekoč enodnevno etnografsko karnevalske dogajanje razmahnilo na več kot desetdnevno pustno rajanje in karneval, razpet med ruralne in urbane vsebine, med tradicijo in šovbiznis. Prireditve postaja vedno večji folklorni in turistični spektakel, gospodarska, kulturna, zabavna in turistična prireditve javnega pomena, ena najbolj prepoznavnih blagovnih znamk tega okolja, kurenti z drugimi tradicionalnimi pustnimi liki pa glavna atrakcija, ki privablja obiskovalce od blizu in daleč. Kurentovanje je v veliki meri vplivalo na »usodo« tako regionalne kot nacionalne tradicionalne pustne kulture, še zlasti pa na heretično obarvano dediščino maskirnega protagonista – kurenta. Kljub dvojni naravi kurentovanja, dobri in slabi, se kaže spomniti kurentove skušnjave, odete

v vprašanje in odgovor: ali bi koranti danes še skakali in rožljali z zvonce po vaseh Ptujkega polja, ko bi ne bilo folklorizma (beri: ptujkega »kurentovanja«), je vprašanje, ki nanj odgovorjam pritrđilno s pridržkom. (Gačnik 2000: 28)

Več poglobljenejših obravnjav folklorizma v tem tisočletju najdemo v zvezi z glasbenim, plesnim ali pesemskim izročilom. Raziskovalci so se težko izognili vrednotenju; le redkokdo ga je presodil s stališča izvajalcev. Največkrat so bili do pojavov kritični; najvišje so ocenili tiste primere folklorizma, ki so bili najbolj podobni domnevemu »izvirniku« oz. je bila rekonstrukcija fenomena najbolj »strokovna«. Razvidna je torej avtoritarna pozicija poznavalcev prvotnega, avtohtonega kulturnega pojava oz. njegove »prave oblike«; etnologija oz. njeni izobraženi in usposobljeni posredniki pa so postali neogibno potrebne avtoritete za »ustrezno«, »znanstveno« rekonstrukcijo in interpretacijo pojavov.

Tudi v turizmu na kmetijah se vse bolj vsiljuje folklorizem, ki z igranimi oblikami vsakdanjosti prikazuje življenje preteklih obdobij, pogosto s povsem romantičnega in kičastega zornega kota. Seveda omenjenemu folklorizmu vedno ne moremo odrekati kakovosti. Kadar delo navdušenih ljubiteljev kulturnega izročila temelji na strokovnih raziskavah, je lahko tudi prikazovanje dediščine »iz druge roke« pomembna oblika predstavljanja vsakdanjega in prazničnega načina življenja. (Hazler 2002: 58)

Pojave folklorizma so etnologi torej največkrat obravnavali bodisi kot »pačenje izvirne folklore« bodisi kot »pojav, ki nam je ohranil marsikaj, kar bi sicer že davno pozabili«. Čeprav »[r]aziskovalčeva drža ne more biti nevtralna: raziskujemo lahko njegovo genezo, a se nas navsezadnje dotika v njegovih sodobnih oblikah, ki prinašajo ljudem dobiček, moč, smisel, identiteto« (Slavec Gradišnik 2000: 429), se morda presojanju o ustreznosti uporabe ljudskega izročila lahko izognemo tako, da na pojave pogledamo s stališča njihovih izvajalcev. Z njihovega vidika je folklorizem lahko sredstvo za izboljšanje ekonomskega položaja, povečanje prepoznavnosti in zbujanje pripadnosti območju, lahko jim zboljšuje kakovost življenja in krepi tako osebno kot lokalno identiteto, lahko pa seveda služi tudi zgolj zabavi (gl. Poljak Istenič 2008b, 2011).

O folklorizmu v turizmu na Jančah

Turistično društvo Besnica - Janče je poleg športnih društev in podružnične osnovne šole glavni pobudnik družabnega dogajanja na janškem območju. Prva naloga turističnega društva je, po besedah enega od nekdanjih tajnikov društva, predstavljanje kmetov in pomoč pri prodaji njihovih izdelkov. Skušajo spodbujati tudi sodelovanje med kmetijami. Na prireditvah poudarjajo ponudbo; namen je prodati izdelke, manj se posvečajo sporedu (TZ 2002).

Analiza programskih letakov in časopisnih člankov razkriva, katere elemente dediščine so organizatorji predstavljali na prireditvah. Na prvem Slovenskem podeželskem prazniku jagod (1994) so pripravili tekmovanje v košnji. Letak za drugi podeželski praznik jagod leta 1995 razkriva, da so pripravili predstavitev domače obrti in nastop domačih godcev, med



Otrok zabava obiskovalce z igranjem na harmoniko in jih vabi k stojnici, kjer člani njegove družine prodajajo domače pridelke in izdelke. 8. 10. 2006.

športnimi (!) tekmovanji pa so napovedali tekmovanje v košnji. Na četrtem prazniku (1997) so uprizorili košnjo od jutra do večera; prvič so se tudi oblekli v svoje »noše«. Jeseni so na kostanjevi nedelji ličkali koruzo, na eni od fotografij pa se takratna ljubljanska županja pelje v vozu skupaj z domačini v »narodnih nošah«, od katerih eden nad njo drži dežnik, ki je sestavni del »noše«. Tudi na petem podeželskem prazniku jagod (1998) so tekmovali v košnji, na kostanjevi nedelji pa so poleg ličkanja koruze prešali mošt in kuhali žganje. Leta 1999 so tekmovali v košnji, nastopila je tudi Akademska folklorna skupina France Marolt. Leta 2001 so poleg »prikaza košnje na star način v nekdanj za njihovo območje značilnih nošah pripravili razstavo maket kozolcev, ki so eden izmed najbolj dragocenih simbolov kulturne dediščine« (Marinčič Jevnikar 2001: 28). Na kostanjevi nedelji leta 2001 so se po ugotovitvah novinarke predstavili v »narodnih nošah« (Jan 2001: 8); med drugim so stiskali jabolčni sok. Leta 2005 so na prazniku jagod pripravili prikaz izdelovanja košar in cvetja iz krep papirja, na kostanjevi nedelji pa so tekmovali v ličkanju koruze, prikazali žganjekuho in stiskanje soka. Z žganjekuho in stiskanjem soka so se predstavljali tudi na

kostanjevih nedeljah v naslednjih letih. Letaki in članki in pa neposredno opazovanje na prireditvah pa kažejo, da so dediščino – z izjemo (tradicionalnih in sodobnih) lokalnih kulinaričnih »dobrot« – vse manj vključevali v turistične prireditve.

Kot omenjeno, sta med člani turističnega društva dve skupini z različnimi nagibi za organizacijo prireditve: člani Sadne ceste imajo večinoma ekonomske motive, ki za nečlane tega združenja niso pomembni; slednji od prireditev nimajo dobička. S povečanjem dobička je povezana večina dejavnosti, ki vključujejo tudi tradicijo (npr. igranje na harmoniko). Ena od njih je razstava jagod in domačih »dobrot«, prek katerih se kmetije, ki ponujajo pridelke in izdelke na prireditvah, druge dni v letu pa na domu, lahko dobro promovirajo. Kulinarika je tudi glavna sestavina promocije območja drugod po Sloveniji (izven domačega kraja); tako je 24. maja 2009 na prireditvi *Ima Ljubljana podeželje? Da!* ena od obiskovalk stojnice turističnega društva Janče na ljubljanski tržnici svoji prijateljici povedala:

Ne morem več [jesti], grem po papirje. Potem bom šla pa enkrat na Janče. Tam je lepo, veš, sva bila enkrat z Binetom tam.

Poleg prodaje na stojnicah so gledalce na Janče privabljali tudi s tradicionalnimi kmečkimi opravili oz. tekmovanji v njih. Ker pa so se prireditve kmalu zelo uveljavile, organizatorjem za povečanje obiska ni bilo več treba uprizarjati šeg in opravil; opustili so jih tudi zaradi zapletene organizacije. Zato ostajajo pri ustaljenem programu prireditev; vsako leto sicer skušajo dodati kaj novega, da za stalne obiskovalce dogodek ne bi bil dolgočasen, korenitih sprememb pa ni, saj so zaradi množičnega obiska, jeseni celo premožičnega, po mnenju enega od nekdanjih tajnikov društva nepotrebne (TZ 2002). Ohranili so le predstavitev opravil, ki ne potrebujejo veliko prostora in s katerimi je mogoče obiskovalcu takoj postreči z izdelkom, npr. stiskanje soka iz jabolk. »Eden pripelje prešo gor, to ni taka stara preša, je modernejša, čeprav je še zmeraj ročna, ljudje spodaj stojijo, natakajo sok.« Obiskovalcem ga zaračunajo. Nasploh se prireditelji vse bolj usmerjajo v prodajo in zaslužek, zato ni kakovostnih niti ustreznih spremljevalnih vsebin: »Kar nekoga dobijo, pa iz Kekčeve [dežele] z Gorenjske Kekca dobijo pa Pehto, mislim, halo, na Janče? A je to smiselno?« je eden od domačinov komentiral dogajanje na eni od kostanjevih nedelj leta 2009.

Drugi motiv za predstavitev tradicionalnih ročnih kmečkih opravil naj bi bil, kakor je mogoče sklepati iz medijev, »reševanje« dediščine pred pozabo: »Da ne bi pozabili, kako se lička koruzo, so priredili tudi to in ličkarje nagradili z jabolki, orehi, kostanji, medico, kruhom in ostalimi dobrotami« (Majstorovič 1997: 24), vendar pa je glede na izrazito prodajno naravnost prireditev ta nagib vprašljiv in najverjetneje bolj novinarska krilatica.

Najočitnejši pojav folklorizma na prireditvah so t. i. noše, v katerih so se domačini (člani turističnega društva) prvič predstavili leta 1997. Izbrali so praznično (nedeljsko, »zakmašno«) obleko, zaradi česar je etnologinja Petra Škodlar menila, da so »noše« »z etnološkega vidika sporne«, saj njihovi nosilci na prireditvi delajo (Škodlar 2005: 63–64). Člani se v »nošah« predstavljajo tudi na drugih prireditvah zunaj domačega območja. Na prireditvi *Ima Ljubljana podeželje? Da!* je predstavnik turističnega društva, ki je v »noši« promoviral svojo kmetijo in prireditve na Jančah, poudaril, da se »vedno oblači v nošo«,



Članica Turističnega društva Besnica - Janče na prazniku jagod v svoji »noši« brez »ustrezne« (predpisane) obutve. 11. 6. 2006.

da je »tako bolje«, saj je na ta način bolj prepoznaven. Njegova hči jo je tisti dan oblekla prvič, a ker ji je bilo vroče, ni oblekla »untare, saj bi zgorela«. Tudi opazovanje oblačilnega videza na prireditvah na Jančah kaže, da so pri oblačenju v »nošo« vedno manj dosledni; ne oblečejo vseh delov »noše« niti ne poznajo v celoti predpisanega načina oblačenja (kakor mu npr. pod strokovnim vodstvom sledijo člani folklornih skupin): »Problem pa je v tem, da se eni malo oblečejo, drugi se nič ne oblečejo.« Rekonstrukcija »noš« je bila torej sprva sredstvo za doseganje atraktivnosti, boljše prepoznavnosti kmetij, kar prinaša večje ekonomske učinke. Ker pa so se prireditve že tako uveljavile, da razen veselničnega programa in kulinarike (na stojnicah in v gostinski ponudbi Planinskega doma Janče) organizatorji ne potrebujejo dodatnih dejavnosti oz. sredstev, da bi privabili obiskovalce k nakupu ponujenih dobrot, jih uporabljajo nedosledno oz. jih sploh opuščajo, čeprav opažajo: »Ljudi [noša] kar omeħča ... Nekaj je v tem, sigurno.«

Člani turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste in torej od prireditev nimajo dobička, pri organizaciji prireditev sodelujejo z drugačnimi nagibi. Dejavní so predvsem zaradi občutka, da s tem pripomorejo k »dobrobiti«, »razvoju«, »promociji kraja«. Podobno je o prazniku jagod že leta 1994, ob prvi takšni prireditvi, zapisal eden od novinarjev, po mnenju katerega je imel praznik »več kot le krajevni ali občinski pomen«; pokazal je namreč

organizacijske sposobnosti CRPOV, bil pa je tudi primerno finančno podprt, to pa je osnova za resno in strokovno predstavitev celostnega razvoja podeželja in vasi. ... Pokazal je zmožnost CRPOV, da spodbudi ljudi in jim pomaga pri predstavitvi svojega kraja z izdelki, ki so tu doma in so zanimivi za vsakogar. (E. S. 1994)

Dodamo lahko, da jim prireditve pomagajo pri predstavitvi svojega kraja ne le z izdelki (torej pridelki, kulinariko), temveč tudi z drugimi elementi lokalne dediščine (tradicionalne dejavnosti, rekonstruirane »noše« ipd.). Prispevale so k rasti dohodka prebivalcev, s tem pa tudi k ohranjanju kmetijstva in zmanjšanju izseljevanja. So tudi pomemben segment družabnega življenja janskega območja, saj se domačini za zabavo načeloma udeležijo vsaj ene jesenske in ene spomladanske prireditve. Taki, ki se pritožujejo, da so »cele Janče uničili z razvojem,« in ki »bi imeli mir,« so redke izjeme.

Kmečki prazniki med dediščino, identiteto in vzdržnim razvojem

Tradicionalna kostanjeva bera je tudi letos na Janče pritegnila veliko ljudi, ki so si lahko v izobilju privoščili pečenega kostanja. Kostanjeve in jagodne nedelje na Jančah so nekaj posebnega, saj tamkajšnja prireditelji nudijo zabavo na širokih travnikih in stojnic, založenih z bogatim izborom vsakovrstnih potic, piškotov, sadnih zavitkov, kruhov, krofov, tort, sokov in s kopico drugih dobrot. Otroci so si ob njih lahko napasli oči, tudi cena izdelkov ni bila pretirana. Za odrasle je bilo poskrbljeno zlasti z okusnimi domačimi likerji, žganji in raznimi napitki. Tamkajšnje hribovje in vse, kar se je dogajalo, je bila ena sama igra razigranih ljudi, pa tudi otrok, ki so si po mili volji dali duška ob zabavi in srečevanju z znanci. Tudi glasba in umetniki so zabavali otroke in odrasle ter njihove vsakovrstne skrbi preložili na jutrišnji dan. Številne obiskovalce je pritegnila tudi širša okolica, ki odpre pogled na zeleno dolensko gričevje, do Notranjskega Sneznika, Ilove gore, Mokerca ali na Kamniško-Savinjske Alpe, Karavanke in Zasavje. Tudi zaradi tega so jagodne in kostanjeve nedelje na Jančah, ki nudijo veliko zabave, sprostitve in razvedrila, vse bolj obiskane. (Svetek 2005: 22)

Opis lokalnega praznika na Jančah – kostanjeve nedelje – razkriva vsebino številnih lokalnih praznovanj, ki se vsaj od 80. let 20. stoletja pojavljajo na Slovenskem. Podobno je zaznati tudi v Evropi, kjer se je revitalizacija nekdanjih tradicionalnih (ljudskih) in krajevno specifičnih, pa tudi nastajanje novih javnih praznovanj v skoraj neverjetnem obsegu na splošno začela že kako desetletje prej. Vzroke za to lahko iščemo v splošni demokratizaciji, ki je legitimirala dotlej pogosto zatirana javna praznovanja (predvsem na vzhodu); v industrializaciji, ki je zaradi negativnih okoljskih učinkov vplivala na prevrednotenje »tradicionalnega«, pogosto ruralnega načina življenja, vključno z njegovimi prazničnimi praksami; v presežku finančnih sredstev v obdobju miru, ki so se lahko uporabila za zadovoljevanje regionalnih ali lokalnih interesov, torej tudi za javna praznovanja; v množičnem turizmu, ki je ustvaril kategorijo zunanjih opazovalcev (občinstvo »drugih«); in naposled v povečani pozornosti medijev, ki so vse pogosteje seznanjali ljudi o performativnih aspektih njihovih praks (prim. Boissevain 1992).

