

Katarina Šrampf Vendramin

Zgodbe in prostor



Katarina Šrampf Vendramin

*Zgodbe
in prostor*

*Ustno izročilo
in kolektivni spomin
v zgornjem Obsotelju*

Ethnologica – Dissertationes 8

Urednika zbirke
Uredniški odbor

Jurij Fikfak, Ingrid Slavec Gradišnik
Saša Babič, Barbara Ivančič Kutin, Dan Podjed, Saša Poljak Istenič

Katarina Šrimpf Vendramin **Zgodbe in prostor**

Ustno izročilo in kolektivni spomin v zgornjem Obsotelju

© 2021, Katarina Šrimpf Vendramin in ISN ZRC SAZU

Uredila	Saša Babič
Recenzenta	Katja Hrobat Virloget, Tjaša Jakop
Jezikovni pregled	Mojca Pipan
Prevod	DEKS
Oblikovanje in ovitek	Monika Klobčar
Grafična ureditev in prelom	Brane Vidmar

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	Present, d. o .o.
Naklada	300

Izid knjige je omogočila Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Raziskava je bila opravljena s finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru raziskovalnega programa Etnološke in folkloristične raziskave kulturnih prostorov in praks (P6-0088).

Za prosto dostopno spletno različico prve e-izdaje veljajo določila mednarodne licence Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0: <https://doi.org/10.3986/9789610505396>

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

398(497.4Obsotelje)

ŠRIMPF Vendramin, Katarina

Zgodbe in prostor : ustno izročilo in kolektivni spomin v zgornjem Obsotelju / Katarina Šrimpf Vendramin ; [prevod Deks]. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2021. - (Ethnologica - Dissertationes / Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, ISSN 2232-3090 ; 8)

ISBN 978-961-05-0532-7

COBISS.SI-ID 54900995

ISBN 978-961-05-0539-6 (PDF)

COBISS.SI-ID 58833667

Katarina Šrimpf Vendramin

*Z*godbe
*i*n prostor

*Ustno izročilo
in kolektivni spomin
v zgornjem Obsotelju*

Ljubljana 2021

*V spomin babici Mileni in vsem sogovornikom, katerih
zgodbe so bile zapisane, njih pa ni več med nami, da bi
nam jih lahko še vedno sami pripovedovali.*

Kazalo vsebine

<i>Beseda h knjigi</i>	7
<i>Zgornje Obsotelje</i>	11
Zgodovinski in gospodarski oris območja	12
<i>Teoretska izhodišča in vprašanje terminologije</i>	17
<i>Ustno izročilo zgornjega Obsotelja</i>	23
Zbiranje in objavljanje gradiva v zgornjem Obsotelju v preteklosti	24
Zbiranje pripovednega gradiva na terenu	26
Od pravljice do šale – pregled žanrov	30
Pripovedno izročilo na mejnem območju	38
<i>Kolektivni spomin v krajini ali prostor in čas v zgodbah</i>	49
Kolektivni spomin	50
Percepcija prostora	52
Percepcija časa	72
Prostor - čas	83
<i>»Drugi« v kolektivnem spominu</i>	87
Humor in »drugi«	89
Šaljive zgodbe o Lemberžanih	94
Stereotipizacija »drugega«	104
<i>Sodobna raba pripovednega izročila v občini Rogaška Slatina in okolici</i>	117
Sodobne prakse v občini Rogaška Slatina in okolici	119
Turizem in raba pripovednega izročila	128
<i>Sklep</i>	131
<i>Viri in literatura</i>	135
<i>Stories and space - oral tradition and collective memory</i>	157

Zahvaljujem se vsem sogovornikom in sogovornicam, ki so sodelovali v raziskavi, ter dr. Moniki Kropelj Telban in dr. Maji Godina Golija, ki sta me usmerjali v času doktorskega raziskovanja, ter sodelavcem in drugim posameznikom, ki so me pri tem podpirali. Zahvaljujem se tudi urednici knjige dr. Saši Babič, za pregled besedila in predlagane izboljšave, ter uredniku zbirke, dr. Juriju Fikfaku. Najlepša hvala tudi moji družini, ki mi je stala ob strani, še posebej Petru in Sofiji.

Beseda h knjigi

Raziskovalci so ugotavljali, da je pripoved proizvod posameznika in njegovega preteklega in sedanjega kulturnega okolja (Oring 1993: 134; Dundes 2007: 55, Ben-Amos 1971), zato je smiselno preučevati pripovedno izročilo posameznih skupin, pa naj bodo to interesne skupine ali skupine, ki jih povezuje prostor. Ta knjiga je celovita študija ene od takšnih skupin, je raziskava ustnega izročila ljudi, živečih na zamejenem geografskem prostoru, v zgornjem Obsotelju, območju na slovenskem etničnem ozemlju ob hrvaški meji.

Za popolno razumevanje pripovednega izročila nekega območja je treba preučiti več kontekstov: kulturnega, družbenega, individualnega in primerjalnega. Kulturni kontekst razkriva sistem idej, simbolov in norm v preučevani skupini, pomemben je za razumevanje pripovedi na najbolj osnovni ravni kakor tudi za razumevanje globlje pomenske plasti zbranega gradiva. Razumevanje družbenega konteksta je pomembno zato, ker se folklorni dogodek vedno dogaja v skupini ljudi, njihovi medsebojni odnosi pa vplivajo tako na vsebino in jezik kot na način pripovedovanja. Razumevanje pripovedi je torej odvisno tudi od poznavanja razmer, stanj in odnosov, v sklopu katerih je bila zgodba povedana. Enako pomemben je tudi individualni kontekst, torej osebni motivi in preference, ki pripeljejo do folklornega dogodka (Finnegan 1966; Dégh in Vazsonyi 1976: 104; Ivančič Kutin 2011). Komparativni kontekst, kot ga poimenuje Elliott Oring, se nanaša na polje folkloristike kot vede. Ta pogled sega onkraj samega folklornega dogodka in onkraj družbe in kulture, v kateri je (bila) neka pripoved zapisana. Primerjanje gradiva različnih kultur in obdobj lahko razkrije zgodovinske vidike nastanka, strukturne posebnosti in skrito simboliko. Ni mogoče določiti jasnih meja med temi različnimi konteksti, pa vendar je vsak vidik pomemben za jasno predstavo o pripovednem izročilu raziskovanega območja (Oring 1993: 135–141; Dundes 1996: 57–82).

Zaradi kompleksnosti obravnave ustnega izročila in spomina, ki ustvarjata pripovedno kulturo v zgornjem Obsotelju, se želi ta obravnava približati njeni celostni diahroni in sinhroni podobi. Predstavljen je historiat zbiranja in objavljanja pripovednega izročila, poudarek pa je na sodobnem terenskem gradivu, analizi besedil, teksturi in kontekstu, predvsem pa na vlogi in pomenu slovstvene folklore v družbi in kulturi.

Primarni cilj te knjige je predstavitev teme na podlagi terenske raziskave, ki je bila opravljena v času od konca leta 2010 do sredine leta 2014 na območju zgornjega Obsotelja.¹ Geografsko je zajela kraje v občinah Šmarje pri Jelšah, Rogaška Slatina in Rogatec. Nekaj terenskega dela je bilo opravljene tudi v Republiki Hrvaški, največ v krajih v

¹ Terenska raziskava je bila izvedena za potrebe priprave doktorske disertacije na Fakulteti za podiplomski študij, Univerza v Novi Gorici, pod mentorstvom Monike Kropelj Telban in Maje Godina Golija iz Inštituta za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Šrampf Vendramin 2015a).

občini Hum na Sutli. Narejenih je bilo več kot 70 intervjujev s sogovorniki različnih starosti, posnetih je bilo približno 45 ur gradiva.

Zaradi uporabe socialne mreže sorodnikov in prijateljev za pridobivanje informatorjev je bila večina terenskega gradiva zbrana v občini Rogaška Slatina, manj pa v sosednjih občinah Rogatec in Šmarje pri Jelšah. Velika večina sogovornikov je bila rojena pred letom 1950, najmanjša skupina pa je bila rojena med letoma 1980 in 2000. Njihova poklicna struktura je bila zelo raznovrstna: posamezniki, ki so se preživljali s fizičnim delom v steklarni in drugje, sobarice in turistični delavci v zdravilišču, učiteljice, računovodje, bančni delavci, gospodinje, socialne delavke, podjetniki itn. Redki sogovorniki so se ali se še preživljajo s kmetijstvom.²

Terensko delo ima svoje značilnosti, ki terjajo svojevrsten pristop in metodo dela tako v pogovoru s sogovorniki kakor tudi pozneje ob analizi. Na terenu je bila osnovna metoda kombinacija intervjuja in opazovanja z udeležbo. Intervjuji so bili vodeni delno strukturirano, kar pomeni, da je bil pogovor začel z uvodnim vprašanjem ali z mojo predstavitvijo raziskovalnega zanimanja, to pa je navadno spodbudilo sogovornike k pripovedovanju (Ivančič Kutin 2011: 27). V pogovor sem večinoma vstopala aktivno in nisem bila le nema opazovalka folklornega dogodka.

Etnolog, folklorist ali kakršen koli drug raziskovalec vdira v stvarnost sogovornika, zato so gradivo in »pripovedi po svoje popačeni«, kot se je izrazila Françoise Zonabend, saj je raziskovalec v okolju viden kot tujec, »član drugačnega družbenega reda, imetnik akademskega znanja« (Zonabend 1993: 11). Zaradi tega je sprejet z nezaupanjem, a hkrati zaradi njegove radovednosti in moči lahko podoba družbe pokaže in prenese navzven, v vsakem primeru ga pa morajo sprejeti. In ta dvojni položaj etnologa – tujca, ki je vendarle do neke mere sprejet – narekuje pozornost pri analizi podatkov (Zonabend 1993: 11–12). Moj položaj je bil nekje med pripadnikom iste širše ali ožje lokalne skupnosti in raziskovalko, ki je prišla od drugod. Ker sem odraščala v okolju mojih sogovornikov, vendarle nisem bila popolna tujka. Tako se je v razmerju s sogovorniki hitro ustvarilo zaupanje, saj so poznali mojo družbeno umeščenost v okolje.³ K večjemu zaupanju in sproščenosti pogovora so pripomogli tudi določeni posamezniki, ki so zame občasno organizirali pripovedovalska srečanja z osebami iz svoje socialne mreže in so bili z mano na samem srečanju. Ker so si bili s sogovorniki bližje kot jaz, so imeli na samem pripovedovalskem srečanju pogosto tudi funkcijo spodbujevalcev ali motivatorjev,⁴ hkrati pa so se pogosto vključevali v pogovor kot pripovedovalci.

Folklorni dogodek spremljajo asociacije, ki so nerazumljive poslušalcu, ki ne izhaja

² Starejši informatorji so bili večinoma iz kmečkih družin oz. družin, kjer je navadno oče delal, mati pa je ostala doma in skrbela za manjšo kmetijo. To velja predvsem za rojene pred drugo svetovno vojno. Redki so bili iz povsem delavskih družin. Rojeni po vojni pa so predvsem iz delavskih družin, kjer sta (bila) navadno oba starša zaposlena.

³ Do vseh sogovornikov sem namreč prišla prek svoje socialne mreže ali mreže sorodnikov in prijateljev, redkeje pa so me k naslednjemu informatorju napotili sogovorniki sami.

⁴ Barbara Ivančič Kutin je spodbujevalca ali motivatorja opredelila kot nekoga, ki si konkretnimi vprašanji na določeno temo prizadeva spodbuditi asociacije in tako aktivirati proces pripovedovanja, ali pa, če pozna repertoar pripovedovalca, tega poskuša spodbuditi h konkretni pripovedi (Ivančič Kutin 2011: 35).

iz okolja, na katero se pripovedi nanašajo, poslušalcu iz pripovedovalčevega okolja pa te asociacije služijo kot povezave do drugih pripovedi, verovanj in verskih predstav, ki živijo med ljudmi v tem kraju. Pripovedi rastejo in živijo v prostoru, ki jih napolnjuje s široko paleto socialnih, zgodovinskih, geografskih, jezikovnih in simbolnih prvin, ki so lokalno pogojene (Kropej 1995; Grunnell 2006; Tangherlini 2013: 48). Okolje, v katerem zgodba živi, je pomemben del njene strukture, saj se odseva v njeni vsebini, zasnovi, jezikovni obliki in pojavnosti. In ravno vse to razkriva pričujoča knjiga.

Knjiga v prvem delu prinaša demografski, zgodovinski in gospodarski oris območja, ki je pomembno zaznamoval način življenja ljudi, družbeno dogajanje in s tem tudi ustno izročilo. Nadalje sta na kratko predstavljena terminologija ter raziskovalni okvir, nato pa sledi poglavje, v katerem so predstavljeni starejše objavljene in arhivsko gradivo kakor tudi glavni pristopi pri zbiranju gradiva na terenu. Nato so predstavljene glavne značilnosti pripovednega izročila zgornjega Obsotelja skozi prevladujoče žanre, ki se pojavljajo v zbranem gradivu; to so pravljice, povedke in šaljive zgodbe kakor tudi najpogostejše teme, ki so zastopane v predstavljenih žanrih.

V drugem delu knjige sta obravnavana pomen in vloga, ki jo imajo izbrani elementi pripovednega izročila v družbenem in kulturnem življenju obravnavanega območja. Skozi etnološke povedke, zgodovinske zgodbe ter povedke o bajnih bitjih so predstavljeni koncepta liminalnega prostora in časa ter povezave ustnega izročila z ustvarjanjem kolektivnih identitet in kolektivnega spomina, kot se kaže v zbranem pripovednem izročilu.

Nato so predstavljena spoznanja o konstruiranju identitet s pomočjo ustnega izročila o »drugem«. Šaljive zgodbe o Lemberžanih ter zbadljivke⁵ o Hrvatih so bile, kot se je pokazalo z raziskavo, priročno sredstvo za ločevanje ene skupine od druge, kar je tudi eden od mehanizmov konstruiranja tako lokalnih kot nacionalnih in drugih identitet.

V zadnjem poglavju knjige so predstavljene oblike sodobne rabe pripovednega izročila na obravnavanem območju in njihova funkcija. Obravnavane so zgodbe, ki so sicer del lokalnega pripovednega izročila, vzete iz primarnega okolja, uporabljene za vzbujaenje občutka lokalne pripadnosti in za vzpostavljanje lokalne identitete.⁶

Kot je zapisala francoska etnologinja Françoise Zonabend, je mogoče raziskovano območje povsem razumeti »le z nenehnim izmenjevanjem različnih vrst pričevanj: z opazovanjem sedanosti, z obravnavanjem preteklosti, s prenesenim ali doživetim spominom, s pisanimi arhivi, z branjem pokrajine, s krajevno topografijo in toponomijo« (Zonabend 1993: 11–12), torej s celostnim pristopom k raziskavi. Raziskani so pomeni in funkcije ustnega izročila v lokalnem okolju, kar je za razumevanje kulture in slovstvene folkloristike ključno.

⁵ Del besedila o zbadljivkah je bilo objavljeno v članku z naslovom »*Medanc podklanc je figo zagledal, je mislil, da je žganc*»: oblike, vsebina in funkcija medkrajevnega zbadanja na Slovenskem, ki je bil leta 2019 objavljen v *Glasniku SED* (Šrmpf Vendramin 2019).

⁶ V nekoliko daljši obliki je bilo besedilo tega poglavja objavljeno v članku z naslovom *Sodobna raba pripovednega izročila v občini Rogaška Slatina in okolici* v reviji *Traditiones* (Šrmpf Vendramin 2019a).

Zgornje Obsotelje

Občine Šmarje pri Jelšah, Rogaška Slatina in Rogatec ležijo v vzhodnem delu Slovenije. Geografske regionalizacije uvrščajo te kraje v različne regije: po Ivanu Gamsu v Voglajnsko-sotelsko Slovenijo, po Svetozarju Ilešiču med prave subpanonske pokrajine, natančneje v Bočko hribovje in Sotelsko, po regionalizaciji Antona Melika v Rogaško podolje ali Zgornje Sotelsko. Po novi geografski regionalizaciji se kraji v teh občinah uvrščajo v veliko Panonsko makroregijo ter v dve mezoregiji, in sicer Boč in Macelj ter Voglajnsko in Zgornjesotelsko gričevje (Perko 1998: 16–31).

Pokrajina je valovito gričevnata z vmesnimi dolinami in osrednjim podoljem, kjer so se razvili večji kraji, po katerih nosijo imena tudi občine: Šmarje pri Jelšah, Rogaška Slatina in Rogatec. Na zahodu območje obdaja Voglajnsko gričevje, na severu je obdano s hrbtom Plešivca, Konjiške gore, Boča in Donačke gore, na jugu se dviguje Rudnica. Na vzhodu teče reka Sotla, ki je tudi mejna reka z Republiko Hrvaško.

Za te kraje se je med domačini prijelo poimenovanje Obsotelje, ki sicer zajema območje ob celotnem toku Sotle. Območje raziskave, predstavljene v nadaljevanju, pa zajema kraje ob zgornjem toku reke, od tu tudi poimenovanje zgornje Obsotelje. Raziskovano območje v Sloveniji skupaj meri 220 km² ter približno 40 km² na Hrvaškem.⁷

Raziskovane občine spadajo skupaj z občinami Podčetrtek, Kozje in Bistrica ob Sotli v Upravno enoto Šmarje pri Jelšah. V letih 1921–1995 so imele te občine skupno upravljanje in upravno središče v Šmarju pri Jelšah. To je leta 1958 postalo tudi sedež tako imenovane komune ali občine. Leta 1995 se je ta velika občina razdelila na šest manjših občin (Šmarje pri Jelšah, Rogaška Slatina, Rogatec, Podčetrtek, Kozje in Bistrica ob Sotli), ki so do danes ostale povezane v skupni upravni enoti (Mikola 2009: 6–8). Danes so torej občine Šmarje pri Jelšah, Rogaška Slatina in Rogatec samostojne občine z lokalnimi upravami v istoimenskih krajih. Občina Šmarje pri Jelšah obsega območje desetih krajevnih skupnosti, v katere je vključenih 77 naselij. V občini Rogaška Slatina je 44 naselij v treh krajevnih skupnostih, v občini Rogatec pa je devet naselij v prav tako treh krajevnih skupnostih.⁸

Po podatkih Statističnega urada Republike Slovenije je v letu 2018 na obravnavanem

⁷ Statistični urad – Občina Šmarje pri Jelšah (<https://www.stat.si/obcine/sl/Municip/Index/175>), Statistični urad – Občina Rogaška Slatina (<https://www.stat.si/obcine/sl/Municip/Index/143>), Statistični urad – Občina Rogatec (<https://www.stat.si/obcine/sl/Municip/Index/145>), Smještaj i prirodne karakteristike – Općina Hum na Sutli (<http://www.humnasutli.hr/smjestaj-i-prirodne-karakteristike.aspx>).

⁸ Krajevne skupnosti – Občina Šmarje pri Jelšah (<https://smarje.si/objave/48>), Naloge krajevnih skupnosti – Občina Rogaška Slatina (<https://www.rogaska-slatina.si/si/obcina/ozji-deli-obcine/naloge-krajevnih-skupnosti/>), Krajevne skupnosti – Občina Rogatec (<https://obcina.rogatec.si/o-obcini/krajevne-skupnosti/>), Občine in naselja Upravne enote Šmarje pri Jelšah (<https://www.gov.si/drzavni-organi/upravne-enote/smarje-pri-jelsah/o-upravni-enoti-smarje-pri-jelsah/obcine-in-naselja-upravne-enote-smarje-pri-jelsah/>).



Slika 1: Prikaz območja, ki je bilo vključeno v raziskavo. (Vir: Geopedia.si)

območju živejo približno 24.390 ljudi, in sicer v občini Rogaska Slatina približno 11.070, v občini Šmarje pri Jelšah približno 10.270 in v občini Rogatec 3050 ljudi. V tem času je bilo največ prebivalcev s tega območja v starostni skupini od 30 do 60 let.⁹

Zgodovinski in gospodarski oris območja

Arheološke najdbe kažejo, da je bilo območje poseljeno že v času Kelto in Rimljanov. Znano je, da je rimska cesta vodila preko Šmarja pri Jelšah čez Lemberg in Rogatec vse do Ptuja (Strmšek 1940: 3). Med različnimi izkopavanji so bili najdeni ostanki poslopij, npr. ostanki rimske *ville rustice* v Grobelcah¹⁰ ter različni predmeti, kot so rimska bronasta igla, keltski kovanec, fibule in drugi (Goršič 1973: 63; Stopar 1976: 3).

Po izoblikovanju upravne ureditve v 9. stoletju je območje pripadlo Savinjski krajini, katere posesti so bile v začetku 11. stoletja po večini v lasti mejnih grofov iz rodu Ariboncev, v katerega se je poročila tudi grofica Hema (sveta Ema Krška). Po moževi smrti je Hema svoja posestva, tudi tista, ki jih je imela na območju zgornjega Obsotelja, razdelila različnim cerkvam, del posestev pa je dobila v last tudi krška škofija. V 12. stoletju so posestva prešla pod last gradov ter se osamosvojila. Tako v tem času srečamo prve omembe gradu Rogatec (1192) in Lemberg (1144) (Stopar 1976: 4; Sok 1991: 8–9).

⁹ Statistični urad – Občina Šmarje pri Jelšah (<https://www.stat.si/obcine/sl/Municip/Index/175>), Statistični urad – Občina Rogaska Slatina (<https://www.stat.si/obcine/sl/Municip/Index/143>); Statistični urad – Občina Rogatec (<https://www.stat.si/obcine/sl/Municip/Index/145>).

¹⁰ Register nepremične kulturne dediščine (<http://giskd2s.situla.org/rkd/Opis.asp?Esd=1400>).

V 14. stoletju so razdrobljene fevdalne posesti začeli priključevati pod svoje okrilje Celjski grofi. Po propadu te družine so sredi 15. stoletja njihove posesti prešle v last Habsburžanov, gradove pa so upravljali različni zakupniki in oskrbniki (Krajevni leksikon 1937: 1140).

Vojaški vpadi turške in hunske vojske v 15. stoletju so močno prizadeli te kraje. Zgodovinski podatki govorijo, da so Turki in Huni plenili večinoma po nezavarovanih vaseh. Med takšnimi vpadi naj bi leta 1469 popolnoma razdejali Lemberški grad (Krajevni leksikon 1937: 1140; Sok 1991: 1), medtem ko je Paolo Santonino, ki je te kraje obiskal sredi maja 1487, pisal o hunskih vpadih, ki so oplenili in požgali trg Rogatec ter uničili njegovo obzidje (Stopar 1976: 8; Santonino 1991: 78–79).

Skozi vso znano zgodovino pa so kraji v okolici Rogaške Slatine že dolgo znani po svoji zdravilni vodi. Že prva pisna poročila poročajo o obiskih teh krajev v zdravilske namene. Tako je leta 1598 rogaške vrelce obiskal Wolf Ungnad, sin štajerskega deželnega glavarja, ki je prvi poimensko znani obiskovalec Rogaške Slatine. Ta naj bi na poti po Italiji zbolel in se zato prišel zdraviti v Rogaško Slatino (Strašek 2010: 10). Danes je v veljavi prepričanje, da je vrelce mineralne vode odkril hrvaški ban grof Peter Zrinjski, ki je bil leta 1665 s svojim spremstvom na lovu v okolici kraja. Anekdota pravi, da naj bi si s pitjem mineralne vode pozdravil zlatenico. Zrinjski naj bi razširil sloves vrelcev med takratnim višjim slojem in verjetno zato velja za odkritelja slatinske mineralne vode, čeprav je znano, da so vrelce mineralne vode poznali že v rimskih časih (Vardjan 2004: 10).

17. stoletje je zaznamovala epidemija kuge, ki je v širšem območju v letih 1644–1646 terjala več tisoč življenj. Kot priprošnja za končanje bolezni so začeli prebivalci Šmarja pri Jelšah graditi cerkev sv. Roka in jo končali leta 1666. Danes je ta cerkev ena lepših baročnih cerkva na Slovenskem. Tudi kasneje naravne nesreče niso prizanašale tem krajem. Tako je bil kraj Šmarje pri Jelšah leta 1778 povsem uničen v velikem požaru, le cerkev svete Marije naj bi ostala nepoškodovana (J. Čakš 1996: 7–9). V 18. stoletju je dvakrat pogorel tudi trg Rogatec (Stopar 1976: 10). Poleg požarov so te kraje, natančneje Rogatec in Kostrivnico, leta 1782 pestile še kobilice, ki so uničile vse posevke ter celo travnike in drevesa (Stopar 1976: 8; M. Čakš 2012: 10).

19. stoletje je prineslo pomembne spremembe na območju. Tako je leta 1875 Šmarje pri Jelšah dobilo trške pravice in postalo sedež okrajnega sodišča, davčne službe, pošte in orožniške postaje. Šmarje se je takrat začelo razvijati kot upravno središče širšega območja (J. Čakš 1996: 14).

Začetek 19. stoletja je bil posebej pomemben čas za Rogaško Slatino, v kraju je bilo namreč ustanovljeno zdravilišče. Za leto ustanovitve velja leto 1803, ko so štajerski deželni, na čelu z deželnim glavarjem grofom Attemsom, odkupili zemljišča okoli vrelcev od takratnih zasebnih lastnikov. Zdravilišče je takrat dobilo tudi prvega ravnatelja posesti in stalnega zdravnika dr. Johanna Frölich. V času njegovega upravljanja, od leta 1804 do 1836, se je nočitvena kapaciteta povečala z 20 do 25 na 700 postelj (Vardjan 2004: 12–13). Sredi 19. stoletja je Zdravilišče Rogaška Slatina veljalo za enega pomembnejših letoviških krajev v habsburški monarhiji, kamor je prihajala elita iz celotne Evrope (Cvelfar 2002;



Slika 2: Upodobitev prvega zdraviliškega doma s kopališčem in hotelom v Rogaški Slatini; naslikal J. Kaiser okoli 1835. (Vir: Utenkar 2009: 83)

Vardjan 2004). Še danes je turizem, ki je povezan z odkritjem mineralne vode v Rogaški Slatini, pomembna dejavnost za širše območje.

Konec 19. stoletja je na območju cvetela tudi obrt. Predvsem v trgih in mestih so bile prisotne naslednje obrti: lončarstvo, mlinarstvo, kolarstvo, čebelarstvo, krojaštvo in kovaštvo. V trgih in okolici so bili poleg naštetih tudi usnjarji, vrvarji, mizarji, rezbarji in pa seveda mesarji, gostilničarji in trgovci. Naravne danosti, kot sta les in kamen, so omogočale, da so se prebivalci območja ukvarjali tudi s kuhanjem oglja, žganjem apna, v Logu pri Rogatcu pa tudi z izdelavo brusnih kamnov (Sok 1991: 91–95).

Večina prebivalstva na območju se je ukvarjala s kmetijstvom. Kmečko prebivalstvo se je do druge svetovne vojne ukvarjalo pretežno z živinorejo. Večinoma so redili govedo, manj pa prašiče, konje in vole. Pomembna panoga je bila tudi kokošereja zaradi prodaje jajc, ki so bila pomembno tržno blago. Tako je med obema vojnoma v Pristavi pri Mestnju delovalo podjetje, ki se je ukvarjalo z izvozom jajc celo v Švico in Anglijo (Strmšek 1940: 8; Sok 1991: 75–89). Značilnosti območja so gričevnatost in hribovitost ter močna razčlenjenost reliefa z malo ravninskega sveta. Za intenzivno kmetovanje, še posebej za poljedelstvo, je v preteklosti kakor tudi danes primanjkovalo primernih površin, za obdelavo primernih obdelovalnih površin pa je še danes potrebnega veliko ročnega dela. Zaradi teh specifik je bil tržno usmerjen le majhen delež poljedelstva, večinoma je bil uveljavljen polikulturni tip kmetijstva, kar pomeni, da so pridelovali vse vrste žit (pšenica, rž, oves, pira, ajda), okopavin (koruza, krompir, fižol, zelje, ohrovt, krmna pesa, krmno korenje) in vrtnin (Strmšek 1940: 8; Sok 1991: 77–79). Pomembni kmetijski panogi

sta bili tudi vinogradništvo in še posebej sadjarstvo. Večini je bilo kmetijstvo edini vir dohodka, kljub temu da so bile kmetije majhne, zemlja pa razdrobljena in slabo rodovitna (Sok 1991: 75). Zaradi majhnosti večine zemljiških posesti so se ljudje do druge svetovne vojne ukvarjali dodatno še s kakšno dejavnostjo, s katero so si poskušali povečati skromne dohodke iz kmetijstva. Tako so od maja do septembra pogosto delali kot sezonski delavci v zdravilišču (Sok 1991: 91, 106), nekateri so odhajali na sezonsko delo tudi v sosednjo Hrvaško, kjer so delali v gozdovih ali v opekarnah, manjši del prebivalstva pa je bil zaposlen v steklarskem obratu in polnilnicah mineralnih vod v Rogaški Slatini, Kostrivnici in Gaberniku (Strmšek 1940: 8) ter drugih obratih.

Z izgradnjo južne železnice je prešlo območje v prometno zatišje, saj so se mu prometni tokovi izognili. Šele z odprtjem proge Celje–Stranje–Sv. Rok pri Rogatcu leta 1903 so dobili kraji ob železnici novo razvojno spodbudo, saj so postali lažje dosegljivi (Sok 1991: 39). Gospodarski razvoj, ki ga je omogočila železnica, pa je uničeval obrtnike in male kmete. Ti so začeli iskati delo v nastajajoči industriji, odhajali so na delo v tujino ali opravljali sezonska dela (Sok 1991: 11).

Druga svetovna vojna je kraje v zgornjem Obsotelju močno prizadela: stavbe so bile porušene, poškodovane, zapuščene. Po vojni se je znatno zmanjšala tudi živahna obrtna dejavnost, prebivalstvo pa je pestilo pomanjkanje. Tik pred opustitvijo ali zaprtjem je bilo tudi zdravilišče v Rogaški Slatini. Takratni vplivni politik Boris Kidrič je s somišljeniki preprečil, da bi zdraviliški kompleks spremenili v industrijsko območje, saj je v zdraviliški dejavnosti videl potencial tudi za takratno oblast (Vardjan 2004: 15; Mikša in Zorn 2020: 69–74).

Večja nesreča, tokrat potres, je ta del Slovenije prizadela še leta 1974, ko je bilo močno prizadeto širše območje Kozjanskega in Obsotelja. Popotresna sanacija je močno spremenila videz Šmarja pri Jelšah (J. Čakš 1996: 27) in podoba domačij na vsem kozjanskem podeželju.

Industrijska dejavnost na tem območju je razmeroma mlada. Pomembnejša tovarna pred drugo svetovno vojno je bila le steklarna v Rogaški Slatini, ki je bila ustanovljena leta 1927. Kot pomožna panoga steklarstva je služilo rudarstvo. V nekaj rudnikih, tako na slovenski kot na hrvaški strani, so kopali premog in kremenčev pesek za potrebe Steklarna Rogaška kot tudi steklarne Straža na Humu na Sutli (Strmšek 1940: 8). Obe steklarni sta se razvili iz glažutarske tradicije območja in vse do danes ostali pomembnejši podjetji v širši regiji (Božiček 1978: 11; Sok 1991: 95).

Drugi pomembnejši industrijski obrati so se začeli vzpostavljati v 60. in 70. letih 20. stoletja. To je bil čas, ko so bile ustanovljene številne manjše delovne organizacije, ki so se skozi čas razvile v velika podjetja, v katerih so se ljudje zaposlovali do njihovega propada v 90. letih 20. stoletja. (Sok 1991: 91–95). V tem obdobju sta delovala dva velika mizarska in lesnopredelovalna obrata v Rogaški Slatini in Mestinju, tekstilna tovarna Kors in veliko prevozniško podjetje v Rogaški Slatini ter več drugih manjših podjetij. To je bil tudi čas močne predelovalne industrije, ko so bili na obravnavanem območju veliki nasadi jablan in ribeza, ki pa so danes v večini posekani, le v redkih primerih so

še obstali in jih še obdelujejo. Sadje je za predelavo v sadne sokove odkupovalo predvsem lokalno podjetje Vital Mestinje.

Danes na območju praktično ni večjih industrijskih obratov. Podjetji, ki danes v Rogaški Slatini zaposlujeta največ ljudi, sta steklarna in polnilnica mineralnih vod in drugih pijač, kjer se med drugim polnita zdravilna mineralna voda Donat Mg ter pijača Cockta. V občini Rogatec je to izpostava velenjskega Gorenja, kjer izdelujejo mehanske komponente.¹¹ Na območju delujejo tudi manjša, a poslovno uspešna podjetja, kot na primer podjetje za inženiring in proizvodnjo v prehrabni, farmacevtski in kemični industriji Petek Proces, kozmetično podjetje Kozmetika Afroditia ter podjetje Pišek-Vitli Krpan, ki proizvaja gozdarske vitle.

Z industrializacijo se je, še zlasti v 70. in 80. letih 20. stoletja, povečala deagrarizacija. Ekonomski položaj kmetov se je zaradi pomanjkanja mehanizacije in delovne sile močno poslabšal. Danes se s kmetijstvom ukvarja manj kot 10 % prebivalstva tega območja. Kmetije so majhne, prevladujejo takšne z do 3 ha površine, le redke imajo v lasti 10 ha ali več. Ker je zaradi majhnosti kmetij ta dejavnost v večini netržno naravnana, so posamezniki in družinski člani, ki imajo v lasti kmetije, večinoma zaposleni še v nekmetijskih panogah.¹²

Če povzamem: do druge svetovne vojne so se ljudje na območju zgornjega Obsotelja pretežno preživljali s kmetijstvom, za dodatni zaslužek so delali kot sezonski delavci ali pa so se ukvarjali z obrtjo. Po drugi svetovni vojni je bil močen upad obrtne dejavnosti, v ospredje je začela prihajati industrija, ki pa je v veliki meri propadla v 90. letih 20. stoletja. Večina kmetij je opustila živinorejo, poljedelstvo se ohranja le deloma. Ljudje obdelujejo površine predvsem za lastne potrebe: govorimo o vrtničkarstvu in manjših sadovnjakih. Danes so ljudje zaposleni v obstoječih velikih podjetjih, turizmu in manjših podjetjih v zasebni lasti, večina pa se na delo vozi v bližnje večje kraje, kot sta Celje in Maribor, pa tudi v Ljubljano.

¹¹ Občina Rogatec podprla regionalni karierni sejem (<http://kariernisejem.com/obcina-rogatec-podprla-regionalni-karierni-sejem-mojedelo-com/>).

¹² Kmetijstvo – Občina Rogaška Slatina (<https://www.rogaska-slatina.si/si/obcinska-uprava/podrocja-dela/oddelek-za-gospodarstvo/kmetijstvo/>), Strategija razvoja Občine Šmarje pri Jelšah (http://www.lex-localis.info/files/2fc19018-d0df-4e3c-a130-a70052d6605c/2545207570779111902_Strategija%20razvoja%20obcine.pdf), Kmetijstvo – Občina Rogatec (<https://obcina.rogatec.si/gospodarstvo/kmetijstvo/>).

Teoretska izhodišča in vprašanje terminologije

Ljudi, ki živijo na skupnem območju ali zamejenem družbenem prostoru, povezuje kolektivna ali skupinska identiteta. Posamezniki oziroma skupine v določenem prostoru ali okolju občutijo lokalno kulturno preteklost in sedanost, razvijajo se stiki, na osnovi katerih se odvija skupinska dinamika. Prostor, posebno če je natančno definiran v povezavi z zaključeno skupnostjo, ima izjemno veliko identifikacijsko vlogo (Južnič 1993: 146). A prostora ne smemo razumeti samo kot geografsko lokacijo, ampak tudi kot mesta spominov in prizorišča zgodb. Tako so nekateri kraji za nas še posebej pomembni, npr. kraji bivanja. Spet drugi so oddaljeni, tuji ali ostajajo v svetu domišljije. Vsi – tako veliki kakor majhni, prijetni, domači, tudi sveti, strašljivi ali odbijajoči, naravni ali umetni, znani ali nenavadni, tisti, ki so del naše okolice, kakor tisti, ki so zunaj naših neposrednih izkušenj – so lahko pomembni za nas na različne načine (Valk in Sävborg 2018: 7).

Prostor je v zadnjih desetletjih postal pomemben koncept v folkloristiki. Zanimanje za krajino kot »kulturno transformirano in zaznamovano okolje« je v etnologiji in kulturni antropologiji prisotno od začetkov vede, a se je v 90. letih 20. stoletja zgodilo povečano zanimanje za prostorska vprašanja tudi v drugih vedah, na primer v geografiji in literarnih vedah (Baskar 2013). V tistem času se je povečalo zanimanje za prostor-kraj tudi v folkloristiki, tako je v Estoniji vzniknil nov koncept, imenovan *kohapärimus*, v angleščini preveden v *place-lore* (Västrik 2012; Valk in Sävborg 2018: 9; Kropelj Telban 2021).¹³ Povečalo se je zanimanje za preučevanja pripovednega izročila, vezanega na kraje ali objekte v krajini, kar vključuje povedke o prostorih, na prostor vezana verovanja, prakse, spomine, razlage toponimov itn. Lahko bi povzeli, da gre pri *place-lore* za na prostor vezano slovstveno folkloro oziroma za »sklop tradicij, ki se osredotočajo na naravno in kulturno okolje, kot so hribi, doline, gozdovi, mokrišča, jezera, reke, polja, skale, stara drevesa, pokopališča, kapele, cerkve, ceste in zemljišča« (Valk in Sävborg 2018: 9). Že sam obstoj teh objektov v lokalnem okolju podpira kontinuiteto in s tem povezano krajevno izročilo, ki izbranim mestom in objektom pripisuje vrednosti in jih s tem tudi varuje pred morebitnim uničenjem ali pozabo. Pri konceptu preučevanja na prostor vezane slovstvene folklore gre torej za sintetični koncept, ki izpostavlja različne izrazne oblike, ki kažejo na tesne vezi med ljudmi, kraji in okoljem ter preučevanje simbiotičnega razmerja med skupnostmi in njihovim okoljem, med oprijemljivo resničnostjo in svetom zgodb (prav tam).

Zgodbe so torej tiste, ki dajejo pomen krajem, saj ko jih ljudje pripovedujejo, s tem

¹³ Vendar to ni bilo povsem novo raziskovalno zanimanje, saj so se folkloristi že v 19. stoletju zanimali za povedke o nekaterih pomembnih mestih v krajini (Västrik 2012).

spremenijo odnos in način, kako razumejo in doživljajo tako okolico pripovedovanja kot svet nasploh. Povedke, ki so neposredno povezane s kraji, je ugotavljal Terry Grunnell, dajejo, skupaj s krajevnimi imeni, pokrajini globino, zgodovino, osebnost in mističnost. Poslušalcem pa ponujajo tudi nekakšen načrt, kako se je treba obnašati v pokrajini: kaj je prav, kaj narobe in kakšna kazen vas bo doletela, če boste prekršili pretežno nenapisana moralna pravila družbe (Gunnell 2018: 27).

V tradicijskih predstavah, ki se razkrivajo v folklori, je s prostorom na različne načine močno povezan koncept časa. Na preučevanem območju se ta povezava še posebej močno kaže v kontekstu liminalnosti,¹⁴ ko se združijo nadnaravni, naravni in družbeni svetovi. Nekateri prostori imajo namreč lahko ob različnih delih dneva različno konotacijo: če so podnevi dojeti kot varni, lahko ob določenem času dneva, ob mejnih trenutkih in ponoči, postanejo nevarni, ko npr. postanejo kraji srečanj z bajnimi bitji (Mencej 2009: 188–189). A čas s prostorom ni povezan samo v omenjenem okviru, ampak tudi kot nosilec spomina. Tako so nekateri raziskovalci ugotavljali, da se preteklost, torej čas skupnosti, neposredno beleži v prostor (Basso 1984; Zonabend 1993).

Prostorom torej daje pomen skupnost, naseljujejo jih preko zgodb, ki so del njene kolektivnega spomina. Prostor deluje kot skladišče spominov na pretekle dogodke, od ustanovitve krajev, izgradnje pomembnih zgradb do za skupnost ali posameznika pomembnih dogodkov. Preko slovstvene folklore, ki tematizira našteto, pa se ohranjajo tudi določene verovajske percepcije in predstave ljudi. Sicer pa so kolektivni spomini ključni za ustvarjanje identitet skupin, od družin, vernikov do družbenih razredov (Halbwachs 2001).

Kolektivni spomin je včasih močnejša referenčna točka v procesu konstruiranja identitet kot nacionalnih diskurzov. Kajti pogosto so mejna območja cone kulturnega prekrivanja, ker je težje vzpostaviti identitete. Kolektivni spomin lahko v takšnih primerih nudi oporo za identitetne procese (Vučetić 2004: 8; Giddens 2005: 183; Wastl-Walter 2020), kar se je pokazalo tudi na preučevanem območju, kjer je eden od identitetnih mehanizmov odnos do »drugega«, ki se najbolj kaže v šaljivih zgodbah, šalah in zbadljivkah. Claude Lévi-Strauss je že desetletja, preden je koncept »drugega« postal pomemben teoretični aparat v družboslovju in humanistiki, opredelil njegove značilnosti. Pokazal je, da je ta nagnjenost k zaničevanju drugih nekaj, kar obstaja že od nekdaj in se izraža v ustnem izročilu, mitih, legendah, pridigah in drugih zgodovinskih virih v različnih zgodovinskih obdobjih. Gre namreč za globoko zakoreninjen psihološki odziv posameznika in skupnosti, ki kaže na nezaupanje ter slabšalen, tudi zaničevalen odnos do drugih (Lévi-Strauss 1994; Mlakar 2019: 9). Pa vendar je to eden od pomembnih identitetnih mehanizmov, še posebej na mejnih območjih, saj svojo identiteto ustvarimo v odnosu do drugega (Duszak 2002: 1; Giddens 2005: 183).

¹⁴ Koncept liminalnosti je uvedel Arnold van Gennep leta 1909 in se nanaša na vmesno stopnjo v ritualu, a je danes razumljen bistveno širše in daje teoretični okvir za razumevanje množice tako sodobnih kot preteklih praks in pojavov. A liminalnost se v svojem bistvu nanaša na nekaj zelo preprostega in univerzalnega, in sicer izkušnjo, ko se znajdeš na meji ali v vmesnem položaju, bodisi prostorsko bodisi časovno (Thomassen 2015: 39–40).

A tudi zgodbe o prostorih, analizi katerih je med drugim posvečena ta knjiga, so postale pomemben vidik preučevanja, na področju humanistike in tudi folkloristike, v kontekstu raziskovanja odnosov človeka do njegovega okolja. Te zgodbe pa so med drugim postale privlačne tudi lokalnim skupnostim in občinam, ki so prepoznale pomen lastne krajine in kolektivnega spomina za vzpostavljanje identitete (Västrik 2012). Sicer pa je bila folklor in z njo ustno, pripovedno izročilo pomemben element individualne identitete, kot je poudaril že Alan Dundes (1989: 13). A folklor je kompleksen pojav, ki med drugim kaže, kakor se je pokazalo tudi v tej raziskavi, zapletenost dinamike pripadnosti in samoidentifikacije ter svojo večplastnost glede na družbeno, politično in teritorialno oblikovanje identitete (Valk in Sävborg 2018: 15).

Kompleksnost folklore se kaže tudi v terminološkem aparatu vede. Če je bolj ali manj jasno, s čim se folkloristika kot veda ukvarja, pa vlada v slovenskem prostoru nekaj zmede pri besednih zvezah, ki kot podpomenke opredeljujejo del tega polja. Različni raziskovalci na tem področju uporabljajo različne besedne zveze za označevanje podobnih ali istih pojavov, kot na primer: ustno slovstvo, ustno izročilo, pripovedno izročilo, ljudsko pripovedništvo, ljudsko slovstvo, slovstvena folklor in itd.

Na polju slovstvene folkloristike¹⁵ se besedne zveze, kot npr. *ljudsko pripovedništvo* ali *ljudsko slovstvo*, kljub problematičnosti pojma ljudsko (glej Kremenšek 1960; Slavec Gradišnik 2000: 291; Bogataj 2004) še vedno uporabljajo. Sicer sta to besedno zvezo za označevanje »prozne ljudske ustvarjalnosti« uporabljala tako Ivan Grafenauer kot tudi Milko Matičetov (Grafenauer 1943: 46; Matičetov 1961: 9). Danes se ta besedna zveza večinoma uporablja za označevanje starejšega besednega ustvarjanja v prozni obliki, ki je izviralo pretežno iz ruralnega okolja. Uporabo besedne zveze *ljudsko pripovedništvo* Monika Kropelj Telban utemeljuje sicer z uporabo angleškega termina *folk narrative*,¹⁶ ki je splošno sprejeto poimenovanje v svetovni folkloristiki in ga prevajamo kot *ljudsko pripovedništvo*, vendar tudi ona uporablja danes prevladujoča termina *pripovedno izročilo* in *slovstvena folklor*. V tujini in pri nas, še posebej v folklorističnih študijah, so sicer jasno določili pomen besede *folk* in jo razširili na poimenovanje vseh družbenih plasti in skupin (Harris-Lopez 2003: 105; Kropelj Telban 2020). Kljub temu pa se zdi, da pri nas konotacija s kmetstvom še vedno ostaja in še ni presežena, saj se besedi *ljudsko* raziskovalci na področju etnologije in folkloristike po večini izogibajo, predvsem mlajši raziskovalci zato uporabljajo še druge temine, npr. *glasbena folklor*, *slovstvena folklor*, *folklorni obrazci* (npr. Ivančič Kutin 2011; Kovačič 2014; Babič 2015).

Po mnenju Marije Stanonik, ki je podrobno opisala rabo različnih poimenovanj v folkloristiki skozi zgodovino, je bil najbolj uveljavljen termin od časa Karla Štreklja in Gregorja Kreka do danes za poimenovanje prozne folklorne ustvarjalnosti *ustno slo-*

¹⁵ Slovstveno folkloristiko je teoretsko opredelila Marija Stanonik (2001).

¹⁶ Pred tem terminom je bila v uporabi besedna zveza *folk literature*, ki pa so jo zavrgli, tako da je sedaj v splošni uporabi termin *folk narrative* (glej Harris-Lopez 2003: 103). Vendar pa prihaja termin iz angleškega jezikovnega prostora, kjer beseda *folk*, še zlasti v Ameriki, nikoli ni bila razumljena samo v smislu kmečke kulture, tako kot je to bilo v evropskem prostoru (Mathisen 1993: 35; Bendix 2009: 198).

vtvo (Stanonik 2001: 55–58). V *Slovenskem etnološkem leksikonu* je besedna zveza/poimenovanje *ustno slovstvo* opredeljeno kot

zbirni pojem za slovstveno folkloro v celoti. Pred Karlom Štrekljem (LZ, 1886) je zvezo uporabil Gregor Krek (Zora, 1872). Kljub pridržkom (npr. Valensa Voduška, da je vsaka pesem ustna) je bil v zadnjih desetletjih ta pojem najbolj uveljavljen, medtem ko sta za njene posamezne žanre tekmovala med seboj prilastka narodno in ljudsko. (Stanonik 2004d: 656)

Med uporabniki termina ustno slovstvo je bil tudi Milko Matičetov, ki je zapisal: »Ustno slovstvo v nevezani besedi imenujemo tudi na kratko ljudsko pripovedništvo. To geslo samo na sebi ne bi izključevalo pripovednih pesmi« (Matičetov 1956: 119). Če povzamemo oba zapisa ter pogledamo še gesli *usten* in *slovstvo* v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ² 2014), lahko zelo posplošeno zapišemo, da je ustno slovstvo ime za pojav, ki ga lahko opišemo kot literarno ustvarjanje v prozni obliki, ki se prenaša ustno in je predmet preučevanja dela folkloristike.

Čeprav je bil termin ustno slovstvo uveljavljen in splošno sprejet termin – v italijanščini je v stroki splošno v rabi izraz *tradizione orale* –, ga je v zadnjih letih v Sloveniji začel izpodrivati nov termin, in sicer slovstvena folkloro. To besedno zvezo je v folkloristiko uvedla Marija Stanonik, ki jo je v *Slovenskem etnološkem leksikonu* opredelila kot

del besedne umetnosti, ki ostaja po načelu naravne komunikacije, za razloček od literature, ki obstaja po načelu tehnične komunikacije (K. V. Čistov). Pri slovstveni folklori sta kraj in čas podajanja (pripovedovanja, petja) in sprejemanja (poslušanja) hkratna, medtem ko se pri literaturi čas in kraj podajanja in sprejemanja razcepita. Pisatelj piše kadarkoli in kjerkoli, preden njegovo delo prebere sprejemalec. Literatura je umetnost knjižnega jezika, slovstvena folkloro je umetnost narečij; vsaj za preteklost to nedvomno drži. Ker meja med njimi polagoma izginja, je bolje reči, da je slovstvena folkloro umetnost govornega jezika, obsega tudi stvaritve v (pokrajinskih) različicah pogovornega jezika. V pojmu slovstvo je upoštevana celotna besedna umetnost, medtem ko je literatura omejena na tisto v knjigah. I. Prijatelj, ki je razmejil slovstvo, pismenstvo, književnost in literaturo, je slovstvu podelil najširši pomen in s tem nazivom označil vse narodno umovanje, ki se poslužuje za svoje izrazilo “besede” (slova) – od preprostega narodnega rekla ali pregovora do zapletenega filozofskega traktata. (Stanonik 2004b: 555–556)

Povedano drugače, *slovstvena folkloro* je posebna oblika besedne umetnosti, ki se loči od (za)pisane besedne umetnosti, torej literature: »Pri slovstveni folklori gre za naraven tip komunikacije, tj. v svojem naravnem okolju in v primernih okoliščinah je posamezni žanr slovstvene folkloro (npr. pregovor, pesem, pravljica) vedno namenjen neposrednim naslovnikom – poslušalcem« (Stanonik 1990: 82). Vedo, ki preučuje te pojave, je Marija Stanonik opredelila kot podkategorijo folkloristike, natančneje kot *slovstveno folkloristiko*, katere predmet proučevanja so jezikovni pojavi, »ki imajo poleg drugih tudi estetsko funkcijo, za razloček od pojavov, ki nimajo estetske funkcije in sodijo v etnologijo, natančneje v etnolingvistiko. Pojavi besedne umetnosti, kjer estetska funkcija nadvlada vse druge funkcije, sodijo v literarno vedo« (Stanonik 2004c: 556).

Kot je ugotavljala Ingrid Slavec Gradišnik, opredelitev slovstvene folklorne, kot jo je zapisala Marije Stanonik, »stavi predvsem na estetskost kot specifičnost, ki loči folklorne od drugih etnoloških fenomenov«. Žal pa ne zajema drugih vidikov, kjer estetika ni v ospredju. Tako v tujini kot pri nas se namreč predmet folkloristike širi tudi na pojave in procese, ki nimajo umetniške konotacije oz. jih ni mogoče imeti za umetniško oblikovane (npr. življenjske zgodbe, kletvice, šaljiva vprašanja).¹⁷ Slavec Gradišnikova še meni, da je sklicevanje na merilo umetniškosti in estetskosti smiselno samo v razpravah o mejah med disciplinami, torej med etnologijo in folkloristiko (Slavec Gradišnik 2000: 423–424).

Moje raziskovalno polje je bilo usmerjeno širše, kot ga opredeljuje termin slovstvena folklor. Zato sem za podnaslov knjige izbrala besedno zvezo ustno izročilo. Besedno zvezo *ustno izročilo* razumem kot različne oblike, ki so se z medgeneracijskim ustnim prenosom ohranile, ustalile in ostale prisotne skozi (daljše) časovno obdobje. S takšno formulacijo lahko torej definiramo celotno pomensko polje, ki ga sicer označujejo beseda folklor in njene delitve po poljih (slovstvena, glasbena idr.), kot tudi vse, kar se prenaša ustno in nima nujno estetske funkcije (znanja, verovajske predstave, osebne pripovedi, anekdote, zgodovinske pripovedi idr.). Pomen tega poimenovanja je tako zastavljen zelo široko in lahko opredeljuje pestro množico različnih pojavnih oblik, katerih edina skupna točka je ustni oz. verbalni prenos ter prisotnost skozi neko časovno obdobje. V tej knjigi bodo v večini predstavljeni pojavi, ki jih ta besedna zveza opredeljuje. Največ predstavljenega gradiva v smislu preučevanja pripovednega (proznega) izročila spada v ožje raziskovalno polje slovstvene folkloristike. Ker pa so v raziskavi predstavljene tudi nekatere oblike, ki ne spadajo v to raziskovalno polje, sem se odločila, da za naslov uporabim besedno zvezo, ki ima širši pomen. Za termin *ustno izročilo* sem se odločila torej zaradi pomensko preozkega polja (za namen opredelitve polja te raziskave),¹⁸ ki ga definirata termina *slovstvena folklor*¹⁹ in *ustno slovstvo*.

Ob raziskovanju posameznih besednih zvez, ki so del folkloristične terminologije, se je sicer pokazalo, da so pomenske razlike med poimenovanji minimalne oz. so uporabljene za označevanje specifičnih ter zamejenih raziskovalnih polj znotraj folkloristike.

¹⁷ Danes se folkloristika ukvarja s široko paleto različnih pojavov in ne več samo s klasičnimi pripovednimi žanri, ampak tudi sodobnimi pojavi, kot so sodobne povedke, internetni memi in druge oblike, ki krožijo na spletu. Pojavljajo pa se tudi nove definicije folklorne, pri kateri so v ospredju praksa, prenos znanja ali spoznanj, kar je osnova za ustvarjanje tradicije. Tako Simon Bronner razume folkloro v sodobnem času kot »(tradicionalno) znanje, ki se uporablja v praksah in izhaja iz njih« (2016: 15).

¹⁸ V knjigi so namreč predstavljeni tudi pesemsko izročilo ter spomini in mnenja ljudi o nekaterih obravnavanih tematikah.

¹⁹ Tudi sama Marija Stanonik je zapisala: »Ustne folklorne pa ni razumeti kot sinonim slovstveni folklori, ampak obsega širše semantično polje, nekako tako kot folklorno izročilo« (Stanonik 2001: 87).

Ustno izročilo zgornjega Obsotelja

V slovenskem prostoru so že bile opravljene in objavljene posamezne krajše folkloristične študije pripovednega izročila nekaterih območij. Monika Kropelj Telban je objavila članke o ljudskem pripovedništvu v Istri (Kropelj 1997), v Rožu, na avstrijskem Koroškem (Kropelj 2003) ter na Gorenjskem (Kropelj 2008a). Milko Matičetov je svoje raziskave pogosto navezoval na območje zahodne Slovenije, še posebej je pomembno njegovo terensko delo v Reziji.²⁰ Danes nadaljuje raziskave pripovednega izročila tega območja Roberto Dapit (Dapit 2009, 2013). Izročilo zahodne Slovenije, natančneje Soške doline, preučuje Barbara Ivančič Kutin (Ivančič Kutin 2011). Na območju Krasa in Primorja raziskuje Katja Hrobat Virloget (Hrobat Virloget 2010). Izročilo Dolenjske, ki temelji na izjemnem repertoarju ene same pripovedovalke, je predstavila Branka Lazar v knjigi *Dobrepoljska dolina stoji na jezeru* (Lazar 2010). Za slovensko folkloristiko je pomembna tudi zbirka *Glasovi*, ki predstavlja gradivo, zbrano na nekem območju, vendar ne vsebuje znanstvene analize gradiva. Obstaja tudi množica člankov in razprav, ki se nanašajo na pripovedno izročilo posameznih območji, vendar so te pogosto usmerjene na en sam vidik, npr. študija Mirjam Mencej *Coprnice so me nosile: raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja* (Mencej 2006), kjer je avtorica predstavila izročilo o čarovnicah v vzhodni Sloveniji.

Monografije, ki bi vsebovale gradivo in analizo pripovednega izročila nekega kraja, tudi v tujini niso pogoste. V nemškem govornem območju je takšne študije objavljali predvsem Siegfried Neumann, ki je raziskoval pripovedno izročilo severne Nemčije. V svojih delih je analiziral tudi historično gradivo in ga klasificiral na podlagi tipnega indeksa Aarne-Thompson.²¹ Pripovedno izročilo Bavarske je popisal in analiziral Reinhard Haller v knjigi *Frauenauer Sagen* (Haller 2002). Ob predstavitvi gradiva je del knjige namenil še analizi funkcij in priložnosti za pripovedovanje zgodb, statusa pripovedovalcev, analiziral pa je tudi osebnosti in stil pripovedovalcev. Zgledoval se je po delu Linde Dégh, ki je v knjigi *Folktales and Society: Story-telling in a Hungarian Peasant Community* (Dégh 1989) na podoben način predstavila pripovedno izročilo madžarske vasi Kakasd. Linda Dégh je s svojim delom uveljavila pristop, kjer je v ospredju analiza pripovedovalca in njegovega repertoarja. Podoben pristop raziskovanja je imel tudi Barry Jean Ancelet v knjigi *Cajun and creole folktales* (Ancelet 1994). Kingsley Palmer pa je v knjigi *Oral folk tales of Wessex* pripovedno izročilo južnega dela Velike Britanije pred-

²⁰ Še posebej pomembna so njegova dela *Zverinice iz Rezije* (Matičetov 1973), *Rožice iz Rezije* (Matičetov 1972) in *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie* (Matičetov 1987).

²¹ Siegfried Neumann je na temo pravljic in povedk izdal *Plattdeutsche Legenden und Legendenschwänke* (1974), *Sagen aus Pommern* (1994), *Plattdeutsche Märchen und Legenden in der Volksüberlieferung Mecklenburgs* (2004) in *Märchenforschung in Mecklenburg* (2005).

stavil na podlagi tematske klasifikacije in delitve gradiva (Palmer 1973). Vsem navedenim raziskovalcem je skupno to, da so krajevno zamejeno gradivo analizirali skozi enega, le redkeje skozi več pristopov.

Zbiranje in objavljanje gradiva v zgornjem Obsotelju v preteklosti

Zgornje Obsotelje je sorazmerno skromno etnološko in folkloristično raziskano območje. Leta 1991 je bila v sklopu *Etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletja* izdana raziskava območja v knjigi z naslovom *Občina Šmarje pri Jelšah*, ki jo je pripravila Jasna Sok (1991). Edina strokovna objava na temo pripovednega izročila obravnavanega prostora in edina slovenska študija, ki obravnava šaljive zgodbe, pa je v knjižici *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, ki je bila izdana leta 1954 (Kuret 1954). V njej je Niko Kuret skupaj s kratko študijo zbral in objavil tudi 20 šaljivih pripovedi o Lemberžanih. V letu 2020 pa je Nika Rupnik napisala magistrsko nalogo na temo pripovedi o hišah duhov, z analizo pripovednega izročila o Vili Demetrovič v Rogaški Slatini (Rupnik 2020). Veliko več je bilo v preteklosti objav različnih enot pripovednega izročila, vendar brez kakršnih koli študij.

Prve objave oz. zapisi gradiva iz širšega raziskovalnega območja segajo v sredino 19. stoletja. Gradivo, ki je bilo zapisano v 19. stoletju, je večinoma hranjeno v arhivu Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU; gre za gradivo, ki je zbrano v t. i. Štrekljevi zapuščini ali Štrekljevi zbirki. Arhivska zbirka, ki jo je zasnoval slavist, jezikoslovec in narodopisec Karel Štrekelj, je danes pomemben vir za preučevanje pesemskega in pripovednega izročila 19. stoletja. Štrekelj naj bi zanimanje za jezikoslovje pokazal že zgodaj, leto 1886 pa predstavlja mejnik, saj se je takrat lotil svojega življenjskega dela – zbiranja »narodnega blaga iz vseh krajev slovenskih dežel« (Kropej 2001: 31). Štrekelj je del gradiva zbral s pozivom »Prošnja za narodno blago«, ki ga je objavil v slovenskih časopisih (Kropej 2001: 31–38). Na njegovo prošnjo se je odzvalo 300 zbirateljev iz celotne Slovenije, ki so mu pošiljali gradivo, ki so ga sami zbrali. Kot vir pa so mu služili tudi rokopisi, ki so se že prej nabrali v Slovenski matici in so mu bili posredovani (Kropej 2001: 104). Štrekelj si je kot prvo nalogo zadal urediti zbirko ljudskih pesmi, ki jo je tudi uresničil. Vendar ni želel zbirati samo pesmi, ampak tudi pripovedno izročilo. Tako je zbral gradivo, ki je danes v dveh ločenih zbirkah, ki ju hranita dva inštituta ZRC SAZU: Inštitut za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisni inštitut. Gradivo so po Štrekljevi smrti hranili v Slovenski matici. Ta ga je nameravala dopolniti in izdati, vendar se načrt ni nikoli uresničil, gradivo pa je šlo v pozabo ali pa je bilo strokovnjakom in raziskovalcem nedostopno. Leta 1942 je prišlo gradivo iz Štrekljeve zapuščine v Vseučiliško knjižnico (predhodnica Narodne in univerzitetne knjižnice) v Ljubljani, od tam pa leta 1957 na Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU (Kropej 2001: 101–102), ki še danes hrani gradivo, ki obsega predvsem enote s področja pripovednega izročila, medtem ko gradivo, vezano na pesemsko izročilo, od ločitve inštitutov dalje hrani Glasbenonarodopisni inštitut.

Nekaj gradiva pa je mogoče najti tudi v različnih časopisih, kot npr. *Kmetijske in rokodelske novice*, *Zvonček*, *Brus* itn. S pregledom spletne strani Digitalne knjižnice Slovenije²² sem tako našla še štiri zapisovalce in 40 enot gradiva, ki je bilo objavljeno pred prvo svetovno vojno. Nekoliko pozneje pa je pripovedno izročilo iz zgornjega Obsotelja našlo pot tudi v različne knjižne zbirke.

Gradivo iz Štrekljeve zapuščine, ki se nanaša na obravnavano območje, je malo številno. Z Donačke gore in iz Rogatca sta gradivo s pripovedno vsebino poslala dva zapisovalca: z Donačke gore Anton Kovačič, iz Rogatca pa Mihael Lendovšek-Rogacki. Skupaj sta ta dva zapisovalca v Štrekljevo zapuščino prispevala deset pripovedi. V arhivu Inštituta za slovensko narodopisje pa je mogoče najti tudi nekaj gradiva z nekoliko širšega območja. Tako je bilo najdeno še gradivo iz Studenic pri Poljčanah, Olimja pri Podčetrtku ter Žetal, ki so ga zapisali Franc Košir, Henrik Rešek in Jožef Žekar, ki so skupaj prispevali pet pripovedi.

Iz istega obdobja kakor je bilo zapisano gradivo v t. i. Štrekljevi zapuščini, je bilo v različnih časopisnih in književnih virih objavljenih tudi nekaj drugih pripovedi, ki niso bile vključene v zbirko Karla Štreklja. Tako je Anton Kos Cestnikov v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* objavil sedem prispevkov, nanašajočih se na pripovedno izročilo Rogaške Slatine in okolice (Kos Cestnikov 1857, 1857a, 1857b, 1857c, 1858, 1858a), v *Zvončku* pa je bilo objavljenih še 13 pripovedi Franca Koširja iz Studenic, katerega gradivo je že bilo vključeno tudi v Štrekljevo zbirko (Košir 1909, 1909a, 1909b, 1909c, 1910, 1911, 1911a, 1912, 1912a, 1912b, 1913, 1913a, 1913b, 1914, 1914a, 1914b, 1914c, 1918, 1919). Rok D. Gorski je v časopisu *Brus* in v *Godčevskem katekizmu* Dragotina Bastiančiča objavil deset šaljivih zgodb o Lemberžanih (Gorski 1890a, 1890b, 1890c, 1890d; Bastiančič 1892: 36–39), Janez Žurman pa v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* eno pravljico (Šurman 1857a: 399) in šest šal (Majciger 1883). Janez Majciger je objavil tri drobce, ki se nanašajo na bajna bitja (Majciger 1883).

Pomembno gradivo za raziskave pripovednega izročila, ne samo na obravnavanem prostoru, ampak tudi širše, je Janko Orožen zbral v knjigi *Gradovi in graščine v narodnem izročilu*, s podnaslovom *Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi* (Orožen 1936). V njej je zbranih več pripovedi o šmarskem Jelšingradu, o leंबरških gradovih, o gradu na Slatinskem hribu Janina ter o Strmolu in starem gradu v Rogatcu.

Za raziskave pripovednega izročila obravnavanega območja je pomemben tudi etnolog Niko Kuret. V knjižici *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, ki je bila izdana leta 1954 (Kuret 1954), je Kuret skupaj s kratko študijo zbral in objavil 20 šaljivih pripovedi o Lemberžanih. V zborniku *Med Bočem in Bohorjem* pa je leta 1984 objavil članek z naslovom *Iz ljudskega življenja*, kjer je popisal bajna bitja, ki se pojavljajo v pripovednem izročilu Kozjanskega (Kuret 1984). Čeprav se članek nanaša bolj na območje od Podčetrтка do Brežic, je to gradivo dobrodošlo, saj se del bajnih bitij pojavlja tudi na preučevanem območju.

Žal do sedaj ni bila objavljena nobena celovita zbirka, v kateri bi bilo predstavljeno gradivo, zbrano na preučevanem območju, so pa bile takšne zbirke izdane za sosednja

²² Digitalna knjižnica Slovenije (<http://www.dlib.si/>).

območja. V zbirki *Glasovi* so bile v knjigi *Lüčka sred jive sveti* (Pepevnik in Oset 2010) zbrane pripovedi iz Kozjanskega, v knjigi *Farice* pa so zapisane zgodbe iz Haloz (Gričnik 1998). Gradivo, ki so ga zbrali študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo pod mentorstvom Mirjam Mencej, je bilo izdano v knjigi *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja* (Mencej 2010).

Nekaj zgodb je bilo objavljenih tudi v publikacijah, ki so jih izdajali domačini ali ljudje, ki so po rodu iz teh krajev. Najbolj nadobuden zbiralec je bil Danijel Artiček, ki je v dveh knjigah, in sicer v *Legende grofije žusemske* (Artiček 1997) in *Skrivnostna Ločnica* (Artiček 2001), zapisal nekaj pripovedi iz občine Šmarje pri Jelšah. V to občino so umeščene tudi zgodbe, objavljene v knjigi *Prigode Halarjevega Poldka*, ki jih je objavil Art Kovačič (Kovačič A. 1994).

Nekaj pripovedi iz občine Rogaška Slatina je objavljenih v knjigi Marije Čakš *Kostrivnica skozi čas* (2012). Delno se na kraje na Boču in okolico nanaša tudi zbirka pripovedi, ki so jih zbrali v Osnovni šoli Poljčane, in sicer v knjižici z naslovom *Od Špelke do lušečkih vil* (Kovačič, Z. 2008). Ena sama zgodba je bila objavljena tudi v zbirki Čebelice, in sicer pravljica *Topli potok*, ki jo je zapisala Erna Starovasnik (Starovasnik 1960). Zgodbe o cerkvi sv. Donata in čarovnicah na Donački gori je v knjigo *Slovenske legende II* vključil tudi Rado Radešček (Radešček 1996: 157–160). Nekaj zgodb iz zgornjega Obsotelja je objavljenih tudi v knjigi *Coprnice so v flaši* Antona Gričnika (2015).

Zadnja publikacija, v kateri so bile izdane pripovedi iz okolice Rogaške Slatine, sicer v predelani obliki kot gledališka knjiga oz. partitura za muzikal, je *Izgubljeni zaklad* (Druškovič in Druškovič 2014).

Pripovedno izročilo občin sta v preteklih letih v svoje spletne strani vključili občina Šmarje pri Jelšah in Rogaška Slatina. Občini sta v namene promocije kraja objavili nekaj zgodb, ki se nanašajo večinoma na pomembne dogodke ali kraje. Nekaj zgodb pa je mogoče najti tudi na drugih spletnih straneh.

Zbiranje pripovednega gradiva na terenu

Terensko delo vedno vzpostavlja poseben odnos med raziskovalcem in sogovornikom. Uradnost oziroma neuradnost njunega odnosa se kaže tako pri izboru in vsebini zgodb, ki jih je sogovornik pripravljen deliti, kakor tudi na jezikovni ravni. To se kaže v tikanju oz. vikanju in rabi jezikovnih sredstev, kot so kletvice, na vsebinski ravni pa na stopnji samocenzure pripovedovalca (Ivančič Kutin 2011: 32). To sem med terenskim delom opazila tudi sama, kajti če so sogovorniki že prej poznali mene ali moje sorodnike, je bila stopnja sproščenosti in zaupanja ter intimnosti pogovora veliko večja in se je kazala tako v vsebini kot jezikovnih sredstvih. Moj bližnji in zato tudi bolj sproščen odnos s sogovorniki se je namreč pogosto kazal tako, da je bila samocenzura pripovedovalcev majhna oziroma so zgodbo, ki je najprej niso želeli povedati, ob prigovarjanju kljub temu povedali.

Druga raven, kjer se kaže razmerje raziskovalec – sogovornik, pa je jezik. Maja

Bošković-Stulli je ob svojem raziskovanju pripovednega izročila Brača zaznala, da se pripovedovalci pogosto prilagajajo jezikovnemu oz. govornemu »nivoju« raziskovalca. Zaznala je dve skrajni točki. Prva je ta, da se pripovedovalec ne prilagaja raziskovalcu in bolj ali manj dosledno uporablja narečni govor z vsemi posebnostmi. Druga skrajnost pa je, ko se pripovedovalec prilagaja raziskovalcu in zato govori v mešanici knjižnega pogovornega jezika in narečja (Bošković-Stulli 1975: 8). Sama sem le delno zaznala jezikovni razkorak pri sogovornikih. Vzrok zato bi lahko bil, da tudi sama govorim isto narečje kot večina mojih sogovornikov. Pri pogovoru s starejšimi informatorji in informatorji, pri katerih je bila uporaba narečja močno prisotna, sem tudi sama zavestno vodila z njimi pogovor v narečju, čeprav v lokalnem in družinskem okolju govorim mešanico knjižnega pogovornega jezika in narečja. Za zavestno vodenje pogovorov v narečju sem se odločila zato, ker menim, da to pripomore k lažjemu navezovanju stikov, z uporabo narečja pa sem jim dala tudi vedeti, da izhajam iz istega okolja kot oni.

Jezikovne posebnosti

Na raziskovanem območju ljudje v glavnem govorijo srednještajersko narečje ter več različnih govorov (Sok 1991: 15–16). Govori imajo svoje posebnosti, ki jih ločijo od govora drugih območij v isti narečni skupini. Zinka Zorko je ugotavljala, da se v okolici Rogaške Slatine in Rogatca kaže v jeziku prepletanje treh narečij, in sicer štajerskega, panonskega zahodnohaloškega in hrvaškega kajkavskega (Zorko 2006: 467).

Najbolj značilna posebnost govorov obravnavanega območja so diftongi oz. dvoglasniki *o:u/a:u* kot v *'bo:us – 'ba:us*, *'ko:ust – 'ka:ust* ter *e:i/a:i* kot v *z've:izda – z'vai:izda*, *'pe:ič – 'pa:ič*. V govoru območja se praslavanski *ē* izgovarja kot *ä:/e* ali celo *e:i*, praslavanski *ǫ* se izgovarja kot *o:/u* (v nekaterih krajih tudi kot *u*, *u:²³*), praslavska polglasnika *̃* in *̄* pa se izgovarjata kot *e:* ali celo kot *e:*. Tine Logar je pisal, da sta dolga samoglasnika *ū* in *ī* ostala v glavnem nedotaknjena, čeprav se *ī* pogosto izgovarja kot *e:i* in *ū* kot *u:*. Za umično naglašena *e* in *o*, ki sta prišla pod naglas po umiku naglasa s končnega kratkega zloga, imajo govori *e:/i:^e* in *ǫ* (*'ži:ena*, *'si:estra*; *'kǫ:sa*, *'bǫ:sa*) (Logar 1996: 189 in Jakop 2003). Kot piše Tine Logar, se je

najstarejša razvojna stopnja osrednje štajersčine ohranila v severnem predelu pod Bočem in Konjiško goro, nekako do črte Kalobje–Sodna vas pri Podčetrtku, kjer se še sedaj govore diftongi *o:u/a:u* in *e:i/a:i*. Iz tega sklepam, da je moral biti ta predel v preteklosti prometno najmanj razgiban in najbolj odmaknjen, na drugi strani pa kljub političnoupравни ločitvi tesneje povezan s pohorščino onkraj Boča in Konjiške gore. (1996: 191–192)²³

Terensko delo je pokazalo, da narečja z vsemi posebnostmi ohranjajo večinoma samo še starejši prebivalci, predvsem iz podeželskega okolja. Glede na moja opažanja večina govori nekakšno mešanico knjižnega pogovornega jezika in narečja. Kateri način govora prevladuje, je odvisno od sogovornika in konteksta pogovora. Vzrok za opuščanje narečja lahko iščemo v izobraženosti ljudi in v povečanem obsegu terciarnih poklicev, kjer

²³ Za več glej Logar 1996: 396–399; 8; Jakop 2003: 113–127, Zorko 2006: 458–46.

govorjenje v narečju ni zaželeno (npr. turizem, trgovina, storitvene dejavnosti). Narečni govor je vsekakor še vedno bolj prisoten v podeželskem okolju in manj v krajih, kot so Šmarje pri Jelšah, Rogaška Slatina, Rogatec.

Zapis govorenega gradiva

Prekodiranje govora v pisno obliko je pomemben del analize terenskega gradiva. V zadnjih desetletjih, ko je postal diktafon osnovni pripomoček raziskovalca na terenu, saj nam pozneje omogoča natančnejšo obdelavo zbranega gradiva, se ob vsakokratnem terenskem delu pojavi tudi vprašanje prepisa. Ali naj zgodbe, zbrane na terenu, transkribiramo v fonetičnem zapisu ali naj pri prepisu ohranjamo stavčno strukturo govora in določene narečne besede, drugo besedišče pa preoblikujemo v knjižno obliko, ali pa uberemo srednjo pot, ki ohranja govor nekega območja brez fonetičnega zapisa (Ivančič Kutin 2011)? Maja Bošković-Stulli je menila, da je treba najprej zadostiti potrebam svoje vede, saj bi dialektološko zapisovanje presegalo folkloristovo delo (čeprav bi ga obvladalo), ki je sicer osredinjeno na druge stvari (Bošković-Stulli 1959: 118). Kljub temu pa pri vsakem prekodiranju živega govora, tako pri zvočnem posnetku kot tudi nadaljnjem transkribiranju in ob drugi obdelavi gradiva, besedilo z vsako fazo izgublja del informacij, saj je pripovedovanje, kot je zapisala Barbara Ivančič Kutin, »dinamičen proces v enkratnem, neponovljivem kontekstu« (Ivančič Kutin 2011: 63). Naloga raziskovalca je, da poskuša ta neponovljivi dogodek in ves proces – tako sprožilce, izmenjevanje vlog med pripovedovalcem in drugimi udeleženci kot tudi čustvene odzive in druge neverbalne sestavine – ohraniti oz. zabeležiti, ob tem pa se zavedati vseh omejitev določenega načina beleženja. Najbrž bo obveljalo, da »bo slovstvena folkloristika morala še naprej krmariti med Scilo in Karibdo obeh omenjenih skrajnosti, zaupajoč v svojo identiteto, vendar pa stalno na preži, kako se izogniti čerem v zvezi z zapisovanjem, in z zavestjo, da idealne rešitve preprosto ni« (Stanonik 2004e: 337).