Prazniki na lokalni ravni so danes glavni prostor poustvarjanja ritualnih praks, ki jih družbene skupine in skupnosti pogosto postavljajo v kontekst tradicije in preteklosti svojega kraja. Na podeželju so večinoma povezani z nekdanjimi kmečkimi opravili, pridelki in menjavo letnih časov, nekaj pa jih lahko označimo tudi kot »novodobne oblike žegnanj« (Peršič 2003: 53). Eden najbolj poznanih praznikov na Slovenskem, ki je svojo privlačnost gradil na t. i. ljudski kulturi, je bil zagotovo Kmečka ohcet v Ljubljani, na kateri se je med letoma 1965 in 1990 »po starih šegah in navadah« poročilo čez tristo parov iz večine evropskih držav, Amerike, Afrike in Azije (več gl. Poljak Istenič 2005, 2013). »Kmečke

ohceti« niso povojni fenomen, pač pa so jih prirejali že na folklornih festivalih med obema vojnama, torej v času, kamor sicer sodijo začetki nekaterih še danes priljubljenih kmečkih praznikov, npr. Kravjega bala v Bohinju. Na podlagi praznovanja v poklon planšarjem, ki so jeseni prignali svojo živino v dolino, so se domačini sredi 20. let prejšnjega stoletja domislili, da bi se ob koncu turistične sezone planšarjem pri praznovanju pridružili tudi natakarji bohinjskih hotelov. Do 2. svetovne vojne je to ostal praznik za domačine, po vojni pa je dobil novo vsebino in obliko: iz praznika Bohinjcev je postal tradicionalna, organizirana atrakcija bohinjskega turizma, ki so jo leta 2013 priredili že 57. (Kravji bal v Bohinju). Med najstarejšimi »kmečko« obarvanimi prazniki na Slovenskem sta tudi Ovčarski bal na Jezerskem (leta 2013 že 55.), Salamiada v Sevnici (52.), Praznik terana in pršuta v Dutovljah (43.), Dan oglarjev na Starem Vrhu (42.) in Kmečki praznik v Ločah (41.). Enako priljubljeni so tudi obrtniški prazniki, npr. Čipkarski dnevi v Železnikih (leta 2013 že 51.) in Šušarska nedelja v Trziču (46.)

Nekateri na lokalni tradiciji sloneči prazniki so sčasoma zamrli, nekaj pa so jih proti koncu 90. let prejšnjega stoletja spet začeli obujati. Tako domačini v Davči kljub premoru v 80. in 90. letih, ko je pridelava lanu na tem območju praktično zamrla, spet pripravljajo Dan teric »z namenom ohranjanja opravil in običajev, povezanih s predelavo lanu« (Turistično društvo Davča). V sodobnosti pa so se pojavili še številni drugi prazniki, ki slavijo lokalno dediščino; spletna stran Turizma Škofja Loka za leto 2013 na primer v seznamu tradicionalnih prireditev navaja takšne, ki temeljijo na tradicionalni obrti (Slovenski klekljarski dnevi in Čipkarski dnevi), predstavljajo tradicionalne »poklice« oz. »kmečke delavce« (Dan oglarjev, Dan teric ter Praznik koscev in srečanje Janezov), kmečka opravila (Lepo je res na deželi in praznik žetve ter Janez že kleplje), kulinariko (Pohod skozi Zalo, Salamiada in Tržni dan ter Sadovi jeseni) in pa praznike, ki slavijo podeželje na splošno (Teden podeželja).

Raznovrstnost slovenske podeželske praznične pokrajine se odraža že v samih poimenovanih praznikov. Imena se nanašajo kar neposredno na podeželje oz. vas (npr. teden/dan podeželja, podeželski praznik, vaške igre) ali na vrsto pridelave (eko praznik), na sloj ali poklic izvajalcev (oglar, terica, šuštar; kmečki praznik, solinarska šagra ipd.), na značilni pridelek (izdelek) oz. domačo žival lokalnega območja (kostanj, češnje, teran, pršut, salama, ovce, krave ipd.) ali na delovno oz. ritualno prakso (ličkanje, košnja, ohcet, martinovanje, žeganje konj ipd.). Praznični scenariji so si dokaj podobni: prebivalci se udeležijo obreda ali opravila, ki je prilagojen prostoru in turistom (npr. kmečke ohceti, žeganja konj), predstavijo tehnologijo (nekdanjih, ročnih) kmečkih opravil, bodisi kot uprizorjeno zgodovino bodisi kot družabna tekmovanja v ročnih spretnostih (na Jančah košnjo, ličkanje koruze, žganjekuho in prešanje jabolk, drugod po Sloveniji pa npr. predelavo lanu na Dnevu teric; ličkanje koruze ter tekmovanje koscev in grabljic na tozadevnih praznikih; dela, povezana s predelavo volne, na Ovčarskem balu; prigona živine v dolino na Kravjem balu), ali pa lokalne pridelke in izdelke (npr. Praznik jagod, Kostanjeva nedelja, Praznik češenj, Praznik terana in pršuta, Salamiada). Glavno dogajanje pogosto spremljajo različne razstave tradicionalnih kmečkih predmetov (npr. orodja) in praznične kulinarike, »obarvajo« pa ga tudi bolj ali manj lokalno/regionalno/nacionalno specifične »noše«, v katere se oblečejo glavni akterji. Obvezen je spremljajoči veselični program.

Sprememba dela – bodisi kmečkih opravil in drugih gospodarskih praks (npr. oglarjenja, čipkarstva) ali celo same prodaje kmečkih pridelkov, izdelkov domače obrti ipd. – v t. i. praznik je zanimiv fenomen, povezan z uporabo tradicije (oz. dediščine) kot strategije za izboljšanje lastnega ekonomskega položaja ali pa za splošni razvoj lokalnega območja. Na Jančah so nekdanja skupinska kmečka opravila s spremljajočimi ritualnimi praksami zaradi industrializacije, mehanizacije, individualizacije in spremljajočih pojavov večinoma zamrla v 60. letih prejšnjega stoletja. Dela so se mehanizirala, skupinsko delo, temelj za medsebojno pomoč, ni bilo več potrebno, zaradi nedonosnosti ali škodljivcev so prenehali saditi/sejati določene kulture ipd. Tako je danes na raziskovanem terenu živ le še spomin na žetev, mlatev, metev in teritev; ljudje več vedo o samih postopkih kot o posebnih dejanjih ob teh delih, izjema so elementi družabnosti. Ti so tudi edini ostanki nekdanjih ritualnih praks ob delu, ki so se ohranili do danes, prilagojeni sodobnemu okolju, novim navadam, željam in potrebam ljudi, sledijo pa tudi zahtevam tržišča. Pogosto pa se s posebnimi strategijami ritualizirajo nekdanja preprostejša ročna delovna opravila, ki so (bila) zanimiva za turiste oz. njihovo uprizarjanje ni (bilo) zahtevno – košnja, ličkanje, prešanje jabolk in žganjekuha. Medtem ko slednji dve – ki niti v preteklosti nista spadali med dela, pri katerih bi potrebovali pomoč drugih oz. bi si jih lajšali z določenimi dejanji (razen morda z druženjem) – izvajajo (ali uprizarjajo) zato, da lahko izdelek (sok oz. žganje) na privlačen, zanimiv (ali pa vsaj drugačen) način ponudijo obiskovalcem, so košnjo in ličkanje uprizarjali za zabavo gledalcev, bodisi v obliki »gledališča zgodovine« (Bogataj 1992) ali pa tekmovanja v ročnih spretnostih oz. hitrosti. Namen teh praks torej ni več lajšanje enoličnega dela, pač pa zabava in zaslužek. Z nekdanjimi praksami jim je skupno povezovanje ljudi in ustvarjanje oz. krepitev občutkov pripadnosti določeni skupnosti (danes praviloma turističnemu društvu ali lokalni skupnosti).

Lokalni pridelek, izdelek ali praksa se torej v procesu družbenega ustvarjanja praznikov, v katerem je postavljen na pedestal, pogosto institucionalizira v kulturno dediščino in kot tak praviloma postane zanimiv tudi prek meja skupnosti, kjer je »doma«. Lokalni praznik se tako uvrsti na regionalni praznični (oz. prireditveni) koledar, ki ga oblikujejo lokalne turistične organizacije, ali celo na nacionalni koledar, ki ga objavlja nacionalna turistična organizacija. Anders Salomonsson (1996: 158) razlog za ta »prostorski preskok« podeželskih praznikov vidi v občutku bližine z naravo; v 20. stoletju se je namesto razumevanja narave kot temelja kmečkega gospodarstva močno razširilo meščansko občudovanje narave kot scenskega ozadja in le kmetje so jo še vedno razumeli kot vir preživljanja. Zavedanje potenciala idiličnih podob narave oz. podeželja – t. i. podeželske idile – je povzročilo uvajanje tržnih procesov v upravljanje naravnih oz. kmetijskih območij, ki ga raziskovalci označujejo kot »neoliberalizacijo narave« (prim. Higgins, Dibden in Cocklin 2012). Danes tako kmetijstvo predstavlja dinamičen družbeno-ekonomski sistem, ki obsega vse stopnje produkcije, predelave, distribucije, trženja, trgovine na drobno, porabe in ravnanja z odpadki (McIntyre idr., v Sumner, Mair in Nelson 2010: 54), vendar se je v tem sodobnem razvoju izgubil kulturni aspekt, prej inherentna sestavina kmetijstva, agri-kulture (prim. Pretty 2002).

Kultura – in z njo dediščina – sta danes pomembni sestavini vzdržnega razvoja (prim. Fakin Bajec 2012), čeprav so ju šele v tem tisočletju začeli razumevati kot enega njegovih stebrov (gl. Agenda 21 for culture 2008). Kultura k vzdržnemu razvoju lahko prispeva tako, da spodbuja zavedanje o svojem pomenu, ponuja forum za izmenjavo mnenj, zagotavlja stabilnost in odpira priložnosti za srečanje med kmetijstvom in vzdržnim razvojem, s tem pa ustvarja ozračje, kjer lahko vzniknejo in uspevajo učinkovitost, pravičnost, agroekologija in sodelovanje (Sumner, Mair in Nelson 2010: 60). Prizadevanje po vnovični povezavi kmetijstva z njegovim kulturnim kontekstom in dediščinami je že zaznati v vedno pogostejšem poudarjanju jedi iz »preteklosti«, prilagoditvah tradicionalnih načinov pridelave, potrjevanju kakovosti geografskega porekla in izvornosti tradicionalnih izdelkov ter poudarjanju pomena za zdravje (Cannarella in Piccioni 2011: 690).

Prav praznovanja so najočitnejši izraz kulture, kar dokazuje bogato praznično življenje skupnosti. Pomen praznikov vedno presega gospodarstvo in turizem, saj so to historično utrjene, družbeno pomembne kulturne prakse. Vendar pa so le redki raziskovalci obravnavali praznovanja v povezavi z vzdržnim razvojem, in še ti so se usmerili večinoma na gospodarske učinke (O'Sullivan in Jackson 2002). Prazniki za namene turizma podpirajo vzdržni razvoj, kadar utrjujejo in krepijo vlogo prazničnih praks v vzdrževanju skupnosti. Ravnotežje med lokalnim prebivalstvom, obiskovalci in družbeno veljavno prakso praznovanja, ki naj bi tak razvoj zagotavljalo, je seveda težko doseči – predvsem zaradi dejstva, da so prazniki (v turizmu) usmerjeni navzven in svoj obstoj stavijo na izmenjavo tokov (ljudi, informacij, idej, denarja, kulturnih izrazov ipd.), hkrati pa oblikujejo prostor, kjer se reproducirajo lokalno znanje, lokalni načini življenja in lokalna ustvarjalnost. Doseči, da elementi »od zunaj« ne preprečijo rasti »notranjih« vzgibov, je poseben izziv, in prav to je prvi pogoj vzdržnega razvoja. Hkrati je izredno pomembno razumeti, kako lahko prazniki postanejo del identitete prostora in kako lahko v javnem zamišljanju prostor preoblikujejo z asociacijami ali, konkretnije, ohranjanjem dediščine (Queen 2006: 290–291, 301).

Na janškem območju imajo ritualne prakse in prazniki v zvezi s kmečkim delom pomembno vlogo pri soustvarjanju in ohranjanju lokalne zavesti, pa tudi pri socialnem povezovanju v ruralnem okolju. Prireditve, ki jih domačini označujejo kot »praznike« oz. »nedelje« – z ritualiziranimi predstavitevami kmečkih del in ki so hkrati same postale ritualiziran način prodaje presežka pridelkov (svežih ali predelanih v jedi) – so pomembno pripomogle k ohranjanju kmetijstva in kmetijske krajine, saj so ljudje v primarni dejavnosti znova našli možnost za zaslužek oz. preživetje. Na teh prireditvah kmetje lahko promovirajo pridelke in izdelke, ki jih lahko meščani oz. prebivalci brez možnosti lastne pridelave sadja in zelenjave kupujejo pri njih. Poleg tega so lokalno skupnost oz. območje postavile na turistični zemljevid, kar potrjujejo napovedi in poročila o prireditvah v različnih medijih, pa tudi povpraševanje o dogodkih na raziskovanem območju na spletnih forumih. Naposled so te prireditve tudi eden osrednjih dogodkov družabnega življenja na območju, ki vsaj enkrat (v povprečju pa dvakrat) letno povežejo veliko število domačinov. Ti se srečajo z bolj oddaljenimi sosedi, ljudmi iz sosednjih vasi, in tako obnavljajo stike.

Vse pomembnejši vidik lokalnih praznikov na podeželju je tudi njihov prispevek k ruralnemu ustvarjalnemu gospodarstvu. Politika diverzifikacije kmetij je podeželske

skupnosti začela spodbujati k alternativnim gospodarskim dejavnostim, tudi k ustvarjalnemu delu. Lokalni prazniki na podeželju so lahko osrednje tržišče za ustvarjalnost na podeželju. Vendar pa se prispevek umetnosti (npr. glasbe, tradicionalne/domače umetnosti in obrti ipd.) h gospodarskemu in družbenemu oživljanju podeželskih območij pogosto zanemarja; največkrat razumemo le njen prispevek k »mehkim« ciljem, kot so povezanost skupnosti, ohranjanje tradicije/dediščine ipd., ne vidimo pa je kot možnosti za rešitev »postproduktivističnega podeželja«, tj. prostora porabe, turizma in rekreacije (Bell in Jayne 2010: 201–211).

Lokalni prazniki spodbujajo vzdržni turizem, saj omogočajo učenje o enkratnih kulturnih dediščinah, lokalnih šegah in praksah – tudi lokalni ustvarjalnosti. Prebivalci janškega območja navdih za svoje dejavnosti črpajo predvsem iz lokalne preteklosti; najbolj priljubljene so lokalne dejavnosti (kmetijstvo, obrti), kulinarika (sestavine in jedi) in obleka (»noše«). Najpogosteje si prebivalci prisvajajo tradicijo/dediščino, ki je vizualno ali izkustveno zanimiva, jo prilagajajo svojim potrebam in željam turistom (tako zaživi kot folklorizem); nekatere elemente uprizorijo (prikazi kmečkih dejavnosti, obrti), druge razstavijo (kulinarika, makete stavbne dediščine), nekatere uporabijo v ponudbi (jedi) ali jih ponudijo kot izkušnjo (tekmovanja v košnji, sestavljanju kmečkega voza ipd.). Največjo ustvarjalnost je zaznati v kulinariki, saj domačinke pripravljajo raznovrstne jedi po tradicionalnih receptih, z lokalnimi sestavinami, a jih prilagajajo sodobnemu okusu, navadam in modi. *Pekarna 301*, neformalno združenje žensk s širšega janškega območja, ki so opravljale tečaj za pridobitev nacionalne poklicne kvalifikacije izdelovalec/izdelovalka kruha, potic, peciva in testenin na tradicionalni način, je še posebej zaslovela s pripravo tradicionalnih pekovskih izdelkov, tako da so jih pogosto povabili na (tudi mednarodne) dogodke, npr. na konferenco Evropske zveze socialnih antropologov (EASA), odprtja razstav v Slovenskem etnografskem muzeju, dogodke različnih nacionalnih združenj, prireditve na tržnicah ipd. Najbolj poznana kulinarična dobrota je *janška vezivka*, ki je omenjena tudi v monografiji *Okusiti Slovenijo* (Bogataj 2007), v kateri so predstavljene najrepresntativnejše jedi s slovenskega ozemlja. Izraz *vezivka* pomeni godovno darilo; ta sladki kruh so otroci nekdanj darovali krstnim botrom za god oz. *vezilo* (*vezovanje*), pekli pa so jo tudi za porodnice. Danes jo domačinke za posebne priložnosti pripravljajo iz moke, masla ali margarine, jajc, mleka, sladkorja, vaniljinega sladkorja in ruma (Markovčič, Stefanovič in Škodlar 2005: 22). Na območju naj bi bil ohranjen le še en podolgovat lončeni model z reliefom na spodnji strani, v katerem so jo tradicionalno pekli, zato jo danes pečejo v navadnih pekačih in okrasijo s testenimi ptički, trakovi, rastlinskimi ali drugimi vzorci. Čeprav je janška vezivka turistično prepoznavna, pa jo turistične kmetije nimajo v redni ponudbi.