Kot so ugotovili številni raziskovalci, optimalne rešitve ni. Težava se lahko pojavi tudi pri samem raziskovalcu. Nekdo, ki ni večš dialektološkega načina zapisovanja narečnega govora, besedila na glasoslovni ravni ne more transkribirati tako, da bi zadostilo zahtevam dialektologije, čeprav prav dialektološki način omogoča najbolj popoln zapis govora na jezikovni ravni. Ker dialektološkega načina zapisovanja govora ne obvladam, ga zato nisem uporabljala. Pri prepisu zgodb sem kljub vsemu želela ohraniti vsaj del značilnosti narečnega govora, zato sem pri zapisovanju narečnih glasov občasno poleg črk knjižnega jezika uporabila nekaj dodatnih znakov,²⁴ kar je po mnenju Vere Smole dobro nadomestilo dialektološkega načina zapisovanja govora (Smole V. 1994: 150). Ker ima srednještajersko narečje značilnosti, ki jih ni mogoče zapisati s črkami abecede, sem v prepis uvedla dodatne znake: ə – polglasnik (*vmər, obərnlē, hərvaški*), ε – široki e (*pes, ven*), ɔ – široki o (*govɔro*) in ü – preglašeni u (*lüdi*). Znake za označevanje naglasa sem

²⁴ Takšen zapis se uporablja tudi v knjigah zbirke *Glasovi*, v katerih so zbrane pripovedi iz različnih slovenskih pokrajin.



Slika 3: Lajfekov Pepi pripoveduje partizanske zgodbe vaškim otrokom. (Vir: Facebook profil Rogaška Slatina nekoč, lastnica fotografije Anita Krumpak Zupan)

uporabljala tam, kjer je naglasno mesto močno odstopalo od knjižno pogovornega naglaševanja.

V tej knjigi je objavljeno le izbrano terensko gradivo, ki je sicer del daljših posnetkov, posnetih na pripovedovalskih srečanjih. Deli pogovorov, ki so objavljeni, so nekoliko prirejani in popravljeni.²⁵ Izbrisana so mašila, večja zatikanja in prekinitve toka misli sogovornika, izpuščena so dodatna vprašanja raziskovalca, govor pa je zapisan, kakor je bilo že zgoraj predstavljeno, s črkami slovenske abecede in nekaterimi drugimi dodanimi znaki.

S prekodiranjem živega govora v pisno obliko se izgubi veliko značilnosti, ki folklornemu dogodku dajejo večplastnost in čar. Tako ni mogoče učinkovito in jasno zapisati glasovne teksture pripovedi, kot so višina glasu, intonacija, onomatopoeičnost, poudarjanje besed in vseh prvin, ki ustvarjajo zvočnost besedila. Prav tako iz zapisanega

²⁵ Prepisi gradiva, posnetega leta 2005, so zapisani v bolj poknjženi obliki, kar pomeni, da je besedilo tudi bolj popravljeno.

besedila ni mogoče razbrati neglasovne teksture, tj. obrazne mimike, drže telesa, gibov rok in nog, očesnega stika. Nekateri pripovedovalci pri pripovedovanju zgodb dramatizirajo besedila (poudarjajo besede, jih podaljšujejo itn.). V prepisu besedila je težko označiti posebne načine govora, zato se ta raven skoraj poponoma izgubi (Ivančič Kutin 2011: 47–48). Ponekod pa je nujno zapisati neglasovne načine govora, saj so del pripovedi. Sama sem neglasovne prvine pripovedi označevala tam, kjer je bilo to potrebno, saj bi se sicer izgubil del sporočilnosti pripovedi. Tako sem neglasovne prvine označevala v opisni obliki (npr. pripovedovalec z roko pokaže višino nečesa, ploskanje, trkanje, smeh).

Pri nadaljnji obdelavi gradiva in pri končni objavi besedil pridemo tudi do etičnih zagat: kaj objaviti – z osebnimi in lastnimi imeni, ki razkrivajo tako lokacijo kot identiteto osebe, o kateri se pripoveduje – in kaj raje anonimizirati. V objavljenem gradivu so tako na mestih, kjer so sogovorniki omenjali konkretne osebe in lokacije v povezavi z zgodbami, katerih razkritje bi lahko kakor koli škodovalo vpletenim osebam, namesto osebnih imen in imen krajev ali ulic uporabljene izmišljene začetnice. Te ne razkrivajo prave identitete ali lokacije, saj je etična dolžnost raziskovalca, da gradivo pretehta in oceni, katero gradivo je primerno objaviti brez redakcije ali z redakcijskimi posegi, tako da vsebina gradiva ni sporna in njegova objava ne bi koga osebno prizadela ali imela kakršnih koli moralnih ali pravnih posledic (Ivančič Kutin 2011: 32).

Od pravljice do šale – pregled žanrov

Žanrska klasifikacija je eden izmed temeljnih konceptov že od začetkov folkloristike in je tudi koncept, ki ga je najtežje opredeliti. Žanrska klasifikacija je pomemben teoretski pristop, ki je uporaben predvsem za določanje meja med posameznimi tipi ustnega izročila in zagotavlja sistem razvrščanja kot tudi konceptualne okvire za artikulacijo značilnosti komponent znotraj klasifikacijskega sistema. Znanstveniki so spoznali, da je težko postaviti jasne definicije posameznih žanrov, saj se v praksi ob poskusu klasifikacij meje med žanri združujejo, brišejo in prekrivajo (Matičeto 1956: 122; Bauman 1992: 57; Oring 1993: 123–124; Harris-Lopez 2003: 99–101). Kljub temu pa žanrska klasifikacija ostaja »polje domačnosti«, ki folkloristom daje osnovno skupno terminologijo in sistem razvrščanja, »trampolin, iz katerega folkloristi lahko skočijo v nenehno spreminjajočo se prihodnost folklorističnih študij«, kot se je slikovito izrazila Trudier Harris-Lopez (2003: 116–117). Kljub svojim pomanjkljivostim je žanrska klasifikacija pomembno metodološko orodje za razumevanje pripovednega izročila.

Kot je ugotavljal Milko Matičeto, je določeno pripoved težko umestiti v en sam žanr, saj se ti medsebojno prepletajo (1956: 122). Tudi Dan Ben-Amos je kritiziral žanrski sistem, ki išče čiste forme in žanre, kajti razumevanje pripovednih oblik bi, kot meni, bilo treba raziskovati s stališča kulturnega okolja in pripovedovalca (Ben-Amos 1976: 216). Tako kot Roland Grambo tudi sama menim, da je za razumevanje slovstvene folklore nekega okolja pomembnejša njena vsebina kot pa žanri, variante in motivi (Grambo 1976: 248).

Koncept ideje ali teme je po mnenju Ulricha Mölka primeren za uporabo pri zaokroženem korpusu besedil (2008: 476), in ker ta raziskava prinaša takšno zaokroženo enoto, je uporaba tega koncepta primerna, saj odstira glavna sporočila, teme in ideje zgodb, ki so se ali se še pripovedujejo na zaokroženem geografskem območju.

Seveda žanrska analiza ni bila povsem zanemarjena. V nadaljevanju so predstavljeni trije žanri, v katere je mogoče uvrstiti največ zbranega gradiva, in sicer pravljice, povedke ter šaljive zgodbe in šale. Žanri, v katere spada največ arhivskega gradiva, so pravljice ter šaljive zgodbe in šale. V celotnem gradivu pa prevladujejo povedke, ki predstavljajo veliko večino novejšega, na terenu zbranega gradiva.

Pravljice

Pravljico je težko opredeliti, največkrat se definira kot pripoved o nečem neresničnem, fantazijskem, kar se pripoveduje večinoma za zabavo (von Sydow 1948: 64; Matičetov 1956: 119; Lüthi 1990: 5; Oring 1993: 126). Tudi *Slovar slovenskega knjižnega jezika* pravljico definira kot »pripoved, v kateri se dogajajo neverjetne, samo v domišljiji mogoče stvari in v kateri navadno zmaga dobro« (SSKJ² 2014). Vendar pa so raziskovalci vseeno ugotovili, da je v pravljicah mogoče zaznati tudi odseve stvarnosti (Kropej 1995; Röhri- ch 2001; Propp 2013). Pravljice delijo raziskovalci načeloma na čudežne, realistične (ali novelistične) ter živalske pravljice, delitev pa se določi glede na prvine in motive, ki v zgodbi prevladujejo (Matičetov 1956: 121; Stanonik 1999: 216; Propp 2005: 19–32). Tako je za čudežno pravljico značilno, da se v njej pojavljajo čudežni pripomočki in nadnaravne moči, ki junaka rešujejo in vodijo k uspehu. V realistični pravljici igrajo pomembno vlogo junakova »iznajdljivost, prisebnost, zvičajnost; v stiskah si zna pomagati tudi sam« (Matičetov 1956: 121). Živalske pravljice se odvijajo v živalskem svetu, v njih nastopajo samo živali, ki pa imajo človeške lastnosti (Matičetov 1956: 121).

V arhivskem gradivu Štrekljeve zapuščine oziroma v časopisnih virih, ki so bili objavljeni pred letom 1919, je zabeleženih 18 pravljic. Zapisovalci teh pravljic so Mihael Lendovšek Rogacki,²⁶ Jožef Žekar,²⁷ Franc Košir²⁸ in Anton Kovačič.²⁹ Med raziskavo je bilo najdenih še osem pravljic, ki so jih zapisali poleg Koširja še Anton Kos Cestnikov³⁰

²⁶ Mihael Lendovšek Rogacki je zapisal čudežno pravljico *Kaj da je smrt tako suha* (ŠZ 7/15; ATU 330) in realistično pravljico *Kraljevič in služabnik* (ŠZ 190/7; ad. ATU 516).

²⁷ Jože Žekar je zapisal čudežno pravljico z naslovom *Povodnji mož* (ŠZ 53/7).

²⁸ V Štrekljevi zbirki se hranijo tri pravljice, ki jih je zapisal Franc Košir, in sicer realistična pravljica *Roparji* (ŠZ 8/153; ATU 955), čudežna pravljica *Junak Janez* (ŠZ 154/8; ATU 650A in ATU1088) in realistična pravljica *Lepa hčer* (ŠZ 8/155; ATU 510B), ki spada v korpus pravljic o pepelki. V reviji *Zvonček* pa je objavil živalsko pravljico *Odkdaj ima zajček kratek rep* Košir 1909; ad. ATU 15), realistično pravljico *O Platajskovem sinčku* (Košir 1912b; ATU 700), živalsko pravljico *O lisici in volku* (Košir 1914; ATU 3+ 3* + 4 + 34) ter čudežni pravljici *Bajtar Urh Skrbina z mlinom* (Košir 1914b; ATU 564) in *Mimodražev Jurče* (Košir 1918).

²⁹ Anton Kovačič je zapisal čudežne pravljice *Jesus-Peter* (ŠZ 39.1/9; ATU 706), *Steklena palica* (ŠZ 39.2/9; ad. ATU 883B) ter *Zlati jelen* (ŠZ 39.3/9; ATU 450) in realistično pravljico *Čevljar* (ŠZ 9/39.4; ATU 954).

³⁰ Anton Kos Cestnikov je objavil čudežno pravljico *Zvit kovač* (Kos Cestnikov 1858; ATU 330) in realistično *Tat, da malo takih* (Kos Cestnikov 1858a; ATU 1525A).

in Janez Žurman³¹ ter so bile objavljene v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* ter v reviji *Zvonček*.

Med terensko raziskavo je bilo zabeleženih zelo malo pravljic. Kadar je pogovor nanesel na pravljice oz. je bilo vprašanje postavljeno v smislu, ali jim je v mladosti kdo pripovedoval pravljice in kakšne pravljice so to bile, je bila večina odgovorov zelo podobnih temu:

*Tista Rdeča kapica, znala nam je tudi od teh zgodbic povedati Sneguljčico, Sneguljico pa palčke, pa /.../ Pepelko. To so ble stvari, ki so nam jih povedali. Teh sodobnih Janka pa Metke pa tega, to pri nas sigurno v mojem otroštvu pa tudi prej še sigurno ni blo.*³²

Iz tega sklepam, da je večina mojih sogovornikov pod besedo pravljica v kontekstu svojega otroštva razumela zgodbe, ki so bile predvsem za otroke in objavljene v različnih knjižnih publikacijah. Po odgovorih bi lahko sklepala, da so bile najbolj priljubljene in razširjene ravno pravljice bratov Grimm. Zgodbe iz ustnega izročila, ki sicer spadajo v žanr pravljic, pa so pojmovane kot zgodbice ali bajke. Kot sem že omenila, pa je bilo na terenu zbranih zelo malo zgodb, ki bi spadale v žanr pravljic, če že so se pravljice pojavljale v fragmentih oz. so se mešale s povedkami. Spodnji dve sta edini, ki sta bili povedani v daljši obliki.

Kača s kronico

*Kolko so mi stara mama pravli, kak so bili pri eni hiši otroci. Veliko jih je blo pa mama je mogla na dnino hoditi pa jim je doma f krušni peči spekla kašo proseno. Pa je rekla, da ne bote skakali gor na mizo pa po klopeh pa tou. Tu mate na tleh pa deke okrok in se lahko poležete. One ta manjše pa morate krmiti. In otroci so vsak dan tisto isto pojeli, fsie so pojeli. Pa je rekla: »Jo, ka so pridni.« Pokle je pa bla enkrat pri enih sosedovih pa je biu deš. Je začelo deževati pa je prišla prej domou. In je šla in pogledala skoz vuokno, al kaj so že pojeli, al še majo kaj in kaj je blo. Ena zelo douga debela kača je jela vn s tiste sklede. Otroci pa polek pa so jo božali in so ji dali ime, da je Libika. Joj, kak je blo to žensko strašno strah. Pol je pa šla noter tista kača, ona jo je htela vbiti, ne. Da ne bo komu kaj naredla. Otroci pa v jok pa so jo branili, tak da kača lahko spet odišla. Ampak jim je pustila tako malo kronico. In je djala pol tista gospodinja v tisto skrinjo, ko so meli žito. Tisto kronico je skrila. Je rekla, da ne bojo drügi vidali, ka pa bojo si misli, da mamu mi zlato kronico. Mi smo revni, ne. In tistega žita iz skrinje ni zmajnkalo nikol. Vedno so meli dovolj krüha. In to je biu en taki srečni konec, ne.*³³

Fižolčki

Spomladi je babica posadila fižou na njivi. Čez poletje je sonce pridno ogrevalo zemljo. Babica je bla sama, ker so fsi šli od doma in so se samo v jeseni vračali domov na obiske, in se je pogovarjala s fsem tistim, kar je raslo na njivi. Takrat so ble tudi fse živauce, fsi metulčki, fse je še blo, ne. Kak bi rekla, je še vse živelo, ker ni

³¹ Janez Žurman (1857) je objavil realistično pravljico *Še nekaj o rojenicah* (ATU 930A).

³² Ženska, 1957, posneto v Rogaški Slatini, 7. 10. 2011.

³³ Ženska, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 18. 10. 2011. Ta pravljica je bila objavljena tudi v knjigi *Pravljice s podobami* (Brenk 1967).

blo še strupov, ni blo še tega, ne. In babica se je sama s seboj pogovarjala in seveda z vsemi tistimi svojimi koruznim stebli, krompirjem in fsem tem. Polek tega je pa pihlau ta nežn veter, pa ptički so prišli pa so med seboj se pogovarjali. In ti fižolčki so rastli, rastli in so poslušali, kaj jim poje veter, kaj prinašajo ptički, kaj govorijo, kak je lepo v dolini, kaj je trg. Pa kak lepo je šele v mestu, ker tam da so lepe hiše, da so lepe izložbe in kak je tam lepo. In to se je nadaljevalo celo poletje in pol so pa seveda fižolčki rasli, rasli in so bli dozoreli. Babica je pa hodila že pobirat te svoje pridelke vsak dan. Jih pridno nosila domov, ker je vedla, da bojo prišli tisti njeni iskat to. Da bojo prišli na obisk. So njej prinesli druge stvari, ona jim je pa dala od fižola, krompirja in to. Ampak slučajno je ta strok babici padeu na tla. In se je razleteu. Fižolčki pa fsi navdušeni in fsi veseli, da zej si bojo pa lahko oni šli pogledat v dolino ta trg. Da bojo vidli, kak je tam lepo, in če jim bo uspelo, bi še šli pogledat, kak je lepo mesto. In fižolčki se kotalijo, kotalijo, ampak je z Boča je bla pot strma, so se še kotrlali, ampak večer je biu pa hitro. Jesenski dnevi so kratki in seveda se je zmračilo in so bli ob gozdu. Kaj zdaj? In so začeli malo, ta majnši Fožolček in Fužolček sta začela jamrati, ko sta bla bol mala, da ne morta več hodit, da se ne morta kotalit. Kaj pa zdaj? Pa da jih je strah pa sem in tja pa kaj smo šli na pot že očitati nazaj, ne. In jih je slišala srnca. Pa je prišla do njih. Pravijo: »Ja tak in tak je, smo se namenli, radi bi vidli, smo slišali, celo poletje nam je veterček in ptički, fsi so nam ščebetali, kak je krasno, kak je lepo in mi bi radi to vidli, ne. In zdej smo se podali na pot.« Ja, je rekla: »Pa niste glih pravi čas zbrali. Bo slabo vreme in tak naprej.« In je rekla: »Veste kaj. Kr tule mam jes ležišče pa ste lahko polek mene to noč prenočite. Vam bo toplo, se k meni stisnte.« Je rekla: »Ampak bo dež, bo veter. Malo prepozno ste se vi podali na pot, če bi želeli to videti. Pa se mogoče niti ni tak zanimivo za vas, ampak če želite. Pojte.« Seveda se ji zahvalijo, drugo jutro navsezgodaj se spet premikajo proti tistemu trgu. Ja, in jim že nič kaj ni blo fšech, ker je začel pihati veter, tam so se otroci podili, ko so šli v šolo. So se mogli oni izogibati, da jih niso otroci pohodili. Pol je še negdo tam trg pometal in jih je še skor pometo v smeti. In je začel veter. Dež. Zmeraj hladneje. In so začeli od Fražolčka, Fužolčka, Fožolčka jamrati. Ta mali: »Mi gremo domov k babici. Babica nas bo dala na toplo. Pa kr koli se bo zgodilo z nami, gremo domou.« Pot je bla pa seveda spet teška, strma, mokra, blatna in so rekli, sej bo. Kvečjemu nas bo srnica vsaj tam čakala, da bi tam prespali čez noč. Veter je, snežinke posamezne so že letele. In seveda pridejo. Je srnca bla še tam, jih je pokrila pa posušila. Zjutraj spet. Ampak veter in dež in snežinke. Oni komaj in komaj do večera priromajo k babici na prag. In trkajo na vrata. Babica gre ven, odpre vrata. »Se mi je zdelo, da negdo trka.« Pa pravi: »Mogoče sam veter buta.« Pa spet vrata zapre. Spet se ji zdi, pravi: »Zej pa res ne vem, kaj bi mi ropotalo po vratih, nekaj slišim.« In gre vn, pa spet ni vidla na tleh tistih fižolčkov, ker je gledla okrok, gdo ropota. Gre pa ta tretjič vn pa le pogleda: »Oh,« je rekla, »gdaj sem pa jes te fižolčke zgubila.« Fse pobere, jih prinese f kuhno, jih fajn f predpasniku zbriše. Drugo jutro je pa vidla, kak so lepi suhi. Je rekla: »Tote bom pa jes dala kar v shrambo.« Je rekla: »To so pa taki lepi, jih bom mela pa za seme. Kolk fižola bomo meli drugo leto.« In so se oni stisnili, ko so prišli še k ostalim. Pravijo: »Nas je babica dodelila, mi se bomo razmnožili.

Kako poslanstvo nam je babica namenla. Je reko eden: »Ko bi vedli, nikol ne bi bli pobegnili z Boča v dolino.«³⁴

Povedke

Ob analizi terenskega gradiva je bilo mogoče ugotoviti, da se danes v izročilu ohranjajo predvsem povedke. Te so v osnovi opredeljene kot folklorna pripoved v prozni obliki, katere predmet je posamezna oseba ali dogodek. Ubesedena zgodba, po mnenju pripovedovalcev, sporoča resnične ali vsaj mogoče dogodke, saj se pogosto nanaša na znane osebe, kraje in zgodovinska dejstva. Strukturno ni zahtevna, saj je praviloma kratka, njen konec pa je pogosto tragičen oziroma s poučnim jedrom« (Matičeto 1956: 119; Stanonik 2004: 455–456; Lüthi 2011: 100). Folkloristi, kot so Rudolf Schenda, Elliott Oring in Linda Dégh, pa so pri definiciji povedke šli še korak naprej in povedko definirali kot pripoved, osredinjeno na en dogodek ali epizodo, ki je nato v povedki predstavljena kot čudežna, grozljiva, bizarna ali neprijetna. Opisovani dogodek je velikokrat datiran in lokaliziran. Kadar je povedka postavljena v zgodovinski, pretekli čas, je svet predstavljen kot takšen, kot ga poznamo danes. Pri povedki se vedno postavlja tudi vprašanje verjetja oz. je verjetje »pogojevano« skozi pripoved (Oring 1993: 125; Schenda v Dégh 2001: 46). Linda Dégh pa je zapisala, da je zgodba povedka takrat, ko je to zabavna debata o verjetju (Dégh 2001: 97).

Povedka je pripovedni žanr, ki je najbolj povezan z okoljem, v katerem se pripoveduje. V pripovedih iz tega žanra je izrazito vidna umeščenost v prostor, tako v smislu dejanskega prostora kot tudi v smislu resničnih oseb, ki so pogosto junaki teh zgodb (Dégh 2001; Tangherlini 2013: 22). To uprostorjenost izražajo tudi v vse povedke, zbrane s terenskim delom.³⁵

Žanr povedke je, tako kot pri pravljicah, razdeljen na podskupine. Različni raziskovalci so sicer ustvarili svoje delitve, največkrat pa so te kategorije in podskupine: 1) bajčne povedke: tematsko najstarejše in pojasnjujejo nastanek sveta, nebesnih teles in geoloških pojavov, v njih pa pogosto nastopajo tudi bajna bitja; 2) razlagalne ali etnološke povedke poskušajo pojasniti nastanek naravnih pojavov (jam, hribov, gora itn.) kot tudi človeških stvaritev (gradov, cerkva, mostov itn.); 3) zgodovinske povedke, med katere spadajo zgodbe, povedke, ki se nanašajo na pomembne zgodovinske dogodke ali osebe; 4) legendne oz. krščanske povedke, ki pripovedujejo o dogodkih iz življenja svetnikov; 5) anekdote ali memorati (Matičeto 1956: 120–121; Stanonik 1999: 262–322).

Med arhivskim in starejšim časopisnim gradivom je bilo najdenih deset bajčnih

³⁴ Ženska, 1946, posneto v Kostrivnici, 29. 11. 2011. Pravljica se je očitno spreminjala glede na kontekst pripovedovanja, saj je povedala še: »Ata je še vedno kaj dodau. Ni bla sam srnica, so bli zajci pa po poti kaj tak.«

³⁵ Analiza povedk v smislu, kako se v njih kaže koncipiranje prostora in časa, je predmet poglavja Kolektivni spomin v krajini ali prostor in čas v zgodbah (gl. str. 57).

povedk, v katerih srečamo bajna bitja, kot so polkonji,³⁶ smrt,³⁷ zakleta duša,³⁸ vrag,³⁹ rojenice,⁴⁰ lintvar-zmaj, povodni mož, škrat, device.⁴¹ V novejšem gradivu pa se pojavljajo bajna bitja, kot so vile, pasjeglavci, divja jaga, ajdi in škrti.⁴²

V Sotli gospoduje povodnji mož in blizu njega njegov največji sovražnik »škrat«. Domovje povodnjega moža se imenuje »Veliko peklo«. Voda je na tem kraju čisto mirna, pa neizrečeno globoka. Okolica je pusta in zapuščena, še pastirji ne pasejo tukaj radi svojih čred; stari kot mladi se njega strašno boje. Povodnji mož se je v prejšnjih časih preoblečen v lovca med ljudmi pogostoma pokazoval, ali drugi dan je v vasi vselej nekoga manjkalo, in nikdar niso vedeli, kam za njim. Zdaj pa ima drugo društvo, namreč povodnje device. Te so prišle po Savi Bog ve odkod iz Kranjskega in se spustile tudi v Sotlo. Ali kdo popiše njih strah in grozo, ko so se hotele vrniti, a so pred seboj zagledale strašno pošast, povodnjega moža. Ta jih je groliotaje v svoje domovje prignal in tam na debele dolge verige pripel. Tako mu ne morejo uiti, a lahko se obiskujejo in prikazujejo na površji. In marsikdo je že čul po noči njih tužno petje!⁴³

Med ljudmi še danes kroži nekaj zgodovinskih povedk,⁴⁴ ki govorijo o vitezu Parzivalu, o turških vpadih, epidemiji kuge, invaziji kobilic, o drugi svetovni vojni in drugih dogodkih in osebah, ter tudi nekaj razlagalnih ali etioloških povedk, ki se nanašajo na razlago nastanka naravnih pojavov, kot so vrtače na jasi Formile na Boču, in gradnjo različnih cerkva in gradov. Med starejšim arhivskim gradivom pa so bile najdene tri etiološke povedke, in sicer *Peklenšček in novomašnik*,⁴⁵ v kateri izvemo, da je skalo, ki stoji v bližini cerkve sv. Marjete, odvrigel peklenšček, ko ga je premagal duhovnik,⁴⁶ v besedilu *Donačka gora poleg Rogatca na Štajarskem*⁴⁷ izvemo, kako je nastala cerkev sv. Donata, v članku *Ozir po domovini – Nekaj o besedi »Paukon, Paukonje«* pa je omenjeno, zakaj se mestu v bližini cerkve na Donački gori reče *Paukon*.

³⁶ Omenjeno v članku Henrika Reška (1860); *Ozir po domovini – Paukon, paukonje*, tudi v ŠZ 120/9.

³⁷ Smrt se omenja v povedkah *Smrt pa smrtnjak* (ŠZ 191/7) in *Smrt v košu* (ŠZ 192/7), ki ju je zapisal Mihael Lendovšek Rogacki.

³⁸ Zakleta duša se pojavlja v povedki *Berač odreši vojakovo dušo* (ŠZ 188/7), ki jo je zapisal Mihael Lendovšek Rogacki.

³⁹ Vrag se pojavlja v povedkah *Kakošne ima vrag parklje*, ki jih je zapisal Anton Kos Cestnikov (1857), ter povedki, ki jo je zapisal Franc Košir, *Peklenšček in novomašnik* (Košir 1914a).

⁴⁰ Rojenice se omenjajo v povedki, ki jo je zapisal Franc Košir, z naslovom *O rojenicah v Balunječi na Boču* (Košir 1913a).

⁴¹ Janez Majciger (1883) je objavil tri zgodbe, ki se navezujejo na preučevano območje; zgodbo, ki se nanaša na Boč in njegovega zmaja Lintvarja (1883b: 603), ter dve zgodbi, ki se nanašata na Sotlo, in sicer o škrtu, povodnem možu in povodnih devicah (1883a: 561).

⁴² Za več glej strani 52–63.

⁴³ Zgodba je del članka z naslovom *Voda in njene moči v domišljiji štajarskih Slovencev* (Majciger 1883a: 561).

⁴⁴ Nekaj zgodovinskih povedk je predstavljenih v poglavju *Kolektivni spomin in krajini ali prostor in čas v zgodbah*. (glej str. 70)

⁴⁵ Povedko je zapisal Franc Košir (Košir 1914a).

⁴⁶ Variante te povedke so bile zbrane tudi na terenu in so objavljene v podpoglavju *Percepcija prostora Kolektivni spomin in krajini ali prostor in čas v zgodbah*.

⁴⁷ Zapis je del članka z naslovom *Donačka gora poleg Rogatca na Štajarskem* (Kos Cestnikov 1857c).

V ti fari je še druga stara in zanimiva cerkev – sv. Mohora. Sv. Mohor opominja kerščene paganske Slovence na starega paganskega Maga, Mogora, boga moči in groma; zato so tudi vse cerkve sv. Mohoru posvečene na visokih hribih in planinah. Ravno tukaj se tudi najde kraj, kteremu pravijo »Paukon« (Pokon).

Kaj pač pomeni ta beseda? si bo marsikdo mislil. Tukajšni prebivalci pripovedujejo, da je v paganskih časih na tem kraju neko mesto stalo in tempelj ali višjega božanstva paganskih Slovincov Perkuna ali rimskega boga Bahusa. Da je ta kraj znan bil Rimljanom, spričujejo kraji in sešne imena, ki se še sedaj po rimskem izrekujejo na priliko Prevalje, Prevoljšek pri Donački gori od besede praetvallis in cesar (caesar). Še važniši je to, da so ondi, kjer je nekdanji Paukon stal, večkrat na zidovje zadeli. Dalje se tukaj pripoveduje od ajdov in divjih mož, ki so kakor polkonji v teh krajih razsajali in ljudi ugonobovali. Ta pravlica nas spominja na Hune (pesjane), ki so na konjih živeli itd. Zna biti, da so prebivalci v spomin Hunov (Polkonjev) kraj, kjer so hudo razsajali, imenovali »Pokon – Paukon«, ker tukajšni Slovinci vsigdar o izrekujejo kakor au, na priliko tako = takau, bilo = balau itd. — Ko se je ob veliki vihti lintvern iz Rogačke gore proti Ptuji potegnil, se je razrušilo mesto, ki je na sedanjem »Paukonu« stalo.⁴⁸

Med starejšim gradivom so najdene tudi tri krščanske legende, pri vseh treh pa sta v glavni vlogi Kristus in sv. Peter. Dve obravnava čudeža: v povedki *Dežja bo treba*⁴⁹ Jezus usliši prošnjo za dež, v povedki *Kovač – modra glavca*⁵⁰ Jezus podkuje konja tako, da mu odstrani nogo in jo nato pritrdi nazaj, v povedki *Kristus in sv. Peter*⁵¹ pa je v ospredju Jezusova modrost, saj ve, da bo najboljša poroka pridnega gospodarja in lenega dekleta. Vloga teh povedk je, da utrjujejo vero ali da poskušajo spreobračati, hkrati pa dajejo tudi odgovore o nastanku nekaterih nebesnih in naravnih pojavov (Lüthi 2011: 101), tako kot npr. legenda s terena⁵² o tem, kako je nastal hren.

Veste, kak je hren nastal? Ko sta Kristus in sveti Peter po svetu hodla. Potem sta šla, nista šla vedno po cesti. Sta pa tak prek tranka šla, tista lastnica tistga tranka pa je: »Ka pa vidva tam hodita po travi? Ni tam pot?« »Sej ne boma več,« je reko svet Peter. »Ka zdaj boš še pa čvekau, ti frdamano,« je rekla, »pa tak! Sram vaju bodi, capina!« Pa jih je tako kregala in šinfala, tak de /.../ »Pa sej ne boma več!« je še Kristus reko. »Zej se še pa ti oglašáš, o ti capin ti frdamani!« Potem je pa reko Kristus, ko mu je blo že dosti. Je reko Petru: »Peter! Jezik ji spipli.« Pa je spipau jezik pa ga je vrgo pa je hren zraso [smeh].⁵³

Med povedke spadajo tudi anekdote ali memorati, kot je to vrsto povedk poimenoval

⁴⁸ Besedilo je del članka Henrika Reška (1860), prav tako pa je tudi del Štrekcljeve zbirke (ŠZ 9/120).

⁴⁹ Povedko je zapisal Franc Košir (1909b). Motiv je ATU 830B (4).

⁵⁰ Povedko je zapisal Franc Košir (1914c).

⁵¹ Povedko je zapisal Franc Košir (1912).

⁵² Na terenu sta bili sicer slišani dve legendi. Druga legenda, povedka, je bila o nagradi, ki sta jo pustila revni gospodinji, ko ju je ta prenočila. Povedana je bila z opombo: »To so take ble poučne. To so ble take povestice, večirnice.« Iz tega sklepam, da je bila povedka najverjetneje prebrana v knjižni zbirki *Slovenske večernice za pouk in kratek čas*, ki jo je izdajala Mohorjeva družba, zato na tem mestu ni zapisana.

⁵³ Moški, 1926, posneto v Rogaški Slatini, 30. 3. 2011. Narečne besede: trank – travnik; šinfati – ogovarjati, kregati, slabšalno govoriti o nekom; spipati – izpuliti.

Max von Sydow (1948: 73), torej zgodbe o lastnih doživetjih ali o doživetjih, ki so jih pripovedovalci slišali od drugih. Med starejšim gradivom ni anekdot, jih je pa veliko več med terensko zbranim gradivom. Skoraj vsak informator je povedal tudi kakšno zgodbo o lastnih doživetjih ali doživetjih koga od sorodnikov ali prijateljev. Pri teh zgodbah je najvidnejša povezava s prostorom in območjem, na katerem se pripoveduje. Skoraj vedno je namreč omenjen točen kraj, kjer se je dogodek, o katerem je govora, zgodil, ter kdo ga je doživel. Tematika anekdot, zbranih na terenu, je zelo različna: od osebnih izpovedi in življenjskih zgodb do kratkih pripovedi o različnih dogodkih, tudi nočnih doživetjih.⁵⁴

Kot je zapisal Milko Matičetov: »Prav nazadnje pa morda ne bo tudi odveč pripomniti, da gornjih ločitev ne gre jemati pretogo. Tam, kjer te oblike živijo, se dejansko medsebojno prepletajo« (Matičetov 1956: 122).

Šaljive zgodbe in šale

Pripovedne oblike, ki vsebujejo humor, se lahko obravnavajo v sklopu primarnih žanrov ali pa posebej, saj je lahko šala tudi uganka, šaljiva zgodba pa povedka, tudi pravljica. Funkcija večine oblik slovstvene folklore, katerih pomemben element je humor, pa je kratkočasenje oz. zabavanje poslušalcev, lahko pa je njihov namen tudi zbadanje. Šaljive zgodbe, šale in zbadljivke so močno zastopane oblike, ki so bile najdene tako med starejšim gradivom kakor tudi na terenu.

Šaljivih zgodb je presenetljivo veliko med starejšim gradivom. Tako sem med gradivom iz Štrekljeve zapuščine in v drugih publicističnih virih našla 14 šaljivih zgodb in deset šal. Največ šaljivih zgodb je na temo Lemberžanov⁵⁵, druge šaljive zgodbe pa opisujejo šaljiva dejanja posameznikov, kot na primer Jakoba Tajca,⁵⁶ Polamančevega Jurča,⁵⁷ Komarjevega Jurija⁵⁸ in Modrega Matička.

Vdova Kračarica de neke nedelje zjutraj svojemu sinčku edincu: »Precej si že star, velik si že, iti boš moral k maši.

»Kam pa, mati?«

»Tja, kjer boš slišal zvoniti,« odvrne Kračarica.

Naš Matiček se brzo malce umije, pražnje obleče, sname izza zaprašene police molek ter jo krene od hiše.

Spotoma ugleda na zelenem travniku žrebe, ki je kaj veselo skakucalo z zvončkom na vratu okolo svoje dobre mamice. Ne bodi predober, jo zavije modro Matičkova butica s pešpoti, pristopi k žrebetu, poklekne ter seže v žep po rožnem vencu. V istem trenutku pa udari poredno žrebče Matička tako nemilo v rebra, da je videl daleč tja v svetla, sveta nebesa.

⁵⁴ Za več glej podpoglavje Pripovedno izročilo na mejnem območju. (str. 38)

⁵⁵ Vse šaljive zgodbe o Lemberžanih so obravnavane v podpoglavju Šaljive zgodbe o Lemberžanih. (str. 94)

⁵⁶ Šaljivo zgodbo je objavil Franc Košir (1910). Zgodbo je mogoče uvrstiti v pravljčni tip ATU 1696 What Should I Have Said [Done]? (Uther 2004a: 382–383).

⁵⁷ Šaljivo zgodbo je objavil France Košir (1911a). Zgodbo lahko umestimo med zgodbe o norcih, podobna pa je zgodbam iz pravljčnega tipa ATU 1693 The Literal Fool (Uther 2004a: 380).

⁵⁸ Zgodbo je objavil Franc Košir (1911). Šaljiva zgodba se lahko uvrsti v pravljčni tip ATU 1339f Frog Eaten as Herring (Uther 2004a: 141).

*Užaljen krevsa Matiček pravit domov materi, kako grdo, neusmiljeno grdo jo je izkupil. Kračarica okrega modrega sinčka, a drugo nedeljo ga odvede sama v cerkev k službi božji.*⁵⁹

Tudi med terensko zbranim gradivom so močno prisotne pripovedi s šaljivo vsebino.⁶⁰ Zbranih je bilo nekaj šaljivih zgodb o Lemberžanih ter Hrvatih, druge pripovedi pa so večinoma povedke in memorati z različno šaljivo vsebino, šale pa so bile kot žanr bolj prisotne pri mlajših informatorjih.

Pripovedno izročilo na mejnem območju

Različne oblike pripovednega, pesemskega in glasbenega izročila lahko menjajo medije prenosa, prehajajo med narodi in kulturami in še vedno obdržijo dovolj sledov podobnosti, da se lahko v vseh njihovih variantah prepozna isto jedro. In kakor je ugotavljal Dan Ben-Amos, je folklorni material prenosljiv, manipulativen in transkulturn (Ben-Amos 1971: 4), kar pomeni tudi, da ne pozna državnih meja. Ker so bili in so še kraji in ljudje ob meji med seboj povezani tako v zgodovinskem, socialnem kot tudi ekonomskem smislu, so povezave in stiki med ljudmi omogočali prenos in prepletanje pripovednega izročila. Zaradi prijateljskih, sorodstvenih ali drugih stikov so se zgodbe prenašale z ene strani na drugo, kar se kaže v gradivu, zbranem na terenu.