Ritualne prakse v zvezi s poljedelstvom in sadjarstvom, ki so nekdanj povezovale skupnost (»šege ob delu«) ali so imele čarni pomen, v današnji poustvarjeni (oz. uprizorjeni) obliki – »prazniku« – pa postajajo kulturna dediščina, so torej povezane s pozitivnim odnosom do zemlje in kmetijstva ter prispevajo k razvoju lokalnega turizma in vzdržnemu razvoju ruralnega območja. Čeprav je v strategijah vzdržnega razvoja malo eksplicitnih omemb tradicije/dediščine, lahko ta opazno prispeva k različnim strateškim ciljem (razvoj lokalnega gospodarstva, identiteta vprašanja itn.). S projekti za vzdržni razvoj območja je lokalni/



Janška vezivka, pečena v edinem ohranjenem tradicionalnem reliefnem modelu. 16. 4. 2013.

regionalni center moči (v konkretnem primeru Mestna občina Ljubljana) pripomogel k ohranjanju ruralne kulturne krajine in poseljenosti območja, k njegovemu razvoju in povečanju prihodka prebivalcev. Zaradi velikega števila obiskovalcev prireditvev na Jančah, ki pridelke na posamičnih kmetijah kupujejo tudi v drugih letnih časih, kmetje turizem občutijo kot dejavnost s precejšnjim gospodarskim učinkom, kar ustvarja pozitivnejši odnos do kmetijstva. Izseljevanje z območja se je zmanjšalo, okrepila se je identifikacija s podeželjem, opazen je vpliv tudi na ritualne prakse v zvezi s kmečkim delom. Nove prakse ob prodaji kmetijskih pridelkov in izdelkov (organizacija »prazničnih« oziroma »nedeljskih« prireditvev) pa so učinkovale tudi na pojave, ki jih lahko interpretiramo kot značilnosti podeželske idile (povečevanje števila turistov, kupovanje in graditev počitniških hiš, priseljevanje z urbanih območij). Vse to vpliva na občutje pripadnosti in povezovanje prebivalcev. Prireditve so namreč eden pomembnejših segmentov družabnega življenja na janškem območju, saj se domačini za zabavo načeloma udeležijo vsaj ene jesenske in ene spomladanske prireditve; negativna mnenja o lokalnem turizmu kot »uničevalcu« območja so tako praviloma izjema. Na drugih ruralnih območjih v okolici Ljubljane, za katera še niso pripravljene projekti za revitalizacijo in razvoj podeželja, kmetje pogosteje opuščajo kmetijstvo. Podeželje se urbanizira, območja pa se pogosto spreminjajo v spalna naselja, v katerih se prebivalci ne identificirajo več z domačim krajem, ampak bolj z urbanim območjem, kjer vidijo več priložnosti za zadovoljitev svojih potreb.

Viri in literatura

Agenda 21 for Culture

2008 <http://www.agenda21culture.net/>, pregledano 31. 5. 2013.

Allen, Susan L.

1994 (ur.) *Media Anthropology: Informing Global Citizens*. Westport in London: Bergin and Garvey.

AlSayyad, Nezar

2001a (ur.) *Consuming Tradition Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*. London in New York: Routledge.

2001b Introduction: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism. V: AlSayyad (ur.) 2001a, 1–33.

2004 Introduction: The End of Tradition or the Tradition of Endings? V: AlSayyad, Nezar (ur.), *The End of Tradition?* London in New York: Routledge, 1–28.

Anderson, Benedict R. O'G.

1998 (1983) *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.

Anketa

Anketa (rezultati) (vir brez ustreznih identifikacijskih podatkov, tipkopis). Arhiv TD Besnica - Janče.

Antonijević, Dragoslav

1969 Folklorismus in Jugoslawien. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 29–39.

Anttonen, Pertti J.

2005 *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society (Studia Fennica Folkloristica; 15).

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.

Arhiv prireditve 2013

<http://www.ljubljana.si/si/zivljenje-v-ljubljani/ljubljansko-podezelje/razvoj-podezelja/prireditve-drustva/>, pregledano 5. 11. 2013.

Askew, Kelly in Richard R. Wilk

2002 (ur.) *The Anthropology of Media: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

Bahovec, Igor

2005 *Skupnosti. Teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.

Balkovec Debevec, Marjetka

2008 *V Črnomlju od nekdaj bili so veseli... Črnomelj v kulturnem in družabnem utripu od druge polovice 19. stoletja do druge svetovne vojne*. Črnomelj: Občina.

Barfield, Thomas

1997 (ur.) *The Dictionary of Anthropology*. Oxford in Malden: Blackwell.

Barth, Fredrik

1969 Introduction. V: Barth, Fredrik (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 9–38.

Baš, Angelos

2004 (ur.) *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Bausinger, Hermann

1966 Zur Kritik der Folklorismuskritik. V: Bausinger, Hermann (ur.), *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Volksleben; 14), 61–72.

1969 Folklorismus in Europa. Eine Umfrage. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 1–8.

1984 Folklorismus. V: Ranke, Kurt (ur.), *Enzyklopadie des Märchens* 4. Berlin in New York: Walter de Gruyter, 1405–1410.

2002 (1971) *Etnologija. Od proučavanja starine do kulturologije*. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Čigoja Štampa: Krug (Biblioteka XX vek; 129).

Bausinger, Hermann idr.

1978 *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Beck, Ulrich

2003 *Kaj je globalizacija? Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*. Ljubljana: Kratina.

Bell, Catherine M.

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York in Oxford: Oxford University Press.

Bell, David

2006 Variations on the Rural Idyll. V: *The Handbook of Rural Studies*. SAGE Publications;
http://sage-ereference.com/hdbk_rural/Article_n10.html, pregledano 23. 9. 2009.

Bell, David in Mark Jayne

2010 The Creative Countryside: Policy and Practice in the UK Rural Cultural Economy. *Journal of Rural Studies* 26 (3): 209–218.

Bell, Michael M.

1992 The Fruit of Difference: The Rural–Urban Continuum as a System of Identity. *Rural Sociology* 57 (1): 65–82.

Bendix, Regina

1997 *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison, WI in London: University of Wisconsin Press.

Benjamin, Walter

1968 (1955) *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World.

Bernik, France

Zgodovina SAZU;

<http://www.sazu.si/o-sazu/zgodovina.html>, pregledano 15. 3. 2010.

Blaznik, Pavle

1970a Kolonizacija in populacija od 16. do srede 18. stoletja. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. I, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 88–98.

1970b Enote individualne posesti. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. I, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 161–184.

1970c Kmečka naselja. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. I, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 611–616.

Bogataj, Janez

1989 *Domače obrti na Slovenskem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.

1993 *Ljudska umetnost in obrti v Sloveniji*. Ljubljana: Domus.

1994 »Majda, dajte mi tisto iz omare«. *Kultura poslovnih, promocijskih in protokolarnih daril*. Ljubljana: Ethno.

1997 *Gaudeamus igitur. Šege in navade maturantov na Slovenskem*. Ljubljana: Državni izpitni center.

1998 *Smo kaj šegavi? Leto šeg in navad na Slovenskem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

2004 Dediščina in turizem. V: Baš (ur.) 2004, 76–77.

2006 *Vivat academia, vivant professores. Maturirali smo leta 2006. Šege in navade maturantov na Slovenskem*. Ljubljana: Rokus.

2007 *Okusiti Slovenijo*. Ljubljana: Darila Rokus.

2011 *Slovenija praznuje. Sodobne šege in navade na Slovenskem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Bogataj, Janez, Dušan Brejc in Janez Bratovž

2010 *Martinov praznik*. Ljubljana: Kmečki glas.

Bogataj, Janez idr.

2005 *Nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.

Bogataj, Janez in Jurij Fikfak

2004 Dediščina. V: Baš (ur.) 2004, 76.

Boissevain, Jeremy

1992 Introduction. V: Boissevain, Jeremy (ur.), *Revitalizing European Rituals*. London in New York: Routledge, 1–19.

Bošković-Stulli, Maja

1971 O folklorizmu. *Zbornik za narodni život i običaje* 45: 165–86.

Bourdieu, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.

Bramwell, Bill in Bernard Lane

1994 (ur.) *Rural Tourism and Sustainable Rural Development*. Clevedon: Channel View Publications.

Braudel, Fernand

1988 *Strukture vsakdanjega življenja. Mogoče in nemogoče. Materialna civilizacija,*

- ekonomija in kapitalizem, XV.–XVIII. stoletje* (2 zv.). Ljubljana: Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- 1989 *Igre menjave. Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, XV.–XVIII. stoletje* (2 zv.). Ljubljana: Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Brumen, Borut
- 2000a *Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba /*cf.
- 2000b Uveljavitev britanske »anthropology at home«. V: Bogataj, Janez idr. (ur.), *Kolesar s Filozofske. Zbornik v počastitev 90-letnice prof. dr. Vilka Novaka*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (Županičeva knjižnica; 4), 117–133.
- 2001 Umišljena tradicija »dobrih starih časov«. V: Šmitek, Zmago in Borut Brumen (ur.), *Zemljevidi časa. Zbornik ob 60-letnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (Županičeva knjižnica; 5), 193–207.
- Burszta, Józef
- 1969 Folklorismus in Polen. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 9–20.
- 1974 *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa: LSW.
- Cannarella, Carmelo in Valeria Piccioni
- 2011 Traditiovations: Creating Innovation from the Past and Antique Techniques for Rural Areas. *Technovation* 31 (12): 689–699.
- Chhabra, Deepak, Robert Healy in Erin Sills
- 2003 Staged Authenticity and Heritage Tourism. *Annals of Tourism Research* 30 (3): 702–719.
- Clifford, James
- 1986 On Ethnographic Allegory. V: Clifford, James in George E. Marcus (ur.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 98–121.
- Cloke, Paul J. in Jo Little
- 1997 (ur.) *Contested Countryside Cultures: Otherness, Marginalisation, and Rurality*. London: Routledge.
- Cohen, Anthony P.
- 1985 *The Symbolic Construction of Community*. London in New York: Routledge.
- Cohen, Erik
- 1988 Authenticity and Commoditization in Tourism. *Annals of Tourism Research* 15 (3): 371–386.
- Confer, John C. in Deborah L. Kerstetter
- 2000 Past Perfect: Explorations of Heritage Tourism. *Parks & Recreation* 35 (2): 28–38.
- Conventions UNESCO
http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=12025&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-471.html, pregledano 22. 3. 2010.

Creighton, Millie

1997 Consuming Rural Japan: The Marketing of Tradition and Nostalgia in the Japanese Travel Industry. *Ethnology* 36 (3): 239–254.

Crompton, John L. in Stacey L. McKay

1997 Motives of Visitors attending Festival Events. *Annals of Tourism Research* 24 (2): 425–39.

Cruikshank, Jørn A.

2009 A play for rurality – Modernization versus local autonomy. *Journal of Rural Studies* 25 (1): 98–107.

Csikszentmihalyi, Mikaly in Eugene Rochberg-Halton

1981 *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Čapo Žmegač, Jasna

1997 *Hrvatski uskrсни običaji. Korizmeno-uskrсни običaji hrvatskog puka u prvoj polovici XX. stoljeća. Svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica*. Zagreb: Golden marketing.

Čokl, Andreja idr.

2010 Medijski konstrukti dediščine. Analiza prispevkov v časniku Delo. V: Jezernik (ur.) 2010, 207–245.

Čurkina, Iskra Vasil'evna

1974 *Matija Majar-Ziljski*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti (Razprave SAZU, Razred za zgodovinske in družbene vede; VIII (2)).

Daniel, Yvonne Payne

1996 Tourism Dance Performances: Authenticity and Creativity. *Annals of Tourism Research* 23 (4): 780–797.

Daugstad, Karoline

2008 Negotiating Landscape in Rural Tourism in Norway. *Annals of Tourism Research* 25 (2): 402–426.

Daugstad, Karoline, Katrina Rønningen in Birgitte Skar

2006 Agriculture as an Upholder of Cultural Heritage?: Conceptualizations and Value Judgements – Norwegian Perspective in International Context. *Journal of Rural Studies* 22 (1): 67–81.

Davis, Fred

1979 *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.

Dias, Jorge

1969 Folklorismus in Portugal. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 47–55.

Diskusija

1979 Družbene osnove tradicije o bogobornem kralju Matjažu. Diskusija (povzetek). *Glasnik SED* 19 (2): 32–35.

Dömötör, Tekla

1969 Folklorismus in Ungarn. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 21–28.

Dorson, Richard M.

1969 Fabelore. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 56–64.

Durkheim, Émile

1893 *De la division du travail social*. Paris: Librairie Félix Alcan.

Dorđević, Jelena

1997 *Političke svetkovine i rituali*. Beograd: Dosije, Signature.

E. S.

1994 Slovenski podeželski praznik (nedatiran in nepaginiran vir; članek arhiviran v *Kroniki Podružnične šole Janče*).

Fairweather, Ian

2003 »Showing off«: Nostalgia and Heritage in North-Central Namibia. *Journal of Southern African Studies* 29 (1): 279–296.

Fakin Bajec, Jasna

2009 *Kulturna dediščina med tradicijo in inovacijo na Krasu. Doktorska disertacija*. Ljubljana: [J. Fakin Bajec].

2011 *Procesi ustvarjanja kulturne dediščine. Kraševci med tradicijo in izzivi sodobne družbe*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica – Dissertationes; 2).

2012 Zakaj trajnostni razvoj potrebuje kulturo in njeno dediščino. *Izvestje Raziskovalne postaje ZRC SAZU v Novi Gorici* 9: 51–56.

Fakin Bajec, Jasna in Saša Poljak Istenič

2013 Kako s pomočjo kulturne dediščine doseči trajnostni razvoj podeželja? V: Nared, Janez, Drago Perko in Nika Razpotnik Visković (ur.), *Nove razvojne perspektive*. Ljubljana: Založba ZRC (Regionalni razvoj; 4), 173–180.

Fikfak, Jurij

1999 *Ljudstvo mora spoznati sebe. Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja*. Ljubljana: ZRC SAZU, Forma 7.

2003 Od tradicije do produkcije lokalnosti – nekatera izhodišča in pogledi. V: Fikfak idr. (ur.) 2003, 9–20.

2005 Re-constructed Rituals between Reality and Imagination. V: Bernard, Jeff, Jurij Fikfak in Peter Grzybek (ur.), *Text and Reality/Text und Wirklichkeit*. Ljubljana: Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU, ZRC Publishing, Institutum Studiorum Humanitatis; Wien: Österreichische Gesellschaft für Semiotik, Institut für Sozio-semiotische Studien; Graz: Department of Slavic Studies, University.

2006 Gregor Krek in začetki znanstvenega raziskovanja kulture drugega. V: Fikfak, Jurij (ur.), *Gregor Krek (1840–1905) Filologija in slovanstvo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 141–154.

2008 Med delom in celoto. Nekatera vprašanja etnološkega raziskovanja in reprezentacije. *Traditiones* 37 (2): 27–44.

2011 Ethnography and Matija Majar. *Traditiones* 40 (2): 27–44.

Fikfak, Jurij idr.

2003 (ur.) *O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradiva*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Opera ethnologica slovenica).