Slovenija meji na štiri države, Italijo, Avstrijo, Madžarsko in Hrvaško. Skupna dolžina meje je 1370 km, od tega 670 km s Hrvaško, s katero imamo najdaljšo mejo.⁶¹ Tudi območje, na katerem je potekalo terensko delo, spada med mejna območja. Na to kaže tudi pripovedno izročilo, zbrano na obeh straneh meje. Kraji ob zgornjem toku reke Sotle, na slovenski strani v občinah Rogatec in Rogaška Slatina ter na Hrvaškem v občini Hum na Sutli, so bili v preteklosti in so danes med seboj povezani geografsko, zgodovinsko a tudi gospodarsko in socialno. Tako so bili na obeh straneh meje pogosti mešani zakoni, zato so močne tudi sorodstvene povezave med prebivalci na obeh straneh meje. Različne povezave med prebivalci dveh držav v obmejnem pasu so torej nekaj povsem običajnega.⁶² Takole se je spominjala gospa življenja v bližini meje in odnosa do sosednjega naroda:

Ja tak, no. Nič ne vem, da bi kaj slabega govorili. V glavnem, tu je blo velik Hrvatof, je bla steklarna. Pou steklarne je blo iz Hrvaške, ne. Tak da, veliko so se družili Hərvati tu. Tu so hodili tudi f trgovino pa v mesnico. Nekih posebnih stvari glih ni blo, ker moj ata je tak Hrvat biu. Je biu doma malo čez ono mejo tam v Prišlinu. Tak

⁵⁹ Zgodbo je objavil Franc Košir pod naslovom *Modri Matiček* (1909c), ter je podobna pravljicnemu tipu ATU 1315** A White Mare Thought to be a Church (Uther 2004a: 119).

⁶⁰ Zaradi množičnosti in pomembnosti humornega gradiva mu je posvečeno posebno poglavje »Drugi« v kolektivnem spominu.

⁶¹ Dolžina državne meje (https://www.stat.si/doc/letopis/2013/01_13/01-02-13.html).

⁶² O družbenih razmerjih v dolini zgornje Kolpe je pisala Duška Knežević Hočevar (Knežević Hočevar 1999), o prepletanju slovenskih in hrvaških navad v zgodovini družine Čop iz hrvaške vasi Plešče v Čabranski dolini Marko Smole (Smole, M. 2006), o prebivalcih Benečije in Kanalske doline in njihovih povezavah s Slovenijo in Avstrijo pa Mojca Ravnik in Irena Šumi (Šumi 2000; Ravnik 2015).

da smo šli tudi velikokrat na Hrvaško staro mamu obiskat, ne. Tak de nekih slabih stvari ne bi mogla reči o Hrvatih. /.../ Ker tu so ljudje tak živeli en z drugim, ker so bli povezani. Na primer so toti Hrvati prišli sem delat. So šli popoudne iz šihta domou, so šli tu. So prej rekli pušnšank, ne. So šli tu v Rjavico, je meu toti T. šnops pa vino pa jaboučnik pa to, ne. Pa so pol tu pili. Tak da ni blo tak nekega, ne vem, da bi blo kako sovraštvu. Ker so bli povezani. So živino prodajali na Slovenijo pa tak, da je blo to povezano. Je pa tud včasih vərjetno prišlo do kakih prepirou pa to, ne.⁶³

Gospodarske povezave med sosednjimi državama so bile v preteklosti intenzivnejše, kot so sedaj. Na obmejnem območju je bila v 19. in začetku 20. stoletja razvita živahna trgovina z živino, premogom, kmetijskimi pridelki in različnimi drugimi izdelki. V Prekmurju so prekmurski kupinarji pogosto prodajali in kupovali jajca in perutnino v sosednjem Međimurju (Pšajd 2006), Šavrinke so jajca in druge pridelke prodajale od Pulja in Reke do Trsta (Ledinek Lozej in Rogelja 2000), Brici in Brike pa so češnje in drugo sadje prodajali v obmejnih italijanskih krajih, kot so Gorica, Videm in Čedad, ali so jih celo vozili do Beljaka, Celovca, Gradca in Dunaja (Sirk 2009: 70).

Močne so bile gospodarske in druge povezave tudi med Slovenijo in Hrvaško. Tako so Slovenci v obmejnem pasu gravitirali na Hrvaško stran ne le v trgovske namene, temveč tudi v izobraževalne, delovne namene, pa tudi zaradi družinskih vezi. Hrvaška, natančneje Zagreb, je bila v 19. in na začetku 20. stoletja pomembno središče, kamor so odhajali predvsem mladi, ki so se želeli izobraževati na univerzi, drugi pa so tja odhajali iskat delo. Zgodovinsko gledano so bili v obmejnem pasu s Hrvaško za Slovence pomembni še kraji Varaždin, Karlovec in Reka (Zajc 2006: 288), na preučevanem območju pa tudi Krapina.

V gospodarskem smislu pa je bilo obmejno hrvaško prebivalstvo ob zgornjem toku Sotle že v preteklosti bolj navezano na slovensko stran, saj je bila predvsem v Rogaški Slatini po drugi svetovni vojni razvita tekstilna, steklarska, mizarska industrija, kjer so se ljudje lahko zaposlili.⁶⁴

Hrvaško prebivalstvo je vsaj v obmejnem pasu Zagorja, po poročanju sogovornikov, gravitiralo na slovensko stran tudi v okviru šolanja. Po pričevanjih naj bi bila v začetku 20. stoletja na Hrvaškem obvezna samo štiriletna šola,⁶⁵ zato so učenci, ki so želeli nadaljevati šolanje, odšli v bližnje slovenske šole. Veliko otrok pa se je že od začetka šolalo v slovenskih šolah, saj so bili starši zaposleni na slovenski strani meje.

Maja Bošković-Stulli je ob preučevanju pripovednega izročila na hrvaških mejnih območjih ugotovila, da so na takšnih območjih lokalne značilnosti težko določljive zaradi njihove fluidnosti, saj se mešajo in stapljajo tradicije sosednjih ljudstev, podobno kot se mešajo tradicije sosednjih lokalnih področij v okviru istega naroda (Bošković-Stulli 1963: 90). Ker so bili in so še kraji in ljudje ob meji med seboj povezani na različne

⁶³ Ženska, 1931, posneto v Rogaški Slatini, 28. 11. 2011.

⁶⁴ V preteklosti je bilo v vseh treh obmejnih občinah, torej na obeh straneh meje, še nekaj rudnikov premoga in kremenčevega peska, ki so služili potrebam steklarske industrije. Danes v obmejnem pasu Hrvaške industrija ni močno razvita. Edino večje podjetje je Straža na Humu na Sutli (Vetropak Straža in Straža Plastika), ki se je razvilo iz steklarske tradicije območja.

⁶⁵ To je podatek, ki sem ga večkrat dobila na terenu.

načine, so povezave in stiki med ljudmi omogočali prenos in prepletanje pripovednega izročila. Zaradi prijateljskih, sorodstvenih ali drugih stikov so se zgodbe prenašale z ene strani na drugo. Mešanje izročila odseva tudi v zbranem gradivu v zgornjem Obsotelju, tako lahko podobnim zgodbam in istim motivom ter temam sledimo na obeh straneh meje. Te zgodbe se vedno nanašajo na določen kraj ali osebo in se torej razlikujejo po prostorski in socialni umeščenosti. Pripovedi, ki imajo sorodne ali iste motive in teme in se pripovedujejo na obeh straneh meje, se nanašajo predvsem na škodovanje vaških čarovnic, srečanja nočnih čarovnic in bajnih bitij, zgodbe o duhovih ter dušah umrlih. Ugotovimo lahko, da ni večjih razlik v naboru zgodb, ki se pripovedujejo v obmejnem območju Republike Slovenije ali Republike Hrvaške.⁶⁶

Kako sta potekala prepletanje in prenašanje pripovednega izročila na obravnavanem mejnem območju, je dobro ubesedil eden od informatorjev:

Ti strahovi in coprnice. To je bilo tu nekako na obeh straneh Sotle približno enako obravnavano in razpravljano in ljudje so vərjeli praktično v iste stvari. Enkrat je tam bela kobila bla, enkrat je bla tu dol, je veter pripihau topl, taka nevihta prišla pa je ne vem kaj dvigovala pa tak naprej. Zgodbe so se pripovedovale z obeh koncev en drugemu, ne, seveda. Takrat so se ljudje še več al manj družili sem al tja, ne. Prvotno je še bla to država Avstro-Ogarska, ne, in od takrat naprej so ble povezave, ne. In tak da praktično tu ni blo nekih posebnih. Sej se tudi vidi po samem jeziku, ne, da praktično Zagorca⁶⁷ bol razumejo v Ljubljani ko pa v Zagrebu.⁶⁸

Smrt zaradi strahu

Motiv, ki ga je mogoče zaslediti na obeh straneh meje in se pojavlja v povezavi s kraji na slovenski in hrvaški strani, je zgodba *Smrt zaradi strahu*.⁶⁹ Najpogosteje gre za stavo v gostilni, ko mora nekdo na pokopališče po določen predmet, ki je najpogosteje nagrobni križ. Ko oseba, ki je izgubila stavo, prinese ta predmet nazaj v gostilno, je pol stave dobljene. Vendar pa se zaplete, ko je treba križ vrniti. Ob vrnitvi predmeta se navadno nekaj dogodi s človekovo obleko (skupaj s križem jo zapiči v grob, poklekne na krilo ali predpasnik, pripne si jo med vrata). Junak zgodbe navadno misli, da ga k tlom drži mrtvi, ker je skrunil njegov grob, in navadno od strahu umre. Ta zgodba je poznana na obeh straneh meje. Na hrvaški strani je zgodba vezana na pokopališče pri Sv. Petru na Prišlinu. V zgornjem Obsotelju pa je ta povedka očitno zelo priljubljena in se pripoveduje v povezavi s pokopališčem pri Sv. Trojici na Prneku in v Zibiki, pripoveduje pa se tudi brez določene lokacije, kjer naj bi se dogodek, ki ga povedka opisuje, dogodil. Prva

⁶⁶ Takšen rezultat zbiranja lahko delno pripišemo tudi samemu procesu terenskega dela. Na rezultate zbiranja sem namreč vplivala tako sama s svojimi vprašanji kot tudi posamezniki, ki so se z mano udeležili pripovedovalskega srečanja in so to srečanje največkrat tudi organizirali. Njihovi lastni interesi, zanimanja in pa njihovo dojetje moje polja raziskovanja so vplivali tudi na pripovedovalski dogodek in teme pripovedi sogovornikov.

⁶⁷ Zagorec: prebivalec obmejne hrvaške pokrajine Zagorje.

⁶⁸ Moški, posneto v Rogaški Slatini, 16. 3. 2012.

⁶⁹ Zgodbo lahko klasificiramo kot pravljčni tip ATU 1676B (Uther 2004).

zapisana varianta se nanaša na pokopališče pri Sv. Petru na hrvaškem Prišlinu, druga pa na pokopališče pri Sv. Trojici.

Nego mislim ti zej nekaj povedati. Strah ka naredi. Za časa NDH. Ustaša. Nezavisne države Hrvačke. So ustaši hodili tu, ko je Kelner pred šolaj. Če si bla na donjem Hrvačkem. Pri svetem Petri. Dole polek pa je ena hiša bla, ka pa se reče pri Kelnarji. Gostilna, vülka gostilna. Tam so pa ustaši zahajali pa pit, ne. Pol so pa večer karte špilajo. Toti v uniformah. Banda. Jas rečem ustaška banda, ne. Tu je pa ležalo mrtvo telo. To bi ti vedau povedati sam, zdaj sem že pozabo, ker je biu v mrlički vežici pri nas na pokopališči. Zej majo novo. Pred je blo pa tako staro. /.../ Notre je mrtvec ležau. I oni kot oni, ne bi bli ustaši, ne bi bli fakini, da ne bi reko jedn: »Keri vupa iti dol pa onemu glavo odrezati.« Mrtvemu. Pa jo prinesiti tu. Pokle pa nazaj odnesti za tolko in tolko hiljada kun, ne. Kune so ble tak ko so zdej, ne. Ja jen je reko: Jes vem, da se nič ne bojim, ne. Jes vem. Pa je šeu sam. Pa noš pa veneto pa truga je bla odprta, ne. Sej veš. Mu je odrezau glavo. Jedni pa je šeu v fabriko delat. Ponoči. Zgodaj. En H. dole za Sokloj. Naca. Pa je vidau tega deda, da nese ustaš glavo. /.../ Ker ga je blo pa strah že pred, pa se je delau heroja, da ga ni strah, je pa mogo zdej glavo nazaj odnesti pa f trugo dati tam, ne. To so čakali gori, ko so bli ustaši toti. Pa je prineso glavo pa je zapr vrate pa ga je blo strah pa si je mantl zapr. To so meli mantle, ne. Kak je rukno z vratami. /.../ Se je pa vstrašo, ko je mislo, da ga oni zej drži. Zastopiš? Pa se je kr v hlače posrau pa je prišo poun dreka nazaj ta notro. Samo je komaj komaj. Pa srce mu je odpovedlo, ka so ga morali pokle masirati tam notre pa fse, ne. Pa ni blo s tega nič. To so stvari, za katere se nésmeš heroja delati. Bilo tak ali onak, ne.⁷⁰

So se stavli, da grejo na pokopališče. To v gostilni, to ni daleč tu. Takoj tu. Pa je šau na pokopališče, križ prneso v gostilno, ne, ko je spulo kriš. Pol je neso kriš nazaj, ne. Neso kriš nazaj pa je meu predpasnik. Prej so nosili vsi predpasnik, ne. Pol je pa, ko je pa kriš nazaj, kak je tak dol [se skloni] pa predpasnik naprej, ne. Pol je pa zapičo predpasnik s kižem noter. S kižem ga prepicho, ko pa vidau, da ga drži nekej, pa je tam ga kap zadela. Pa je tam umoro na grobi, ne. To je stara. To je tudi tu krožilo. /.../ Pri nas ne. Sam ni, da bi ga pol kdo vidau al kaj. To so bli fantje tu v gostilni to. Tu blizu pri M., ko je tu, ne. /.../ To, to je sigurno res, to je, to je še on povedau, ko je lastnik gostilne. On je to vodo prej. Je meu par konjev pa je vozo kako kamenje, če je gdo nucau, al pa nekaj takega, ne. Pa sm to od njih slišau kak, praktično od neposrednih, ne. /.../ Ampak oče, ko je meu gostilno, pa je pol on povedau, mislim tu, sej se je fejst govorilo, ne.⁷¹

Motiv, ki ga ubesedujeta ti povedki, je precej pogost in znan po celotni Evropi in širše, npr. v Severni in Južni Ameriki in Severni Afriki (Uther 2004a: 364).

Coprnice

Kot je že bilo omenjeno, so na preučevanem okolju močno prisotne tudi zgodbe o čarovnicah. To so potrjevali tudi moji sogovorniki.

⁷⁰ Moški, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

⁷¹ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.



Slika 4: Cerkev Sv. Trojice s pokopališčem na Prneku. (Foto: Katarina Šrimpf Vendramin, 2013)

Coprnice, to so ble pogoste, ne. O teh smo se pogosto pogovarjali. /.../ To je blo skoro največ. Največ se je to pogovarjalo.⁷²

Mirjam Mencej je ugotovila, da se lahko te zgodbe razdelijo v dve kategoriji, in sicer na zgodbe o vaških čarovnicah in nočnih čarovnicah (Mencej 2006). Vaške ali sosedske čarovnice so navadno osebe iz lokalnega okolja, za katere se verjame, da so sposobne škodovati živalim, pridelku in ljudem. Pogostost takšnih pripovedi pa priča, da je bilo to verovanje med ljudmi na obeh straneh meje precej prisotno v preteklosti, v nekaterih družinah pa se je ohranilo vse do danes.

Govoril so za nktere ludi. To se jes spomnim, ko sm bla še mala, da so rekli, ja, da tot pa tot človek ne sme prit k hiši. Pa da ne sme k svijam it pogledat, ne. Da pol svinje neke uroke dobijo, ne. Da pol ne rastejo več pa da zbolijo pa kakor kol. Ne. Da če jih kdo tak, da so pač nektere ludi mel na piki, da tisti to majo tako mauč nad žvino, da pač pol ne rata več tak, ne.⁷³

Vaške čarovnice, pogosto sosede, ki so jih opisovali moji sogovorniki, so bile najpogoste-

⁷² Ženska, 1938, posneto v Rogatcu, 6. 10. 2011.

⁷³ Ženska, 1950, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

je obtožene kraje mleka s pomočjo vrvi in škodovanja živalim z dotikom ali pogledom (glej Šrimpf 2006).

Tota, ko jo moja mama pozna. Tam gore so govorili, veš /.../ Da so rekli, da če se ji je sosed zamero, da mu je kr kravi vzela mleko, da je dojila na štrik. Kak je uspela, kak ni v glavnem krava ni mela mleka več. Podójena je bla. Na daljino je bla podójena.⁷⁴

Zbrane zgodbe govorijo tudi o tem, da so čaravnice lahko škodovale ljudem. Največkrat je omenjeno škodovanje majhnim otrokom. Otroci naj bi bili še posebej dovzetni za čarovnijo. To verovanje bi lahko razložili s tem, da je bila še pred manj kot stoletjem umrljivost otrok velika, predvsem zaradi pomanjkljive higiene in pomanjkanja zdravniške oskrbe, tako da so bolezní otrok pripisovali vplivu magije (Lykiardopoulos 1981: 221).

To lahko povem, da moji mami je bilo otrok obrevno, prav obrevno. Moji sestri pa isto, pa je ista naredila. Tako da je jedlo, pa samo jokalo, samo jokalo. Pa je k dohterji nosila pa vse, pa ni nič drugega pomagalo, kot da je od njih kaj dobila. Mama, moja mama pa ni mogla od tiste nič dobiti, pa le umrlo je. Tista ko je pa sestra moja dobila, pa ga je podkadila pa žegnane rože gor dala, tisti je pa še zdaj živ.⁷⁵

Med raziskovanjem se je pokazalo, da je zelo veliko pripovedi tudi z motivom izgube ali blokade poti. Ljudje so pripovedovali o coprnica in lučkah, ki so jih zmešale. Krivda za izgube poti, blodnje, blokade na poti in pa nerazumljive premike na druga mesta je pogosto pripisana neki nejasni sili, ki so jo sogovorniki pogosto označili kot čaravnico, 'copranco' (Mencej 2006; Šrimpf 2011). Pojavljanje teh zgodb pa je pogosto vezano na liminalni prostor in čas.⁷⁶

Ata je pripovedoval o eni ženski, ki je tud čarala. O neki čarovnic. Da je neko noč šou domou. Takrat se je pač fse peš hodilo, ne, kr na vlke razdalje. On je na primer iz Kristan Vrha v Rogaško peš hodo f službo, ne. Da je šou zvečir domov in da ko je prišo do te hiše, ga je tako zmedlo, da ni znau pot domou, klub temu, da je biu blizu doma. In da je hodo po nekem trnju in prišo domou ves rastrgan in komaj šele potem proti jutru. Ker ni najdo poti do doma.⁷⁷

Srečanja z nočno čaravnico v gozdu, na poti ali na kakšnem križišču so bila, po pripovedih sodeč, načeloma nenevarna. Storzene ni bilo nikakršne škode, razen kasnejšega prihoda domov. Včasih pa se je lahko zgodilo, da je bila nočna čaravnica prepoznana kot ženska, ki je imela v vasi sicer sloves čaravnice:

Ja, to sem veliko slišala. Ja. Enkrat je tudi eden rekel, da jih je bilo dvanajst, da so si kurile pa krapiče pekle. Ja. Je rekel pa, da jih je poznal, ene tri je poznal, je rekel. In da je, ko je prišel domov, da so mu nadevale krapiče polne žepe. Ko je prišel pa domov, pa je imel svinjski drek v žepu [smeh]. To so, to so govorili. Na to je eden pravu, ko sem ga poznala, tistega človeka.⁷⁸

⁷⁴ Ženska, 1960, posneto na Pršlinu, 20. 1. 2014. Narečne besede: dojila – molzila; štrik – vrv.

⁷⁵ Ženska, posneto na Donački gori, 14. 12. 2005. Narečne besede: obrevniti – shirati.

⁷⁶ Več o liminalnem prostoru in času je v poglavju Kolektivni spomin v krajini ali prostor in čas v zgodbah.

⁷⁷ Ženska, 1954, posneto v Rogaški Slatini, 25. 11. 2011.

⁷⁸ Ženska, 1933, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 16. 12. 2005. Narečne besede: krapiči – krofi.

Do sklepa, da v Obsotelju in na Kozjanskem prevladujejo pripovedi o čarovnicah in nočnih doživetjih z njimi, je prišla tudi Mirjam Mencej, ko je leta 2000 s študenti raziskovala nekoliko južneje od mojega raziskovalnega območja. Rezultate analize zbranih pripovedi je objavila v številnih člankih in v knjigi z naslovom *Coprnice so me nosile* (Mencej 2006), zato se sama nisem želela lotiti preučevanja teh tem. Zgodbe, ki sem jih sama zbrala, so zelo podobne tistim, ki jih je zbrala tudi Mencejeva s študenti. Sicer pa se v zbranih zgodbah o coprnicah ob verovanjskem sistemu izražajo tudi ljubosumje zaradi večje količine dobrin, strah pred boleznimi in izgubo živine ter tudi odnos do žensk, predvsem starejših, samotarskih ali kako drugače opaznejših.

Znamenja smrti ali cahni

Smrt je naravni del življenja, vendar je v povezavi z njo mogoče zaslediti strah in spoštovanje. Izražanje tega strahu se lahko vidi tudi v povedkah in memoratih, ki govorijo o napovedovanju in znamenjih smrti. Ne samo v Sloveniji, ampak tudi drugod so ljudje različne dogodke interpretirali kot znamenja, ki so napovedovala bližnjo smrt (Arukask 1998). Ta tema pa je bila tudi eno najučinkovitejših sredstev za spodbujanje pripovedovanja. *Cahn* ljudje na tem območju poimenujejo različna znamenja, ki kažejo na to, da je nekdo umrl, ali napovedujejo smrt. Eden najbolj poznanih in vsesplošno sprejetih *cahnov* je oglašanje sove, ki napoveduje skorajšnjo smrt v hiši.

Sova, sovič. Sovič, če se dere. Tej pravijo, da je smrt ali mavrica. Mavrica tudi, ko tak poje: »Spiš, spiš« [povedano z visokim glasom]. Jaz vem, da je, da so naša mama pravili, jaz sem tej bila stara pet let, menda. Sem imela pa brata, sem imela pol leta starega, je pa bil bolan. In so mama šli po drva ven. Na knalo po drve, sosed je bil pa /.../ Pa to je bilo podnevi. Sosed je pa bil na knali pa je drva sekal, pa je prek njega letela mavrica, se drla: »Spiš, spiš.« Potem pa leti pa reče: »Tuk, tuk, tuk, tuk.« In mama je rekla: »Jaz sem pograbila par drv,« pravijo, »sem se bala za sina,« ne. »Jaz sem pograbila par lat pa letim noter.« Čez en teden, takrat je še bil na 'knalu' še zdrav, pol čez en teden je pa umrl. Ja. Je preko njega mavrica letela. To so tudi, so verovali, ja. Tistega ptiča se še jaz zdaj bojim, tak če ga slišim kje v bližini. Sigurno je tej nekje, nekje sedmina. Če tisti ptič poje, zdaj ga že dolgo nisem slišala.⁷⁹

Včasih so nenavadni dogodki, kot so loputanje ali odpiranje vrat, padanje predmetov in tudi nenavadne sanje naknadno razloženi kot znamenja smrti oz. da se je pokojna oseba prišla poslovit. Pojavljajo pa se tudi zgodbe o videnju oseb tik pred smrtjo.

Meni se je moj stric prikazal. To se mi je pa prikazau. Jaz sem čula na špompeti pa je prišel klicat, jaz sem bila še ledik, ne. Pa se nisem hotela oglasiti pa je šel, tak železna na eni strani. En gajnk na drugi strani pa drugi gajnk, tej pa tisti je šel po tej strani, ne, je reko /.../ frdamana kura, se ne oglasiš pa bodi. Glih tako je rekel. Tej je pa šel tu, tu okoli, mimo teh štajnk je šel tam gor. Tak gor na pukelci je pa zavuškal, ne. Gore je zavuškau. Kak je on zavuškal dol, tak je na oni strani šla

⁷⁹ Ženska, 1933, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 16. 12. 2005. Narečne besede: mavrica – ime za ptico; knalo – tnalno.

štajnga, ena, dva, tri. Vse štajnge sem slišala, pa po ganki. Prišel pa do lojfnje, do veže vi rečete, mi rečemo lojfa. So se vrate odprle pa zaprle /.../ To je resnično, ne bo ljudi, če še nimajo vere. Se je pa odprlo, zdaj je pa v mojo sobo prišel, jaz sem pa tam sama spala, ne. Tej pa je, se je pa odprlo, »kaj pa potem zdaj«, so od lojtne vrate se zaprle, tej pa moje, »kaj pa tej zdaj«. »Kdo je pa pustil od lojtne vrate odprte,« sem si misla. Zdaj pa, seveda, je bila to majhna lojfa pa je tri korake naredil pa je bil, so se moje vrate odprle. To je prišlo v hišo noter pa do mene do postelje. In to takšne megle so se spravile, to takšne megle, pa se je spustila cela truga, in zaprta truga je bila dol, se je truga odprla in sem noter strica videla. Mojega, ko je imel od moje, moje ate sestro je imel, krsta se je odprla in sem ga videla celega. Je ležal, kot kakega mrliča vidiš v trugi. In je glih tak bil to tede, ko drugi dan greš na sedmino. Nič ni bil prhki še [smeh]. In se je tista truga zaprla, nazaj, pa se drugač vrata od hiše odprle pa zaprla pa od lojtne vrate odprle pa zaprle in točno sem nazaj slišala, da je šlo. Tej pa rečejo, da ni. To je duh prišel, po pomoč, ne. Rad me je imel stric, da sem mu, da mu še zdaj pomoč dajem na oni svet. Ja. In drugo jaz ne vem. /.../ Tej je bil prvokrat pa zadnjokrat. In tej mi je tista gospodinja. Sej sem ji rekla mama, tisti gospodinj, ko sem jaz tam služila. Je rekla: »Stric te je imel rad, moreš moliti.« Denarja pa nisem imela, da bi mašo plačala. Zmolim pa še po navadi, /.../ še zdaj, ko molim, nikoli ne molim, drugače, če, če bi pozabila, zmolim očenaš še enkrat od začetka za njega. To je resnično. Ja.⁸⁰

Te zgodbe so pogosto memorati, saj so pripovedovane kot prvoosebne pripovedi in so nekakšno poročilo o dogodku. Od zgodb o duhovih se razlikujejo po tem, da so ti nenavadni dogodki umeščeni v čas, ko je nekdo umiral ali takoj za tem, ko je umrl (Montell 1987: 14).

Med starejšim gradivom je tudi nekaj zgodb, v katerih je glavni lik smrt.⁸¹ Ta je v njih opisana kot visoka suha ženska. Predstava o smrti kot o visoki pojavi, ne nujno v ženski obliki, je bila očitno pred kratkim še prisotna v zgornjem Obsotelju, saj sem na terenu slišala kar nekaj podobnih zgodb:

Mi smo v Ratanski vasi stanovali, ata je biu v nočnem šihtu in je prišo zjutraj domou. Vizavi je bla pa ena druga hiša. Eni K. In pride not in pravi: veš kaj. Mami je reko, ne. Ampak jes sm to čula. Veš kaj, pri K. pa bo mnde neko vmro, kr je šla zle ena taka visoka črna ženska, da je segala do strehe. In je res umrla ena ženska, ki je pač s tem K. živela.⁸²

Vračanje duš

Tematika smrti je tesno povezana tudi z zgodbami, ki tematizirajo vračanje duš, prikazovanje pokojnikov in njihovo bivanje na tem svetu.

⁸⁰ Ženska, posneto na Donački gori, 14. 12. 2005. Narečne besede: čuti – bedeti; špompert – postelja; ledik – samski; gajnk – balkon; štajnge – stopnice; pukelc – vrh vzpetine; zavuškati – zavriskati.

⁸¹ Smrt se omenja v povedkah *Smrt pa smrtnjak* (ŠZ 191/7) in *Smrt v košu* (ŠZ 192/7), ki ju je zapisal Mihael Lendovšek Rogacki.

⁸² Ženska, 1954, posneto v Rogaški Slatini, 25. 11. 2011.

Tudi so mama pravili, ja, ker je sin v nemški vojski padel. Od mame, od mojega moža brat. Da je prišel domov, ne, da so ga točno videli pa da je lepo pozdravil, par besed spregovoril pa odišo. In bil že mrtev. Vse so že dobili domov, da je mrtev. Samo oni pravijo, da so ga točno videli. Da je stopil noter v hišo pa pozdravil, par besed vprašal pa odšel nazaj. Pa so šli za njim tja ven, so rekli, kaj je to za en človek bil, da ni več nič govoril, pa niso videli nikogar pa pol so rekli, da je to prišel naš Tonč domov.⁸³

Ljudje so se bali vračajočih se duš pokojnikov. Da bi preprečili nezaželene obiske, so izvajali številne obrede in zakletve. Kljub temu pa nekatere duše niso zapustile tega sveta. Vse duše niso veljale za škodljive – nekatere so prevzele vlogo zaščitnikov in so varovale hiše, ognjišča, pragove in družine. Druge duše pa so lahko bile nevarne, nepredvidljive, nasilne in strašljive. Za takšne so veljale predvsem duše hudih grešnikov, morilcev in nečistih umrlih, za katere so veljali vsi ljudje, ki niso umrli naravne smrti, še posebej samomorilci (Pocs 1999: 7–17; Šmitek 2003: 5; Kropej 2008: 276–281).

Ja, pri sosedih je pa blo pokle. Tosto je blo pa pokle, malo pred tu za cesto totoj. Cesto, ko zej hodimo. Je biu pa voče, mislim moš pa žena sta bla pa vočeta so mele. Pa so strašno se zmerom prepirali. Grozno so meli prepira pa voče jih je, mislim moš jih je nagajau pa to fsi ne pretepau, če je kerega dobiu pa tau. Pokle je pa vmər v Celi v bolnci in je to tak strašno strašilo večer, ko je bla, ku je bla tema, ko so liči nikrat povgasnle, je začelo trkati. Je biu pa brat še jengof, ne. Tisti brat je biu pa f Tekačevem vožejen. Dole za štrekoj. Je pa reko: »Ka T., še kaj straši?« »Ja, tiho bodi,« [oponaša z visokim ženskim glasom] je rekla. Je reko: »Bodi, bodi pametna,« je reko. »Pametna bodi.« Je rekla: »Te pa pridni ni krat pa boš, pa boš to poslušau« [z visokim ženskim glasom]. Ka ni blo, ka ni blo, cele noči ni blo mira, ne. Pokle je pa reko: »Se bom prišo nikrat.« Pa je prišo no večer. Tu so meli pa tri otroke. Tri sine. Take šouloobvezne, ne. Je pa dala ona otroke spat. Lči je vgasnla. On se je pa fsel notre pa čakau. »Ka bo kaj,« je reko. Ne. Pa ni blo daugo pa je začelo tak [tok, tok, tok; trikrat je potrkala po mizi]. »Kaj zej to?« je rekla. »Eh, koga je. To so ti neke podgane al pa mačke al nekaj tajega, ne. Grem pogledat.« Ka je mislo, da bo šau gor na dile, ne. Ker se ja tak po, po lajtri se je šlo. Včasih ni. Kak je pa on gor prišo, je pa ropotalo tu, ko je biu notre. In se je tisto prestavlalo, ne. Pokle pa to ni blo konca. Je pa rekla: »Naenkrat je biu tak strašno bled pa nič več ni govoro pa neč. Ga je blo strah pa niti damav ni vujpa. Pa celo nauč sedau pri jej. Tam. Ka ni šau spat pa neč.« Je rekla: »Ka za verjameš?« Je reko: »Ja, zaj pa verjamem.« Voče je pa tau. Je biu zlo star. Je pa reko, ko je biu sin toti. Oba sta bla pač sina. Je reko: »Ka, ka še nisi ša damau!« [pove s starikavim glasom] ga je prašau voče, ne. Je pa reko: »Ne.« Je pa reko: »A ga slišiš, jele. Slišiš Johana!« »Ja, ka, ka ga vi tudi slišite?« »Ja, ka pa misliš!« »E, pa sej to ni.« »Pa veš, da je.« »Küga pa je te,« je reko. »Veš, kuga je, P.? To je tau,« [s starikavim glasom] je reko. »Ko celo življeje, je krivo živeu,« je reko, »hudobni je biu. Ni obrajtau ni starše, ni družine ne, ni nikoga,« je reko. »In zej, in zej se martra.« Pokle je pa. Sevede so bli votroci pa ti je blo treba delati pa to. Pa je vzela. Pa je prišo k jim jeni. Sej je biu tu doma na Rodnah, samo meli so

⁸³ Ženska, 1933, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 5. 11. 2005. Narečne besede: odišo – odšel.

tako bajtico samo, ne. Je pa prišo, da bi jim pomagau delati, ne. Je pa rekla: »Dubro je,« je rekla. »Jes ti povem, da jes gnarja nimam, niti nimam, da bi te oblekla pa niti neč,« je rekla. »Letos je. To je blo p̄rvo leto,« je rekla. »Letos je sadja veliko,« je rekla. »Dam ti pol za plačilo, ti dam jeni velki sot. Pa si ti jaboke naberi.« Piu je pa rat, ne. Je rekla: »Pa si to lahko sprešaš, ka ne boš, ka ne boš reko, da si zastoj delau pri meni, ne.« Voni je biu pa k̄r tiho, si je mislo, da ženska je bla pa še malo taka za ponucati. Za meti, ne. Si je pa mislo, sej mogoče se bo pa to kdaj omehčalo pa tak, ne. Pa je ostal tam pri tisti hiši. Dolgo. Je biu pa tam. Pol pa jenkrat strašno začne to ropotati. Ka je biu on pri hiši, je še blo hujše. »Ka pa to je zej,« je reko. »Ja, kuga je. Sej sem že povedla, da Johan houdi, ne.« Da straši, ne. »Ej,« je reko, »bodi zej pametna.« Pokle je pa šau. So bli notre fsobi. Pokle je pa bla še tak lajpa. Lajpa smo mi zmirom rekli, ne. Zej je tam biu. Pa je to poslušau. Pokle je pa dau klabuk iz glave dul. Pa je poklekno. Je biu pa tak, ka ni nič vervau /.../ Je reko: »Če si ke tū,« je reko, »pridi sem pa povej, koga bi rat.« Je reko: »Kuga strašiš otroke, koga strašiš ženo, ka ni dosti, da si pret zdrabe dela, da bi še zej mogo.« In tistikrat je bojda strašno gor na dilah zaropotalo. In od tistega dne pokle več ni blo.⁸⁴

Smrt je del vsakega človeškega življenja, in ker jo zaznamuje skrivnostnost zaradi nevednosti, kaj se s človekom in njegovo dušo zgodi po njej, se okoli tega spletajo najrazličnejše zgodbe, ki odstirajo tudi verovanjski sistem območja. Tako nam zgodbe o vračanju duš umrlih razkrivajo spoštljiv odnos, ki se kaže tudi v povedkah, še posebej, če so ta vračanja zaznamovana z neprijetnimi dogodki, kot so močan ropot, premikanje predmetov ali kaj drugega. Če je duša povedala, kaj želi oziroma je treba storiti, so ljudje to vedno naredili, volji duše pokojnika se niso nikoli upirali. Če pa duša ni povedala, kaj želi, so jo poskušali pomiriti z različnimi obrednimi dejanji, najpogosteje z darovanjem maše.

Meja

Ker je to mejno območje, se nekaj pripovednega izročila nanaša tudi na mejo samo. Reka Sotla se je kot mejna reka pojavljala že v rimskih časih, ko je upravno območje mesta Celeia, današnjega Celja, segalo vse do Sotle (Šašel 1992: 144–145), in nato še v srednjem veku, ko je bila Sotla mejna reka Štajerske dežele (Vidic 1999: 88–89). Sotlo kot mejno reko lahko zasledimo tudi na vojaškem zemljevidu iz druge polovice 18. stoletja (Rajšp 1999) in na zemljevidih franciscejskega katastra za Štajersko iz leta 1824.⁸⁵ Meja na reki Sotli se je ohranila tudi v času Kraljevine Jugoslavije, ko je bila mejna reka Dravske banovine (Krajevni leksikon 1937: 609), in vse do danes, ko ta reka razmejuje Republiko Slovenijo in Republiko Hrvaško.

Na obravnavanem območju je razširjeno prepričanje, da meja pred drugo svetovno

⁸⁴ Ženska, 1933, posneto na Velikih Rodnah, 29. 3. 2011. Narečne besede: dile – podstrešje; lajstra – lestev; l'či – luči.

⁸⁵ Sv. Križ pri Rogaški Slatini, k. o. SI AS 177/C/F/C103. Arhiv Republike Slovenije (<http://arsq.gov.si/Query/detail.aspx?ID=215656>).

vojno ni potekala po reki Sotli, ampak po vrhu hriba, nad reko, na hrvaški strani meje.⁸⁶ Ljudje še danes večkrat omenijo, da je meja v preteklosti potekala drugje.

S1: To vejo fsi, ka se je zgodilo. Da je Hitler potegno mejo na Vinagoro.

S2: Pol so jo pa prestavli. Zakaj?

S1: Zato ker je stari H. Slavek, je šou ga prosit. Jer je Pavelič prodau Hrvatsko, ne. /.../ NDHzijo je prodao Hitleri, naši lüdi pa niso hteli iti v Njemačko, ne. Pa je stari oče po skrivečki. Slavek. Šeu ne vem kam, v Zagreb. Ne vem, kak so ga prošvercali. To bo negdo drügi vedau, ne jes. /.../ Da se je šel dogovoriti s Paveličem, da je Pavelič. Nekak, da so handlali to, da je Hitler prestavo granico tu dol. Drugače je pa bila na Košeninah.⁸⁷

Kot je ugotavljal Lüthi, teme, ki se pojavljajo v pripovednem izročilu, kažejo na tematike, ki so pomembne za ljudi, saj izhajajo iz človeških odnosov, bojazni in želja (Lüthi 1967: 12–14). In ravno to se kaže tudi v prevladujočih temah, ki se jih je dalo določiti na podlagi zbranega gradiva. Na njihovo pomembnost pa kaže tudi stopnja pojavnosti, saj, kot so ugotavljali različni raziskovalci, se ohranja samo tista folklor, ki ima v družbi neko funkcijo (Jordan 1985; Georges in Jones 1995; Stanonik 2008a: 139).

⁸⁶ Ta podatek sicer ni točen, a lepo kaže na oblikovanje kolektivnega spomina. Meja je namreč po hribih hrvaškega Zagorja potekala samo dobre tri mesece, v času od kapitulacije Kraljevine Jugoslavije 17. 4. 1941 do junija 1941, ko so nemške čete okupirale hrvaško občino Hum na Sutli. A so mejo junija istega leta, po pogajanjih, spet premaknili na Sotlo, kjer je bila že prej, in kraji na levem bregu Sotle so bili priključeni Neodvisni državi Hrvaški (Mikša in Zorn 2020: 45–49).

⁸⁷ Ženski, posneto na Pršlinu, 20. 1. 2014.

Kolektivni spomin v krajini ali prostor in čas v zgodbah

Stein Mathisen je zapisal: »Če obstaja skupna folklor, obstaja tudi skupna identiteta« (Mathisen 1993: 36). S tem spoznanjem in raziskovanjem identitet s pomočjo folklorne so se kot prvi v folkloristiki ukvarjali Alan Dundes, Jan Harold Brunvand in Richard Bauman (Bauman 1971; Mathisen 1993: 35–37; Dundes 1996: 1–39). Ko je Alan Dundes definiral ljudstvo (angl. *folk*) kot skupino ljudi, ki ima vsaj eno skupno točko, je tej skupini pripisal tudi skupno identiteto in folkloro (Dundes 1980: 1–19) ter s tem postavil temelje raziskovanja identitet v folkloristiki.

S konceptom identitet se ukvarjajo številne discipline; ker izhaja iz psihologije, je tesno povezan z raziskovanjem in razumevanjem osebnih identitet. Posameznik je vedno tudi član neke skupine, ta pa pomeni človekovo družbeno središče, ki mu zagotavlja ustaljenost njegove identitete s pomočjo občutka pripadnosti, vključenosti in zagotovil varnosti. Človek kot pripadnik skupine je torej vpet v družbene odnose in zapleteno družbeno organizacijo, kar pomeni, da je osebna identiteta povezana tudi s kolektivno, skupinsko identiteto (Berger in Luckmann 1991: 194–200; Južnič 1993: 140–141; Mathisen 1993: 36–37).

K raziskovanju kolektivnih identitet lahko pristopimo skozi dve perspektivi. Na eni skozi kolektivni spomin, kot ga je definiral Maurice Halbwachs, v katerem se izraža človekova potreba po varnosti, nespreminjanju, torej kontinuiteti (Halbwachs 2001). Po drugi strani pa se identitete definirajo v odnosih z drugimi, kajti razumevanje lastne identitete se vzpostavlja skozi gledanje drugih in njihove drugačnosti, kar pomeni, da sebe interpretiramo v odnosu do »drugega« (Gingrich 2004). Identitete je torej treba razumeti v dinamičnem kontekstu, saj je krepitev identitete povezana z neprestanim označevanjem simbolnih meja v prostoru kot tudi meja med »nami« in »njimi« (Mathisen 1993: 37).

Tudi pripovedno izročilo lahko služi za namene definiranja in ohranjanja pripadnosti skupnosti in s tem definiranja identitet. Ena izmed oblik, ki je del identitetnih procesov, oblikovanja lokalnih pripadnosti, je kolektivni spomin, ki se ohranja tudi skozi različne pripovedne oblike. Druga oblika pa so različni pripovedni žanri, ki definirajo in krepijo drugačnost »drugih«.⁸⁸ To je najbolj vidno pri šalah, šaljevih zgodbah in zbadljivkah, ki so odličen instrument za označevanje in izpostavljanje drugačnosti.

⁸⁸ Več o konceptu drugega glej v poglavju »Drugi« v kolektivnem spominu.

Kolektivni spomin

Teoretični koncepti, povezani s skupinskim, kolektivnim, kulturnim spominom so obstajali že pred začetkom 20. stoletja npr. pri pri Émilu Durkheimu in Henriju Bergsonu, ki sta se močno vtisnila v delo sociologa Maurica Halbwachsa, še danes pomembnega teoretika v raziskavah kolektivnega spomina (Wertsch 2009: 131). Med glavne teoretike ga uvrščata njegovo delo in knjiga z naslovom *Kolektivni spomin*, ki je sestavljena iz več rokopisov ter zajema poglavja na temo kolektivnega in individualnega spomina, zgodovinskega spomina, časa, prostora ter kolektivnega spomina pri glasbenikih (Halbwachs 2001).⁸⁹ Knjiga ostaja še danes referenčno delo, saj predstavlja teoretični okvir koncepta skupinskega spominjanja.

Vsak spomin je, po Halbwachsovem mnenju, proizvod skupine, katere član je posamezna oseba, zato je raziskovanje spomina tudi raziskovanje določene družbe ali skupine. Kolektivni spomin je odraz družbenega mišljenja, je spodbujen in voden s strani družbenih ureditev, kar pomeni, da je strukturiran in zapovedan. Družba je tista, v sklopu katere ljudje pridobijo svoje spomine, je tudi okvir, v sklopu katerega te prikličejo, prepoznajo in lokalizirajo. Oblika, ki jo spomin zavzame, se spreminja glede na različne družbene ureditve in glede na to, del katere skupine je posameznik. Po Halbwachsovem mnenju je spomin uokvirjen tako v sedanjosti kot tudi v preteklosti in je prej spremenljiv kot stalen (Halbwachs 2001; Olick idr. 2011: 18).

Nosilec kolektivnega spomina je po Halbwachsovem mnenju vedno skupina, ki je omejena v času in prostoru. Ta skupina s pomočjo kolektivnega spomina konstruira lastno videnje sveta v vzpostavitev dogovorjene različice preteklosti. Spomini pa se vežejo na prostor, ki predstavlja njihovo sidrišče.

Ni kolektivnega spomina, ki se ne bi dogajal v prostorskem okviru. Prostor je realnost, ki traja: naši vtisi preganjajo drug drugega, nič ne ostane v našem duhu; in sploh ne bi razumeli, da lahko znova dosežemo preteklost, če se v resnici ne bi ohranila zaradi materialnega okolja, ki nas obdaja. Svojo pozornost moramo usmeriti k prostoru, našemu prostoru – tistemu, ki ga zasedamo, skozi katerega gremo velikokrat, ki nam je vselej dostopen in ki ga je naše mišljenje zmožno v vsakem primeru vsak hip rekonstruirati; nanj se mora fiksirati naše mišljenje, da se znova prikaže ta in ta kategorija spominov. (Halbwachs 2001: 157)

Zato je pri raziskovanju kolektivnega spomina zelo pomembno tudi upoštevanje prostora, v katerem živi skupnost.

Individualni spomin, ki bi pripadal samo eni osebi, ne obstaja. Spominjanje, tudi individualno, je ustvarjeno v okviru konceptov družbe, ki ji posameznik pripada. Družba je tista, ki podpira in vzdržuje kolektivni spomin, individualno spominjanje pa je lahko razumljeno kot križišče kolektivnih vplivov in družbenih mrež, ki jim posameznik pripada. Torej je individualni spomin del kolektivnega spomina določene družbe. Indi-

⁸⁹ Rokopisi so bili najdeni med Halbwachsovimi stvarmi po njegovi smrti ter izdani v knjigi leta 1950 (Halbwachs 2001).

vidualni spomin je sicer ob nastanku obrobni del kolektivnega spomina, vendar lahko čez čas postane del celotne skupine, je ugotavljal Halbwachs. S tem ko se o nekem, sicer individualnem spominu, pripoveduje, ta postaja vedno bolj prisoten, prepoznan in zapomnjen. Z obnavljanjem spomina, torej s pripovedovanjem, pa lahko individualni spomin postane viden in pomemben del kolektivnega spomina in se zato ohrani skozi daljše časovno obdobje (Halbwachs 2001: 23–53). Če ta koncept preslikamo na polje folkloristike, vidimo, da na ta princip delujejo ustno izročilo oz. slovsstvena folklor ter prenos in ohranjanje žanrov. Na primer memorati, ki so najprej zgodbe o osebnem doživetju, v katerem lahko pogosto zasledimo splošno sprejete koncepte, lahko skozi čas postanejo povedke in pomemben del kolektivnega spomina neke skupine. Tudi pravljice lahko razumemo kot del kolektivnega spomina. Tako lahko po mnenju Jamesa Wertscha tudi delo Vladimirja Proppa *Morfologija pravljice* (Propp 2005) štejeemo za analizo kolektivnega spomina. Kajti s tem ko je Propp določil posamezne funkcije čudežne pravljice, je določil tudi zapovedi kolektivnega spomina, po katerem so formulirane (ruske) čudežne pravljice (Wertsch 2009: 129). Kar pomeni, da lahko pravzaprav vse pojavne oblike ustnega izročila razumemo kot del kolektivnega spomina. Tako kot za kolektivni spomin tudi za ustno izročilo namreč velja, da je njuna nosilka »skupina, ki je omejena v prostoru in času« (Halbwachs 2001: 92), in vsaka »lokalno opredeljena skupina ima svoj lastni spomin« (Halbwachs 2001: 115). Kot bom poskušala pokazati v tej knjigi, so pripovedi, ki so mi jih povedali posamezniki, na preučevanem območju torej del ustnega izročila, ki temelji na kolektivnem.

Čeprav je bil Halbwachsov koncept kolektivnega spomina večkrat kritiziran kot nedodelan in nejasen, očitajo pa mu tudi, da mu ni uspelo teoretično dokazati, kako deluje kolektivni spomin in kakšni so procesi individualnega spominjanja (Misztal 2003: 54–55), pa sama menim, da je Halbwachsova teorija primerna za pojasnjevanje, kako se kolektivni spomin izraža in v kakšnih oblikah se kaže v povezavi z ustnim izročilom.

V kontekstu preučevanja ustnega izročila je še posebej zanimiva povezava kolektivnega spomina s prostorom in časom, na katero je opozoril že Halbwachs, do podobnih ugotovitev pa je na primeru raziskave francoske vasi prišla tudi Françoise Zonabend. Ugotovila je, da je osnova kolektivnega spomina ljudi, v njenem primeru vaščanov Minota, prostor. V knjigi *Dolgi spomin: Čas in zgodovina v vasi* je zapisala, da dojemajo ljudje čas kot nekaj, kar je »zunaj zgodovine, zunaj kronološkega časa, vpisuje pa se v prostor. /.../ Spomin je svež zato, ker je zapisan v tleh« (Zonabend 1993: 16).

Tudi Katja Hrobat Virloget je na primeru Rodika pokazala, da je okolje, v katerem živi neka skupnost, dejansko dimenzija nje same. Dojemanje časa pa je podrejeno prostoru, »saj je preteklost zgolj vidik krajine« (Hrobat Virloget 2010: 59–60). Kolektivni spomin je vtisnjen v pokrajino, v kateri skupnost prebiva in skozi raziskovanje krajine lahko raziskovalec raziskuje konstruiranje in izražanje lokalnih identitet (prav tam). Kolektivne identitete in tudi spomin se strukturirajo okoli časovno-prostorskih referenc, ki utrjujejo kolektivni spomin in občutek skupne preteklosti (Halbwachs 2001; Hrobat Virloget 2010). Krajina lahko torej služi kot skladišče, prostor za odlaganje spominov in pripovedi, ki nato služijo kot elementi, preko katerih se gradi identiteta tako skupnosti kot tudi posameznikov.

Raziskovalci iz različnih ved so skozi svoje raziskave o spominu, konstruiranju skupnosti, identitetah in podobnem prišli do istih zaključkov, namreč da se skupnosti oblikujejo med drugim tudi skozi koncepta prostora in časa, ki se kažeta tudi v pripovedih (Zonabend 1993; Niles 1999: 3; Basso 2000; Mencej 2001: 61; Hrobat Virloget 2010).

Percepcija prostora

Prostor je družbeni konstrukt. Sam po sebi nima pomena, pomen mu dajemo ljudje s svojimi izkušnjami, doživljanji, spomini, socialnimi odnosi, kulturo in zgodovino. Pomen, ki mu dajemo, pa ni statičen, ampak ga skozi čas vedno znova ustvarjamo in rekonstruiramo (Oliver 2007: 63–64). Prostor in identiteta sta tesno povezana. Prostor namreč ne predstavlja samo mesta, kamor se vpisujejo osebna doživetja, ampak služi tudi kot skladišče, kamor so vpisani družbeni koncepti skupnosti, ki živi na tisti lokaciji. Tako lahko skozi zgodbe, vezane na prostor, raziskujemo, kakšna je percepcija prostora in tudi časa.

V angleškem jeziku sta dve poimenovanji za prostor, *space* in *place*; prvi je abstrakten, univerzalen, vseobsegajoč prostor, medtem ko je drugi jasno definiran, lociran in poznan. Ljudje ne doživljamo abstraktnega prostora, ampak kraj, mesto, torej prostor, ki ga vidimo, slišimo, vonjamo in na katerega nas vežejo spomini (Ryden 1993: 37). Maurice Halbwachs je, ko je pisal o kolektivnem spominu, spoznal, da sta prostor in skupnost neločljivo povezana:

Ko se skupina umesti v del prostora, ga preoblikuje po svoji podobi, vendar se hkrati ukloni materialnim stvarim, ki se ji upirajo, in se jim prilagodi. Zapre se v okvir, ki ga je zgradila. Podoba zunanjega okolja in stabilnih odnosov, ki jih vzdržuje z njim, stopi v ospredje predstave, ki si jo skupina ustvari o sebi. Ta podoba prepoji vse elemente njene zavesti, upočasni in uredi njeno evolucijo. (Halbwachs 2001: 145)

Povezava prostora in izročila je še posebno pomembna za nekatere skupnosti, kot so na primer Inuiti na Grenlandiji in Apači v Severni Ameriki. Njihovo okolje je urejeno in izoblikovano skozi interakcijo domišljije, misli, izkušenj in jezika. Način, kako ljudje govorijo in mislijo o svoji »lokalni pokrajini«, kaže kompleksno znanje o fizični naravi, hkrati pa razkriva tudi njihovo izročilo, ki ima pomembno vlogo pri kulturni konstrukciji skupnosti (Nuttal 1993: 80; Basso 2000). V pripovednem izročilu obojih so zelo pomembna imena krajev, saj so nanje vezane zgodbe, »tako ledinska imena, zgodbe in dogodki, postavljeni v prostor, dajejo pomen fizičnemu svetu kot centru kulturnega sveta Inuitov« (Nuttal 1993: 83). Kraji, s katerimi so povezane inuitske zgodbe, so tako del spomina in zato predstavljajo neposredno povezavo med preteklostjo in sedanjostjo. S poselitvijo dobi prostor odtis skupine in obratno. Vsak vidik in vsaka podrobnost kraja ima zato pomen, ki pa je razumljiv zgolj članom skupine, saj so po Halbwachsovem mnenju v prostor preslikani vsi vidiki strukture in življenja družbe, ki ga naseljuje (Halbwachs 2001: 146).

Françoise Zonabend je ugotavljala, da so se točke v prostoru, kamor se je vezal spo-

min, vezale predvsem na meje skupnosti. To so bile predvsem meje domačij, vasi, polj in rob gozda, ki pričajo o gospodarski in socialni ureditvi vasi. Mejne točke kažejo na agrarno ureditev, saj so vezane na meje domačije, na gospodarska poslopja, na meje vasi, polj in obronke gozdov (Zonabend 1993). Gospodarska ureditev iz preteklosti je pustila sledi tudi v gradivu, predstavljenem v tej knjigi. Dogodki in zgodbe, ki so tema zbranih povedk, so vezani na prostore, ti prostori pa razkrivajo ne samo gospodarsko in socialno ureditev preučevane družbe, ampak tudi dojemanje zgodovine in verovanja, kot se kažejo v percepciji varnih in nevarnih mest ter etnoloških povedk.

Nevarna mesta in liminalni prostori v zgodbah zgornjega Obsotelja

V mnogih študijah je bilo dokazano, da si človek koncipira prostor tako, da ločuje med poznanim, varnim, urejenim svetom, katerega središče je hiša, in med nepoznanim, nevarnim, neurejenim prostorom, v katerem prebivajo čarovnice, zveri in bajna bitja. Varnost prostora se koncentrično zmanjšuje z oddaljenostjo od hiše, ki je središče človekovega življenja. Tako se nevarnost prostora povečuje, ko človek zapusti lastno hišo ter stopi čez prag, gre preko meje dvorišča, meje vasi, meje vaške skupnosti (Bratich 1993: 77–90; Mencej 2006: 238). S poustvarjanjem središč, »svetih točk« in ohranjanjem mej se vedno znova vzpostavlja delitev sveta na »naš in njihov«, varen in nevaren, torej na svet ljudi in svet bajnih bitij (Risteski 2000: 156).

Po raziskavah so si Slovani v preteklosti koncipirali svet trodelno oz. tripartitno. Razdelili so ga na tri svetove: na spodnji, srednji in zgornji svet. Srednji svet je bil razumljen kot prostor, ki ga naseljujejo ljudje, zgornji in spodnji svet pa sta bila postavljena v opozicijo svetu, ki je na sredini, torej človeškemu svetu. Spodnji svet je pripadal mrtvim ter vsem demoničnim bitjem, medtem ko so verjeli, da zgornji svet naseljujejo dobra bitja in bogovi. Svetovi med seboj niso izolirani in ločeni, ampak je med njimi možen prehod, ko je zadoščeno določenim pogojem, kot sta ustreznost časa in prostora. Takrat v človeški svet vdrejo bajna bitja, bitja, ki so del drugih svetov (Risteski 2000; Šmitek 2004; Petrović 2008). Pri raziskovanju bajeslovnih bitij je razvidno, da se svet, v katerem živijo ljudje, prepleta s svetom, ki je bivališče nečloveških bitij, kot so bogovi, demoni in bajeslovna bitja. Svet se pogosto ločuje na znan in neznan, oba svetova pa ločujejo meje, ki se vzpostavljajo in dojemajo znotraj kontekstov posamezne kulture (Risteski 2000: 155).

Prostori, ki imajo v tradicijskem verovanju konotacijo onostranstva, so pogosto označeni tudi kot mesta, ki omogočajo vstop v drugi svet. V obravnavanem okolju imajo močno povezavo z onostranstvom hribi in gore, še posebej jame na njihovih pobočjih.⁹⁰ Mirjam Mencej je ugotavljala, da imajo vsi »prostori, ki se nahajajo v gorskih votlinah oziroma v notranjosti hribov ali gora ali na drugi strani vode, redkeje pa tudi v gozdu«, jasno konotacijo onostranstva in »človek, ki v povedkah vstopa vanje, vstopa torej v drugi svet« (Mencej 2009: 201). Alan Brufor pa celo meni, da gre pri verovanjih o hribih, v katerih naj bi živel bajna bitja, za prežitek iz časov, ko je imela vsaka skupnost lasten

⁹⁰ Onostranstvo v predstavah ljudi pogosto predstavljajo tudi močvirja, gozdovi in težko dostopni kraji (Babič in Voolaid 2018).

vhod v onostranstvo (Bruford 1994–5: 16; Mencej 2009: 201). Vsa mesta, ki so sicer koncipirana kot vhod v onostranstvo, pa so veljala za nevarna samo ali predvsem v določenem delu dneva ali leta in so zato veljala kot liminalna, tako glede na percepcijo časa kot tudi glede na percepcijo prostora, saj so pogosto tudi na robu, na meji bodisi vasi, polja, doline bodisi česa drugega.

Katja Hrobat Virloget je v raziskavi pripovednega izročila na Krasu, natančneje v vas Rodik, pokazala, da je večina krajev in mest, na katere je vezano izročilo o nadnaravnem, na robu oz. na obrobju vaške skupnosti. V knjigi *Ko Baba dvigne krilo: Prostor in čas v folklori Krasa* je ugotavljala še, da se koncentracija izročil o stiku z nadnaravnim ujema s teritorialnimi mejami, ki so se »simbolno poustvarjale s "svetimi" točkami« (Hrobat Virloget 2010: 70). Ključno vlogo pri opredelitvi izročila o nadnaravnem pa ima njegova umeščenost v prostoru oziroma odnos mesta izročila do katastrske meje (prav tam).

Tudi Françoise Zonabend je pisala o podobnem zasnovanju prostora: »Pravljična mitologija, ki so jo pripovedovali otrokom, je bila v Minotu prostorsko opredeljena. Hudobna bitja so varovala meje in vodne točke« (Zonabend 1993: 80). Čeprav je bilo izročilo, o katerem govori Zonabend, vezano predvsem na otroke in je zato imelo med drugim tudi pedagoško funkcijo, pa so kraji, ki naj bi jih poseljevala bajna bitja, dejansko veljali za nevarne, saj so se, kot pravi, v gozdovih klatili volkovi, ribniki in nezavarovani vodnjaki pa so predstavljali drugo nevarnost (prav tam). Gozdovi so tudi za odrasle veljali za mejo domačega ozemlja. Otroci vanje niso smeli, in šele ko jih je tja prvič odpeljal župnik, je ta vpeljava v divji prostor zaznamovala konec otroštva (Zonabend 1993: 91).

V pripovednem izročilu se kaže, da takoj ko človek zapusti varno okolje hiše, preide na nevaren teritorij. Tako so kot meja med varnim in nevarnim svetom pojmovana že vrata in okna hiše, v »zunanjem« svetu pa so kot nevarna mesta razumljeni naravni mejniki in meje, kot so grape, rečni bregovi, skale, puščavski kraji ter tudi »umetna« mesta v prostoru, kot so križišča, križanje mej, kleti, zapuščene hiše (Messerli 2004: 359; Hrobat in Lipovec Čebren 2008: 29). In to so mesta, ki so tudi prostori srečevanj ljudi in bajnih bitij.

Bajna bitja in liminalni prostor

Izročilo, ki govori o srečevanju nadnaravnih bitij, je pogosto vezano na kraje, ki so na nek način nevarni za ljudi, zato ima pripovedovanje teh zgodb lahko funkcijo odvrčanja ljudi od vstopanja v te prostore kot tudi nadzorovanja vedénja in preprečevanja dejanj, ki niso v skladu s socialnimi vrednotami in normami družbe. Za tiste, ki te norme kršijo, sledijo posledice, in sicer »nepričakovan, presenetljiv pojav nadnaravnega bitja, ki kaznuje človeka, ki je takšne norme oz. tabuje prelomil« (Mencej 2005: 168–169). Bajeslovna bitja nastopajo torej kot nadzorniki socialnega življenja in vedénja po normah (Mencej 2005: 169). Pripovedovanja o izkušnjah in srečanjih z nadnaravnimi bitji omogočajo človeku spoznati varno premikanje v prostoru ter mu dajejo védenje in znanje o dovoljenjem kot tudi o nedovoljenem gibanju v prostoru in času. Seznanjajo ga s pravili in posledicami, če se teh pravil ne bi držal, ter tako krepijo uveljavljene norme (Mencej 2005: 181).

Podoben sistem, ki sicer ni vezan na pripovedi o bajeslovnih bitjih, je mogoče za-

slediti tudi pri Apačih v Arizoni. Apači namreč, kot je ugotovil Keith H. Basso, uporabljajo pokrajino oz. natančneje zgodbe, vezane na prostor, kot stalen nadzor ali moralni opomin. Z opominjanjem na kraje na prefinjen in subtilen način povedo tistim, ki so naredili kaj narobe, da njihovo vedenje in dejanja niso sprejemljivi in naj se spremenijo, sicer bodo sledile posledice. Z uporabo teh subtilnih opominov, ki so vezani na stvari v okolici in ne morejo biti pozabljene ali spregledane, na nek način izvajajo stalen nadzor (Basso 1984).

Na prvi pogled ne moremo reči, da se podoben »nadzor« izvaja tudi pri nas, pa vendar ob podrobnejšem razmisleku lahko zasledimo podoben sistem, kajti zgodbe o srečevanju ljudi z bajeslovnimi bitji ponoči so imele več funkcij. Ena od pomembnejših funkcij je bila odvracanje ljudi, da bi ponoči sami hodili zunaj, te zgodbe pa so imele med drugim tudi nalogo upravičevanja zamud, prikrivanja spolnih odnosov in napadov (Narváez 1997; Mencej 2006: 232–237). S pripovedovanjem zgodb o izgubi na poti in o nočnih srečanjih s čarovnicami so pogosto opravičevali pozne prihode domov ter praske in raztrganine, ki so bile na primer posledice vinjenega stanja.

Pripovedi o srečanjih z nadnaravnimi bitji in tudi druge pripovedi so imele torej tudi vzgojno funkcijo. Predvsem zgodbe o nočnih srečanjih so odvracale tako otroke kot odrasle, da bi ponoči hodili zunaj.

To so bile takšne grozljive povedke, da so se otroci bali iti ven v temo, ne. Ko so tisto poslušali, ne. Pa še nekateri starejši so se bali iti potem ponoči domov. Pa so potem prespali pri tisti hiši, ko je kateri, mislim kriminalne pripovedke jim govoril, ne.⁹¹

Povod za pripovedovanje takšnih zgodb pa bi lahko bila tudi resnična doživetja, ki so jih spodbudili različni dejavniki, ki vplivajo na spremembo stanja zavesti, npr. strah, noč, megla ali alkohol (Mencej 2005: 171). Zanimivo, da se kot mesto takšnih dogodkov pogosto omenjajo liminalni kraji.

Ja, ja. Tako so ljudje govorili, da bi pa jaz, mislim, doživela sem sama enkrat, ko sem šla v službo, ko sem iz hiše stopila, me je skož na levo stran vleklo in skož ... Šla sem pa sama, ker je kolegica šla za drugo ponoči, in mene skož na levo stran vleče, bila pa je fejš megla, ne, in jaz, skož me na levo vleče, vleče, pol pa pridem dol do one ceste pa naenkrat pridem s ceste dol pa samo vidim veliki hrib pa veliko drevo pred sebe in jaz tam hodim gor pa dol po tistem, po tistem bregu, plazim pa strah me je bilo, nisem vedela, kje sem zdaj. Pol je pa čez dolgo cajta pa prišel en avto in me je posvetil in zdaj sem jaz videla, kje sem, tako da sem jaz šla z glavo na cesto, za rob, pol je bil pa jarek pa omejtek, takle ometek kot to [pokaže višino mize], in jaz sem to videla ogromni hrib pa drevo, drevo je bil pa znak od avtobusne postaje, znak prometni. In jaz sem tisto, ko sem šla pol iz šihta domov, sem si takoj baterijo kupila in nisem več brez baterije šla. Ker me je, tak me je zmešalo, sploh nisem vedela, kje sem [smeh]. To sem jaz doživela enkrat. /.../ Ne vem, jaz sem videla vse belo, vse belo, kot da sneg, veš, pa breg, mislila, kje sem pa kaj bom

⁹¹ Moški, 1947, posneto na Donački gori, 17. 12. 2005.

zdaj, enkrat bom prišla do dneva, da bom jaz prišla s tega ven, veš, da me je bila groza, čisto sama pa hodila gor pa dol pa nikamor [smeh].⁹²

Te zgodbe ne bi obstajale, če ne bi bilo verovanjskega sistema, ki bi omogočal možnost interpretacije doživetij, ki se ljudem zdijo nenavadna. Nekatere sodobne pripovedi o srečanjih z bajeslovnimi bitji ali drugimi tipi doživetij so torej lahko nastale, ker so lahko ljudje našli razlago za svoja nenavadna, nadnaravna doživetja v neformalnih verovanjskih sistemih. S tem ko ljudje govorijo o svojih lastnih doživetjih, diskutirajo in izmenjujejo mnenja, vedno znova na novo vzpostavljajo tradicijo verovanj v bajeslovna bitja (Bennett 1999: 2). Pripovedovalci pa s pripovedovanjem takšnih zgodb hkrati izražajo tudi svoj pogled na verovanjski sistem, ki mu zgodbe pripadajo. S pripovedovanjem zgodb o nadnaravnem ta verovanja aktualizirajo in ohranjajo (Honko 1962: 88–89).

Zgodbe o srečevanju bajnih bitij so torej pogosto vezane na točno določen, pogosto liminalni prostor in s tem umeščene v lokalno okolje. V zgornjem Obsotelju so mesta srečevanj in bivanj bajnih bitij najpogosteje gozdovi, križišča, ruševine in gora Boč.

Boč

Prostor, ki v določenih trenutkih pomeni povezavo z onostranstvom, je na območju zgornjega Obsotelja Boč. Boč je hrib, ki skupaj s sosednjo Donačko goro tvori zaključek vzhodnega dela Karavank. Geografsko sodi Boč z okolico med območja osamelega kraša. Tako lahko na Boču najdemo kraške izvire, jame, vrtače, požiralnike in pečine (2012). Še danes zaseda Boč pri domačinih posebno mesto. Pogosto je napovedovanje vremena predvsem na podlagi oblakov, ki se zbirajo nad hribom. Ob nevihtah ljudje spremljajo dogajanje nad hribom, in kadar je krajem prizaneseno s točo, gre pogosto tiha zahvala Boču, češ da je »Boč odnesel točo«.

Boč so v zadnjih letih odkrili tudi pripadniki novodobnih spiritualnih gibanj, ki trdijo, da ima Boč zelo močno pozitivno energijo, ki jo povezujejo tudi s svetim gralom. Naslanjajo se na pesnitev, ki jo je napisal Wolfram von Eschenbach v začetku 13. stoletja, v kateri so omenjeni kraji Ptuj, Hajdina, Studenice, Rogatec in drugi (Ciglencečki in Ciglencečki 2018; Klobčar 2020: 33). Omenjena pa naj bi bila tudi Boč in jezero v notranjosti Boča, na katerem je čoln, v njem pa junak, ki bo odrešil človeštvo, po drugi varianti pa angel.⁹³

Med raziskavo se je pokazalo, da legenda o Parzifalu med domačini ni poznana.⁹⁴ Medtem pa obstaja bolj poznana zgodba, ki govori o tem, da je Boč poln vode ter da v njem prebiva zmaj.

Boč, veste tudi, da je pač, že skos se govori, da je blazno veliko vode notre v Boču in da je to eno vlko jezero blo notre, in to je pač ta Bočki zmaj, naj bi v tem jezeru nōtr

⁹² Ženska, posneto na Donački gori, 5. 11. 2005. Narečne besede: ometek – brežina ob robu ceste.

⁹³ Glej članke Jožice Amadeje Demšar, Skrivnostna gora Boč, 13. 10. 2009 (<http://www.pozitivke.net/article.php/Skivnost-Varnost-Gora-Boc-Moje-Otrostvo>), Boč in njegova (po)moč (<http://amadeajd.weebly.com/bo269-in-njegova-pomo269.html>) in spletno stran Štajerska, dežela grala (<http://www.vitaa.net/wp/stajerska/#more-4250>).

⁹⁴ Več o povezavi Boča in Parzivala v poglavju Sodobna raba pripovednega izročila (str. 126).

živel, in ta zmaj je bil tako, da če so bli Kostrivnčani blazno pridni, je miroval, če niso bli pridni je, so ble strele in švigale in grmenje in vse živo, ker je on pač z repom udarjal noter po stenah in je to pač nevihte pripravljalo, če je pa miroval, je blo pa krasno lepo vreme pa vse. In tak je tudi šel včasih na sprehod, in ko so ga ljudje razjezili, je švigal ogen in kak se je on spusto iz Boča in je šel proti Studenicam, in ker so ga Studeničani blazno razjezili, šou je proti Polskavi in je z repom udaro po tej strani Boča in bolj ko se je peljal tja, mislim, ko je letel proti Polskavi, ga je nad Polskavo zadela strela, no, takrat, in od takrat več zmaja na Boču ni blo, ampak zgodba je pa ta, na tej strani so bli bol dobri ljudje, ker je Boč poseljen in zelen, na drugi strani je pa sam kamen.⁹⁵

V tej zgodbi se jasno kaže bipolarna podoba zmaja, »po eni strani dariteljska, po drugi uničujoča« (Kropej 2008: 176). Bočki zmaj, kot ga imenujejo domačini, je očitno razumljen kot atmosferski zmaj, ki povzroča neurja, toče in druge vremenske nevšečnosti (Kropej 2008: 176). Na tem mestu se odpira vprašanje, ali niso morda predstave o zmaju kot nosilcu slabega vremena in o Boču kot varuhu pred vremenskimi neurji ravno zato povezane?

Boč je tudi prostor bivanja različnih bajnih bitij, na primer sojenic in rojenic, ki so prebivale v jamah na Boču. Na pobočju hriba, pri kraju Makole, je jama z imenom Belojača, malo pod vrhom hriba, na strani, ki gleda proti Rogaški Slatini, pa je jama Balunjača. Na to jamo je vezana zgodba o vilah in njihovem koštrunu, govori pa o tem, zakaj so zapustile jame na Boču.

Enkrat so živele tri vile na Boču pa so mele ovna, no, kak bi rekla, ko je mel zlate, no, kak se reče, od ovce? Ovna? Ja. Ne, drugače mi rečemo. Koštrun. /.../ so mele, pokle so mele gore, Balunjača se reče. Gore so mele taki rof svaj, ka so tam gore živele. Pol so pa hodile, hodile po vasi, po celem so hodile pa ena je bla sojenica, ena bla pa rojenica. Pa so hodile po Boči pa po Poljčanah dole, ka so napovedovale, kak se bojo rodili, kak bo. So napovedovale, kaj se bo dogajalo. Ja, kaj se bo dogajalo, no, te pa jenemu so tako, tak, totemu se bo tak zgodilo, drugemu se tak zgodilo. Pokle so pa začeli, so pa ljudi prišli, neki lovci, so pa začeli preganjati jih, pol so pa tistega [koštruna] vstrelili, obstrelili pa je kri tekla, kapljice zlata /.../ namesto krvi /.../ no, pokle so se pa vile odselile z Boča, pol so pa odišle.«⁹⁶

Boč vzbuja občudovanje nad pokrajino zgornjega Obsotelja, saj se zaradi kraških značilnosti in svoje višine razlikuje od druge pokrajine, hkrati pa so ta drugačnost, odmaknjenost in neobljudenost povzročile, da so ljudje spletli veliko zgodb o tem hribu in o bajnih bitijih, ki tam prebivajo, od sojenic in rojenic, divje jage in drugih demoničnih bitij.

⁹⁵ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010. Podobno pripoved je objavil tudi Janez Majciger leta 1883 v Kresu (Majciger 1883b: 601).

⁹⁶ Ženska, 1932, posneto v Rogaški Slatini, 20. 10. 2011. Ta pripoved spominja na zgodbo o Zlatorogu, le da v tej različici nastopa koštrun. Namesto rož, ki zrastejo iz krvi ustreljenega Zlatoroga, pa se v tej varianti koštrunova kri spremeni v kapljice zlata (glej Kropej 2008: 120–136). Narečne besede: rof – rov.



Slika 5: Boč, kot se vidi iz Rogaške Slatine. (Foto: Katarina Šrampf Vendramin, 2020)

Gozdovi

Za enega najnevarnejših krajev je v zgodovini veljal gozd. Že v srednjem veku so bili gozdovi v evropskih ljudskih verovanjih povezani s predstavami »o divji jagi in divjih ljudeh – deloma ljudeh, deloma živalih in deloma duhovih, ki naj bi blodili po njih« (Mencej 2009, 199). Vstop v gozd pomeni v verovanjih vstop v liminalno območje, svet, ki je magičen, nevaren in nepredvidljiv in kjer je mogoč stik z onim svetom (Mencej 2005: 179; Ekirch 2010: 46; Propp 2013: 55–56). Boč v večini prekriva nepretrgan gozd, ki po zbranih pripovedih sodeč velja kot prostor demoničnih bitij. V prostor Boča so tako umeščene zgodbe o srečevanju različnih demoničnih bitij, kot so na primer divja jaga in brezglavi ljudje.

Prostor srečevanj demoničnih bitij na Boču je različen, pogosto pa se pojavljajo v povezavi z liminalnimi kraji. Tako naj bi bil kraj, kjer naj bi se na Boču pojavljala divja jaga, prostor, kjer so še danes (komaj) vidne ruševine stavbe, v spominu ljudi pa se je zasidralo, da je tam stal grad.

Tole sm se zdaj zrajtal. Je povedal, da so ponoči, ne, da so bli taki divji jagri, ne, ka bi reko, rabšici, ne. Pa da so strelali, pesi lajali, tak pa si vido samo senco, ne, pa ka je pes letau, senco vidau mimo njo, pokle pa počlo pa pale tak, ne. To je je, to je tudi dedek povedal, ja, da so bli to to neki, ko so, jagri so strelali v križe, al koga je reko, da so v križe strelali, da pokle se je to pojavlo, ne, da so tam meli ponoči. In da, Globovšek se undi reče tisti grad in se reče Globovšek, ja. In da je po tistih

bregah gore, da so tisti pesi če tulil, pa je počlo, pale njaje pes lajati pa pale čez en cajt. To je povedal, dedek.⁹⁷

Pogosto so na tem območju z gozdom povezane tudi zgodbe o srečevanju brezglavih ljudi. To naj bi bile duše pokojnih, ki so zaradi hudih pregreh, ki so jih storile v času svojega življenja, zaklete in obsojene na prikazovanje v grozljivih podobah (Kropej 2008: 282).