- Fløysand, Arnt in Stig-Erik Jakobsen
2007 Commodification of Rural Places: A Narrative of Social Fields, Rural Development, and Football. *Journal of Rural Studies* 23 (2): 206–221.
- Frochot, Isabelle
2005 A Benefit Segmentation of Tourists in Rural Areas: A Scottish Perspective. *Tourism Management* 26 (3): 335–346.
- Frykman, Jonas
1995 The Informalization of National Identity. *Ethnologica Europaea* 25: 5–15.
- Fyall, Allan in Bryan Garrod
1998 Heritage Tourism: At What Price? *Managing Leisure* 3 (4): 213–228.
- Gačnik, Aleš
2000 *Moč tradicije. Kurentovanje in karneval na Ptuj*. Ptuj: Znanstvenoraziskovalno središče Bistra, Lala, Giz Poetovio Vivat.
- Garrod, Brian, Roz Wornell in Ray Youell
2006 Re-conceptualising Rural Resources as Countryside Capital: The Case of Rural Tourism. *Journal of Rural Studies* 22 (1): 117–128.
- Geiger Klaus, Utz Jeggle in Gottfried Korff
1970 (ur.) *Abschied vom Volksleben*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen; 27).
- Ginsburg, Faye D. , Lila Abu-Lughod in Brian Larkin
2002 *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Goffman, Erving
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Grafenauer, Bogo
1970a Populacija in agrarno prebivalstvo od srede 18. stol. do druge svetovne vojne. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. I, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 99–127.
1970b Gospodarski obrat kmetije. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. I, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 619–651.
- Habinc, Mateja
2006 *Posledice spreminjanja prazničnega koledarja v načinu življenja Brežičanov. Doktorska disertacija*. Ljubljana: [M. Habinc].
2009 Tradičnost‘ a folklorizácia sviatkov v socializme – dva príklady zo Slovenska. *Slovenský národopis* 57 (4): 466–481.
- Halfacree, Keith H.
1993 Locality and Social Representation: Space, Discourse and Alternative Definitions of the Rural. *Journal of Rural Studies* 9 (1): 23–37.
1995 Talking About Rurality: Social Representations of the Rural as Expressed by Residents of Six English Parishes. *Journal of Rural Studies* 11 (1): 1–20.
- Hazler, Vito
1999 *Podreti ali obnoviti? Zgodovinski razvoj, analiza in model etnološkega konzervatorstva na Slovenskem*. Ljubljana: Rokus.

- 2002 Dediščina vsakdanjega življenja je tudi člen turistične promocije Slovenije. V: Uršič, Sonja in Nina Poniž (ur.), *Naravne vrednote, kulturna dediščina – vrednote turističnega razvoja*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije in Turistična zveza Slovenije, 58–63.
- Higgins, Vaughan, Jacqui Dibden in Chris Cocklin
2012 Market Instruments and the Neoliberalisation of Land Management in Rural Australia. *Geoforum* 43 (3): 377–386.
- Hobsbawm, Eric J.
1983 Introduction: Inventing Traditions. V: Hobsbawm in Ranger (ur.) 1983, 1–14.
- Hobsbawm, Eric J. in Terence O. Ranger
1983 (ur.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hudales, Jože in Nataša Visočnik
2005a (ur.) *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica; 12).
2005b (ur.) *Dediščina v očeh stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica; 14).
- Hultkrantz, Åke
1960 *General Ethnological Concepts*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Jan, Branka
2001 Kostanj jih je spet povezoval. *Dnevnik* 51 (279), 15. 10. 2001: 8.
- Jerlah, Bojan
1996 Čas in ljudje v vaseh pod Jančami v zadnjih 50 letih. Ljubljana: [samozaložba].
- Jezernik, Božidar
1979 Družbene osnove tradicije o bogobornem kralju Matjažu. *Glasnik SED* 19 (2): 29–31.
1980 Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanj ustne tradicije. *Glasnik SED* 20 (2): 49–51.
2005 Preteklost in dediščina. V: Hudales in Visočnik (ur.) 2005a: 11–24.
2010 (ur.) *Kulturna dediščina in identiteta*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Županičeva knjižnica; 31).
2013 (ur.) *Politika praznovanja. Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Županičeva knjižnica; 37).
- Kaj je kulturna dediščina
<http://www.zvkds.si/sl/varstvo-kulturne-dediscine/o-kulturni-dediscini/kaj-je-kulturna-dediscina/>, pregledano 23. 3. 2010.
- Kalapoš Gašparac, Sanja
2009 Tradicija na pladnju turizma. V: Ceribašić, Naila in Ljiljana Marks (ur.), *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 327–335.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1998 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.

Klasifikacija raziskovalnih rezultatov in učinkov ARRS

<http://www.arrs.gov.si/sl/gradivo/sifranti/sif-razisk-rezult.asp>, pregledano 3. 3. 2010.

KLDB

1937 *Krajevni leksikon Dravske banovine. Krajevni repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in tujskoprometnimi podatki vseh krajev Dravske banovine.* Ljubljana: Uprava Krajevnega leksikona Dravske banovine.

KLLRS

1954 *Krajevni leksikon Ljudske republike Slovenije. Osnovni podatki o prebivalstvu, šolstvu, zdravstvu, poštah, železniških postajah, s seznamom katastrskih občin, planinskih postojank in abecednim imenikom zaselkov in naselij.* Ljubljana: Uradni list LRS.

KLS

1971 *Krajevni leksikon Slovenije. Repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in turističnimi podatki vseh krajev Slovenije. 2. knjiga. Jedro osrednje Slovenije in njen jugovzhodni del.* Ljubljana: Državna založba Slovenije.

1995 *Krajevni leksikon Slovenije.* Ljubljana: DZS.

Kmetija Travnar

<http://www.kmetijatravnar-bucar.si/>. Predstavitev, Ponudba, Okolica, Vizija; pregledano 25. 8. 2011.

Kokolj Prošek, Janja

2002 (ur.) *Celostni razvoj podeželja in obnova vasi. Primeri dobrih praks.* Ljubljana: Ministrstvo za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano.

Kolonizacija na Slovenskem

http://sl.wikipedia.org/wiki/Kolonizacija_na_Slovenskem, pregledano 10. 9. 2013.

Köstlin, Konrad

1969 Folklorismus und Ben-Akiba. *Rheinisches Jahrbuch fur Volkskunde* 20: 234–256.

Kozorog, Miha

2007 *Turizem na Tolminskem med lokalnimi praksami in institucijami. Problematika turistične destinacije v nastajanju. Doktorska disertacija.* Ljubljana: [M. Kozorog].

2009 *Antropologija turistične destinacije v nastajanju: prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem.* Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zupančičeva knjižnica; 29).

Kranjc, Darja

2006 Pletarstvo. V: Markovčič in Primožič (ur.) 2006, 205–217.

Kravji bal v Bohinju

<http://kravjibal.bohinj-info.com/>, pregledano 27. 5. 2013

Kremenšek, Slavko

1970 *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem.* Ljubljana: Slovenska aka-

- demija znanosti in umetnosti (Dela SAZU, Razred za zgodovinske in družbene vede; 16).
- 1978 Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, FF (Pogledi; 3), 9–65.
- 1980 *Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejšje dobe*. Ljubljana: PZE za etnologijo Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja.
- Kronika Podružnične šole Janče
Kronika Podružnične šole Janče. Hrani Osnovna šola Sostro.
- Kronika župnije Janče
Kronika župnije Janče. Hrani Župnijski urad Štanga.
- Kropej, Monika
2001 *Karel Štrekelj. Iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kučan, Ana
1998 *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Kumer, Zmaga
1978a *Ljudska pesem v sodobnosti*. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, FF (Pogledi; 3), 335–364.
1978b *Godčevstvo in sodobni instrumentalni ansambli na Slovenskem*. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, FF (Pogledi; 3), 365–378.
- Kuret, Niko
1960 *Obnovitev starih in uvedba novih zgodovinsko-folklornih prireditev na območju Slovenske Istre. S posebnim ozirom na Piran – Portorož* (elaborat za TD Piran – Portorož). Ljubljana.
1961a *Turistična etnografija. Skripta za višjo komercialno šolo v Mariboru* (tipkopis). Ljubljana.
1961b *Etnografske posebnosti slovenskih pokrajin v luči turizma. Gradivo za turistično propagando* (Elaborat za TZS). Ljubljana.
1962 *Turizem in folklor*. *Glasnik SED* 4 (1): 1.
1965–71 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. 4 zv. Celje: Mohorjeva družba.
1969 *Kulturnoprosvetne organizacije in naša ljudska kultura*. *Glasnik SED* 10 (2): 1–2.
1974 *Navada in šega*. *Traditiones* 3: 69–80.
1978 *O šegi in njeni spremenljivosti*. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, FF (Pogledi; 3), 309–333.
1989 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. 2. izd. 2 zv. Ljubljana: Družina.
- Kuret, Niko in Helena Ložar - Podlogar
1978 *Šege*. V: Kremenšek, Slavko, Vilko Novak in Valens Vodusek (ur.), *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Vprašalnice IX*. Ljubljana: Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov, 1–94.

Lane, Bernard

1994 What is Rural Tourism? *Journal of Sustainable Tourism* 2 (1–2): 7–21.

Legg, Stephen

2004 Memory and Nostalgia. *Cultural Geographies* 11 (1): 99–107.

Little, Jo in Patricia Austin

1996 Women and the Rural Idyll. *Journal of Rural Studies* 12 (2): 101–111.

Löfgren, Orvar

1990 The Danger of Knowing What You Are Looking For: On Routinizing Research. *Ethnologia Scandinavica* 20: 3–15.

1999 *On Holiday: A History of Vacationing*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.

Lowenthal, David

1995 (1985) *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, New York in Melbourne: Cambridge University Press.

Ložar - Podlogar, Helena

2004 Šega. V: Baš (ur.) 2004, 600.

MacCannell, Dean

1973 Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology* 79 (3): 589–603.

1976 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.

MacDonald, Roberta in Lee Jolliffe

2003 Cultural Rural Tourism: Evidence from Canada. *Annals of Tourism Research* 30 (2): 307–322.

Majstorovič, Boža

1997 Za dežjem je posijalo sonce. *Kmečki glas* 54 (44), 29. 10. 1997: 24.

Makarovič, Gorazd

2002 O vsebinah sintagme »žensko delo«. *Etnolog* 12 (63): 63–80.

Makarovič Marija

1963 *Slovenska ljudska noša. Inavguralna disertacija*. Ljubljana.

1967 Narodna noša. *Glasnik SED* 8 (4): 1.

1968 Nekaj misli ob »folklornih prireditvah«. *Glasnik SED* 9 (3): 3–4.

1972 Narodna noša. *Slovenski etnograf* 23–24 (1970–1971): 53–70.

1978a Govorica noše ob primeru Rateč v Zgornji Savski dolini. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, FF (Pogledi; 3), 197–235.

1978b Noša in folklorne skupine. V: Bogataj, Janez in Mitja Guštin (ur.), *Etnologija in sodobna slovenska družba*. Brežice: Posavski muzej; Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 86–88.

Marinčič Jevnikar, Marinka

2001 Jagode in tudi čokolada. *Kmečki glas* 58 (25), 20. 6. 2001: 28.

Markovčič, Maruška

2003 *Zeleni prag Ljubljane – vzhod. Podeželje se predstavi*. Ljubljana: Mestna občina Ljubljana, Oddelek za gospodarske dejavnosti in turizem.

- 2005 *Zeleni prag Ljubljane – vzhod. Podeželje se predstavi*. 2. izd. Ljubljana: Mestna občina Ljubljana, Oddelek za gospodarske dejavnosti in turizem; <http://www.ljubljana.si/si/mol/publikacije/?category=68138>, pregledano 8. 11. 2013.
- 2006 Vzhodni del Mestne občine Ljubljana. V: Markovčič in Primožič (ur.) 2006, 27–40.
- Markovčič, Maruška in Barbara Dolničar
2006 Šege in navade. V: Markovčič in Primožič (ur.) 2006, 41–76.
- Markovčič, Maruška in Josip Pintar
2004 *Sožitje med mestom in podeželjem*, http://www.rralur.si/html/po_projektih/docs/sozitje_med_mestom_in_podezeljem.pps, pregledano 7. 9. 2006.
- Markovčič, Maruška in Tadeja Primožič
2006 (ur.) *Na podeželju ... Etnološke raziskave na območju vzhodnega dela Mestne občine Ljubljana*. Ljubljana: Mestna občina, Oddelek za gospodarske dejavnosti in turizem, Služba za kmetijstvo in upravne zadeve; CIZA, Zavod za razvoj podeželja; <http://www.ljubljana.si/si/mol/publikacije/?category=68138>, pregledano 5. 1. 2012.
- Markovčič, Maruška, Petra Stefanovič in Petra Škodlar
2005 *Iz mlina – na mizo. Mlinarstvo in kulinarika na vzhodnem delu Mestne občine Ljubljana*. Ljubljana: Mestna občina; <http://www.ljubljana.si/si/mol/publikacije/?category=68138>, pregledano 5. 1. 2012.
- Marn, Marjana
2010 *Projekt 2010. Podružnična šola – gibalno razvoja*; <http://www.ljubljana.si/si/zivljenje-v-ljubljani/podezelje/leader-las/>, pregledano 5. 1. 2012.
- Matthews, Hugh idr.
2000 Growing-up in the Countryside: Children and the Rural Idyll. *Journal of Rural Studies* 16 (2): 141–153.
- Melik, Vasilij
1992 Majar, Matija. V: *Enciklopedija Slovenije VI*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 366–367.
- Merriam-Webster Online
<http://www.merriam-webster.com/>.
- Mestna avtobusna linija št. 29
[http://sl.wikipedia.org/wiki/Mestna_avtobusna_linija_%C5%A1t._29_\(Ljubljana\)](http://sl.wikipedia.org/wiki/Mestna_avtobusna_linija_%C5%A1t._29_(Ljubljana)), pregledano 10. 9. 2013.
- Mingay, Gordon E.
1989 (ur.) *The Rural Idyll*. London: Routledge.
- Minnich, Robert Gary
1979 *The Homemade World of Zagaj: An Interpretation of the »Practical Life« among*

- Traditional Peasant-Farmers in West Haloze – Slovenia, Yugoslavia.* Bergen: Sosialantropologisk institutt, Universitetet.
- Moritsch, Andreas in Vincenc Rajšp
1995 (ur.) *Matija Majar-Ziljski*. Klagenfurt/Celovec: Hermagoras/Mohorjeva družba.
- Moser, Hans
1962 Vom Folklorismus in unserer Zeit. *Zeitschrift für Volkskunde* 58 (2): 177–209.
1964 Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. *Hessische Blätter für Volkskunde* 55: 9–57.
- Muršič, Rajko
2005a Uvod. H kritiki ideologije dediščinstva ter slepega enačenja znanosti in stroke. V: Hudales in Visočnik (ur.) 2005a, 7–10.
2005b Kvadratura kroga dediščine. Toposi ideologij na sečišču starega in novega ter tujega in domačega. V: Hudales in Visočnik (ur.) 2005a, 25–39.
- Neal, Sarah in Sue Walters
2006 Strangers asking Strange Questions?: A Methodological Narrative of Researching Belonging and Identity in English Rural Communities. *Journal of Rural Studies* 22 (2): 177–189.
- Nesnovna kulturna dediščina Slovenije
<http://www.nesnovnadediscina.si/>, pregledano 5. 1. 2012.
- Nic Craith, Máiréad
2012 Europe's (Un)Common Heritage(s). *Traditiones* 41 (2): 11–28.
- Nuryanti, Wiendu
1996 Heritage and Postmodern Tourism. *Annals of Tourism Research* 23 (2): 249–260.
- O SAZU
<http://www.sazu.si/o-sazu.html>, pregledano 15. 3. 2010.
- O'Sullivan, Diane in Marion J. Jackson
2002 Festival tourism: A contributor to sustainable local economic development? *Journal of Sustainable Tourism* 10 (4): 325–342.
- Olsen, Kyell
2002 Authenticity as a Concept in Tourism Research: The Social Organization of the Experience of Authenticity. *Tourist Studies* 2 (2): 159–182.
- Ovsec, Damjan
1992 *Velika knjiga o praznikih. Praznovanja na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Domus.
2010 *Praznovanje pomladi in velike noči na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Modrijan.
- Pajsar, Breda in Nena Židov
1991 *Občina Ljubljana Bežigrad*. Ljubljana: Znanstveni inštitut FF (Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje).
- Palmer, Catherine
1999 Tourism and the Symbols of Identity. *Tourism Management* 20: 313–321.

Peršič, Magda

2003 *Šege na Pivškem. Praznični časi in praznovanja v koledarskem letu*. Postojna: No-tranjski muzej, Občina Postojna.

Phillips, Martin, Rob Fish in Jennifer Agg

2001 Putting Together Ruralities: Towards a Symbolic Analysis of Rurality in the British Mass Media. *Journal of Rural Studies* 17 (1): 1–28.

Piry, Ivo

2001 Velika Ljubljana ali kaj več?;
<http://www.finance-on.net/?MOD=show&id=12973>, pregledano 26. 2. 2007.

Platvoet, Jan G.

2008 Ritual: Religious and Secular. V: Kreinath, Jens, Jan Snoek in Michael Stausberg (ur.), *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 161–205.

Poljak Istenič, Saša

2005 Festival Through the Optics of Folklorism and Heritage Tourism: Case-study of the Country Wedding in Ljubljana. *Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie* 3: 128–153.

2008a O raziskovanju delovnih šeg kmečkega prebivalstva. V: Slavec Gradišnik in Ložar - Podlogar (ur.) 2008, 353–389.

2008b Šege in navade kot folklorizem. *Traditiones* 37 (2): 61–110.

2011 Texts and Contexts of Folklorism. *Traditiones* 40 (3): 51–73.

2012 Šege ob delu. *Transformacija ritualnih praks in raziskovalni problemi. Doktorska disertacija*. Ljubljana: [S. Poljak Istenič].

2013 Prazniki, identiteta, ideologija. Kmečka ohcet v Ljubljani (v tisku).

Popis

1991 *Popis prebivalstva, gospodinjstev, stanovanj in kmečkih gospodarstev v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Statistični urad RS.

2002 *Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj 2002*. Ljubljana: Statistični urad RS; http://www.stat.si/popis2002/si/rezultati_slovenija_prebivalstvo_dz.htm, pregledano 10. 5. 2005.

Poria, Yaniv, Richard Butler in David Airey

2001 Clarifying Heritage Tourism. *Annals of Tourism Research* 28 (4): 1047–1049.

2003 The Core of Heritage Tourism. *Annals of Tourism Research* 30 (1): 238–254.

Poročilo

1998 *Poročilo delovanja TD Besnica - Janče v letu 1997*. Poslano TZS 28. 1. 1998. Arhiv TD Besnica - Janče.

Predlog razvojne filozofije kraja

Predlog razvojne filozofije kraja. Elaborat za projekt CRPOV – KS Besnica (vir brez ustreznih identifikacijskih podatkov, verjetno iz leta 1993). Arhiv TD Besnica - Janče.

Predstavitev društva rejcev

2008 Predstavitev društva rejcev Ljubljana - Sostro;

- http://www.drobnica.si/index.php?option=com_content&view=article&id=327&Itemid=191&privacy=1, pregledano 29. 10. 2013.
- Pregl, Kristina
2009 *Možnosti razvoja turizma v Šmartnem na Pohorju. Diplomsko delo*. Šmartno: [K. Pregl];
<http://dkum.uni-mb.si/Dokument.php?id=9996>, pregledano 8. 12. 2010.
- Prošnja za sponzorstvo
1997 *Prošnja za sponzorstvo Sadne ceste med Javorom in Jančami v »Deželi jagod«* (vir brez ustreznih identifikacijskih podatkov). Arhiv TD Besnica - Janče.
- Pretty, Jules N.
2002 *Agri-culture: Reconnecting People, Land, and Nature*. London in Sterling: Earthscan Publications.
- Prica, Ines
2001 *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Primožič, Tadeja
2005 Dediščina in turizem na Slovenskem. V: Hudales in Visočnik (ur.) 2005b: 51–68.
- Program razvoja podeželja Republike Slovenije
2007a *Program razvoja podeželja Republike Slovenije za obdobje 2007–2013* (brošura). Ljubljana: Ministrstvo za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano.
2007b *Program razvoja podeželja Republike Slovenije za obdobje 2007–2013*; www.pora-gr.si/PRP%202007-2013.pdf, pregledano 10. 1. 2011.
2013 *Program razvoja podeželja Republike Slovenije za obdobje 2014–2020. Osnutek*; http://www.mko.gov.si/fileadmin/mko.gov.si/pageuploads/podrocja/Program_razvoja_podezelja/PRP_KONCNO09072013.pdf, pregledano 30. 10. 2013.
- Quinn, Bernadette
2006 Problematising 'Festival Tourism': Arts Festivals and Sustainable Development in Ireland. *Journal of Sustainable Tourism* 14 (3): 288–306.
- Rajšp, Vincenc
1996 (ur.) *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763-1787*. Zv. 2, sekcije 189-191, 201–205, 212–216, 219, 220 (kartografsko gradivo). Ljubljana: ZRC SAZU, Arhiv Republike Slovenije.
- Ramovš, Mirko
1988 Pojavi folklorizma v Beli krajini. V: Slavec, Ingrid in Tatjana Dolžan (ur.), *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije – 5*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 215–220.
1989 Folklor. Folklorne skupine. V: *Enciklopedija Slovenije III*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 130–131.
- Rapport, Nigel in Joanna Overing
2000 *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London in New York: Routledge.
- Redfield, Robert
1956 *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Register nepremične kulturne dediščine

http://www.mk.gov.si/si/podatki/razvidi_evidence_in_registri/register_nepremicne_kulturne_dediscine/, pregledano 23. 3. 2010.

Repe, Božo

- 2006 Turistična zveza in razvoj turizma v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Srečko Šajn (ur.), *Turizem smo ljudje. Zbornik ob 100-letnici ustanovitve Deželne zveze za pospeševanje prometa tujcev na Kranjskem, Turistične zveze Slovenije in organiziranega turizma v Sloveniji: 1905–2005*. Ljubljana: Turistična zveza Slovenije, 61–99.

Rihtman-Auguštin, Dunja

- 1988 Folklore. Models and Symbols. V: Rihtman-Auguštin, Dunja in Zorica Rajković (ur.), *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*. Zagreb: Zavod za istraživanje folklor (Special Issue; 9), 9–22.
- 1992 *Knjiga o Božiću. Etnološki prikaz Božića i božićnih običaja u hrvatskoj narodnoj kulturi*. Zagreb: August Cesarec, Mosta, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- 2000 *Ulice moga grada. Antropologija domačeg terena*. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Čigoja štampa.
- 2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.

Rizman, Rudi

- 1989 Problema modernosti in modernizacije v kontekstu teoretične sociologije. *Družbene razprave* 6 (7): 7–18.

Robertson, Roland

- 1994 Globalisation or Glocalisation? *Journal of International Communication* 1 (1): 33–52.
- 1995 Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. V: Featherstone, Mike, Scott Lash in Roland Robertson (ur.), *Global Modernities*. London: Sage, 25–44.

Rye, Johan Fredrik

- 2006 Rural Youths' Images of the Rural. *Journal of Rural Studies* 22 (4): 409–421.

Sadna cesta

<http://www.sadnacesta.si/Domačije.aspx>, pregledano 16. 5. 2011.

Salomonsson, Anders

- 1996 The Swedish Crayfish Party: Rounding off the Summer with a National Rite. V: Frykman, Jonas in Orvar Löfgren (ur.), *Force of Habit: Exploring Everyday Culture*. Lund: Lund University Press, 151–160.

Selwyn, Tom

- 1996 Introduction. V: Selwyn, Tom (ur.), *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. Chichester: Wiley, 1–32.

Sestavek

- 2001 Sestavek o TD Besnica - Janče (verjetno govor predsednika na eni od prireditev na Jančah leta 2001 (vir brez ustreznih identifikacijskih podatkov)). Arhiv TD Besnica - Janče.

- Seymour-Smith, Charlotte
1995 (1987) *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London in Basingstoke: Macmillan.
- Sharpley, Richard
2002 Rural Tourism and the Challenge of Tourism Diversification: The Case of Cyprus. *Tourism Management* 23 (3): 233–244.
- Shils, Edward
1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Short, Bryan
2006 Idyllic Ruralities. V: *The Handbook of Rural Studies*. SAGE Publications; http://sage-ereference.com/hdbk_rural/Article_n9.html, pregledano 23. 9. 2009.
- Simoneta, Jasna
2003 Kraška ohcet kot fenomen folklorizma. *Traditiones* 32 (1): 143–159.
- Simonič, Peter
2009 *Kaj si bo narod mislil? Ritual slovenske državnosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Sirovátka, Oldřich
1993 Wege zur Erforschung des Folklorismus. Der Folklorismus als Thema der Volkskunde. *Narodna umjetnost* 30: 249–256.
- Slavec Gradišnik, Ingrid
2000 *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in etnologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
2004a Prežitek. V: Baš (ur.) 2004, 472.
2004b Tradicija. V: Baš (ur.) 2004, 635–636.
2008a Čari izročila v gibanju. V: Slavec Gradišnik in Ložar - Podlogar (ur.) 2008, 7–14.
2008b Pogledi in podobe. K produkciji znanja v etnologiji I. *Traditiones* 37 (2): 217–250.
- Slavec Gradišnik, Ingrid in Helena Ložar - Podlogar
2008 (ur.) *Čar izročila. Zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Smith, Laurajane
2006 *Uses of Heritage*. London, New York: Routledge.
- Sožitje med mestom in podeželjem
<http://www.ljubljana.si/si/gospodarstvo/kmetijstvo/sozitie/>, pregledano 7. 9. 2006.
- SSKJ
2005 *Slovar slovenskega knjižnega jezika z Odzadnjim slovarjem slovenskega jezika in Besediščem slovenskega jezika z oblikoslovnimi podatki* (elektronski vir). Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša; DZS; Amebis.
- Stanonik, Marija
1990 Tradicijski vidik slovstvene folklore. *Nova revija* 9 (104): 1709–1720.
1992 Slovstveni folklorizem. *Nova revija* 11 (121/122, maj/junij): 673–683.
2001 *Teoretični oris slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
2005a Folklorizem kot literarni model pri Janezu Trdini. V: Dovič, Marijan (ur.), *Janez*

- Trdina med zgodovino, narodopisjem in literaturo*. Novo mesto: Goga; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 121–138.
- 2005b Vprašanje folklorizma na slovenskem podeželju. V: Hudales in Visočnik (ur.) 2005b, 231–238.
- 2006 *Procesualnost slovstvene folklore. Slovenska nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Stanonik, Marija, Marko Terseglav in Ingrid Slavec Gradišnik
- 2004 Folklorizem. V: Baš (ur.) 2004, 131–132.
- Stefanovič, Petra
- 2003 *Cvetje iz papirja. Etnološki vpogled v preteklost in navodila za izdelavo rož iz papirja*. Ljubljana: Mestna občina; <http://www.ljubljana.si/si/mol/publikacije/?category=68138>, pregledano 5. 1. 2012.
- 2006 Kulinarika. V: Markovčič in Primožič (ur.) 2006, 191–204.
- Steiner, Carol J. in Yvette Reisinger
- 2006 Understanding Existential Authenticity. *Annals of Tourism Research* 33 (2): 299–318.
- Stojmirovič, Stanka
- 1997 Ko na Jančah zorijo jagode. *Dnevnik* 47 (161), 16. 6. 1997: 11.
- Stronza, Amanda
- 2001 Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. *Annual Review of Anthropology* 30: 261–283.
- Sumner, Jennifer, Heather Mair in Erin Nelson
- 2010 Putting the Culture Back into Agriculture: Civic Engagement, Community and the Celebration of Local Food. *International Journal of Agricultural Sustainability* 8 (1–2): 54–61.
- Svetek, Edvard
- 2003 *Tam, kjer sonce vzhaja*. Moste Polje (Ljubljana): [samozaložba].
- Svetek, Peter
- 2005 Janče so bile ponovno v znamenju kostanja. *Turistične vesti* 10 (42): 22.
- Šifrer, Živko
- 1969 *Prebivalstvo naselij 1869–1969* [2 zv.]. Ljubljana: [samozaložba].
- Škodlar, Petra
- 2005 *Jagodna nedelja. Analiza prireditve in postavitev modela. Diplomsko delo*. Ljubljana: [P. Škodlar].
- Šmidchens, Guntis
- 1999 Folklorism Revisited. *Journal of Folklore Research* 36 (1): 51–70.
- Taylor, John P.
- 2001 Authenticity and Sincerity in Tourism. *Annals of Tourism Research* 28 (1): 7–26.
- The Free Dictionary
<http://www.thefreedictionary.com/>.

Tercej Otorepec, Mojca

2001 *Trnovski tičarji in solatarce*. Ljubljana: Prešernova družba.

2007 Kako misliti dediščino? Javni interes varstva kulturne dediščine in spomenikov v zasebni in javni lasti – pogled na dediščino skozi oči konservatorja. *Glasnik SED* 47 (1–2): 15–19.

Tönnies, Ferdinand

1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag.

Trümpy, Hans

1969 Folklorismus in der Schweiz. *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1): 40–46.

Turistična kmetija Pri Lazarju

<http://www.pri-lazarju.si>. Turistična ponudba; pregledano 25. 8. 2011.

Turistični kraj

http://www.stat.si/vodic_oglej.asp?ID=304&PodrocjeID=21, pregledano 5. 1. 2012.

Turistično društvo Davča

<http://www.davca.si/Slo/main.asp?id=222AB6FF>, pregledano 27. 5. 2013

Turizem na podeželju – pričakovanja potrošnikov

<http://www.kmetijskizavod-celje.si/23-3-2010-turizem-na-podezelju-pricakovanja-potrosnikov>, pregledano 20. 12. 2010.

Turk, Ana

2005 Kostanj vabi z Janč. *Slovenske novice (Tedenska tribuna)* 9 (39), 15. 10. 2005: 13.

TZ

2002 *Terenski zapiski študentov etnologije na raziskovalnem taboru na Jančah 2002*. Arhiv Odseka za razvoj podeželja in upravne zadeve Mestne občine Ljubljana.

2004 *Terenski zapiski študentov etnologije na raziskovalnem taboru na Jančah 2004*. Arhiv Odseka za razvoj podeželja in upravne zadeve Mestne občine Ljubljana.

Urry, John

1990 *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Newbury Park in New Delhi: Sage Publications.

1991 *The Sociology of Tourism*. V: Cooper, Christopher P. (ur.), *Progress in Tourism, Recreation and Hospitality Management* 3. London: Belhaven, 48–57.

Uršič, Matjaž in Marjan Hočevar

2007 *Protiurbanost kot način življenja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Uvajanje permakulture v Slovenijo

<http://www.rec-lj.si/publikacije/zborniki/1/zbornik/proj52.htm>, pregledano 7. 9. 2006.

Uysal, Muzaffer in Lee Ann R. Hagan

1993 Motivation of Pleasure Travel and Tourism. V: Khan, Mahmood A., Michael D. Olsen in Turgut Var (ur.), *VNR's Encyclopedia of Hospitality and Tourism*. New York: Van Nostrand Reinhold, 798–810.

Valenčič, Vlado

1970 Sadjarstvo. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. I, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 317–341.

Valentine, Gill

1997 A Safe Place to Grow Up?: Parenting, Perceptions of Children's Safety and the Rural. *Journal of Rural Studies* 13 (2): 137–148.

Valič, Jožica

1997 Pismo z dne 26. 9. 1997, poslano TD Besnica - Janče. Arhiv TD Besnica - Janče.

van Dam, Frank, Saskia Heins in Berien S. Elbersen

2002 Lay Discourses of the Rural and Stated and Revealed Preferences for Rural Living: Some Evidence of the Existence of a Rural Idyll in the Netherlands. *Journal of Rural Studies* 18 (4): 461–476.

van den Berghe, Pierre L.

1994 *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico*. Seattle in London: University of Washington Press.

Vepsäläinen, Mia in Kati Pitkänen

2010 Second Home Countryside: Representations of the Rural in Finnish Popular Discourses. *Journal of Rural Studies* 26 (2): 194–204.

Vertot, Nelka in Ilić, Milena

2000 Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj v Sloveniji v letu 2001 v luči popisov prebivalstva na Slovenskem v preteklosti in prihodnosti. V: Tkačik, Boris (ur.) *Statistična omrežna sodelovanja za večjo evropsko usklajenost in kakovostno sodelovanje*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije, Statistično društvo Slovenije;
http://www.stat.si/popis2002/si/popisna_literatura/vertot.doc, pregledano 16. 5. 2005.

Vilfan, Sergij

1980a Soseske in druge podeželske skupnosti. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. II, Družbena razmerja in gibanja*. Ljubljana: DZS, 9–74.

1980b Zemljiška gospodstva. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. II, Družbena razmerja in gibanja*. Ljubljana: DZS, 75–239.

1993a Mesto. V: *Enciklopedija Slovenije VII*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 87–92.

1993b Slovenci – kmečki narod? V: Hladnik, Miran (ur.), *29. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Center za slovenščino kot tuji ali drugi jezik pri Oddelku za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete, 229–243.

Walsh, Kevin

2001 *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Postmodern World*. London in New York: Routledge.

Wang, Ning

1999 Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research* 26 (2): 349–370.

Weber, Irena

1997 *Kultura potepanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Weber, Max

1922 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr (Grundriß der Sozialökonomik; 3).