Ampak to je blo čisto res. To je blo čisto res, ne. So vmrli K. stric in tam dole in pol so šli ljudje so se zbrali. Več jih je blo v vesi, so šli pol molit tam dol. Precej daleč je blo to, v tretjo ves, ne. Prek. In ko so šli domov tamle, proti polnoči je blo že. Ko so šli po dolini, so slišali samo neko šumeje pa neke čudne glasove. Pokle pa, ko se že prišli nad potok pa nad dolino, gor že v hrib, so se pa ozrli nazaj pa so vidli ob potouki tako vulko procesijo ljudi. Fsi brez glaf pa štirje so nesli pa trugo. In to je trajalo par minut, ko so se spet ozrli, pa ni blo nobenga več.⁹⁸

Na gozd so vezane tudi pripovedi o izgubi poti. Gre za zgodbe o nočnih doživetjih, o izgubi poti, blodnjah, blokadah in nerazumljivih premikih na druga mesta. Kot vzrok za takšna doživetja je navadno navedena neka nejasna sila, ki pa jo pogosto označijo kot vpliv čarovnic. Ta čarovnica je brez neke jasne oblike, nima podobe človeškega bitja in je zato abstraktna in demonična (Mencej 2006; 2013: 17–19).

To so veliko govorili, ja. Da so bile čarovnice. To sem velikokrat slišala. Da so, da je eden direktno poznal, katere so bile, ker so ga zmešale, pa starega očeta so tudi pravili, da so ga tu preko hoste zmešale. Od mojega moža očeta, ja, da je prišel ..., ko je vedel dobro pot, ko je slišal vpiti pa je glavo dol obrnil in tam je bila zapreka in ni mogel nikamor. Pa je šel nazaj, trikrat je šel nazaj, potem pa ko je prišel tja nazaj, tej je pa bila prosta pot. Tej je pa rekel, da so ga coprance motile.⁹⁹

Takšna doživetja uvrščamo v nadnaravno plast čarovništva, in sicer med nočna doživetja, v katera sodijo tudi pripovedi o dejanskem srečanju čarovnic v človeški obliki (Mencej 2006; 2013: 17–19). Tudi do drugačnih srečanj s čarovnicami je prihajalo v gozdovih in na drugih krajih, ki so veljali za nevarne.

Pa so šli ponoči po goši domov pa so videli neko luč in so se tisti luči približali, tam je pa bilo noter več žensk, v glavnem samo ženske so baje bile in so jih noter zvalile. In so tako dolgo bili tam, da je začelo daniti, da so našli potem pot naprej. Pa nič se jim ni hudega zgodilo. Plesali so baje, pa pa, imele dosti za pojediti pa tak. V glavnem, domov niso mogli več nazaj tisto noč priti. To pa so nam otrokom še pravili. Moj ata. Toliko je pač, tega več ni, to je nekje nekdanj pač res bilo. Ker mi zdaj o tem ne vemo, da bi bili kdaj kje nasedli na to. /.../ Nič nam niso rekli, da samo pridite, pa so jih povabile. Samo toliko so jih zmešale, da sploh niso vedeli, sploh niso vedeli, kaj so za ene ženske, samo so bile lepo oblečene, pa jim na mizo prinesle, baje krapiče, in tiste krapiče so jim še potem v žep nadevale, so rekli, ko boste domov prišli, boste lačni, to imate. So prišli domov, so imeli pa v žepu svinjski

⁹⁷ Moški, 1933, posneto v Zagaju pod Bočem, 23. 12. 2010. Narečne besede: njati – nehati.

⁹⁸ Moški, 1942, posneto v Koretnem, 8. 10. 2011.

⁹⁹ Ženska, 1933, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 16. 12. 2005. Narečne besede: hosta – gozd.

*drek. Na mizo dali, so rekli, nikoli nisem tega prej doživel kot tistikrat, pa ne prej pa ne pol več.*¹⁰⁰

Za nevarno območje je veljal tudi rob gozda oz. prostor, kjer se stapljata gozd in travnik. To so bila območja, kjer je prišlo do srečanja s pasjeglavci. V slovenskem izročilu se včasih prepleta izročilo o pasjeglavcih – *kynanthropih* – in volkodlakih (Kropej 2008: 296). V okolici Rogaške Slatine pa sem zabeležila tudi zgodbo, ki je najverjetneje ostanek verovanj o pasjeglavcih.

*To je blo v letih 36, 37, 38, 39, je bla vlka stvar taka /.../ tako imenovani pesoglavci. Da so bli ljudej s pesjo glavo, in to so jih vidli, in da ko so jih vidli, takrat je pa, ko da bi z dvema deskama počo skup, so pa zginli. Ja, to je bla vlka stvar. /.../ Ti pesoglavci so se pojavljali navadno jesen, tam od konc avgusta, september, oktober, ko pa je že začelo, ko je blo mrzlo, jih pa ni blo več. Pojavljali so pa se, tak na trajnki /.../ Ja, tak na trajnkah, ob robovih gozdov.*¹⁰¹

Križišča

Prostori, ki so v izročilu prav tako močno vezani na bajeslovna bitja, so križišča. Kot sta ugotavljali Katja Hrobat Virloget in Uršula Lipovec Čebren, dojemajo prebivalci ruralnih predelov Istre in Krasa križišča kot nevarne prostore, kot zbirališča demonskih in zlih sil, kraje srečevanj z bitji iz tujega sveta in onostranstva. Tako naj bi se tam na križiščih pojavljali mora, volkodlak, orka ter štrige in štrigoni. Hkrati pa je križišče lahko kraj srečanja z dobrimi bitji, kot je na primer kresnik.¹⁰² Med drugim sta ugotavljali, da so križišča tudi ambivalenten prostor, na katerem prihaja do stapljanja različnih svetov, tako v smislu dialoga kot tudi rušenja ravnovesja (Hrobat in Lipovec Čebren 2008: 26–29). Tudi na obravnavanem območju lahko najdemo zgodbe o srečevanjih nadnaravnih bitij na križiščih; te večinoma govorijo o srečanjih s čarovnicami, ki se na križiščih zbirajo ob ognju. Srečanja z njimi navadno niso nevarna, so pa lahko neprijetna, kot npr. v tej zgodbi:¹⁰³

*Bilo, sinoči smo se glih tam na sestanku, so imeli ene priprave, pa je, pa so pravile, kako so coprnice, ne, bile, ne vem, kje, da so na nekem razkrižju tudi, da so si kurile, da so si kurile, da so ogenj, ogenj imele, pa je eden šel zgodaj zjutraj s plučevino, je imel, je imel in mimo njih je šel, ko je mimo njih šel, pol je pa samo ročaj imel v rokah, da ni bilo več flaše. Da je flaša izginila, samo ročaj je nesel. Pol je pravila ena tudi, da je od nje ata to pravil, da je, so šli tudi mimo coprnic in da so imeli polno kropičev in da so mu tiste kropiče dale in on je tam v žep spravil, in ko je prišel domov pa je imel same svinjske dreke v žepu. [smeh].*¹⁰⁴

¹⁰⁰ Ženska, 1933, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 5. 11. 2005. Narečne besede: goša – gozd; krapiči – krofi.

¹⁰¹ Moški, 1926, posneto v Rogaški Slatini, 30. 3. 2011.

¹⁰² Križišče je po verovanjih tudi prostor boja med kresnikom in vedomcem (Šmitek 2004; Kropej 2008: 294).

¹⁰³ Na tem mestu bi opozorila na to, da se je sogovornici očitno zdelo potrebno, da je omenila, da ne pozna lokacije, na kateri je prišlo do srečanja s čarovnicami.

¹⁰⁴ Ženska, posneto na Donački gori, 5. 11. 2005. Narečne besede: razkrižje – križišče; plučevina – plucer, opletana steklenica; flaša – steklenica; krapiči – krofi.

Križišča so bila tudi mesta, kjer naj bi strašilo:

Veliko so dali na to, katerem mesti straši, ne. Recimo na kašnih križiščih al pa v kakšnem starem drevesi. Mi tu dol smo meli no staro hruško. Neka Vršakova stara hruška je bla. In tam je ziher strašilo. In miene je blo tak strah vjutro, ko som mogo fšolo iti, vjutro že na parvi cuk. Vjutro že ne več tak. Strahovi se najbolj pojavljajo od paunoči do jenih ne.¹⁰⁵

Ruševine

Vsa mesta, ki so veljala za nevarna ali kakor koli drugače pomembna za ljudi, so vpisana v tako imenovane kognitivne zemljevide. Raziskovalci so spoznali, da ljudje v svojih mislih ustvarjamo zemljevide, ki nam nato v vsakodnevnem življenju omogočajo, da se znajdemo v prostoru, da se znamo orientirati. Podoba okolja, v katerem živimo in na podlagi katerega ustvarjamo mentalne zemljevide, je torej ključnega pomena za našo orientacijo v prostoru oziroma za to, da se sploh znajdemo v fizičnem okolju. Točke na zemljevidu tvorimo na podlagi doživetij, na podlagi lokacij, ki so pomembne za nas, kot so na primer lokacije šol, domov sorodnikov, parkov in drugih ustanov in objektov, naravnih značilnosti, kot so hribi, reke, potoki, kot tudi na podlagi spominov, doživetij in s pomočjo pripovedi, ki so vezane na določene prostore in kraje (Lyle 1993: 65; Ryden 1993: 54).

Ne samo naravne značilnosti, ampak tudi človeške stvaritve, ki so bile očitno pomembne za lokalno prebivalstvo, so ljudje vnesli v kognitivne zemljevide in jih povezali z zgodbami o bajeslovnih bitjih. Bitja, ki so na obravnavanem prostoru močno vezana na prostor, so palčki. V ruševinah gradu oz. trdnjave na pobočju Boča so se pojavljali palčki, ki so pripovedovali o življenju na tistem prostoru. Po izročilu pa naj bi v bližini ruševin stalo tudi naselje s cerkvijo Sv. Lenart, ki stoji še danes. Glede na pojavljanje teh bajeslovnih bitij bi lahko njihov obstoj povezali s hišnimi duhovi, zaščitniki domov (Kropej 2008: 263).

Govorilo se je v glavnem, da so pastirčki pasli pod gradom, dole so pasli, ker je bilo, tam nekoč ni bilo gozda, danes je to grmovje, zaraščeno fejest. Dol od spot notre je mlin, ki je star tudi prek 200 let. In tudi tam je bil en vrelec. To je bil Strnišatov mlin in Strnišatov vrelec, ne. Tako da tam so se pojavljali ti palčki, ki so, ko je pastirček pasel, in v glavnem oni so o tem gradu znali veliko pripovedovati, ampak vedno, če jih je kdo hoto preveč spraševati, so se poskrili in se niso prikazali več, ne. Tako da so skrivnost nekako odnesli s sabo, ne. To je bilo pripovedovanje ene gospe, da je pač, da so ti palčki vedno tam prihajali in da so bili vidni in vse živo in da so vedno otrokom pripovedovali o teh palčkih, da če ne bojo pridni otroci, da jih bojo pač palčki na grad odnesli, ne. So jih pač nekak hotli strašiti, čeprav so bili pa palčki v dobrem pomenu, ne. /.../ Tako, tako, ker ga že več ni blo videt, pa nič, ampak so bila tam bitja, takrat, češ neki je pa res neki tu gor obstojalo, ker se pa palčki pojavljajo ravno na tem hribu gor, kjer je pa ta grad bil.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Moški, 1942, posneto v Koretnem, 8. 10. 2011. Narečne besede: cuk – vlak.

¹⁰⁶ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.

Da je grad¹⁰⁷ v resnici obstajal, nam dajejo slutiti arheološke raziskave, ki so na tem in drugih mestih na Boču in okolici, okoli katerih se spletajo različne zgodbe, pokazale, da na tistih krajih v preteklosti obstajala utrjena naselja in stavbe (Ciglenečki in Ciglenečki 2019).

Katja Hrobat Virloget, Urša Lipovec Čebtron in Mirjam Mencej so vsaka na svojem terenu ugotavljale, da se zgodbe o srečanjih z nadnaravnimi bitji pojavljajo na mestih, kjer je prekinjena kontinuiteta v prostoru. To pomeni, da pride na mestih, za katera je značilno križanje, na primer na križiščih in na mejah, kot so meje vasi, meje gozda, meje polj, do rušenja kontinuitete. Te točke predstavljajo mejo nekega območja, zato je lahko njihov status dojemamo kot ambivalenten. Pripadajo tako tej kot tudi drugi strani, na katero mejijo, in so zato nekakšne šibke točke v prostoru (Mencej 2006; Hrobat in Lipovec Čebtron 2008: 29). Izročilo o bajnih bitjih v zgornjem Obsotelju je tudi postavljeno na točno določen prostor, kraj. Glede na do sedaj obdelano gradivo lahko predvidevam, da je bila funkcija postavljanja zgodb v točno določen prostor označevanje za lokalno prebivalstvo pomembnih krajev, pa naj si bodo to geološki pojavi, stavbe ali liminalni in nevarni prostori. Te prostore lahko razumemo tudi kot točke na t. i. kognitivnem zemljevidu, ki domačinom služijo za orientiranje v lokalnem okolju (Kitchin 2015). Emily Lyle meni, da kognitivni zemljevidi niso samo pripomočki za vsakodnevno orientacijo v prostoru, ampak so tudi »naprave za shranjevanje in priklic drugih vrst kulturnih informacij – mitov, urokov, zagovorov, napevov itd.«, kajti vsak kraj v zaporedju je lahko tudi iztočnica do več informacij (Lyle 1993: 66). To se je pokazalo tudi pri analizi zgodb iz zgornjega Obsotelja. Zgodbe, vpete v prostor, imajo dve funkciji: so del kognitivnega zemljevida, v katerem so zabeležene pomembne točke, ki omogočajo orientacijo v prostoru, hkrati pa ti kraji delujejo tudi kot nekakšna shramba informacij. Kadar ljudje pomislijo na prostor, ga najprej s pomočjo kognitivnega zemljevida umestijo v svoje življenjsko okolje, hkrati pa lahko pridejo tudi do informacij, ki so prilepljene zraven, torej do pripovedi o zgodovini ali nastanku kraja, o verovanjskih sistemih ali drugih informacij. Na pomembno prepletenost prostora, zgodb in drugih informacij kažejo tudi zbrane zgodbe.

Etiološke povedke in druge zgodbe

Etiološke zgodbe so pripovedi, ki poskušajo odgovoriti na vprašanja zakaj, čemu in od kje ter s tem podati odgovore o začetku ali izvoru določenega fenomena. Etiološke pripovedi lahko pripadajo različnim žanrom; tako jih lahko najdemo v obliki mitov, pravljič, legend, povedk kot tudi šaljivih zgodb. Pojasnjujejo tako lokalne fenomene, kot so naravni pojavi, izgradnja določenih objektov, kot tudi povsem univerzalne pojave, kot so izvori živali, fiziološke značilnosti živali in ljudi, naravne pojave in drugo (Lixfeld 1977;

¹⁰⁷ Glede na lokacijo, kamor sogovorniki umeščajo pripoved o palčkih, gre za ostanke gradu Dor ali Kostrivniškega gradu (Ciglenečki in Ciglenečki 2019: 190–192). Podatkov o tem, kdaj je bil grad sezidan, ni, iz pisnih virov pa je znano, da so dolga leta grad upravljali vitezi Kostrivniški, od katerih se prvi leta 1275 omenja vitez Fritzmann. Grad je bil porušen v bojih med Celjani in Habsburžani, ki so potekali od leta 1438 do 1443 (Stopar 1993: 41).

Balzamo 2006: 93). V tem podpoglavju se bom osredotočila samo na etiološke zgodbe, ki so bile najdene v okviru te raziskave, saj se navezujejo na prostore, ki so pomembni ljudem na obravnavanem območju in zavzemajo pomembno mesto v kolektivnem spominu. Te zgodbe razlagajo nastanke cerkva in gradov ter naravnih pojavov, kot so izviri, hribi, jame, doline, vrtače in jame.

Vodni izviri

Verjetno najstarejša etiološka zgodba, vezana na preučevano območje, je zgodba o nastanku vrelcev v Rogaški Slatini. Zapisana in upodobljena je bila leta 1687 v nemški izdaji knjigi Johanna Benedicta Gründla *Roitschocrene*. Na strani pred naslovom je bakrorez, ki prikazuje, kako Pegaz po naročilu boga in v navzočnosti Apolona udaril ob tla, kjer nato priteče izvir Roitschocrene.

Narava se je želela na tem mestu spočiti, ko je v grofiji Celje, kjer ta poznan vrelec kisle vode, iz prsi zemlje izvira. Njegov izvor lahko pripišemo lepemu krilatemu konju Pegazu, kot poeti iz vrelca Hippocrene sanjajo. A ta izvir prihaja iz rok vse-mogočnega, kateri je iz božje dobrote, za tolažbo ljudi ta zdravilni zaklad dal kot božjo sredstvo za številne bolne (Gründl 1687: 1).¹⁰⁸

Ta zgodba je med ljudmi poznana, verjetno tudi zaradi grba občine, na katerem je upodobljen Pegaz.¹⁰⁹ A Pegaz naj ne bi odprl samo vrelca v Rogaški Slatini, ampak tudi v bližnjem kraju Kostrivnica.

Rogaška si lasti sicer, dobro je, mi smo to pač zdej nekaj ... Kojn nanj bi potoval Pegaz, veste, kojn naj bi potoval, in ko je pripotoval, naj bi pripotoval tudi v Kostrivnico, in kjer je udaro, je pač voda prišla ven na dan, ne. To si mi to zgodbo tudi lastimo in tak naprej.¹¹⁰

Številna božanstva, katerih atribut je konj ali pa je njihova podoba v obliki te živali, so v mitologiji povezana z vodo. Tako naj bi ljudje dobili konja v dar od grškega boga vodovja Pozejdona. V nordijski mitologiji poznajo podobo konja Nennir (Nikur), ki se prikazuje na vodni gladini v podobi lepega sivega žrebca z narobe obrnjenimi kopiti. Na Škotskem je ohranjeno izročilo o Walterkelpie, keltskem vodnem duhu v podobi konja, ki naj bi potapljal ljudi in ladje. Podoba krilatega konja pa najverjetneje izhaja iz grške mitologije. Ahilov konj, krilati konj Pegaz, je namreč odprl izvir Hipokrene na gori Helikon (Kropej 2008: 160).

Etiološke povedke se vežejo tudi na druge naravne pojave. Ob vznožju Boča, pri

¹⁰⁸ Zapis je prosti prevod po originalu: »Ein anderen Ort hat in diesem Fall die Natur erwöhlen wollen/ als die in dem herzogthum Stenrgelegen Graffschafft Culli/ wo diser edle/ und weitberühmbte Sauerbrunn/ auß den Brüsten der Erden häufig hervor quellet: dessen Ursprung Feinem geflügelten Pferd Pegaso zuzuschreiben/ wie den Poëten von dem Brunn Hippocrene getraumet: sondern er rühret her von den Händen deß Allerhöchsten / welcher auß Bätterlicher Güte / zu Trost deß Menschen / disen heulsammen Schatz / als ein Göttliches Mittel / für uzahlbare Krankheiten / allegnädigst geordnet / und gegeben (Gründl 1687: 1).

¹⁰⁹ Ta pripoved o izvoru naravne mineralne vode je večjo prepoznavnost in (ponoven) prenos v ustno izročilo doživela z novim grbom občine Rogaška Slatina, ki je bil narejen na podlagi te zgodbe. Za več glej podpoglavje Sodobne prakse v občini Rogaška Slatina in okolici.

¹¹⁰ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.



Slika 6: Strani knjige Johanna Benedicta Gründla z naslovom Roitschocrene, kjer je upodobljena legenda o Pegazu in njegovem odkritju mineralne vode v Rogoški Slatini. Hrani Biblioteka SAZU. (Foto: Jurij Fikfak, 2021)

kraju Studenice, so trije kraški izviri, ki napajajo potok, ki mu ljudje zaradi njegove višje temperature pravijo Topli potok. Ob tem potoku je Zofija Rogoška dala v začetku 13. stoletja zgraditi špital s cerkvijo, nekoliko pozneje pa je njena sestra Rikarda Kunšperška na istem mestu ustanovila še samostan dominikank (Mlinarič 2006: 13). Ta prostor je bil in je še vedno zelo pomemben zaradi vodnih virov, saj so na pobočju Boča številna vodna zajetja, ki s pitno vodo oskrbujejo širše območje. Tako se o potoku, ki teče pod Bočem, ob samostanu in skozi vas Studenice, pripoveduje etiološka povedka, ki sem jo zabeležila v okolici Rogoške Slatine. Po tej pripovedi je vzrok za toploto tega potoka, ki ima sicer naravni geotermalni izvor, vila.

En deček je nabiral suhljat po gozdu, sej to je bla prav pravljica napisana, ko smo bli majhni, ker še danes vidim, kak je blo, ne, pa strašno, strašno jokal, ne, ker je služla graščaku al koma tista njegova mama. In je mogla zmiraj hodit prat v eno mrzlo vodo, ne. Pa se mu je tak strašno smilla zmiraj, je bla kot ena dekla al je mela celo tega nezakonskega, ne vem sej kak. On je pa skos hodo suhljat nabirat, da bo mami zakuro, da se bo vsaj v roke zagrela, ko bo prišla domov, pa tak, ne. Pol ga je pa dobra vila z Boča srečala, ne, in ga vprašala, zakaj joka, pa celo mnde ga je prosila, da če bi ji dal tiste drve, da njo tud zebe, je pa reko, da rade volje, da sej še bo on za mamo več nabral. Je pa rekla: »Bom pa jes poskrbela za tvojo mamo,« in je udarla s šibo [udari po mizi] in je začela teči topla voda in njegovo mamo ni nikol več zeblo pri tistem pranju za tiste graščake.¹¹¹

¹¹¹ Ženska, posneto v Kostrivnici, 29. 11. 2011. Zgodba je bila objavljena tudi v samostojni knjižici v zbirki Čebelice leta 1960 (Starovasnik 1960).

Slika 7: Topli potok in bivši dominikanski samostan v ozadju. (Foto: Mateja Šrampf 2020)



Jame in vrtače

Vzrok za nastanek nekaterih naravnih pojavov je torej lahko nagrada za dobro dejanje, kot na primer v primeru pripovedi o dečku in vili, lahko pa tudi kaznovanje. To predstavlja osrednji motiv v velikem številu etnoloških pripovedi. V njih oseba, junak ali druga figura zakrivi nepopravljivo škodo zaradi svoje neumnosti, zlobe ali nečimrnosti (Balzamo 2006: 98). Iz različnih razlogov kaznovanja naj bi tako nastale skale, podori, in tudi vrtače na planoti Formile.

To, veste, da naj bi to bila italijanska postojanka gor. Formile – to je tam tista ravnina, ko se gre proti lovskemu domu tja, em, tam tudi pravijo, da je pač, tam, veste, so tiste grozne vrtače, tam so Formile, in te vrtače so posledica pogreznjene vasi, ki je bla gor. Gor so živeli, naj bi bili neki posebneži, niso spoštovali ne boga, ne vraga, ne nikogar in v glavnem, bolj ko jih je nekdo pregovarjal, bol so oni svoje pač terali. In v glavnem zgodilo se je tako, da je bil vlki petek in so oni kr veselo kopali po njivi in vse živo in prišo je sivolasi starček pa jih je proso, je reko: »Poglejte, prazniki se približujejo, nika ne delajte, spoštujte praznike,« in so se mu smejali

in niso ga hotli sploh nič poslušati, pa nič, in v glavnem so kopali naprej. Nakar se je vrno še na vlko soboto in jih je spet proso in oni so še kr veselo delali naprej in kopali in orali in ne vem kaj vse, no, na vlko nedeljo se je pa zgodilo, da je ta sivolasi starček, e, je zagrmelo in v glavnem je kompletna vas zginla in v glavnem so potem nekateri znali povedati, da so Studenice, ki so na nasprotni strani hriba, da je v Studenicah, so pogledale telege ven, ker so se tudi krave in vse pogrezle, samo telege so prišle vn izpod Boča na drugi strani, o ljudeh pa ni blo več govora, ne, ker jih je pač neposlušnost.¹¹²

Ob omembi te planote so se vsi sogovorniki spomnili na to pripoved o pogrezneni vasi. Zgodba je torej etiološka povedka z razlago o nastanku vrtač, ki so na tej jasi. Formile je ledinsko ime, ki ga domačini uporabljajo za poimenovanje dela Boča.

»Jame so prav tako kot cerkvice in gradovi ena izmed značilnosti slovenske pokrajine,« je zapisala Monika Kropelj Telban, »s svojo skrivnostnostjo in nedostopnostjo so vselej burile domišljijo ljudi, ki so jih povezovali s škrati, palčki, vragi, rojenicami, zmaji pa tudi z junaki in svetniki« (Kropelj in Dapit 2013: 10). Tudi na pobočju Boča sta jami, o katerih med ljudmi še danes krožijo zgodbe, da so tam prebivale vile. Ena varianta govori o tem, da so v jami Balunjači prebivale vile, ki so imele ovna, koštruna, katerega kri se je spremenila v zlato.¹¹³ Druga pripoveduje o odnosu med vilami in okoliškim prebivalstvom.

Jama Balunjača. Tu notre so živele neke tri ženske in so hodile h kmetom po mleko. Pleli so pšenico v tistem času, ko so one najbolj po mleko hodile. Hodile so pomagat pa vse. Ampak so ble pa zanimive zato, ker so pšenico populle, zev pa so pustile. Zej pa ko so to delale in takrat, ko so one to oplele, je bla pšenica enkrat lepša ko pa drugo, ko so jo plele naše ženske, ne, kostrivniške.¹¹⁴

Cerkve in gradovi

Tako kot naravni pojavi in oblike so tudi objekti, ki jih je naredil človek, priljubljena tema etioloških povedk, saj so tako kot naravne posebnosti tudi objekti tisti elementi, s pomočjo katerih neka skupnost zariše svoje meje.

Zelo pomembno zbirko etioloških povedk in legend na to temo je zbral Janko Orožen v knjigi *Gradovi in graščine v narodnem izročilu* (Orožen 1936). V njej so zbrane pripovedi, ki so vezane na gradove in graščine tudi v zgornjem Obsotelju, tako lahko pri njem beremo o nastanku in poružitvi dvorcev Jelšingrad, Grobelce, Lemberg in Janina. Čeprav teh gradov ni več (za nekatere tudi (še) ni dokazov, da so kadar koli obstajali), pa je med ljudmi vseeno ostal spomin nanje. Kajti kljub pomanjkanju materialnih ostankov objektov ti še vedno ostanejo v spominu, saj so (bili) integralen del meja neke skupnosti. Izguba takšnega pomembnega kraja bi za skupnost pomenila »izgubiti oporo tradicije /.../ se pravi edini razlog za obstoj. Tako je mogoče pojasniti, zakaj se od porušenih

¹¹² Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010. Narečne besede: telege – jarem za vprego živine.

¹¹³ Gl. zapis povedke na strani 57.

¹¹⁴ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.



Slika 8: Jasa s kotanjami, imenovana Formile na Boču. (Foto: Mateja Šrimpf, 2020)

poslopij, izbrisanih poti obdrži nekaj materialnih ostalin, pa čeprav zgolj tradicionalno ime ulice» (Halbwachs 2001: 151–152). Tako se tudi v zgornjem Obsotelju z zgodbami npr. ohranja spomin na gradove oz. utrjene naselbine, od katerih so ostale samo še komajda vidne ruševine.

Ja, tisto je biu. Veš ke je biu tam gore notre pod Drevenikom. Tam je bojda blu. Je še blo zidovje dougo. Strnišati majo zdej, I. majo zdej. Tam je biu tisti grad. Zidovje je še dolgo blo. Pa tu gore v Gradiški tudi je bojda biu grad. Tudi je blo zidovlje. Zato se reče Grdišjek. Ja. Tu gore je biu grad.¹¹⁵

Kot lahko ugotavljamo na podlagi zbranega pripovednega izročila, ne ostanejo samo materialne sledi, ampak predvsem spomin.

S1: Ja, tu so se menli, da je gore nad Lembergom. Tu so hodili razkapat u Videršnik. So rekli, da so bli gradovi, ne. /.../ Marja se meni, da še mnda več.

S2: V Videšniki da bi naj bil.

S1: Pa tam na Uskauši, ne. Da je blo povezano s tistim mostom. Da je biu usnjeni most. Ker dole je blo strašno veliko usnarjev, ne. V Lembergu. Nekdaj. In da naj bi bil usnjeni most iz enega gradu na drugega.¹¹⁶

¹¹⁵ Moški, 1933. Posneto v Zagaju pod Bočem, 23. 12. 2010.

¹¹⁶ Ženski, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

V spominu in zgodbah pa ne ostajajo samo gradovi, ki so v preteklosti stali na obravnavanem območju, ampak se ohranjajo tudi zgodbe o nastanku še danes stoječih gradov. Tako se je v kolektivnem spominu ohranila zgodba o dveh gradovih, v Podčetrtku in Veliki Tabor oz. Desiniči na Hrvaškem, ki naj bi ju zgradili ajdi,¹¹⁷ tako da so si izmenjevali orodje.

*Anekdota je, da ko so gradili Podčetrški grad pa Desnički, da sta mela zidarja eno kladivo. Si slišala, ne. /.../ Eno kladivo, in sta si ga podajala iz Desiniča v Podčetrtek. Da je oni sklesal, pol mu ga je vrno. Mu ga je vrgo sem nazaj in tak sta si z enim kladivom. Ker sta bla dva brata. Gradila dva gradova, ne. To je pač taka zgodba, ki je iz tistih časov, ne.*¹¹⁸

Ne samo lokalna zgodovina, tudi religija se v simbolnih oblikah izraža v prostoru, tako se ohranjajo tudi zgodbe o gradnji nekaterih cerkva.

*Za cerkvico svete, eee, Tržišče gor. Za cerkvico Tržišče ne vejo prav točno datuma. Sej ne vejo za te vse. Ampak je pa ustno izročilo, da je bil eden, ki je bil ozdravel in je reko »če bom ozravel«. To je bil s Tržiša tam nekje doma. Če bom ozdravel, bom tu gor cerkvico zrihtal, ne. In je res ozdravel, ne. Tisti, ki pa je bil graščak. Tu so bli Vindišgreci al pa še kaj, ne. Tisti je pa reko. To je zelo zanimiva stvar, škoda, da bi šla v pozabo. Tisti je pa reko. Je reko: »Mene bojo prej uši požrle, preden bo to cerkvico.« Pol so pa cerkvico zgradili in seveda tega so pa uši tako žrle in da se ni mogo več in so ga čisto spravle na oni svet [smeh].*¹¹⁹

Sveti prostori

Prostori, ki imajo v skupnostih posebno mesto, so tudi sveti prostori.¹²⁰ Religiozni kolektivni spomin in pripovedi, ki so vezane nanj, se spletajo okoli t. i. svetih mest ali krajev, kot je za kristjane Sveta dežela, ki dejansko materializira koncept »svete zemlje«, svetih krajev ali mest, torej zapisovanja védenja v prostor (Halbwachs 2001: 170–176; Hrobat Virloget 2010: 36–37). Sveta mesta se oblikujejo s pomočjo religioznega spomina, ki je sestavljen iz tradicij in izročila, ki segajo v oddaljeno preteklost, kot tudi iz dogodkov, ki so se zgodili na določenem kraju. Čeprav verniki kraja čudeža ali kakšnega drugega pomembnega dogodka ne poznajo, vedo, da obstaja in bi ga lahko videli, če bi želeli. Ker so ga videli drugi, s tem jamčijo za njegov obstoj (Halbwachs 2001: 173).

Za ustvarjanje svetih prostorov ima v krščanskem svetu pomembno vlogo koncept čudeža, ki koncipira dani prostor kot sveti. Ta čudež oz. čudežno, ki je v nekem času posvetilo prostor, pa je, kot kažejo tudi zgodbe iz zgornjega Obsotelja, lahko integrirano v domače okolje, v okolje posameznih vaških skupnosti. Kot je ugotavljala Katja Hrobat Virloget v Istri, »to čudežno ni nekaj, kar bi se dogajalo daleč stran, v nekem imaginarnem nebeškem prostoru, kot uči krščanska tradicija, temveč so ga ljudje posvojili, kon-

¹¹⁷ Tako naj bi zgradili tudi dvorec Jelšingrad in Korpole (Orožen 1936: 176–177).

¹¹⁸ Moški, posneto v Rogaški Slatini, 16. 3. 2012.

¹¹⁹ Moški, 1926, posneto v Rogaški Slatini, 30. 3. 2011. Narečne besede: Vindišgreci – Rodbina Windischgrätz.

¹²⁰ Na podlagi tega obstaja tudi religiozna geografija ali topografija. V slovenskem prostoru je o njej največ pisal Andrej Pleterski (Pleterski 2014), na hrvaškem pa Vitomir Belaj (Belaj in Belaj 2014).



Slika 9: Cerkev sv. Marije nad Tržiščem. (Foto: Katarina Šrampf Vendramin, 2020)

kretizirali v materialnem in postavili direktno pred svoj domači prag, v domačo krajino /.../ Tako je bila vaška skupnost s svojo krajino posvečena z direktnim božanskim posegom« (Hrobat Virloget 2010: 56–57). Tako so tudi na preučevanem območju mesta, ki bi jih lahko, označili kot svete prostore.

Verovanje o neposrednem božanskem posegu je na obravnavanem območju znano iz vasi Zgornje Nagonje, kjer stoji cerkev sv. Marjete, o kateri krožijo številne zgodbe. Na pobočju nad cerkvijo je skala, ki v ljudski domišljiji vzbuja veliko zanimanja, tako naj bi še danes bilo vidno, kje je sv. Marjeta počivala. Kako je ta skala prišla na to mesto, govori legenda:

Isto je za sveto Marjeto. Sveta Marjeta je tudi bla postavljena 1545-tega. To je pa tam, ko greste iz Rogaške gor, ko pogledate gor na desno, če se proti Kostrivnici peljete, vidite cerkvico postavljeno ob hrib, zgodba tam pa pripoveduje tako, da sta se šla hudič in župnik. Hudič je bil zlo hudoben in je pač župnika hoto pretentati in je rekeu: »Veš, jes bom prej iz vrha Boča prinesel skalo, kot boš ti mašo odpel.« Je reko župnik: »Grema se vagat,« ne. In sta se šla vagat in res župnik je hitel, hitel, hitel s tisto mašo pa vse živo, in ko je on to mašo, mašo odpel, je hudič prisopihal nad sveto Marjeto gor s tisto skalo in jo je zabrisal od jeze na tla in še danes je skala točno nad cerkvo gor, ampak je zanimiva, res, ker jes jo morem iti mojim vnukom velikrat pokazat. Edina tista sklala res stoji tam, res. Tak da vrjamem v te zgodbice.¹²¹

¹²¹ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.

Povezava etioloških povedk z legendami je v slovenskem pripovednem izročilu zelo pogosta. Kot je že bilo nakazano, so lokalne legende in etiološke povedke pomemben vir razlag in pričevanj o dojemanju našega okolja (Kropej in Dapit 2013: 8). O prostoru, kjer naj bi na isti skali počivala sv. Marjeta, pa obstaja tudi drugačna različica:

Po drugi [strani] pa pravijo tudi, da je župnik pa njegov tisti mežnar, ka sta bla. Pa po maši, mislim, bi mogel moliti brevir, in ker je rad malo zadremal, je tisti, ta buk, dal mežnarju pa je reko: »Da jih čuvaš, da jih hudobec ti z rok ne spuli, ne. Da jih ja čuvaš!« Ampak, eee, ko je župnik zadremal, je tudi mežnar zadremal in hudobec je prišel in je hoto izpulit to, toto knjižco ali brevir iz rok temu cerkovniku ali mežnarju. In ko je to pulo, pulo je z eno roko udaro po tej skali in je še danes šapa od tega satana gor na tej skali pri sv. Marjeti.¹²²

Zanimivo je, da o tej cerkvi govorijo kar tri etiološke legende. Domnevamo lahko, da je vzrok za takšno število razlagalnih pripovediv tem, da je bil prostor, kjer danes stoji ta cerkev, očitno zelo pomemben za domačine, da so se nanj pripele tri različne zgodbe. Morda bi se lahko iskalo tudi v poskusu izbrisa starih verovanj, kajti samo s tem, da se porušijo stara svetišča, je mogoče iz spominskega skladišča ljudi izbrisati tudi spomin na opuščene kulte (Halbwachs 2001: 173). S postavitvijo novih objektov in z vnašanjem novih kolektivnih spominov pa se zagotovita še obstoj nove religije in popolna pozaba stare.

Tretja legenda in razlagalna povedka o nastanku cerkve sv. Marjete v Zgornjem Neogju vključuje še razlago o nastanku cerkve sv. Mohorja in Fortunata, ki stoji na Malih Rodnah. Cerkev, posvečena temu svetniku, stoji na sosednjem hribu na Rodnah.

Ko so se ljudje odločili, bi zidali te dve cerkve, ampak sta še ona dva živela, pač ja, pač sta si želela, pač. Sveta Marjeta si je želela, da bi bla rajši na tem hribčku, ne. Sveti Mohor je pa reko: »Ne, boma midva, kdo bo močnejši, ta bo ostal tu, ne, kdor pa zgubi, pa pač more iti na Boč, ne.« Ker so tud meli že tam prostor pripravljen. In pol je seveda trikrat, je, jo je premagal, jo je vrgel v dolino in so nastale tri jame. In je ona pol mogla iti na Boč, ne, in ko so pol ti dve cerkvi zidali, so si pa kladivo podajali, ne, so tu en kamen vstavli pa so kladivo vrgli gor, da so.¹²³

K tej zgodbi je bil torej pritegnjen še motiv podajanja zidarskega orodja z enega vrha na drugega, ki je pogost pri povedkah o velikanih in o ajdih,¹²⁴ ne le pri nas, temveč tudi drugod v evropskem izročilu (Kropej 2008: 201–203). Ajdi so v slovenskem izročilu predstavljali staroselce, ki naj bi bili izredno velike rasti. Beseda ajd naj bi izvirala iz nemške besede Heide, kar pomeni pogan. Izročila o ajdih naj bi imela tudi historično osnovo, saj naj bi pogosto pričala o poganskem prebivalstvu (Kropej 2008: 200–203). O cerkvi svete Mohorja in Fortunata na Malih Rodnah je bila tako povedana še naslednja pripoved:

¹²² Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010. Narečne besede: buk – knjiga.