Welz, Gisela

2000 Multiple Modernities and Reflexive Traditionalisation: A Mediterranean Case Study. *Ethnologia Europaea* 30: 5–14.

West, Paige in James G. Carrier

2004 Ecotourism and Authenticity: Getting Away from It All? *Current Anthropology* 45 (4): 483–498.

Winchester, Hilary P. M. in Matthew W. Rofe

2005 Christmas in the »Valley of Praise«: Intersections of the Rural Idyll, Heritage and Community in Lobethal, South Australia. *Journal of Rural Studies* 21 (3): 265–279.

Winthrop, Robert H.

1991 *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York, Westport in London: Greenwood Press.

Yeoman, Ian, Danna Brass in Una McMahon-Beattie

2007 Current Issue in Tourism: The Authentic Tourist. *Tourism Management* 28 (4): 1128–1138.

ZDKG

1995 Zakon o dedovanju kmetijskih gospodarstev;
<http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=199570&stevilka=3295>, pregledano 10. 9. 2013.

Zgodovina Narodnega muzeja Slovenije

http://www.nms.si/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=26&Itemid=44&lang=sl, pregledano 30. 10. 2013.

Zgodovina Slovenskega etnografskega muzeja

<http://www.etno-muzej.si/sl/node/33>, pregledano 11. 12. 2008.

Znani Slovenci in kmečka opravila

2000 Znani Slovenci in kmečka opravila – v dvoje je lepše. Letak, januar 2002.

Zveza turističnih kmetij Slovenije

<http://www.turisticnekmetye.si/ztkas.asp>, pregledano 20. 12. 2010.

Židov, Nena

1994 *Ljubljanski živilski trg. Odsev prostora in časa (1920-1940)*. Ljubljana: Viharnik, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Živa kulturna dediščina Slovenije

<http://www.zkds.si/>, pregledano 23. 3. 2010.



Peka kostanja na kostanjevi nedelji. 8. 10. 2006.

Tradition in the Contemporary World

Janče – the Green Threshold of Ljubljana

Post-war political, ideological, economic, social and cultural changes influenced economic and social restructuring, employment challenges, the nature of work as well as other practices, specifically ritual practices connected with work. Presumably the most visible changes occurred in the primary sector, in which inhabitants started to abandon agriculture to work in the industrial sector and in other non-agrarian businesses. Most practices that accompanied agricultural (manual) work died out along with the economic and social base of such activities; however, some of them were modified and survived until the present time, either in families or local communities. Nowadays, farmers are facing new challenges in selling produce and products. The sale of such products at public events has become ritualized and has therefore gained different development potential.

The author highlights the transformation of agricultural practices in the case study of the Janče area, which forms part of the rural outskirts of the Slovenian capital of Ljubljana. Agriculture had played a minor economic role in the area by the early 1990s. Farming was in decline, and economic and demographic structures were unfavourable, with high out-migration figures, a weak sense of community and significant unemployment rates. However, inhabitants established a tourism society in 1993 and started to implement the *Integrated Rural Development and Village Renewal Program* in cooperation with the municipality and Slovenian agricultural ministry. The project's aim was the establishment of home businesses, e. g. sale of homemade produce, and the development of the tourist farms, with urban visitors as the target audience. New pastures and orchards for integrated fruit production were established, meadow growth and gardens were revitalized, and several basins for irrigation were built. The first *Slovenian Strawberry Country Festival* at Janče was organized in 1994, later to be replaced with *Strawberry Festivals* and *Chestnut Sundays*, and a public site for such events was built alongside a playground. The *Fruit Route (Sadna cesta)* was established as a section of the tourism society in 1996 in order to comply with legal restrictions and establish a common brand with the aim of selling crops and produce at events. Until 2013, 37 different entities (farms, a plant nursery, herb garden business, and a foundry studio; some of them already resigned) joined the association, which won the award for special achievements and unique rural development model by the *European Association for Rural Development (ARGE)* in 2004. In 2007, the municipality joined the European *LEADER* program of rural development. As a result of all interventions, the main occupation in the area today is fruit and livestock production, though usually at least one member of the farm is employed in Ljubljana.

The original purpose of the local tourism society is to represent farmers and help them sell their produce. In order to do so they organize tourist events, two *Strawberry Festivals* and three *Chestnut Sundays* a year. The staging of different practices linked to manual peasant work is an important part of the program of such events, and the reconstruction of such practices is done according to local memory. Older people still remember extensive and demanding collective activities, i.e. harvesting, threshing, flax scutching and corn husking. The most vivid narratives were recorded about farm activities that allowed people to socialize, in particular millet threshing by foot and corn husking. In addition to the technology and procedures of particular farm activities, people remember chatting, joking, playing riddle games, singing, dancing, feasts, and, most of all, fighting for the last millet sheaf they called *baba* (in Slovenian language meaning old ugly woman) in which the farmer who invited people had hidden a bottle of liquor or sweets. Such acts gave work its proper rhythm and made it easier to carry out. These forms of work that connected economically interdependent people (mostly relatives and neighbours) died out with the electrification and motorization of the area in the beginning of 1970s at the latest because mutual help was no longer needed. This was a period when being a worker was much more appreciated and favourable than being a farmer, and inhabitants started to abandon agriculture in order to work in industry or other non-agrarian businesses.

However, some of traditional farm activities done by hand did remain alive or were recently reconstructed in a special, ritualized way. With the term ritualized I am referring to the concept of ritualization used by Catherine Bell, who drew attention to the circumstances and cultural strategies that initiate certain practices and endow them with special meaning. Although one could argue whether or not these activities can be understood as ritual – local inhabitants certainly do not employ the expression »rituals« or »customs« to describe them – we can definitely follow the efforts and motives to differentiate them from other, more quotidian activities.

Organizing up to five events a year for two decades, tourism society prepared, for example, hand mowing competitions with traditional tools (scythes), corn husking competitions and competitions in assembling a farm cart. While the last activity is something that was never practiced among local inhabitants, the first two, originally also done in a sort of competitive way, still live in the local memory. In addition, they made presentations of corn husking like they think it used to be, and of mowing from dawn to dusk. Fruit pressing with the hand press to make new cider and spirits distillation are also regularly staged at autumn events. While the former has been practiced less frequently outside events and is present within the community to a lesser degree than it used to be (only when wanting to process a small amount of apples), the latter has not changed much over the years and is still regularly practiced by local inhabitants. Presentations of manual skills are also occasionally performed, including basket and crepe paper flowers making.

But not only old, traditional farm activities done by hand become ritualized. When organizing *Strawberry Festivals* and *Chestnut Sundays*, local inhabitants also, in a way, ritualize the sale of crops and home-made products. They employ different techniques to accord specific days and activities a special value, to »elevate« them above the ordinary

in order to grant them a festive mode and, more importantly, to promote the area and individual farms to increase the sales and income. For example, events are organized during special days of the year, on Sundays in June and October when fruits are ripe, and are advertised as »festivals« and »Sundays«. The locals always arrange the public site for the festivals in the same way, with stalls in a half-circle at which farms exhibit and sell their products, tables for visitors as well as tents for shelter and exhibition. Stalls are arranged in a fixed order and although minor changes are possible, they are neither willingly nor happily accepted. Participants hang up proper flags to mark the festivity of the event. To visibly express local identity at the events, they wear folk costumes designed on the basis of sketches made by the long-standing curator of the textile department at the Slovene Ethnographic Museum. The fact that they chose festive apparel (»Sunday best«) indicates that they consider these events to be festivals in spite of their profitable orientation and the significant amount of (even voluntary) work they require. The program of events is rather fixed and includes presentations of farms through live-broadcast of the moderator, the sale of diverse products, dance parties, cultural programs, presentations, traditional manual activities competitions, other diverse competitions (e.g. for the title of the strawberry queen, the biggest apple, treasure hunt etc.), and a number of games. Each year they add minor novelties to prevent visitors from being bored. Some activities are only reserved for a specific festival, be it the strawberry exhibition, the performance of a particular brass band, an expedition on the *Blackberry route*, the hunt for the treasure, lottery, etc. The festivals begin with ceremonial speeches first by the president of the tourism society and occasionally followed by other speakers, for example, the representative of the City of Ljubljana who also opens the strawberry exhibition at the first spring festival. There is no ceremonial conclusion to such days; people tidy stalls after they run out of goods, usually until 7 pm. The festive mode of these particular days is also apparent through the culinary assortment, especially of pastries, which is one of the main tools to promote a farm. Farms also participate in the exhibition of traditional local produce (mainly strawberries) and dishes at the first spring festival by preparing baskets of the most beautiful strawberries or other fruits as well as traditional pastries and beverages. They prepare new, modern dishes with traditional ingredients, mostly pastries and cookies in addition to traditional food.

Using tradition in different ways is a phenomenon we can consider as a frequent characteristic of rural tourism. Many events in Slovenia, as well as elsewhere in Europe, are being advertised as *traditional*, meaning that they have either been taking place for a number of (or at least two) years or that they serve to present *old* cultural elements. Looking more broadly, tradition has been an important concept in economic, social and political spheres throughout history that has many meanings: a phenomenon or a set of phenomena that have been passed on from generation to generation and established in the life of a community; something that has become notable in an activity over its long lifespan; a longstanding activity itself; a value, achievement, or – albeit rarely – (oral) lore. In ethnology and anthropology, the term *tradition* usually denotes transmission over time and the continuity of phenomena, while recent views also highlight tradition as a strategy to add value to phenomena. All this implies that tradition has many dimensions. The

culture defined with tradition (e.g. *folk culture*) is an important element of *disciplinary tradition*. Tradition has been also understood as *a value* on account of the disappearance of »typical« cultural phenomena. Since it has the potential to connect people at multiple levels, it can also be perceived as *a means of identity politics*. Instead of arguing how a community is united because of tradition, today researchers are challenged to observe how tradition is used in creating a community. In this sense, tradition becomes *a strategy* to strengthen a sense of belonging as well as a means to achieve various goals.

Tradition as a value. During and after the process of forming and defining ethnological studies, fundamental changes brought on by industrialization with its side effects supposedly caused the *disappearance of tradition*. This supposedly led to the loss of particular cultures, identities, values, morality, originality/distinct character, etc. Therefore, ethnology and folklore studies became (especially in their beginnings) a national as well as moral project: their primary goal was to search for and preserve traditional – i. e. the oldest, if possible original – forms of culture, which were perceived in a distinctly positive way because they were endangered; those forms embodied preferred moral qualities and were also employed to further national aspirations. On the other hand, people felt the need to preserve traditional (i.e. domestic) culture and ways of life, which were often idealized due to their fading out or to their transformations. In today's anthropology, this phenomenon is associated with the notion of »a rural idyll«.

The concept of the rural idyll refers to the positive meanings that the »rural/country/peasant« has in predominantly urban socio-cultural environments. In accordance with this view, people use the notions of rural and urban to evaluate their identities and give sense to their lifestyles, with »rural« implying ideas of a lifestyle that people see as more natural, complete, and harmonious. The rural idyll is the core of representation and reproduction of the rural for recreational purposes. Idyllic representations have a visible impact on the development of the countryside, be it in terms of migration or tourism.

This phenomenon is also apparent in the Janče area. In the 1990's, after the implementation of the first of numerous rural development projects and programs, the population started to increase; the median age in the area in question dropped and the ageing index, associated with a birth rate increase and higher in-migration figures, sank below the Slovenian average. One of the main reasons incomers give for their decision to migrate is the quality of life, i.e. »peace«, »quiet«, »a good environment to raise children«, etc.; at the same time children depict in their school projects a vision of living and working on a farm or doing other tasks/jobs needed in the local area. Tourism has started to develop in the region, demonstrated also by the emergence of tourist farms that advertise their services in terms of a »peaceful« and »cultivated« (i.e. farming) environment, »home-grown«, »organic« food, »architectural heritage«, and other idyllic components of the countryside. Part of this idyllic image includes farm activities, evidence of which includes the displays or competitions in traditional farm practices organized by locals at their public events. Demographic and tourist indicators show that special value is generally ascribed to the area and lifestyle in question; on the other hand, local inhabitants recognized this as a good foundation for local development and employed effective means to capitalize on it.

Tradition as a means of identity politics. In the 19th century, Slovenian collectors and researchers of folk material labelled the most »striking«, interesting elements of culture of the predominantly peasant population as *national goods*, *national treasures* etc., using them to illustrate Slovenia's cultural richness and uniqueness, that presumably placed it on a par with other European nations. Their successors elevated local or regional elements to the level of national character, thus nationalising folk culture to create a sense of national identity. In doing so, ethnographers tampered with tradition, reworked and reinvented it, with the intention of preserving it and »saving it from slipping into oblivion«. Thus, ethnology in its beginnings was characterized as »a national rescue action«, and with this ambition, ethnology gained prominence in European countries as an academic discipline of national importance.

Nowadays efforts to display local identity are increasingly frequent. However, these displays do not really differ from displays of national identity that prevailed when the process of collecting began; in both cases identity (local or national) is presented as a utopian whole. Defining the local and establishing its symbols is a translocal process in which each locality produces its own identity in the context of more or less similar identification processes, both within the borders of nations and states as well as outside them. In these processes, localities use localized competitive strategies and a heightened sense of awareness of what makes a place special and gives it a competitive advantage, and it is often *traditional* practices and artefacts that play an important part in these process. Although such strategies have local characteristics, these are based on nationally and internationally standardized models that affect local variations and stipulate what gives them a competitive advantage. In addition to manifesting local identity, the similarity of the model and the contents displayed contribute to the construction of national culture. Tradition becomes a »global hyphen« of various identities. However, folklore researchers today pay increasingly less attention to how united a group can be due to its folklore (tradition) and instead focus more on how folklore (tradition) is employed in the constitution of groups and their definition on the basis of broader interactions with other actors and groups.

In the Janče area, the strongest communities are the ones that incorporate some form of tradition into their activities. One of the means the local tourism society employs to bring people together are the events that showcase local traditions, such as old farm activities, food typical of the area or made from ingredients typical of the area, and folk costumes. Such events comprise one of the most important elements of social life in and around Janče, bringing together people from the villages of the area at least once a year, as well as fostering ties with people from neighbouring areas. In addition to this society, less formal short-lived communities are also formed as a result of practicing traditional activities, such as preparing bread dishes or making crepe paper flowers. Traditional economy, i.e. farming, is a further important motive for forming good neighbourly relations; farmers help each other when working on fields or share machinery, and those with tourist farms buy produce from neighbouring farmers when needed.

Tradition as a strategy. In Slovenia, the life of tradition has been »in full bloom« for at least the last two decades. People collect all elements that pass as old or *traditional*, displaying them as part of their private collections, presenting them at events and employing them on other diverse occasions. Their intention is no longer only to preserve the heritage of their ancestors; they also have diverse motivations, including economic ones. To attract as big an audience as possible, they use various marketing techniques that »sell« tradition/heritage. In this manner, tradition is used as a strategy to either improve one's own economic position or to develop the local environment as a whole. It is also often used in tourism, where it acquires new forms and functions (i.e. being revived as folklorism).

In the late 20th century, when peripheral areas in many countries started to undergo economic restructuring, rural tourism became a development strategy. Rural resources, which were traditionally the basis for primary sector activities (agriculture), began to be used to achieve different goals. Local populations increasingly often looked for alternative ways to make income, and tourism was where many saw an opportunity to do so. Such actions were also encouraged with the projects for rural development and other programs. In the last decades, states and state alliances also recognized the potential of rural tourism and promoted it as the means to resolve (mitigate) the economic and social problems of peripheral rural areas, especially where people have abandoned traditional agricultural sectors and provided considerable support and means for its development. In the area in question, tourism began its intense – and above all planned – development in the 1990s with the aforementioned project *Integrated Rural Development and Village Renewal*. People started to organize public events, presenting their countryside heritage.

The modification and romanticization of heritage, which these events mostly manifest, are typical examples of folklorism. Even though ethnologists have generally regarded this phenomenon as a »distortion of folklore« or even »fakelore«, today they for the most part agree that we don't need unalterable heritage (tradition) but instead heritage that we can constantly interact with, that brings together the past and the present. Heritage tourism in particular provides opportunities to portray the past in the present and the chance to experience the past through the prism of the endless possibilities of interpretations. Most activities in the researched area are motivated by a desire for a bigger income. By organising exhibitions of strawberries and traditional homemade food, farms can promote themselves and attract potential buyers. Many visitors come to Janče to buy these produce at stalls and see displays of traditional farm activities. With the wide recognition these events soon won, organisers no longer needed to display customs and activities to increase their audience figures, so only activities that do not require much space or complex preparations and that involve produce that can be offered to visitors have been retained, for example pressing apples for juice and spirits distillation. The most explicit indication of folklorism at public events are the so-called folk costumes, which also serve as a means to make farms more attractive and recognisable and bring better economic results; however, now they are losing this role and are being abandoned. Members of the tourism society who don't have

farms and therefore have no economic motives for their participation are often involved in organizing such events because they feel that the festivals contribute to the »welfare«, »development« and »promotion« of their village.

The author concludes that heritage and tradition are used either for strengthening a sense of belonging to different entities or for achieving economic goals. In general, events incorporating displays of local tradition help the population improve their economic situation and consequently contribute to the preservation of agriculture and mitigation of out-migration. They also have become an important segment of the social life in the Janče area, as local people generally attend at least one spring and one autumn event for their own amusement and to foster relations with their more distant neighbours. Those who complain that development has »destroyed Janče completely« and would prefer »some peace and quiet« are the exception. Agriculture with its ritual practices becomes transformed into a symbol of the area that links inhabitants to different communities, contributes to the development of local tourism and sustainable development. Although there is little explicit mention of heritage in strategies of sustainable development (e.g. *Agenda 21 for Culture*), we cannot deny its potential to contribute to various strategic goals. Projects or activities involving local traditions can help regenerate, strengthen or develop local economies, a sense of belonging and population integration.



Relief janške vezivke, značilne pogače vzhodnega obrobja Ljubljane. 16. 4. 2013.

Tradicija in dediščina v sodobnosti

Ingrid Slavec Gradišnik

Misliti tradicijo v sodobnosti je primerljivo premisleku o tradiciji in modernosti. Navidezno nasprotje ali nepomirljivost med njima je učinek teorij o enosmernosti družbenih sprememb, razpetih med pola tradicionalnega in modernega, preteklega in sodobnega, starega in novega. Podmena zdrži, dokler tradicijo (in »tradicionalne« družbe, kar koli ali kakršne koli naj bi te že bile) mislimo v okvirih stičnosti, normativne povezanosti, strukturne homogenosti, ki se pod vplivom inovacij krha, hkrati pa se jim tudi upira in zaradi tega ovira modernizacijske (v evolucijski perspektivi »razvojne«) spremembe. V tem modelu sta si tradicionalno in sodobno, moderno izključujoča in v konfliktu.

Ta pogled med raziskovalci starejše in bližnje preteklosti zelo različnih družb, kultur, krajev in ljudi – torej med družboslovci in humanisti – sodi med tiste zamisli, za katere se je v preteklosti zdelo, da zmorejo pojasniti ali interpretirati družbenokulturne spremembe tako na globalni ravni kakor na ravni manjših družbenih entitet (narodov, držav in vseh manjših skupnosti ljudi). To pa nikakor ne pomeni, da bi bilo takšno razmerje med tradicijo in sodobnostjo izgnano iz drugačnih, javnih diskurzov in splošneje razširjenih dojemanj, ki še vedno tradicionalni in sodobni svet razumejo kot različni obzorji, v katerih so ljudje živeli in naj bi ponekod še živeli. Pri tem je najpogostejši prostor domovanja tradicionalnega in dediščine postavljen v okolje vsakršnih odmahnjenosti od »modernega« sveta, katerega središča so mesta in metropole, kar pomeni da gre ob tem tudi za civilizacijsko razmerje med središči in obrobji, med mesti in podeželjem, med urbanim in ruralnim, med »avtentičnim« in »umetnim«.

Pričujoča študija tematizira ta razmerja na primeru »krajevne študije« in je eden od zglede, ki kaže, kako vsa omenjena nasprotja ne morejo biti primerna analitična orodja, niti ko gre za interpretacijo različnih kulturnih vsebin ali posebnosti niti med različnimi družbenoprostorskimi lokacijami. Prav nasprotno.

V splošnem se danes obsežneje kakor o tradiciji – tako v akademskem, medijskem in laičnem diskurzu – govori o dediščini. Oba pojma sta v znanstvenih razpravah zapredena v gostu in zapleteno mrežo opredelitev, ki si jo tudi avtorica na podlagi poglobljenega študija obsežne literature prizadeva vsaj nekoliko razplesti. Kljub nekaterim konceptualnim razločkom med njima (več o tem npr. Kockel in Nic Craith 2007) sta si vendarle zelo blizu. Razprava Saše Poljak Istenič govori o obeh, pa tudi po naslovni problematiki jo lahko brez omahovanja uvrstimo tudi med »dediščinske študije« (Harvey 2001), ki imajo danes izrazito globalne in lokalne oziroma glokalne razsežnosti: kažejo na kulturne manifestacije

in prakse, v katerih je prepletanje vzorcev iz preteklosti in povsem novih rešitev splošna značilnost kulturnih procesov, kar je navsezadnje vedno bila, in ilustrirajo te procese, kakor se dogajajo v specifičnih nacionalnih in kulturnih okoljih in se dotikajo tudi »najmanjših« ravnih skupnostnega in individualnega življenja.

V zadnjih desetletjih smo tako v znanosti kakor v vsakdanjem življenju tako rekoč po vsem svetu priče na eni strani izjemnemu razcvetu študija tradicij in dediščin in na drugi njunih mnogoterih podob in rab za raznovrstne namene. O prvem nas prepričuje skoraj nepregleden korpus literature različnih ved, ki polni registre dediščinskih študij, o drugem pa to, kar jedrnato povzemata sintagmi produkcija dediščine in industrija dediščine. Ti sta nadvse povedni, saj izraza produkcija in industrija kažeta, da imamo opraviti z dinamiko in z modernostjo, ki razumevanje dediščine vklepata v sedanji čas/sodobnost, kar, na primer, ponazarja povezovanje dediščine s sodobnim turizmom, z vzdržno ekonomijo, sodobnim oblikovanjem idr. Tako v perspektivi človeške zgodovine (gl. npr. Harvey 2008) kakor sodobni institucionalizaciji dediščine v mednarodnih konvencijah in nacionalnih pravnih aktih, v praksah zaščite, varovanja in promocije je jasno, da gre za tvorna razmerja spoprijemanj med novim in starim, ki so hkrati gonilo modernizacije in konservacije. Dediščina in tradicija sta produkt modernizacijskih procesov, sta vtakani vanje in ju zunaj njih sploh ne moremo misliti (Anttonen 2005). Preprosto rečeno, pri dediščini gre za »sedanje preteklosti«: razlagajo jo načini, kako družbe (in tudi posamezniki) dojemajo in ravnavajo s svojo preteklostjo, na kakšne načine in s kakšnimi motivi iz njih luščijo pomene in njihove objektivizirane sledi (snovne, nesnovne, ...) oz. reprezentacije, kako jih uporabljajo, da ohranjajo smisel in pomen za sedanjost. So vedno produkt pogledov iz sedanjosti na preteklost. Ali, kakor je zgoščeno bistvo in razmerje med tradicijo in dediščino strnil Ullrich Kockel (2007), dediščine so ustvarjene v procesu refleksije (v pomenu premisleka in »odzivanja«, zrcaljenja, odbleska) tradicije, ki ni nikoli nevtralna ali nezainteresirana. Ne more se izmakniti niti ideološkemu (v najširšem pomenu) primežu niti političnim interesom, kar se v zadnjem času – poleg poudarjanja dediščine za kulturno identiteto – najnazorneje kaže v poudarjanju dediščine kot vira za ekonomsko in družbeno rast.

Pomenljiva in pomembna preteklost je torej vpisana v strukturirano sedanjost, je »sodobni produkt, oblikovan iz zgodovine« (Tunbridge in Ashworth 1996: 20). V tem smislu se koncepta tradicije kot reprodukcije praks skozi čas in dediščina kot reprezentacija teh praks danes prekrivata kot dinamična koncepta, pri čemer proces tradiranja dediščini omogoča, da obstaja in živi. Oba imata ob svojih snovnih in nesnovnih aspektih materialne učinke v družbeni dinamiki razmerij moči in sta hkrati intimno vezana na oblikovanje identitete na skupnostnih in osebni ravni; dediščina živi na makro-ravni naroda, države, in nižjih ravneh t. i. majhnih, lokalnih, skupinskih tradicij (Smith 2006: 11–13).

Na ta, skopo orisana refleksivna izhodišča, ki so danes splošna tako v študijah v tujini in so se v zadnjih desetletjih udomačila in razvila tudi pri nas (na podlagi empiričnih obravnav, kritičnih premislekov o tradiciji in dediščini in širokega zanimanja za kulturno dediščino,¹ njeno raziskovanje, varovanje in promocijo) se opira tudi pričujoča knjiga,

¹ Gl. npr. Bogataj 1992; Tradicija in spomin. *Glasnik SED* 42 (1–2) 2002; Hudaes in Visočnik (ur.) 2005a,

ki je sicer nastala iz raziskave o nekoliko obrobni etnološki temi – šegah ob delu. Šege so in deloma še veljajo za paradno topiko etnoloških raziskav, vendar je avtorica ob tem ugotovila, da njihova posebna zvrst, sistematizirana v razdelek »delovne šege« ali »šege ob delu«, ni bila deležna tolikšne raziskovalne pozornosti kakor drugi dve (tj. šege letnega in življenjskega kroga). Razlog za to lahko najdemo v značilnostih raziskovalskih pogledov, ki so ekonomijo preživetja, katerih del so tudi šege, bolj mimogrede tematizirale ob obravnavah posamičnih gospodarskih dejavnosti. Na drugi strani je velik del teh v širšem procesu industrializacije in modernizacije zgubil vitalni pomen zaradi ekonomskih, tehnoloških, demografskih sprememb (izjemen upad deleža agrarnega gospodarstva v zadnjem stoletju), z njimi pa še niz z njimi povezanih manifestacij kulture. Tretji, zelo trivialen razlog, pa je v njihovi neopaznosti, težki sledljivosti, povezani z zelo drobnimi, netematiziranimi dejanji, deloma tudi v njihovi »neartikuliranosti« (npr. prekrizanje orača pred delom, zasaditev majhnega križca v prvo brazdo, pokropitev njive ipd). Zaradi tega je za etnologijo osrednje vprašanje, ki je motiviralo raziskavo, bilo, kakšno je to izročilo danes, ali sploh še je in, če je, kakšno mesto ima v sodobnih življenjskih praksah ljudi. Je preprosto kaj več od tega, da je morda vkoreninjena v njihovem spominu, da je nostalgичen spomin?

Navidez je bilo iskanje »šeg ob delu« na janškem območju obsojeno na iskanje prežitkov, če bi ga presojali s starejšimi narodopisnimi merili. Zadrego je avtorica razrešila z rekonceptualizacijo same problematike in ob tem razvila instrumentarij, primernejši za obravnavo praks, ki so sicer vezane na nekatere tradicijske ritualne prakse ob delu, so pa zgubile čarno jedro, značilno za šege ob delu, kakor so bile interpretirane v obzorju raziskav ljudske kulture. Postavila si je vprašanja, kakšne so sledi teh praks danes in kaj pomenijo, kdo so njihovi akterji, s kakšnimi nagibi jih danes (po)ustvarjajo in uprizarjajo oziroma, ali se prakse, v preteklosti značilne za kmečko okolje, ohranijo tudi v precej moderniziranem (urbaniziranem) okolju oziroma po korenitih spremembah v kmečki kulturi. Ali imajo ob tem, da so ritualne prakse in prazniki v zvezi s kmečkim delom pomembni za soustvarjanje, ohranjanje in krepitev skupnostne lokalne zavesti in vezi, danes še kakšne druge razsežnosti?

Raziskava je bila izvedena v polurbaniziranem okolju na vzhodnem obrobju Ljubljane, ki je že bilo predmet obravnave v okviru projekta *Celostnega razvoja podeželja in obnove vasi – CRPOV*; ta je ob spodbujanju razvoja podeželskega turizma predvidel tudi revitalizacijo kulturne dediščine. Avtoričino izhodišče je bilo, da je proces transformacije tega segmenta dediščine ulovljiv samo, če pogled nanj preseže kulturnozgodovinsko perspektivo, če se torej osredini na preučitev gospodarskih, demografskih in socialnih premen, ki so spremenile podeželje in danes spreminjajo tudi odnos do podeželja, dela na zemlji ter dinamiko izročilnih dnevni in prazničnih praks v njihovi formalni in vsebinski podobi. V takšnem kontekstu so postajale tradicijske šege vse bolj rezidualen fenomen, na drugi strani pa v zadnjih desetletjih deležne komercializacije oz. tržne reprodukcije dediščine. Premestile so se torej v povsem drugo, sekularno polje kulture.

b; Jezernik (ur.) 2010; tematski zvezek o tradiciji in dediščini *Traditiones* 42 (2) 2012.

Ker torej dejanj, ki so bile kot šege ob delu našeta in opisana v klasičnih etnoloških delih, na terenu – sploh na območju, ki je blizu urbane prestolnice – ni več, se je avtorica vprašala, kako danes sploh reflektirati fenomene, ki bodisi kot sledi ali pa v povsem drugačnih oblikah spremljajo delovna opravila, pa vendar dajo misliti na nekakšno ritualno formo/vsebino. In, če so neke forme ritualne, kaj je njihova *differentia specifica*?

Da bi se približala odgovorom na ta vprašanja, se je oprla na koncept ritualizacije, kakor ga je iz Bourdieujeve teorije prakse razvila Catherine Bell: tj. »način delovanja, oblikovan in izveden (orkestriran) za razločevanje in privilegiranje storjenega v primerjavi z drugimi, bolj vsakdanjimi dejavnostmi« (Bell 1992: 74). Njene glavne in splošne, ne pa tudi obvezne značilnosti, ki jo ločijo od drugih vsakdanjih praks, so formalizacija, ustaljenost in ponavljanje. Njihova funkcija je strateška in praktična hkrati: ljudje so namreč akterji takšnih praks, s katerimi dosežejo nekaj, česar drugače ne morejo. V tem obzorju je šege ob delu mogoče prevesti v ritualizirana dejanja, ki spremljajo gospodarsko življenje in delo na simbolično povzdignjen, nevsakdanji, praznični način, ter jih zaradi tega razumemo kot ritualne prakse. Pa ne le raziskovalci, ampak tudi ljudje sami, čeprav zanje uporabljajo različno izrazje.

Elemente ritualizacije, ki so značilne tudi za uprizarjanje tradicije v sodobnosti, je raziskovalka razbirala »v razmejenosti prostora, regulirani periodičnosti, omejenih kodih izražanja in simboliziranja, specializiranih vlogah in občinstvu«. Vse to namreč spremlja širokemu krogu ljudi (domačinom in obiskovalcem) namenjene prireditve, kjer se dogaja »tradicija v sodobnosti«, predvsem ob praznikih jagod in kostanja. Podrobna predstavitev in analiza teh in še nekaterih drugih dejavnosti, ki povezujejo domačine, njihovi učinki pa so čezkrajevni, je avtorici omogočila, da tradicijo tematizira kot vrednoto (povezano z diskurzom izgube, depriviranim in odtujenim sebstvom, ki goji nostalgijo, vendar bolj v sodobnem smislu iskanja in krepitve identitete kakor ohranjanja zgubljenih tradicij; fenomen podeželske idile na janškem območju), sredstvo identitete politike (narodne, nacionalne, regionalne, lokalne; Janče kot lokalna skupnost) in kot strategijo (podeželski in dediščinski turizem), v kateri izročilo živi na način, ki so ga strokovnjaki pred desetletji definirali kot folklorizem ali neavtentičen kulturni fenomen. Kljub vtisu o moči uprizoritvene razsežnosti in navidezne tradicijske izpraznjenosti te prakse dokumentirajo poseben odnos domačinov do dela, ki je globoko povezan z odnosom do zemlje, in to verjetno bolj kakor do tradicije, kakor koli jo že krajani razumejo in preoblačijo.

Sodobne prakse, ki se opirajo na izročilo, pa dokumentirajo tudi »nikoli pretrgani dialog« med mestom in podeželjem, ki je »nepogrešljiv za vsakdanje življenje«, da se podeželje in mesto nikoli ne ločita tako, kakor se ločita voda in olje, da podeželje mesto ruralizira in mesto podeželje urbanizira (gl. Braudellov navedek na začetku poglavja *Janče – zeleni prag Ljubljane*). In tako se sklepa tudi vrtničenje med tradicijo in modernostjo.

Knjiga Saše Poljak Istenič je torej v več pogledih vzorčna študija za razvozlanje povezav in vzajemnosti ter razumevanje vse številnejših sodobnih manifestacij tradicij v kulturni dediščini, ki je vse bolj pod drobnogledom znanstvenikov in tudi interesa širše družbe. Akterke dediščinskih praks so številne skupine (lokalne in nadlokalne), ki na raznovrstne načine poznajo, spoznavajo, uporabljajo in si prilaščajo lokalne tradicije.