¹²³ Ženska, posneto v Kostrivnici, 29. 11. 2011.

¹²⁴ Tudi za cerkev Matere božje na Tinski gori je bila zapisana pripoved o tem, kako so ajdi gradili to cerkev, na koncu pa orodje zalučali še do Krapine na Hrvaškem in še tam zgradili cerkev (Dragoslav 1884; Kropej 2008: 202).



Slika 10: Cerkev sv. Marjete pod Bočem in skale, ki stojijo desno od cerkve. (Foto: Katarina Šrimpf Vendramin, 2015)

Ne, tam vem, da je stara mama zmirom rekla, da so tistikrat, ko so tuto cerkvo delali. Ne. To tu gore. Pa so delali tuoto pa gore na Boči. No, tam, ko so [družina] Gavezi. Tam no. /.../ Pri Marjeti, ja. Da so delali Ajdi. Da so bli taki močni ljudje, da so se, da so si kričali na en drugega, ne. Pa če je ker kaj rabo, rečimo zej, je rabo eni, a, ono, neko orodje, pa je, pa reko: »Daj, vrži mi tu taj gor.« In ji je z Mohorja vërgo gor na, na, na Boč. /.../ To so bli toti Ajdi, ko so bli tak močni. Ja. /.../ To so zmirom rekli, da so bli močni ljudje in da jim to ni blo treba hoditi te razdalje guore, ne. In da je biu tak močæn, da če je kladivo rabo, da je samo »Ti, jes bi rabo to,« pa ga je samo od tot vërgo gor [smeh]. Či je blo to res tako. Ja, lahko pa tudi.¹²⁵

Zgodbe o nastanku cerkva vsaka na svoj način potrjujejo nastanek »svetih prostorov«, ki so sveti zaradi božjega posredovanja ali posredovanja svetnikov. Ti sveti prostori obravnavanega območja pa so še dodatno označeni s cerkvami, ki tudi v materialni obliki potrjujejo njihovo svetost.

Ob analizi zbranega gradiva se poraja vprašanje, ali ni bila komponenta prostora v zbranih zgodbah morda potencirana zato, ker tudi sama izhajam iz istega okolja kot

¹²⁵ Ženska 1933, posneto na Velikih Rodnah, 29. 3. 2011.

sogovorniki. Zaradi tega sem lahko skupaj z njimi potovala po kognitivnem zemljevidu območja in s tem tudi lažje sledila kolektivnemu spominu, do koder je pač segel. Poraja pa se tudi vprašanje, kako močno vlogo bi imel prostor v pripovedih, ki bi jih pripovedovali tujcu oz. nekomu, ki ne izhaja iz istega geografskega prostora kot oni sami, nekomu, ki mu je prostoru neznan, ki bi mu morali prostor geografsko razlagati. Predvidevam, da bi bil prostor še vedno pomemben, vendar v manjši meri, kajti »ni kolektivnega spomina, ki se ne bi dogajal v prostorskem okviru«, saj prostor predstavlja njegov materialni okvir za priklic (Halbwachs 2001: 157).

Odnos posameznika do prostora je torej pomemben tako za lastno kulturno konstrukcijo kot za konstrukcijo skupnosti in s tem lokalne identitete. Prostor je kazalnik družbene identitete, ki se zgradi skozi nenehno »kulturno in moralno izmenjavo« med ljudmi in okoljem. Da bi razumeli te odnose, je treba prepoznati skrite pomene, odčitane v krajini, kajti vsaka družba razmejuje prostor po svoje, vendar na podlagi jasnih zakonitosti njenega odnosa do prostora (Nuttal 1993: 78; Halbwachs 2001: 175–176). Pripovedi o nevarnih in varnih mestih in o t. i. svetih točkah postavljajo trden okvir, začitajo se jasne meje skupnosti, kar nato služi pripenjanju zgodb na te prostore, kakor tudi konstruiranju kolektivnih spominov.

Percepcija časa

Koncept časa je temeljni vidik katere koli dane kulture. Človekovo zavedanje časa se oblikuje v oblikovanju intervalov, razvoju kronologije, računskih sistemov, konceptualizaciji časovnih enot in uporabi slik in metafor, povezanih s konceptom časa. Čeprav bi kognitivno statični čas lahko služil kot ustrezno izhodišče, v ustnih izročilih zasledimo tudi druge načine razmišljanja o času (Ilomäki 1998:21). Preučevanje terenskih opažanj se lahko izkaže za koristno, saj nam zbrane pripovedi kažejo drugačno časovno logiko, kot jo sicer uporabljamo v vsakdanjem življenju.

Med prvimi raziskovalci, ki so sprožili antropološka razmišljanja o konceptu časa, je bil Émile Durkheim, ki je čas razumel kot kategorijo, ki ima družbeni izvor, saj so »kolektivne predstave časa izpeljane iz družbe, obenem pa družbi tudi diktirajo /.../ Čas obstaja za nas zato, ker smo družbena bitja« (Durkheim 1982: 11). Kot mentalne kategorije sta čas in prostor družbeno določeni kategoriji, ki tudi vplivata na to, kako si posameznik razlaga svojo izkušnjo s časom. Družbeno določen čas je po mnenju Durkheima torej sestavljen iz »kolektivne predstavitve« ali »kategorij«, ki izvirajo iz in izražajo skupine in raznotere »ritme« družbenega življenja. Te kategorične delitve (dnevi, letni časi idr.) tvorijo smiselno, kakovostno raznovrstno, in ne abstraktno, homogeno začasnost (Munn 1992: 95; Ilomäki 1998:19).

Vse kulture imajo modele zaporedja in trajanja, pa tudi enote za štetje časa, ki se razlikujejo glede na svoje poudarke (Ilomäki 1998: 19). Sicer pa so raziskovalci ugotavljali, da si družbe zamišljajo čas kot ciklični ali linearni. Dihotomija se izraža na različne načine, zlasti kadar gre za ciklični čas, ki ga lahko opredelimo na primer kot ritualistični, nepre-



Slika 11: Cerkev sv. Mohorja in Fortunata na Malih Rodnah. (Foto: Katarina Šrimpf, 2015)

kinjeni, strukturni, mitski, alternativni, statični, prav tako pa je linearni čas lahko opredeljen kot trajni, pragmatični, infrastrukturni ali merljiv (Ilomäki 1998: 20; Babšek 2010).

Čeprav je mogoče teoretično opredeliti skupne in posamezne značilnosti konceptov časa, jih je mogoče raziskati samo s pomočjo njihovih kulturnih manifestacij, kot so na primer pripovedi o času (Ilomäki 1998: 22) oz. pripovedi, v katerih je čas pomemben element.

Liminalni čas

S konceptom liminalnega prostora je tesno povezan tudi koncept liminalnega časa. Prostor, ki so v določenem obdobju ali večino časa v letu ali dnevu povsem varni, so ob prelomnih trenutkih (polnoč, mrak, svit, poldne, kvaterne noči) lahko za človeka nevarni, saj postanejo del nadnaravnega (Mencej 2005: 180; Hrobat in Lipovec Čebtron 2008: 27). Takrat pride do diskontinuitete med varnim in nevarnim ali profanim in svetim časom, zato so bile za ta čas značilne posebne zapovedi, kot je na primer prepoved predenja. V času, ki je po verovanjih nevaren za človeka, pa je bila značilna tudi uporaba različnih apotropijskih (zaščitnih) sredstev (Gell 1992; Mencej 2005: 179; Hrobat in Lipovec Čebtron 2008: 27). Prostor dobiva torej v različnih delih dneva in leta različne vrednosti in šele liminalni prostor in čas skupaj omogočita stik z magičnim svetom bajnih bitij.

Noč

Besede dan, jutro in večer so bile v slovanski rabi že pred naselitvijo alpskih Slovanov in so se v slovenščini ohranile vse do danes. Alpski Slovani naj bi pri delitvi dneva ločili začetek in konec ali prvi in zadnji del, na kar namigujeta tudi besedi jutro in večer (Makarovič, G. 1995: 21). Na celotnem evropskem prostoru pa je kot najnevarnejši čas dneva označen čas od polnoči do prvega petja petelinov (Makarovič, G. 1995; Ekirch 2010), in to je tudi čas srečevanja bajnih bitij in nenavadnih dogodkov. Kajti človekovo življenje se v večini odvija podnevi, noč je namenjena spanju in ni primerno, da človek ponoči hodi zunaj, saj se mu, sodeč po zgodbah iz ustnega izročila, lahko marsikaj pripeti.

Če greš na božični večer v štalo. Pa če prideš ob pravem trenutki. To ni povezano s praprotjo, ne. Če prideš ob pravem trenutki, slišiš, da živina govori, ne. In tak je šel tudi en gospodar v štalo in slišal, kak se žvad pogovarjala. Ja, toto zimo bomo pa lušno prežveli, ko so hlapci bol slabo zmlatli in je v slami veliko pšenice ostalo. In ko je gospodar to slišal, je biu jezen in je šel hlapce zbudo. Takoj so mogli spet iti takoj mlatit še enkrat. Fse je pol nagnal. Sevede se ne je dobo nih par košaric tiste pšenice viin. Žvad mu je pa do spomladi vsa poginla. Viš, to je bla pa kazen božja.¹²⁶

Ljudje so skozi čas razvili strah pred nočno temo, ki se kaže v številnih zapovedih in prepovedih, kot je na primer priporočilo, da se otroško perilo pobere pred mrakom, in v pregovorih, kot sta: »Noč ima svojo moč« in »Noč je človeku neprijazna«.¹²⁷ Ekirch je v knjigi *Ob zatonu dneva: noč v minulih časih* ugotavljal, da menijo nekateri psihologi, da se predzgodovinska ljudstva niso naravno bala teme, ampak jih je bilo najprej strah specifičnih nevarnosti, ki so se s temo pojavile. Predvidevajo, da je šele potem, ko je tema vse bolj postajala sinonim za nevarnost, človek prek sosledja mnogih generacij pridobil nagoni strah pred njo (Ekirch 2010: 28). Pa vendar lahko ta strah pred temo in nočjo zasledimo že od antičnega sveta pa vse do danes. Tako so se na primer stari Rimljani bali nočnih letov čarovnic, preobraženih v vreščeče ptice, ki prežijo na drobno dojenčkov, v egiptovski in mezopotamski civilizaciji pa so temo celo enačili s smrtjo. Podoben odnos do teme so imeli ljudje tudi v Evropi, tako so na primer vsaj do časa renesanse verjeli, da luna nočni zrak prepoji s kužnimi izparinami, ki predstavljajo resno grožnjo za človekovo zdravje (Ekirch 2010: 39–41). V zgodnji moderni dobi pa je veljalo, da tema priključuje na plan najslabše prvine v ljudeh, naravi in vesolju (Ekirch 2010: 28–31). To je bil čas morilcev, tatov, strašnih katastrof in duhov, delček tega pa lahko še vedno zasledimo v pripovednem izročilu.

Pa stara mama, ko je bla. Ona je bla v Jurgi, ne. Tu pri B., tu ko so ble pred sosede, so ble pa, so pa ble si dobre tote dve, prijateljce. Tista je bla zelo pobožna, mama je pa mela votroke, ne. Pa so tisto hodile za, za božič k spovedi, ne. Star ata so bli pa, mislim, tast je biu oni, tisti, ko je biu pri hiši. Je pa reko: »Ta bomo mi nardili konec.« Je reko: »Se zmārom, ko je prvi petek pa to, pa nikdar nimamo mira. Jes bom to nekja vštima, ka bo, ka bo to mir,« ne. Pa je šau, pa je. Mama

¹²⁶ Moški, 1942, posneto v Koretnem, 8. 10. 2011.

¹²⁷ Najdeno v zbirki pregovorov, ki se hrani v Arhivu ISN ZRC SAZU

je prišla güir pa je pri je prespala, v jutro so pa pokle šle. Pa je naštimau vuro, veste, ka ji je, ka je blo. Ne vem, če je blo veliko več al veliko majn, ne. Ka ni bla tista vüra, ko bi bile mogle jiti. In onedve grejo. Se oblečejo. Pa grejo. Pa pridejo do [cerkve] Svetega Križa. So pa rekli naša mama. Ona je bla T. »Ka ti mene. Jes mam pa take čadne, čadne občutke,« ne. »Da kua, da kua je tau. Kuoga bo.« Pokle je pa prišla. So prišle dol blizi verta farškega. Veste, ke je farški vert. In tam je prišla po cesti gour ženska. In tista ženska je samo ruasla, ruasla, ka je bla pokle tak ko da drevo. Tute dve pa taki strah, ka so se samo obørnle prletele, pa so samo vderle notro f farov ko so. F farofi so meli živino tisti krat, ne. So meli hlapce pa tau. Ka so notro skočile, ka so notre f štali prespale. Dočakale v jutro, ne. V jutro jih je pa hlapec našo. Te pa on je šel pa po župnika. Je reko: »Tu sta dve ženske pa so tu neka čisto prestrašene.« Te pa pride on pa pravi: »Ja pa kuga delate!« So pa povedle, da ka se je zgodilo, ne. »Aja,« je reko. »Strah vas je blo, strah. Ja sej to ni nič hudega,« je reko. »Tu. Negdo bo vmər,« je reko. »Pa se je prišo pojavo,« ne. Je reko: »Vidve pa le, zej,« je pokle notro, ko so meli, tak je blo na kmečko nareto, ne. »Jita zej notro f hišo. Pa naj vama küharca da zajterk.« Je reko: »Sej nista take grešnice pa pojte damau.« Te so šle pokle one damau. In drugi den. Je bla pa dole, se je reklo, celska prava? Celska gouspa. Ko so bli taki bogati, ko so meli, so meli mesnico, pa so meli trgovino, pa gostilno. In je tista vmərta. Tisto je biu pokle cajhn, ka so ble tak.¹²⁸

Noč pa ni bila čas samo demoničnih, zlih bitij, ampak tudi dobrih bitij, ki so pomagala ljudem. Tako so mi v vasi Tlake, pod Donačko goro v občini Rogatec, pripovedovali o dobrih delih vil, ki so jih te navadno opravile ponoči.

Ja, tudi sem že slišala, da so rekli, ja. Da so ponoči prišli delat, ne, ja. To so tudi ti stari ljudje vedeli. To so že mama tudi znali povedati, ja. Da so prišle ponoči delat, kaj niso zmogli. Da so tisto one naredile. Kaj vem, vsega se je dogajalo nekje neki krat. /.../ Vse, pa na njivah ... sem slišala. Sej to so mama tudi pravili, da so to, tu so tlake. Da so tu marsikam hodile te ženske delat, potem pa, ko so ne mogle narediti pri dnevu, so se pa zbrale zvečer, pa so prišle zvečer nazaj, pa so to ponoči delale, pa so zjutraj prišle delat, te kmečke domače ženske, pa so našle požeto, pa so našle vso povezano pšenico, pa so našle v kučke postavljeno. Kak je to mogoče bilo, so se spraševale, pa je to menda le res bilo, da so prišle tiste vile, pa so to naredile. Ja, no, tak so govorili, ne. Če je vse to tej tak bilo res. Ampak jaz mislim, da nekaj je mogoče res bilo. Da čisto vse menda si to niso mogli namisliti. /.../ To so neke vile, ja. Neke gorske vile. Kaj vem. Da tu so dosti hodile pomagat. Ja.¹²⁹

Čas noči je bil pogosto primerjan s peklom, ki je imel tudi oznako »večna noč«. Nekateri duhovniki naj bi bili celo prepričani, da je Bog ustvaril noč v dokaz obstoja pekla. Noč so tako povezovali s podzemnim svetom kaosa in teme, v katerem mrgoli vragov in demonov ali, kot lahko zaznamo v pripovednem izročilu, demoničnih bajnih bitij. Ta naj bi po krščanskem prepričanju ne smela vstopiti v božjo luč in so se zato skoraj vedno pojavljala samo v temi (Ekirch 2010: 34–35, 49). Demonična bitja, ki se pojavljajo samo

¹²⁸ Ženska, 1933, posneto na Velikih Rodnah, 29. 3. 2011.

¹²⁹ Ženska, 1933, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 5. 11. 2005. Narečne besede: kučki – snopi.



Slika 12: Župnišče in cerkev sv. Križa v Rogški Slatini. (Foto: Katarina Šrimpf Vendramin, 2020)

ponoči, so tudi procesije brezglavih ljudi ali t. i. *brezglavjekov*. Ljudje naj bi jih srečevali tudi na Boču, v okolici jase, imenovane Formile.

Pokle pa, eni dedek je bil, ko je napovedaval, ko je hodo gor, e, v hosto delat, ne, hodo v hosto delat, ne, O. T. mu je blo ime, stari. Da je srečal na Formilah, ko je vjuto šel ob štirih, pred štrto uro že taj gor, se je reklo v Ravni Log, delat, in da je srečal celo kolono ljudi pa da so samo mumlali pa vsi so bli brez glave [smeh].¹³⁰

Noč je lahko čas tudi popolne tišine, ki ga na Balkanu poimenujejo *čas gluvo doba*. Tanja Petrović je ugotavljala, da je v slovanskem izročilu glas ali zvok ločnica med »tem« in »onim« svetom oz. med človeškim svetom in svetom bajnih bitij. Zvok je atribut človeškega sveta, medtem ko naj bi tišina označevala drugi svet oz. onostranstvo (Petrović 2008: 363). Človek naj bi torej noč razumel kot čas tišine, medtem pa naj bi se bajna bitja ravno največ pogovarjala prav ponoči, kot je ugotavljala Monika Kropelj (2014). V naslednjem memoratu je zanimivo ravno to, da si je pripovedovalka zapomnila, da je bila na pokopališču čista tišina ob njeni izkušnji.

¹³⁰ Moški, 1933, posneto v Zagaju pod Bočem, 23. 12. 2010. Varianto te migracijske povedke je objavil tudi Jan-ko Orožen pod naslovom *Nemirne grofovske duše* (Orožen 1936: 187–188). Narečne besede: hosta – gozd; vjuto – zjutraj.

Da sm mela cajt, jes sm letela, ni blo bitno, déset, jednajst. /.../ Nič drugo, tak ko ona reče. Svečo vžgati i to je to. In jes sm tou strašno dolgo hodila tak. Pol pa ti grem zej. Ni dolgo tega. Dve tri lete nazaj. Jes pridem gor. Lepo je bilo. A z avtom si pa lahko prišo tak, veš, kas-m posvetila si grob, ne. In pridem gor. /.../ Pridem ja gor kao uvijek. Kunem se životom, da je istina. Jes sm prišla. Jes sm se pripognla, da bom svečiko vžgala, ono vargla toto pa vžgala. Tak je, tak je. V zraki je nekaj blo, ne morem vam opisati, in ko da me je, ko da je prišlo od gore dol in ko da me je tak malo obkolilo. Še zej mi [se pogladi po roki]. Jezusmarija! Nihčer mi ni nič naredo. Nič ni šumelo. Nič. Nič. Nič. Ali občutek, da nisi sam. Občutek, da te gledi negdo. Fejst te gledi, ka boš naredo. Jes vam povem. Nisem strahopezliva. Svečo sm vžgala. Sm rekla. Se izvinjavlem, da smetam. Bog vam daj mir božji. Crta [pokaže z roko na vrata in s tem nakaže, da je odhitela s pokopališča]. Jes nism zadihala od gore od groblja pa tu dol do douma. Ali ne morem povedati. Pa videla nič. Občutila sem pa tak. Prvo je tak na široko je šlo. Pol pa stalno bol blizi, veš. Al niker nobenega nič. Niti je šuškau veter niti nič. Občutiš pa, da nekaj teškega gre proti tebe. Da te obkoljavle. Od takrat jes več po osmi ne. /.../ Te pa reče moja kči. Je rekla: »Viš to. Skos jes tebe govórim tou. Pusti. Grob pa grobje za čez den pa do neke določene granice. Kaj letaš. Kaj jih vznemiravleš. Ka veš, ka je.« In sm ti jes odustala /.../ Dokler prvi pes ne zalaja ili petelin – notre bodi. Takrat je rezervirano za onkraj, bi jes rekla. /.../ Rečejo, da je to gluha doba noči.¹³¹

Tudi sveti prostori, kot so cerkve, ponoči niso bili varni pred demonskimi bitji, kar kaže na bipolarnost svetosti cerkva. Če se vanjo vstopi ob času, ki je izven časa rituala, je cerkveni prostor lahko smrtonosen (Koski 2008: 345) ali pa prostor demoničnih bitij, kar nakazuje tudi naslednja zgodba, ki je migracijska povedka, variante katere so znane tudi drugod v evropskem prostoru:

Ja [smeh]. Pa da so šli na božjo pot pa da so v cerkvi /.../ to je bilo pa res baje, da so bile v cerkvi samo dve ženski, so prišle noter, pa ni bilo nič romarjev, tistikrat. Bilo je rečeno, da bo. Navadno je bilo, tisto leto pa ni bilo. Pa da so bile same v cerkvi, potem pa so slišale zunaj, kako pripojejo. Potem so pa rekle: »U, zdaj pa pridejo, zdaj pa bodo prišli.« Potem je pa prišla, potem so pa prišli noter pa so bili vsi brez glave, bojda. Potem se je pa usedla zraven nje, ono je bilo pa strah pa je rekla: »Veš, ko bi ti ne bila botra, bi te v sončni prah zdrobila.« [Smeh.] Tako jih je bilo grozno strah, da so komaj preživele, da so mislile, da bodo /.../ da potem, ko je bilo polnoči, potem je vse zginilo pa ni bilo nikjer nobenega.¹³²

Dan

Pojmi, kot so zaran, petelinje petje, prva zora, poldne, mrak in čas spanja, pa so pomenili dnevno časovno orientacijo. Za enega od naravnih časovnih signalov, ki je naznanjal dan, naj bi že v srednjem veku veljalo petelinje petje. Ta časovni signal je mogoče zaslediti tudi v zbranih pripovedih in ne označuje samo nastanka novega dne, ampak tudi

¹³¹ Ženska, 1960, posneto na Pršlinu, 20. 1. 2014.

¹³² Ženska, 1937, posneto v Tlakah pri Rogatcu, 5. 11. 2005.

konec liminalnega ali svetega časa (Makarovič, G. 1995: 37) in s tem tudi končanje nena-
vadnih dogodkov in srečevanj bajnih bitij.

Tisto pa je en petek L. pripovedoval. Pa jaz ne vem, če je bil kaj fajhtn. Drek je bil fajhtn, tam dole v Dolu je bil. Jaz vem, kje je oni grabn. J., ti ne veš. To je pod Žetalami. Z volami sem vozila tam okoli. /.../ Je pa, je pa žlahta, je pa bila od L. žlahta tam dole, ne. Je pa šel pa je rekel, da je prišel na vrh, ne. Potem pa ni naokoli šel k tisti hiši, je pa dol navzdol šel, potem pa rekel, da ni šel preko. In je rekel, da je že bil mrak. In je rekel, zjutraj so kokoti peli, da je tisto hišo našel, da je tam gor prišel. Je rekel, celo noč je hodil. »Veš, L., celo noč sem hodil, po tistem grabni, pa nisem, kje sem začel.« Zjutraj, tej ga je spustilo, da je začel, da, da je slišal kokote peti. Tej so se mu pa oni tako čudili, da je tako zgodaj prišel od tod, tam dol [smeh]. To je tudi bilo res.¹³³

Tudi zvonjenje je predstavljalo zvočni signal, ki je pomenil časovno delitev dneva. V poznem srednjem veku so le redke cerkve na Slovenskem imele zvonik z zvonom, tako da se je pri nas zvonjenje kot oznaka za delitev dneva začelo uveljavljati kasneje. Večerno zvonjenje sicer ni bilo uveljavljeno pred 13. stoletjem, opoldansko zvonjenje pa ne pred sredino 15. stoletja. Zvonjenje trikrat na dan pa naj bi se pri nas začelo postopoma uveljavljati šele pozno v novem veku (Makarovič, G. 1995: 37–38). Liminalnost časa pa ni nujno vezana samo na noč, ampak je lahko prostor postal liminalen tudi podnevi, ob prelomnici, kot je poldne (Kropej 1995: 126). A zvonjenje je bilo lahko odrešilni signal tudi sredi dneva.

Naš ati je šel tu gor v gošo, tüle doma, pa je dvanajst zvonilo pa bi biu mogo domov priti, ko je za eno na šiht šau, pa ni, ni z goše van mogo priti. Sploh je reko, da ne ve, kaj je blo. Da ke je šau, ni vedau, kum naj gre. Pol je pa prišla k sreči ena ženska, ko je gobe iskala, da jo je prašal: »Teta M., ke nej jes zej grem domov? Jes ne vem, ke nej grem domov.« Da mu je pokazala, ke nej gre domov. Je reko, da drugač ne bi bil prišel. Pa sred belega dneva, ne. Ni čudno?/.../ Sred belega dne. Dvanajst je zvonilo, da se mu je na šiht mudilo, pa ni mogo z goše priti.¹³⁴

Kot je zapisal Roger Ekirch, je bila v 17. stoletju topografija skoraj vsake vasi v Evropi napolnjena z nadnaravnimi pomeni: »Lokalno izročilo je tako vaščane kakor neprevidne tujce svarilo pred številnimi kraji /.../ Poleg hiš, v katerih je strašilo, so med demonske kraje šteli ribnike, gozdove in pokopališča« (Ekirch 2010: 46). Ti kraji so tudi pri nas veljali za nevarne in so pogosto predstavljali liminalni prostor, ki pa je postal nevaren tudi zaradi srečanj z bajnimi bitiji. A ti prostori sami po sebi načeloma niso bili nevarni, ampak so takšni postali šele v obdobju liminalnega časa.

Linearnost časa

Če sem prej pisala o času, ki je v osnovi ciklično naravnan, torej izmenjevanje dneva in

¹³³ Ženska, posneto na Donački gori, 14. 12. 2005. Narečne besede: fajhtn – vinjen.

¹³⁴ Ženska, 1950, posneto v Rogaški Slatini, 22. 1. 2011. Tudi poldne je občasno lahko dojeto kot liminalen čas, tako kot je to v tej pripovedi in v nekaterih pravljicah o desetnikih in desetnicah (Kropej 1995, 126).

noči, si bomo zdaj pogledali drug način dojemanja časa, to je linearni čas. Če sta za prvega značilna ponavljanje in krožnost, je za ta koncept časa značilen pridih historičnosti in je zato kot tak pomemben za ustvarjanje zgodovin narodov, držav, mest, vasi in tudi družin. Zgodbe, ki bodo predstavljene, izražajo lokalno pripadnost in so del kolektivnega spomina, ki »veže generacije in utrjuje prepričanje o trajanju skupine oziroma o njeni zgodovinski kontinuiteti« (Južnič 1993: 140). Za oblikovanje zgodovinske zavesti sta najvažnejša kolektivni in osebni spomin, ki se širita in prepletata v ustnem izročilu. To izročilo zavzema, kot je ugotavljal Gorazd Makarovič, v časovni perspektivi tri odseke, in sicer »časovno določeno obdobje, ki seže nazaj toliko kot osebni spomin«, »časovno določeno obdobje, ki zajema ustno sporočene osebne spomine pripovedovalcev, ki so jih bili ljudje poznali«, in »časovno nedoločeno preteklost, ki enotno zajema ves čas pred tem« (Makarovič, G. 1995: 285). V tem podpoglavju bo največ govora o tretjem segmentu, torej o času, ki je, kot je zapisala F. Zonabend, »zunaj zgodovine, zunaj kronološkega časa« (Zonabend 1993: 16), in o zgodbah, ki predstavljajo ta koncept časa.

Vsaka lokalno opredeljena skupina ima svoj lastni kolektivni spomin in reprezentacijo časa, ki izhaja iz njega. Naloga časa, ki izhaja iz kolektivnega spomina, je ustvarjanje trajanja, na podlagi katerega se zdi, da je skupina vedno enaka, da se ne spreminja. Ravno trdnost in nespremenljivost dajeta okvir, da lahko skupina iznajde svojo lastno zgodovino in lasten spomin, to pa je podlaga za ustvarjanje identitete (Južnič 1993; Zonabend 1993: 224–225; Halbwachs 2001: 115).

Če se ljudje pri spominjanju in dojemanju svojega življenja pogosto oprijemamo prelopnih trenutkov v svojem življenju ali življenju drugih, kot so rojstvo, obhajilo, poroka in smrt (Zonabend 1993: 217), ima pri dojemanju in spominjanju lokalno pogojenega družbenega časa in zgodovine pomembno mesto prostor. Ravno prostor in njegova podoba sta tista, ki s svojo iluzijo nespreminjanja dajeta trdnost in občutek trajanja (Halbwachs 2001: 176) in s tem nudita oporne točke tudi za starejše kolektivne spomine, kot je na primer izročilo o začetku vasi ali izgradnji cerkva.

Nad vsem tem gor na vrhu Boča je cerkev sv. Miklavža. Ta zgodba obstaja tako, da je bil v Rog..., v Lembergu, je bil grof, ki je imel sina, zej zgodbe so različne. Eni pravijo, da je bil to njegov sin, drugi pravijo, da je bil hlapec pa da ga je mel tako grozno rad pa spoštoval ga je. Jaz bol se nagibam k temu, da je bil to sin, ki je bil zelo velik lovec in je po Boču, ki je bil pa Boč pravzaprav, ni blo gor planote, ni blo Bočke planote, kot je danes, ampak je bil to gozd celi. On je šel gor na lov in se je praktično na bočki planoti v gozdovih zgubo. In takrat, ko je v gozdu notre ostal, je reko: »Kjer koli bom prišo na plano, bom dal postaviti kapelico v zahvalo, da se še lahko vrnem domov.« Ker če bo nekje prišo, da bo zagledal, f kero smer mora iti, potem ve, kam more iti domov. In ko je končno prišel tu na to planoto, kjer je danes Miklavž postavljen, je on točno vedel, kje je Lemberg, in se je potem vrno domov, kjer je svojemu očetu pripovedoval, kaj se je zgodilo, in oče je dal postaviti malo kapelco, ki so jo pa 1554 potem dozidali v svetega Miklavža, ne, kot takega,

*da je pač na to pobudo tega lovca zgubljenega je ta cerkvica potem gor nastala, kot podružnična cerkvica, ne.*¹³⁵

Halbwachs je poetično zapisal: »Včasih nas, kadar iščemo zelo oddaljen spomin, preseneti, ker duh tako zlahka preskoči obsežna obdobja, kakor da bi imel sedemmilijne škornje, in se mimogrede bežno ozre na reprezentacijo preteklosti, ki bi najbrž morale napolnjevati interval« (Halbwachs 2001: 130). Kolektivni spomin lahko torej prepotuje večje ali manjše časovne intervale in preskakuje vrstni red dogodkov, saj je del enotnega časa preteklosti.

Alfred Gell je pisal o dveh konceptih dojemanja časa, o subjektivnem časovnem nizu A in fizikalno objektivnem časovnem nizu B, ki ga je sicer v začetku 20. stoletja razvil John M. E. McTaggart, izhajajoč iz fizike. Koncept časovnega niza B dogodke razvršča glede na to, ali so se dogodili pred ali po drugem dogodku, in »vsi dogodki, vključno s prihodnjimi, imajo svoje datume, ki so absolutni časovni atributi dogodkov« (Gell 2001: 148).

Za razumevanje kolektivnega spomina zgornjega Obsotelja je zanimivejši koncept časovnega niza A, ki koncipira dogodke v okviru treh časovnih opredelitev, in sicer preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Ta časovni niz naj bi bil subjektiven, saj so lahko vsi dogodki del vseh treh opredelitev, odvisno od točke gledišča. Če torej subjektivni časovni niz B umešča dogodke na časovno premico ter jih koncipira v odnosu do drugih dogodkov (prej ali potem), pa je pri fizikalno objektivnem časovnem nizu A čas osnovan na dojemanju dogodka kot delu preteklosti, sedanjosti ali prihodnosti (Gell 2001).

Vse v knjigi predstavljene zgodbe so dojete kot del preteklosti, pri kateri se zdi, da je enotna, kar pomeni, da dogodki, o katerih pripovedujejo zgodbe, niso kronološko razvrščeni. Zgodbe si sledijo tako, kot potuje miselni tok pripovedovalca po kognitivnem zemljevidu prostora. Pripovedi, ki so del kolektivnega spomina preučevanega območja, torej niso razumljene v smislu kronološkega poteka časa, ampak sledijo svoji logiki. Ker so povezane s prostorom, so del časa, ki je za vse zgodovinske dogodke enoten, to je čas preteklosti.

Ker so pripovedi vezane na prostor, so pripovedi o dogodkih, ki so se zgodili že pred več sto leti, med prebivalci še vedno živi. Zaradi umeščenosti zgodb v kolektivni spomin in prostor so ljudje brez težav govorili o tem, kako so potekali turški vpadi,¹³⁶ kje so Turki prečkali kraje, kje so se skrivali itn. Kolektivni spomin, vezan na izročilo o turških vpadih, so sogovorniki obujali tako, da so potovali po t. i. kognitivnih zemljevidih, na katere so vpisani kraji, povezani z omenjenim izročilom. Ob asociaciji na Turke in njihove pohode so sogovorniki tako vzpostavili povezavo s prostori na kognitivnem zemljevidu, ki služijo kot asociacije na omenjeno izročilo.

Turki so recimo lomastili po Rogatcu in vse živo. Sem so prihajali po glavni cesti. Oni so prihajali v času žetve žita, ne. In zanimivo je blo to, da so recimo prišli do

¹³⁵ Ženska, posneto v Kostivnici, 22. 12. 2010.

¹³⁶ Dve povedki o turških vpadih (*Turki napadejo Jelšingrad, Turki pod Lemberškim gradom*) je objavil tudi Janko Orožen (Orožen 1936: 177–178, 182–183).



Slika 13: Cerkev sv. Miklavža na Boču. (Foto: Katarina Šrimpf, 2015)

Kostrivnice, ampak Sv. Lenart je desno noter v tisti globeli, gor, in ljudje so bli previdni, ker so se vsega skupaj bali. Oni so hodili bosí po potoku. To se pravi nobene poti ni blo in Turki jih niso nikoli najdlji in tudi nikoli niso bli oropani.¹³⁷

Tudi drugi zgodovinsko pomembni dogodki so se na podoben način vpisali v spomin ljudi, tako so na primer v Kostrivnici v kolektivnem spominu še vedno prisotne zgodbe o kugi in o kobilicah, torej o dogodkih, ki so se glede na zgodovinske vire odvijali v 17. in 18. stoletju.

Veste, da je bla kuga v Kostrivnici, ne. Da je bla kuga in da je in kobilice in vse živo. Kobilice so ble tam sedemsto dva in osemdesetega leta [1782] in da so praktično uničile vse, v čim tale kuga je šesto pa še neki je bla kuga, in takrat ko so, ko je bla kuga, veste, da župni ni pusto ljudi pokopavati ob cerkvi, ampak tam, kjer so umrli, tam so mogli biti pokopani in tak je tudi trikotnik kužni znamenj, če pogledate zgornjo Kostrivnico, tukaj ko greste iz Rogaške, vidte eno kapelco stoji. Iz te kapelce, če se k njej postavite, jo vidite točno v Brezje. Kjer je isto na hribu gor kapelca tudi, kužno znamenje. In če se pri tej postavite, jo vidite gor na Drevenik, na Boč.¹³⁸ Na račun teh kobilic so bile kar zgodbe. Kako so kobilce prišle in kako so ljudje kričali takrat, ko so kobilce prišle. /.../ Kobilice so naredle celi sončni mrk, če lahko tak imenujem. Ker so nebo zakrile, kr tema je ratala, tak jih je grozno blo. In ljudje, ko so se jih hteli rešiti, so, oni so jih z loki pobijali pa s puščicami pa z lopatami pa

¹³⁷ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.

¹³⁸ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.