Tudi v janškem primeru imajo predstavljene ritualne prakse mnogotere pomene, vezane na interese skupin ljudi, vpletenih vanje. Če je vključenost meščanov kot obiskovalcev in porabnikov v predstavljene prireditve lahko motivirana nostalgичno in jo z nalepko »naravno« uravnavana idealiziran pogled na preteklost, je ob njem še motiv »zdravo« (zdrava prehrana, rekreacija), ki je segment identitetnih vrednot sodobnega mestnega človeka, imajo na drugi strani za domačine, ki te prakse aktualizirajo, ob simbolnem – lokalnoidentitetnem predvsem strateški – ekonomski pomen. Ta je osrednjega pomena tudi za nadlokalno (regionalno, nacionalno) politiko vzdržnega razvoja (gl. Fakin Bajec in Poljak Istenič 2013), za katero je, kakor poudarja avtorica, še zlasti v trenutnih neugodnih gospodarskih razmerah, na ravneh od svetovne do lokalne, dediščina poudarjena kot socialni in ekonomski resurs. Janška tradicija v sodobnosti na mikroravni kaže, kako je mogoče s sinergijo preprečiti, minimalizirati, preusmeriti danosti, ki so posledek tehnološko-ekonomskega razvoja v postmoderni družbi tveganej (Beck 2001), če »ljudje v lastni dediščini vidijo priložnosti za izboljšanje lastnega gospodarskega položaja, ... v njej najdejo tudi navdih za ustvarjalnost, kar navsezadnje pomembno prispeva k osebnemu zadovoljstvu.«

Literatura

Anttonen, Pertti

2005 *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society (Studia Fennica Folkloristica; 15).

Beck, Ulrich

2001 (1992) *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina (Temeljna dela).

Bell, Catherine M.

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Bogataj, Janez

1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.

Fakin Bajec, Jasna

2011 *Procesi ustvarjanja kulturne dediščine. Kraševci med tradicijo in izzivi sodobne družbe*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica – Dissertationes; 2).

Fakin Bajec, Jasna in Saša Poljak Istenič

2013 Kako s pomočjo kulturne dediščine doseči trajnostni razvoj podeželja? V: Nared, Janez, Drago Perko in Nika Razpotnik Visković (ur.), *Nove razvojne perspektive*. Ljubljana: Založba ZRC (Regionalni razvoj; 4), 173–180.

Harvey, David C.

2001 Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies* 7 (4): 319–338.

- 2008 The History of Heritage. V: Graham, Brian in Peter Howard (ur.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Farnham: Ashgate, 19–36.
- Hudales, Jože in Nataša Visočnik
2005a (ur.) *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica; 12).
2005b (ur.) *Dediščina v očeh stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Županičeva knjižnica; 14).
- Jezernik, Božidar
2010 (ur.) *Kulturna dediščina in identiteta*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Županičeva knjižnica; 31).
- Kockel, Ullrich
2007 Reflexive Traditions and Heritage Production. V: Kockel, Ullrich in Máiréad Nic Craith (ur.) 2007, 19–33.
- Kockel, Ullrich in Máiréad Nic Craith
2007 (ur.) *Cultural Heritages as Reflexive Traditions*. Houndmills in New York: Palgrave Macmillan.
- Smith, Laurajane
2006 *Uses of Heritage*. London in New York: Routledge.
- Tunbridge, John E. in Gregory J. Ashworth
1996 *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley.

Preteklost za prihodnost

Maruška Markovčič

Mestna občina Ljubljana, sploh pa Ljubljana kot glavno mesto Republike Slovenije, je skož čas dosegla posebno kombinacijo razvijajoče se evropske metropole in podeželskega prostora, ki jo objema. Podeželje predstavlja kar dve tretjini ozemlja Mestne občine Ljubljana, v stoletjih pa je ohranilo poseljenost in obdržalo pretežno ruralni značaj ter vlogo oskrbnika glavnega mesta z zelenjavo, sadjem in drugimi prehrabnimi izdelki. Naselju Ljubljana je bilo skož čas priključenih mnogo vaških naselij, ki v veliki meri še vedno ohranjajo svoj podeželski oziroma vaški značaj. Podeželski prostor je ravno zaradi kmetijske rabe tega prostora dosegel in razvil značilno podobo kulturne krajine, kjer se prepletajo njivske, travniške in gozdne površine.

Geografska razgibanost je določila razvoj in značilnosti zelenega pasu okoli Ljubljane. Prodnato ljubljansko polje ob Savi je poznano po pridelavi zelenjave, hriboviti predeli na vzhodu (Janče) in severu (Rašica) nudijo ugodne lege za pridelavo sadja, južni ravninski svet na območju Ljubljanskega barja pa površine, primerne za pridelavo zelenjave, poljščin in travinja za rejo konj.

Zaradi različnih naravnih danosti so se na teh območjih oblikovali tudi različni načini življenja, ki pa jih je močno zaznamovala tudi neposredna bližina mesta. Ko je Slovenija na začetku 90. let 20. stoletja začela samostojno pot, so občinske strukture spoznale gospodarske možnosti in priložnosti na podeželju in začele z intenzivnimi prizadevanji, da bi ohranile ta prostor in preprečile izseljevanje. Predvsem na vzhodnem hribovitem območju pod Jančami je bilo izseljevanje zelo množično. Pozornost se je torej usmerila v ta del in kmetijski strokovnjaki so opozorili na primernost območja za pridelavo sadja. Med letoma 1993 in 1994 je na območju nekdanjih krajevnih skupnosti Besnice in Lipoglav potekal projekt *Celostni razvoj podeželja in obnova vasi (CRPOV)*. Eden najvidnejših rezultatov je še danes delujoča Sadna cesta med Javorom in Jančami. Kmetije so se povezale, s strokovno pomočjo so bili urejeni nasadi jabolk, hrušk, sliv, kostanja in jagod. Projekt je v letih 1994 in 1995 omogočil ureditev prireditvenega prostora na Jančah z otroškim Jagodnim igriščem, leta 1997 pa sta se v projekt Sadna cesta vključili še vasi Češnjica in Zagradišče. V letih 1998 in 2004 so bile začrtane in urejene štiri poti – Borovničeva in Kostanjeva pohodna pot, Pohodna pot pod Pugledom, Ostrovharjeva pohodna pot in Gozdna naravoslovna učna pot Mali Vrh. Leta 2000 je bila izdelana enotna grafična podoba za označevanje produktov predelave sadja. Leta 2001 so bile postavljene dodatne table na Sadni cesti med Javorom in Jančami, leta 2002 pa je bila izdana tudi skupna predstavitvena brošura ponudbe v vzhodnem delu Mestne občine Ljubljana. Sadna cesta danes združuje

prek 30 ponudnikov, predvsem sadja in sadnih izdelkov, kulinarčnih dobrot, več vrst žganja in likerjev, na območju pa deluje tudi nekaj dobro obiskanih turističnih kmetij.

Kot poseben produkt so se oblikovale jagodne (junij) in kostanjeve nedelje (oktober). Tržni dnevi omogočajo članom Sadne ceste prodajo kmetijskih pridelkov in izdelkov, za Ljubljance pa so to prekrasni načini preživljanja prostega časa na obrobju mesta.

Vsak razvoj pa v nekem trenutku doseže svoj vrhunec in obstane. Prav tako se je zgodilo tudi na območju Janč. Potreben je bil razmislek o tem, kako naprej. Jasno je postalo, da bo treba pri nadaljnjem razvoju poleg kmetijstva upoštevati tudi druge strokovne vidike, predvsem etnološkega, sociološkega, ekonomskega in geografskega, poleg tega pa bo treba okrepiti trženje, podjetništvo in promocijo.

V ta namen so bili med letoma 2002 in 2005 v sodelovanju z Oddelkom za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani izvedeni etnološki raziskovalni tabori. Program raziskovanja je bil zasnovan tako, da je omogočal kar najintenzivnejše zbiranje podatkov o načinu življenja na tem območju. Raziskovalna vprašanja so bila namenjena vsebinam, značilnim za območje, nadgraditvi trenutne ponudbe in razvoju produktov za različne namene, ki temeljijo na tradicionalnem znanju. Poudarek je bil na dveh področjih: turizmu (priprava strokovnih izhodišč za turistično ponudbo in oblikovanje turističnih produktov na kmetijah, priprava gradiv za izobraževanje turističnih vodnikov in izdaja turističnega vodnika) ter uporabi dediščine pri nadaljnjem razvoju območja, s posebnim poudarkom na oblikovanju spominkov, razvoju domače obrti in z njo povezanih produktov.

Rezultati raziskav so bili zbrani v zborniku *Na podeželju ... Etnološke raziskave v vzhodnem delu Mestne občine Ljubljana*. Poleg zbornika sta nastali še dve publikaciji, ki podrobneje predstavljata izdelavo cvetja iz papirja (*Cvetje iz papirja*) in izročilo mlinarstva in kulinarike na tem območju (*Iz mlina na mizo*).

Rezultati etnoloških raziskav so bili predani v ponovno rabo tudi domačinom. Ti so se začeli zavedati, da je dediščina, katere nosilci so, nekaj posebnega. Učitelji podružničnih šol (na tem območju delujejo kar štiri podružnične šole OŠ Sostro – Besnica, Janče, Prežganje in Mali Lipoglav) so v okviru programa LEADER že leta 2009 zasnovali nove programe za raziskavo dediščine in s tem še naprej skrbijo za prenos znanj in veščin preteklega časa.

Dosežen je bil zastavljen cilj – približati dediščino območja ljudem, ki tam živijo, jim pokazati, da je to, kar imajo, neprecenljivo bogastvo, ki lahko tako njim kot njihovim potomcem daje nove možnosti za razvoj. Določeni elementi, npr. izdelava cvetja iz papirja, so se vrnil v vsakdanjik. Postali so sestavina učnega procesa (program *Modrost stare mame v deželi jagod*), ki je namenjen učencem prve in druge triade osnovne šole. Prevzeli pa so tudi povezovalno vlogo v skupnosti: vsako leto se prebivalci janškega območja pred cvetno nedeljo zberejo na eni od domačij, izdelujejo cvetje iz papirja za okrasitev brinovega vrha janške butare velikanke, ohranjajo tradicijo in krepijo medsebojne vezi. Z državno pomočjo je bilo obnovljene kar nekaj nepremične dediščine (kašče, kozolci, čebelnjaki ...), vsekakor pa je posebne omembe vredna obnova Dolenčevega mlina v Podlipoglavu. Lastniki so se po daljšem premoru, na podlagi naših raziskav, odločili, da dediščino svojih prednikov znova obudijo in jo predstavijo mlajšim. Zasnovani so bili tečaji peke kruha v krušni peči, mlin pa je spet postal prostor srečevanj.

Raziskave bodo tudi v prihodnje podlaga za oblikovanje novih produktov: v obrtnem centru bi se domačini in drugi naučili pletarskih in drugih rokodelskih spretnosti; organiziran prikaz žganjekuhe in postavitve žganjetek na turističnih kmetijah; turistični paketi s predstavitvijo dediščine in druge ponudbe območja; programi za obnovo stavbne dediščine; programi za vključevanje tradicionalne kulinarčne ponudbe v ponudbo turističnih kmetij; različne oblike izobraževanja o ohranjanju in prenosu tradicionalnih veščin in znanja itn. Vse bo mogoče uresničiti le ob sodelovanju s prebivalci. Če želimo ohraniti identiteto tega območja, se bomo morali drug drugemu približati. Vsak bo moral prispevati svoj delček. Možnosti je veliko, spremeniti moramo le mišljenje in se zavedati, da je bogastvo preteklosti nekaj, kar nas bo v prihodnosti določalo. V času velike globalizacije in vključenosti v Evropsko unijo je izjemno pomembno, da poznamo svojo preteklost in da si jo prizadevamo vključiti v našo sedanjost in prihodnost, in sicer neposredno kot tudi v preoblikovani obliki, pri čemer lahko v nekem izdelku samo zaslutimo večstoletno tradicijo nekega znanja. Le tak pristop nam bo omogočil ohraniti svojo razpoznavnost in identiteto v velikem, evropskem kotlu narodov.

Pred nami je delo Saše Poljak Istenič, ki je s svojo raziskavo še dodatno odstrla pogled na to območje in pokazala ozadje sprememb, ki so nastale do današnjega dne. Pretežno kmetijsko območje je sicer v določeni meri ohranilo svoj značaj, kljub priseljevanju in novim tehnologijam, pa vendar je modernizacija naredila svoje. Nekatere vsebine, predvsem povezane s šegami ob delu, so se izgubile in živijo samo še kot del spomina, vsake toliko pa tudi kot gledališče zgodovine v prireditvenih vsebinah. Temeljita raziskava ponuja kakovostno podlago za pripravo novih prireditvenih vsebin, ki bodo na strokoven način predstavile prakse ob delu, ljudem poznane le še iz pripovedovanja. Dobili smo pogled še na del Mestne občine Ljubljana, ki je bil do zdaj premalo poznan. Kljub trudu, ki je bil vložen v predstavitev podeželja v Mestni občini Ljubljana, je prepoznavnost tega območja med prebivalci Ljubljane še vedno majhna. Delo, ki je pred nami, bo vsem, ki ga bodo vzeli v roke, predstavilo del Mestne občine Ljubljana – območje pod Jančami. Bralcu ga bo približalo na način, da bodo spoznali njegov velik zgodovinski in današnji pomen za Ljubljano. Ko širimo svoje poznavanje prostora, v katerem živimo, se nam odpirajo novi svetovi. Ko spoznamo soseda, spoznamo vsa njegova prizadevanja za neprecenljiva in ga znamo ceniti. Čas je, da – tudi s pomočjo tega dela – spoznamo, da Ljubljana ni le Tromostovje, mogoče še Trnovo in Rašica, temveč se od Sostrega odpira popolnoma nov svet, kjer ljudje še vedno pridno kmetujejo in skrbijo za oskrbo Ljubljane.



Obiskovalci Janč uživajo tudi ob razgledu na okolico. 11. 6. 2006.



**Publikacijo
je sofinancirala**

Mestna občina
Ljubljana

Ethnologica – Dissertationes 4



Dr. Saša Poljak Istenič, etnologinja in kulturna antropologinja, je sodelavka Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, kjer se je zaposlila leta 2003 po delu v Pokrajinskem muzeju Kočevje. Ukvarja se predvsem z raziskovanjem ritualnih praks in praznikov, tradicije in kulturne dediščine ter razvoja podeželja, njeni raziskovalni interesi pa segajo še na področja zavarovanih območij, socialnega življenja, marginalnih skupin in narodnih skupnosti. Je avtorica več znanstvenih besedil v slovenskih in tujih znanstvenih revijah, razstave v kočevskem muzeju *Edina tema je neznanje. Šolstvo in skrb za slepe in slabovidne na Slovenskem*, monografije o lokalnem društvenem življenju »*Samo da je kdo kaj zašpilal, so bili vsi skup!*« in soavtorica etnoloških gesel v slovenski nacionalni enciklopediji *Slovenika*.

Avtorica se spoprijema z razpletanjem vzajemnosti in razumevanji sodobnih manifestacij tradicij v kulturni dediščini. Pri tem razkriva, da sodobne prakse, ki se opirajo na izročilo, dokumentirajo tudi »nikoli pretrgani dialog« med mestom in podeželjem, ki je »nepogrešljiv za vsakdanje življenje«: podeželje in mesto se nikoli ne ločita tako, kakor se ločita voda in olje, podeželje mesto ruralizira in mesto podeželje urbanizira. In tako se sklepa tudi vrtinčenje med tradicijo in modernostjo.

dr. Ingrid Slavec Gradišnik

Delo Saše Poljak Istenič, ki predstavlja del Mestne občine Ljubljana – območje pod Jančami – in njegov velik pomen za Ljubljano, nam omogoča, da širimo svoje poznavanje prostora, v katerem živimo, da spoznamo soseda in vsa njegova prizadevanja in da navsezadnje lahko ugotovimo, da Ljubljana ni le Tromostovje, pa morda še Trnovo in Rašica, temveč da se od Sostrega odpira popolnoma nov svet, kjer ljudje še vedno pridno kmetujejo in skrbijo za oskrbo Ljubljanec.

Maruška Markovčič

ISSN 2232-3090 20 €



9 7 8 9 6 1 2 5 4 6 5 8 8

<http://zalozba.zrc-sazu.si>



Mestna občina
Ljubljana