Slika 14: Cerkev sv. Lenarta v Kostrivnici. (Foto: Katarina Šrampf, 2015)

z nevem kaj še vsem, pa s kosami, ker drugega orožja niso poznali, ne. Ampak oni so jih s tem preganjali, ker oni niso vedli, kaj ta nadloga pomeni. One pa, kjer koli so se spustile, so fse požrle in šle naprej in spet fse požrle, ne. Tak da te so ble, te dejansko so zapisane, ampak zgodbe o tem, kako so jih pobijali, kako so se jih bali.¹³⁹

Na primeru družinskih zgodb v Makedoniji je Ljubčo Risteski ugotavljal, da je namen pripovedovalca med drugim tudi poudarjanje zgodovinske vrednosti preteklosti in zgodb, povezanih z njo. Čeprav pripovedovalec ne more točno umestiti dogodka, o katerem pripoveduje, v kronološkem smislu, vseeno poudarja zgodovinskost dogodka s ciljem, da bi zgodba pridobila verodostojnost (Risteski 2008: 206). Tudi na obravnavanem območju je še posebej v povezavi z zgodbami, vezanimi na kakšen poseben kraj ali dogodek, bilo zaznati to poudarjanje zgodovinskosti in dokazovanje verodostojnosti, kot na primer pri zgodbi o pogreznjeni cerkvi:

In tam, ftisti dolini, tam je pa tak močvirnat svet. Ne raste drugo ko tak šar, pravijo. Taka ničvredna trava, ko se slabo suši, pa živina je tud nima rada, ne. In tam, na sredi tistega, glih tam, ko so se toti pojavli. Tam pravijo, da je notre pogreznjena cerkva. Da je na sred Nezbiš dole pogreznjena cerkva. Ker o tem so se veliko pogovarjali. Zej če bi reko je tega desto let, da so kopalni tam, ko je blo narvečje močvirje

¹³⁹ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.

pa neka jama. Pa so prišli do turna, do špice turna. Tak so rekli. Pol so pa tisto gor dali neke fosne pa zasipali. In tak je tam ostalo. /.../ Ni blo tisto, ni blo, da bi blo povezano s kakšno strašno hudobijo al kaj takega. Samo da je blo tam tako močvirje in da je tisto pač tam noter zlezlo. Pol so pa za nadomestilo tote cerkve, so pa zgradili duole niže bol proti Slatni sveto Katarino. Cerkvo svete Katarine. Tista še pa zelj stoji.¹⁴⁰

Kot je ugotavljala JoAnn Conrad, se spomin, tako kot zgodbe, nikoli ne razvrsti »po vrsti«, ni časovno kategoriziran, ampak je priklican le delno in selektivno ter se skozi pripoved preureja in vstavlja v celovito pripoved (Conrad 2014: 338). Fenomenološki, nelinearen čas kolektivnega spomina šele s poskusom ukalupljanja v folklorne žanre trči ob koncept kronološkega časa, sicer pa je narava folklorne in pripovedi tista, ki omogoča odpiranje in interakcijo spomina ter soobstoj kulturnih in osebnih spominov, ki delujejo tako znotraj kot zunaj kronološkega koncepta časa (Conrad 2014: 343).

Prostor – čas

V vseh dozdej nanizanih zgodbah sta jasno spojena koncepta prostora in časa, zunaj njiju zgodbe skoraj da ne obstajajo. Pravzaprav nam jasno kažejo, da sta prostor in čas neločljiva dvojica, ki šele skupaj sestavljata celoto premnogih zgodb iz ustnega izročila. Fizik Stephen Hawking pravi, da nas že »relativnostna teorija sili, da korenito spremenimo svoje predstave o času in prostoru. Doumeti moramo, da čas ni povsem ločen in neodvisen od prostora, ampak je z njim združen v enoto, ki ji pravimo prostor – čas« (Hawking 2003: 26).

Za to neločljivo povezavo časovnih in prostorskih razsežnosti, sicer v literaturi, je ruski literarni zgodovinar Mihail M. Bahtin uporabil termin kronotop (Bahtin 1982: 219; 2011: 84, 97), ki je pravzaprav skovanka besed čas (gr. *hronos*) in kraj (gr. *topos*). O njem je zapisal: »V literarnoumetniškem kronotopu se prostorska in časovna znamenja družijo v pomenljivo in konkretno celoto. Čas se zgošča, strjuje, postane umetniško otipljiv; prostor pa se intenzificira in vključi v gibanje časa, sižeja, zgodovine. Časovna znamenja se odstirajo v prostoru, prostor pa dobiva pomen in razsežnosti v času« (Bahtin 1982: 219). Pojem se pojavlja tudi v folkloristiki v povezavi z raziskovanjem vpetosti pripovedi v prostor (Golež Kaučič 2018: 198; Kropelj Telban 2020).

Neločljiva povezanost prostora in časa je še posebej vidna v ustnem izročilu nekaterih skupnosti, ki so s prostorom še posebej tesno povezane. Tako je lingvistični antropolog Keith H. Basso na primeru Apačev iz Arizone o njihovem konceptu dojemanja prostora in časa ugotovil, da je pokrajina Apačev pravzaprav kronotop, saj je polna imen lokacij, kjer sta se čas in prostor zlila, o čemer pričajo zgodovinske povedke. Takšni prostori so prepojeni tudi z osebnim in družbenim pomenom, pomembnim za oblikovanje podobe, ki jo imajo Apači o sebi, kajti značilnosti krajine so postale simboli za njihov

¹⁴⁰ Moški, 1942, posneto v Koretnem, 8. 10. 2011.

način življenja, simbol kulture in njenih prebivalcev, torej temelj kolektivne identitete (Basso 1984: 44–45).

Podobno je ugotavljala tudi Françoise Zonabend (1993), in sicer da je krajina, torej prostor, osnova kolektivnemu spominu, ki je skupen vsem vaščanom. Tako je tudi Joël Candau ugotavljal, da krajina »predstavlja bogat mnemotehničen sistem, ki lahko "uprosstorjen" mitski, pa tudi zgodovinski spomin ohranja stoletja in tisočletja«, saj je spomin »topofilen«, kar pomeni, da je usidran v krajinah, poteh, javnih prostorih (Candau po Hrobat in Kavrečič: 16). Občutenja krajev (angl. *sense of place*) in uprosstorjenje spominov v lokalnih, mitičnih in religioznih krajih so pomembni, saj jih ljudje uporabljajo kot »kline, na katere obešajo svoje spomine, ustvarjajo pomene in osnujejo ritualna in religiozna prizorišča akcije« (Steward in Strathern 2003: 3). Sicer pa so o prosstorjenju časa pisali še drugi, kot na primer Paul Ricoeur, ki je opazal, da je povezava med spominom in prostorom vidna tudi v nekaterih jezikih, na primer v angleščini, italijanščini in francoščini, kjer se nekaj, kar se je zgodilo, ubesedi kot nekaj, kar »je imelo kraj« (fr. *il a eu lieu*, it. *avuto luogo*, angl. *the event took place*) (Ricoeur 1980: 170; Hrobat in Štular 2010: 51).

Časovnost je del bistva folklore, je ugotavljala JoAnn Conrad, saj je »nastala iz posebne občutljivosti za minevanje časa in vloge zgodovine« ter ker »vztraja v sedanjosti« (Conrad 2014: 333). Prav tako pa zgodbe, ki so del ustnega izročila, ubesedujejo časovnost. Po mnenju Ricoeurja je pripoved sama tista, ki je vezni člen med kozmološkim (linearnim) časom in fenomenološkim časom, ki je zaseben in nekronološki in deluje v »pluralni enotnosti prihodnosti, preteklosti in sedanjosti« (Ricoeur 1980: 171). Torej so zgodbe del tistega časa, ki ni merljiv, ampak je enak zavesti, ki je ločena od zgodovine in kronološkega časa (Conrad 2014: 337).

Tudi pri ustnem izročilu, zabeleženem na terenu v zgornjem Obsotelju, se je pokazalo, da so zgodbe, ki so vtisnjene v prostor, zunaj kronološkega koncepta časa. Preteklost, v kronološkem kontekstu, nekaj, kar se je zgodilo pred sedanjostjo, je v teh zgodbah pogosto nedefinirana ali le ohlapno označena (npr. se je zgodilo mojemu očetu, je pripovedovala babica, je bilo nekoč). Vse zbrane zgodbe sicer opisujejo dogodke, ki naj bi bili del preteklosti, zdi pa se, da so vse te zgodbe s kronološkega zornega kota umeščene na isto točko premice oz., bolje rečeno, na isto raven ploskve ali natančneje prostora. Koncept časa v teh pripovedih ni variabilna enota, variabilna enota je prostor. Prostor je tisti, ki se spreminja, čas teh pripovedi pa ostaja isti, in to je, v odnosu do trenutka pripovedovanja, »enotna preteklost«. To pomeni, da dogodki, ki jih opisujejo zgodbe, še posebej v obliki povedk, s strani pripovedovalcev niso umeščeni na časovno premico v korelaciji prej–potem. Tako so zgodbe o invazijah kobilic, o izgradnji cerkva ali memorati o nadnaravnih dogodkih časovno opredeljeni kot preteklost, medtem ko je prostor tista enota, ki se spreminja.

Da je permanentnost družbenega časa relativna, je ugotavljal Maurice Halbwachs. Čeprav se zdi, da se skupina spominja dogodkov iz daljne preteklosti, pa globina spominjanja ni neomejena. S spremembami in drugimi interesi članov skupine se spreminja tudi obseg časa, ki ga ta skupina ohranja. Dokler se skupina občutno ne spremeni, se lahko čas, ki ga skupina ohranja v svojem spominu, podaljšuje in ostaja dostopen v vsej

svoji dolžini (Halbwachs 2001: 133–134). Torej nam zgodbe, ki so ohranjene v kolektivnem spominu ljudi v zgornjem Obsotelju, do neke mere kažejo, do kod v preteklost sega spomin skupnosti.¹⁴¹ Glede na to, da je spomin zapisan v prostoru, pa te zgodbe jasno kažejo na pomembnost lokacij, krajev, okoli katerih so se spletle na kognitivnem zemljevidu skupnosti, ter potrebo po ohranjanju zgodb v kolektivnem spominu.

Zgodbe o prostoru, še posebej povedke, ki ubesedujejo vsakdanjik kakor tudi očiten vdor v to vsakdanjost z dvoumnim ali nadnaravnim dogodkom, imajo še eno vlogo. Povedke delujejo v nestabilnem odnosu do resničnega ali do družbenih konvencij in tako delujejo na obrobju (ne)reda (Conrad 2014: 334). Hkrati pa v življenje ljudi vnašajo red, saj so omogočile, z ustvarjanjem meja, tako prostorskih kot časovnih, da so ljudje vzpostavili sistem »kulturnega odziva z namenom, da bi lahko v dani situaciji odreagirali pravilno« (Risteski 2000: 159) – tako kakor vzporedne ritualne dejavnosti, ki so razločile med varnim in nevarnim, znanim in neznanim svetom, hkrati pa so razmejile oba sveta in časa, človeškega in mitičnega.

¹⁴¹ Kot na primer o gradovih in utrdbah, od katerih so danes ostale samo še arheološke ostaline (glej Ciglenečki in Ciglenečki 2019), a skupnost teh zgodb, ne »datira«, na časovno premico jih lahko z analizami in primerjavami z različnimi viri (npr. zgodovinskimi in arheološkimi) umestimo šele v procesu analize.

»Drugi« v kolektivnem spominu

V naši naravi je, da ljudi delimo v dve skupini, tj. »mi« in »drugi«. Vsakodnevno klasificiramo in predalčkamo nove ljudi, ki jih spoznavamo z namenom, da vemo, kdo je kdo. Te družbene delitve na »nas« in »njih« se oblikujejo na podlagi naših vrednot, prepričanj, načina življenja, naših izkušenj in pričakovanj. S pomočjo različnih znakov, tako verbalnih kot tudi neverbalnih, najprej ugotavljamo podobnosti in razlike ali bližino in oddaljenost, to pa nam nato omogoča, da umestimo sebe in druge v skupnost in odnose znotraj nje. Razumevanje in izgradnja lastne identitete sta torej mogoča z opazovanjem drugih in njihove drugačnosti, torej v odnosu do »drugih« oz. drugačnih (Duszak 2002: 1; Giddens 2005: 183). Ob označevanju »njih, drugih« se specificirajo karakteristike in lastnosti, ki so podobne, pomembnejše pa je to, da se določijo socialne lastnosti, ki jih »mi« nimamo. S tem definirajo narodi, etnične skupine kot tudi druge oblike skupin svoj edinstveni značaj in s tem tudi lastno identiteto (Gundelach 2000: 114; Gingrich 2004; Jenkins 2011: 3).

Med interakcijo z ljudmi zatorej iščemo znake bližine in znake razdalje. Takšni znaki so na primer simboli, spol in narodnost, navidezna starost, obnašanje ter tudi druge prvine, kot so na primer frizura, videz ali logotipi na majicah in, kar je najpomembnejše, besede, ki so izrečene. Brez dvoma nam jezik daje najmočnejše orodje za posredovanje družbenih identitet, sporočanje (in pridobivanje) prijateljev in sovražnikov. Konstrukcija in upravljanje družbenih identitet potekata skozi diskurz in s pomočjo različnih jezikovnih mehanizmov in strategij (Duszak 2002: 1).

Teorija oblikovanja identitet, ki je prav tako povezana s kolektivnim spominom, je torej koncept »drugega«, ki se je začel razvijati že z Georgeem Wilhelmom Friedrichom Heglom konec 18. stoletja (Berenson 1982; Neumann I. B. 1998: 3), v antropološkem raziskovalnem polju pa je preučevanje identitet prišlo v ospredje v 60. in 70. letih 20. stoletja. V folkloristiki se je med prvimi oblikovanju identitet s teoretičnega vidika posvečal Alana Dundes, ki je menil, da lahko tudi folkloristični pristop prispeva k njihovemu boljšemu razumevanju (Dundes 1984: 149–150; 1996: 3). Po njegovem mnenju folklor ni samo polje za nabiranje podatkov o identitetah skupnosti, ampak je eden glavnih mehanizmov tvorjenja in utrjevanja individualnih in skupinskih identitet (Dundes 1984: 151; 1996: 35), kar pa se potrjuje z zgodbami o prostoru in času, obravnavanimi v prejšnjem poglavju, kakor tudi z dojemanjem drugega na mejnem območju, o čemer bo govor v tem poglavju.

Antropologi so se, potem ko se je povečalo zanimanje za preučevanje identitet, med drugim lotili njihovega preučevanja tudi v kontekstu meja med skupnostmi (Mitchell 2010) ter ugotavljali, da je ustvarjanje nacionalne identitete na mejnem območju toliko lažje, saj je »drugi« v neposredni bližini oz. na drugi strani meje (Gingrich 2004). Kot

je zapisal Ryszard Kantor, se odvija na etničnih in nacionalnih obmejnih ozemljih »boj za človeške duše« (Kantor 1996: 28), kar se navadno pojavi, kadar se ljudje nagibajo k samodeterminiranju/samoopredeljevanju. To samoopredeljevanje skupin najpogosteje poteka v obdobjih groženj, konfliktov ali v obdobjih politično- in socialno-ekonomskih sprememb. Samoopredeljevanje je lahko rezultat sil znotraj skupine, pogosteje pa je rezultat ukrepov središč zunaj skupine, kot so različne organizacije, cerkev, šola, uprave ali znane ugledne avtoritete (Kantor 1996: 28). Meje med nami in njimi pa se vzpostavljajo tudi tako, da se poskušajo sosedje prikazati kot manjvredni oz. slabši (Gingrich 2004). Za blatenje sosedov in hkrati izražanje ideologij je zelo pripravna folklor z ustnim izročilom, saj se lahko hitro širi po različnih kanalih. Preko različnih žanrov se pogosto prenašajo tudi različni stereotipi.

Uporaba istega jezika in enak videz, kot ga imajo »drugi«, lahko povzročita izgubo občutka lastnega prostora in identitete, je ugotavljal Anthony Giddens. Šale, šaljive zgodbe, zbadljivke in druge pripovedi o »drugih« lahko služijo kot orodje za ublažitev te izgube in so tako del identitetnih procesov, ki se napajajo iz kolektivnega spomina (Giddens 2005: 183; Vučetić 2004: 8). V primeru šaljivih zgodb je »mi« družba, iz katere izhaja pripovedovalec, in »drugi« skupina, ki je zasmehovana. »Drugi« so vedno označeni kot drugačni, njihove moralne vrednote se razlikujejo od tistih, ki jih ima skupina, označena kot »mi«. Skupina, iz katere izhaja pripovedovalec, opisuje zasmehovano skupino kot skupino, ki ima poteze in lastnosti, ki niso zaželeni v skupini, ki zasmehuje (Davies 1982: 384). Na takšen način, da poskušajo pokazati druge okrog sebe kot slabše od sebe skupine opredeljujejo meje in s tem same sebe.

Raziskovalec šal in humorja Christie Davies je na primeru šal o bedakih oz. neumnih namreč spoznal, da je lokalno opredeljevanje povezano tudi s pripovedovanjem šal o ljudeh iz sosednje ali neke druge skupnosti. Pripovedovalcu se zdi, da ob gledanju članov te skupnosti »vidi sebe v izkrivljenem zrcalu. Tako kot se smejimo lastnemu odsevu v dvorani ukrivljenih ogledal, se prav tako smejimo šalam o neumnosti svojih najbližjih sosedov,« je še zapisal Davies (1998: 12–13).

Identitete je mogoče razumeti tudi kot sklop vrednot, simbolov in čustev, ki povezujejo ljudi v stalnem redefiniranju lastnega prostora, povezanosti in pripadnosti, kot tudi razlikovanja med »nami« in »njimi«. Lauri Honko je pisal, da je beseda »mi« sposobna dati semantično enotnost v sklopu izbranih simbolov, ki so lahko materialni ali abstraktni, npr. ideje, stvari, besede ali dejanja. Moč elementov, ki so vključeni v sistem izražanja identitet, je po njegovem mnenju izjemna. In ti elementi nosijo večji pomen, kot ga njihova tekstura in vsebina lahko razkrijeta (Honko 1996: 20). Ravno razkrivanju pomenov, ki presegajo besedilo in vsebino šal, šaljivih zgodb in drugih pripovednih žanrov, bo posvečeno to poglavje.

Folkloristi so pri raziskovanju različnih kultur spoznali, da je predstavljanje »drugega« v negativni luči pogosto. Saj je samo »naša« skupnost tista, »ki je pozitivna, ki ima 'pravilen' način življenja, 'pravilno' religijo in govori 'pravi' jezik« (Mlakar 2019: 44). Druge skupnosti so v folklori tako pogosto predstavljene kot brezbožne, povezane z demon-skim svetom, predstavljene so kot živali oz. z živalskimi lastnostmi, kot na primer Judje

in muslimani, ki so v slovanski folklori pogosto povezani s prašiči. Sicer pa se »drugim« pripisujejo tudi drugačen vonj, fizične posebnosti, neobstoje duše, nadnaravne značilnosti, neprimerno obnašanje, poudarjata se drugačen jezik in zunanja podoba kakor tudi množica drugih značilnosti, od nenavadnih spolnih praks, vprašljive morale, pomanjkljive higijene in drugačnega življenjskega sloga (Mlakar 2019: 44–46).

Folklor torej s svojimi pojavnimi oblikami izraža in s tem tudi razširja in popularizira stereotype, identitetne predstave, konkretizira pa tudi dane družbene odnose (Vučetić 2004: 11). To je lepo vidno tudi v šaljivih zgodbah o Lemberžanih kakor tudi v različnih mehanizmih stereotipizacije Hrvatov.

Humor in »drugi«

Šale, vici, šaljive zgodbe, skeči, satira in komedija so besede, ki imajo skupno nadpomenko, to je humor. Beseda humor izhaja iz latinske besede za vlago (Wehse 1990; Snoj 1997: 179). V antični Grčiji se je beseda humor nanašala na vrsto zdravljenja na principu telesnih sokov. Ta pomen je veljal vse do srednjega veka, ko se je spremenil in ni več pomenil izključno samo »življenjskih tekočin«, ampak je označeval razpoloženje. Verjeli so namreč, da je mešanje telesnih sokov, kot so sluz, kri in žolč, povezano s človekovim temperamentom in razpoloženjem (Wehse 1990; Snoj 1997: 179). Danes je v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* beseda humor razložena kot »sposobnost za duhovito, šaljivo prikazovanje česa« (SSKJ² 2014). Lahko pa bi se tudi reklo, da je humor vrsta zabave in oblika človekovega sporazumevanja, namen je spraviti ljudi v smeh in jih razvedriti (Wehse 1990). Humor je eden od najzahtevnejših področij za raziskovanje, nemogoče pa ga je tudi natančno opredeliti. Obstaja veliko različnih definicij tega pojava, vsem pa je skupno spoznanje, da določeni stimulansi pripravijo posameznika do smeha ali vsaj nasmeha (Apte 1985: 13).

Humor je lahko element različnih pripovednih žanrov, od pravljic, povedk do krajših pripovednih žanrov, kot so na primer šaljiva vprašanja, ki so prehodni žanr in se lahko uvrščajo med šale kot tudi med uganke (Terseglav 2002: 74; Babič 2015: 85–87). Pripovedne oblike, ki vsebujejo humor, se lahko obravnavajo v sklopu primarnih žanrov ali pa posebej, zato obstaja v slovenski folkloristiki na polju humorja in z njim povezanih folklornih oblik manjša terminološka zmeda. V slovenski literaturi namreč zasledimo množico pojmov, kot so smešnice, šaljivke, zabavljice, šale, vici, anekdote itd., vsa ta poimenovanja pa označujejo pripovedne oblike, katerih glavna funkcija je zabavati poslušalca.

Šaljive zgodbe so v tuji literaturi označene kot fabulati, anekdote ali nem. *Schwanks*. Fabulat je oznaka, ki jo je uvedel Max von Sydow za povedke, ki ne izražajo osebne izkušnje, ampak se pripovedujejo izključno za zabavo (Ellis 1997: 274; von Sydow 1948: 67). V nemški literaturi pa se zgodba s šaljivo vsebino označuje kot *Schwank* (Bausinger 2007: 318; Röhrich 1977: 9). V slovenskem prostoru to obliko označujeta besedni zvezi šaljiva zgodba ali šaljiva povedka. Milko Matičetov je šaljive zgodbe opredelil kot posebno vrsto

zgodb, »kjer je glavni ali celo edini element smešno, šaljivo« (Matičetov 1956: 121), njihova funkcija pa je kratkočasenje oz. zabavanje poslušalcev (prav tam).¹⁴² Marija Stanonik šaljive povedke opredeljuje kot »prvoosebne pripovedi o 'doživljajih' (npr. dogodivščine Pavlihe, Pavluha, Pavluša) in zabavljive zgodbe o prebivalcih posameznih krajev (Ribnica, Lemberg, Veržej, Šebrelje) itd.« (Stanonik 1999: 315).

Podobno funkcijo, torej zabavati poslušalca, imajo tudi šale ali pogovorno vici.¹⁴³ S šaljivimi zgodbami jim je skupno to, da je potek zgodbe pogosto nepredvidljiv, njihov konec pa je vedno smešen. *Slovar slovenskega knjižnega jezika* šalo opisuje kot kratko šaljivo zgodbico, vic pa kot besedo nižjega, pogovornega jezika, ki se enači s šalo (SSKJ² 2014). Beseda vic je v slovenski prostor prišla iz nemškega jezikovnega prostora z besedo *Witz*, ki izvira iz besedne družne *Wissen*, kar pomeni vedeti, znati. Prvotno je beseda imela širši pomen in je označevala razum, vednost, modrost, v 17. stoletju pa se je pomen začel spreminjati in zoževati. Leta 1828 je Goethe z besedno zvezo *vielen Berliner Witze*¹⁴⁴ označil šaljive berlinske zgodbe in anekdote, beseda *Witz* oz. slovensko vic pa je dobila pomen, kot ga ima danes (Röhrich 1977: 4; Terseglav 2002: 57).

Kot je ugotavljal Vilmos Voight, ima vsaka kultura svoje poimenovanje žanrov, ki je odvisno od lastnega jezika in poimenovanj in folkloristične stroke kot tudi od izposoje izrazov z drugih jezikovnih območij. Tako se pogosto zgodi, da je za eno vrsto žanra več poimenovanj (Voigt 1976: 490–491), kot na primer v slovenskem prostoru v primeru šala, vic ali šaljivka, šaljiva zgodba. V tem delu bom uporabljala besedo šala, saj je njen koren tudi besedotvoren: vse zgodbe s šaljivo vsebino tako lahko označimo kot šaljive zgodbe (po zgledu Milka Matičetovega). Ožjepomensko pa je šaljiva zgodba razumljena tudi kot žanr, ki ga v nemški literaturi označuje beseda *Schwank*.

Šaljiva zgodba in šala

Razliko med šalo in šaljivo zgodbo je ugotavljal Elliott Oring v knjigi *Jokes and Their Relations*. Spoznal je, da je šaljiva zgodba načeloma daljša od šale, glavna razlika med žanroma pa je v poanti (fr. *pointe*, angl. *punch-line*), ki jo šala ima, šaljiva zgodba pa ne. Poanta je sicer del šale, ki razkrije neskladje v zgodbi, to je tudi del, ki sproži smeh. Kakršna koli spoznanja že prinese poanta, morajo ta biti nenadna. Poanta je v šali vedno na koncu, kajti nenadno in presenetljivo razodetje ustreznega neskladja označuje tudi konec šale. Šala brez poante ni šala (Oring 2010: 82–83, 85). V šalah je prisotna tudi tehnika nekakšne distrakcije, to pomeni, da je pogosto govor tudi o stvareh, ki niso bistvene za samo poanto šale in zavedejo poslušalca. Kajti za šalo je bistveno, da je šele na koncu poslušalcu jasno, kateri podatki in elementi so osrednji in pomembni in kateri so nepomembni in so samo ozadje. Torej je šele po poanti poslušalcu jasno, v čem je duhovitost šale (Oring 1993: 131–132).

Poanta pa ni edini element, ki razločuje šaljivo zgodbo od šale. Šaljive zgodbe imajo

¹⁴² Z besedno zvezo šaljiva zgodba se označuje tudi ena izmed oblik humoristične književnosti, v katero spadajo na primer *Butalci* Frana Milčinskega (Hladnik 1999: 6).

¹⁴³ Šala in vic se v slovenskem pogovornem jeziku sicer pogosto enačita.

¹⁴⁴ To bi lahko prevedli kot »veliko berlinskih šal«.

za razliko od šal težnjo po moraliziranju oz. težijo k moralnemu nauku. Moralni komentarji ali moralni podtoni zgodb so pogosti v ustnih in zapisanih verzijah šaljivih zgodb. Šale te tendence nimajo, kajti ko se dogajanje v šali približuje poanti, bi dodatni komentarji ali drugi posegi lahko ogrozili koncept šale kot take. Kot je ugotavljal Oring, se šala ne more končati z moralnim naukom, razen če je poanta moralni nauk, kar pa je skoraj nemogoče (Oring 2010: 87).

Šaljive zgodbe so pogosto zasnovane tako, da vključujejo več epizod oz. dogodkov in so največkrat pripovedovane v pretekliku. Seveda obstajajo tudi večepizodne šale in šale, pripovedovane v pretekliku, vendar pa so šale večinoma pripovedovane v sedanjiku in so omejene na en sam dogodek, ki doseže vrhunec v poanti. Ta vrhunec pogosto sproži smeh, ki je pri šalah veliko intenzivnejši kot pri šaljivih zgodbah (Rohrich 1977: 9; Oring 2010: 81–82). Kot je ugotavljal Marko Terseglav, so bile v preteklosti razširjene in priljubljene šaljive zgodbe, ki jih je označil za »vic preteklosti«. Oba žanra pa sta opredelila čas nastanka in tudi okus ljudi v tistem obdobju (Terseglav 2002: 59). Želja po smehu je bila vedno enaka, skozi čas pa se je spremenilo pojmovanje smešnega in zato se danes na primer ob šaljivih zgodbah ne krohočemo, ampak to počnemo ob šalah, ki ustrezajo sodobnim pojmovanjem komičnosti.

Zbadljivke

Posmeh in zasmeh najdemo v različnih žanrih, kot so anekdota, parodija, satira, šaljive zgodbe, šale, zbadljivke. Tarča posmeha so lahko različne skupine ljudi; zasmehujejo se pogosto osebe z motnjami v duševnem in telesnem razvoju ter invalidi. Tarča so pripadniki določenih poklicev, kot so na primer policisti in duhovniki kot tudi pripadniki »drugih« etnij in manjšin ali lokalnih skupnosti (Fischer 2007: 1080–1086). Zbadanje pogosto cilja na psihofizične lastnosti; barva kože pri temnopoltih, podjetnost in preračunljivost pri Judih, fizična podoba in navade na primer pri Romih, Bosancih, Albancih (»Šiptarjih«) itn. Zbadanje pa je pogosto tudi na račun »značilnosti« posameznih pokrajin – kot na primer škrtost Gorenjcev, stalna alkoholiziranost Dolenjcev in Štajercev, lenost Prekmurcev, neumnost Primorcev in lahkost Korošic (Šrimpf Vendramin 2015). S tem se vzpostavljajo in ohranjajo predsodki, ki vodijo do stereotipov (Fischer 2007: 1082).

V slovenskem prostoru so se z znanstveno analizo vseh pojavnih in vsebinskih oblik zbadljivk ukvarjali redki, na primer Marija Stanonik je napisala članek na temo krajevnega zbadanja na Slovenskem (Stanonik 2008). Tej temi je kratek poljudni članek posvetil tudi Damjan Ovsec (Ovsec 1997). Krajšo knjižno zbirko šaljivih zgodb s strokovnim uvodom je napisala Monika Kropelj Telban (2015). Medtem je v nemško govorečem prostoru več različnih znanstvenih člankov in knjižnih izdaj zbirk posvečenih izključno krajevnim zbadljivkam (npr. Moser 1950; Depenau 2001, 2003). Obstaja celo nekaj spletnih strani, namenjenih brskanju po krajih in zbadljivkah na njihov račun.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Kot na primer spletna stran Ortnecksnamen (<http://www.ortnecksnamen.de>) in Liste von Ortsspottnamen (https://regiowiki.at/wiki/Liste_von_Ortsspottnamen). Na Inštitutu za spodnje frankovski dialekt

Pri nas takšnih baz še nimamo, prav tako nimamo publikacije, ki bi bila v celoti posvečena krajevnim zbadljivkam, imamo pa kar nekaj zapisanega gradiva, objavljenega v različnih delih (npr. Möderndorfer 1946; Rešek 1990; Primc 1997; Ovsec 1997; Tschinkel 2004; Podbersič 2007; Sirk 2009). Toliko kot je zapisovalcev gradiva, pa je tudi poimenovanj zanj, kot npr. opravlјivke, porogljivke, posmehljivke, šaljivke, zabavlјice, zbadljivke, nagajivke. Ne samo da obstaja množica poimenovanj folklornih oblik, ki jim je skupno zbadanje, ena od vodilnih slovenskih folkloristk, Marija Stanonik, se v najbolj poglobljenem članku na to temo sprašuje, ali so zbadljivke sploh samostojen žanr ali je bolje govoriti o vidiku zbadanja, ki se pojavlja v različnih žanrih (Stanonik 2008: 123–124). Kljub njenemu zaključku, da različnih oblik zbadanja ne moremo razumeti kot samostojen žanr, pa primeri iz raziskav drugih folklornih oblik govorijo drugače. Tako je folkloristka Saša Babič na primeru ugank ugotavljala, da se te pojavljajo v različnih oblikah (prave uganke, šaljiva vprašanja oziroma šale), skupna sta jim zastavljanje vprašanja in ugibanje, razlikujeta pa se kontekst in funkcija njihovega zastavljanja (Babič 2014; 2015: 84–88); kljub temu uganko razume kot samostojen žanr. Sicer ni nič nenavadnega, da lahko nekatere oblike slovstvene folklore obravnavamo v okviru različnih žanrov, zato lahko kot samostojen žanr razumemo tudi raznolike oblike zbadljivk.¹⁴⁶ Analiza gradiva je namreč pokazala, da imajo funkcijo medkrajevnega ali medsosedskega zbadanja različne oblike slovstvene folklore, tudi takšne, ki se sicer obravnavajo kot samostojen folklorističen žanr (npr. šaljive pesmi, šaljive zgodbe, šale), pri katerih funkcija zbadanja ni nujno vedno v ospredju.

Kot sem že omenila, se zbadljivke lahko pojavijo v več različnih oblikah. Po dolžini so lahko daljše ali krajše, po jezikovni plati pa so v prozni ali ritimizirani obliki (Moser 1950: 399). Kljub temu da se zbadljivke po obliki in dolžini močno razlikujejo, pa je vsem skupen namen uporabe, to so zbadanje, smešenje, zasmehovanje, lahko tudi žaljenje ali zmerjanje. Kadar torej v kontekstu zbadanja govorimo o različnih folklornih oblikah, lahko govorimo o zbadljivkah, ki so skupno ime za vse oblike zbadanj. Zbadljivke so torej daljši in krajši folklorni obrazci, katerih najpogostejši namen je zbadanje ali smešenje, lahko pa so razumljene tudi kot zmerjanje ali žalitev, ali pa so temu celo namenjene.

Najdaljše oblike zbadljivk na račun krajanov določenih vasi, krajev ali mest so šaljive zgodbe. V preteklosti so bile najbolj znane zgodbe o Ribničanih, Veržejcih, Marburžanih, tudi o Lemberžanih, danes pa so jih nadomestile zgodbe o Butalcih Frana Milčinskega.¹⁴⁷ Zgodbe o Lemberžanih so torej eden od bolj znanih primerov krajevnega zbadanja na Slovenskem, o katerih bo več govora v nadaljevanju.

(Unterfränkisches Dialektinstitut) Univerze Würzburg je bil poseben projekt namenjen zbiranju krajevnih zbadljivk. Rezultat projekta sta knjiga in internetna baza s 500 enotami (Fritz-Scheuplein idr. 2012; Datenbank der Ortsnecknamen in Unterfranken; <http://udi.germanistik.uni-wuerzburg.de/wp/projekte/ortsnecknamen-in-unterfranken/>).

¹⁴⁶ Žanr v tem primeru razumem kot analitično orodje, ki združuje različne oblike, sicer obravnavane v posameznih folklorističnih žanrskih sklopih. Lahko bi rekli, da v tem primeru zbadljivke obravnavam kot nadžanr, ki združuje različne folklorne oblike s skupno funkcijo.

¹⁴⁷ Analiza zgodb pisatelja Frana Milčinskega je pokazala, da te niso povsem avtorske. Fran Milčinski je za del

OBLIKA / DOLŽINA	PROZNE OBLIKE	RITMIZIRANE OBLIKE
DALJŠE OBLIKE	šaljive zgodbe	šaljive pesmi
↑ ↓	šale šaljiva vprašanja	kratke šaljive pesmi
KRAJŠE OBLIKE	kratke neritmizirane paremiološke enote in vzdevki	kratke ritmizirane paremiološke enote in vzdevki

Slika 15: Preglednica različnih oblik, katerih funkcija so zbadanje, smešenje in tudi žaljenje prebivalcev določenih krajev.

Med krajše prozne oblike zbadanj spadajo šale. Te se pojavljajo tako v krajših kot nekoliko daljših oblikah, v obliki ugank oziroma šaljivih vprašanj ali v obliki krajših pripovedi s šaljivo, zbadljivo noto. Vsem pa je skupna poanta,¹⁴⁸ šaljivi moment, ki je bistvo šale.

Druga oblika, v kateri se pojavljajo zbadljivke, so različne ritmizirane forme. Med takšnimi oblikami zbadanj so najdaljša oblika šaljive pesmi. V zbirki *Slovenske narodne pesmi* so zbrane v zadnjem poglavju med šaljivimi in zabavljivimi, v poglavju pa so podskupine, v katerih so zbrane pesmi, ki se šalijo na račun različnih krajev. Tako so posebne (pod)skupine nanizane pesmi npr. o Kameščancih, Kamniku, Reziji in drugih krajih (Štrekelj 1980). Največ jih je zbranih o Kamniku, ki je tudi največkrat omenjeno

zgodb uporabil ljudsko predlogo, ki jo je preoblikoval in prilagodil glede na svoj ustvarjalni in estetski čut (glej Šrmpf Vendramin 2013; 2014).

¹⁴⁸ Poanta je del vica, ki razkrije neskladje v zgodbi, to je tudi del, ki sproži smeh. Kakršna koli spoznanja že prinese poanta, morajo ta biti nenadna. Poanta je v šali vedno na koncu, kajti nenadno in presenetljivo razodetje ustreznega neskladja označuje tudi konec šale. Šala brez poante ni šala (Šrmpf Vendramin 2015 93; Oring 2010: 82–83, 85).

mesto v šaljivih pesmih (Vrabič 2012: 520–521). Različne variante pesmi smešijo meščane in mestne simbole, kot so mestni sodnik, mestna hiša in mestno obzidje (Klobčar 2016: 17–19). Med šaljivimi pesmimi pa je mogoče najti tudi nekoliko krajše pesmi, ki bi jih lahko poimenovali tudi zbadljivke – to je po obsegu kratka forma slovstvene folklore, pogosto z rimo ali vsaj v ritmizirani obliki in je podobna krajši pesmi, lahko pa je skrajšana samo na nekaj besed.

Med najkrajše oblike zbadljivk lahko umestimo tudi nekatere ritmizirane in neritmizirane paremiološke enote, kot npr. »iz Tržiča še veter ni dober«, »na Tinjanu se pove dvakrat« ali »si fin ko čički šoln« (Matičev 2019: 105) ali »Goričanec babo tira do Petanec« (Rešek D. 1990: 56) ali »Cəruci kapuci prodaj Boga za an žakəlj səna« (Sirk 2009: 138).

Najkrajša oblika so kratke zbadljivke, lahko poimenovane tudi vzdevki, v eni ali dveh besedah. Tako je na Slovenskem morda najbolj znana krajevna zbadljivka »žabar« za prebivalca Ljubljane.

Nekatere krajše zbadljivke se pojavljajo tudi kot del daljših ritmiziranih oblik, kot sta npr. »Kranjac globanjac«, ki je začetek daljše zbadljivke: »Kranjac globanjac 149 gre na božjo pot. Pol pa šinfā vseposot« ali »Humarji kadumarji«, 150 ki se lahko nadaljuje »po naši cesti hodijo, volovske dreke berejo« (Sirk 2009: 139).

Pogosto se zbadljivke prištevajo k otroški folklori (glej Merhar 1956: 108; Stanonik 1999: 94; 2006: 259; Knific 2006: 38), in čeprav nekatere zbadljivke sodijo v otroško ustvarjalnost, so njihovi avtorji in prenašalci večkrat bili odrasli, kar nakazuje tudi tematike in motivi, ki se pojavljajo v njih (Terseglav 1990: XIV; Šrampf Vendramin 2019).

Vse te različne folklorne oblike, ki so del krajevnega in sosedskega zbadanja, lahko zasledimo tudi v izročilu zgornjega Obsotelja. Najbolj znan kraj, na račun katerega so se ustvarile številne oblike zbadljivk, je Lemberg.

Šaljive zgodbe o Lemberžanih

Pripovedovanje šal in šaljivih zgodb je samo eden od fenomenov, ki jih ljudje počno večinoma za svojo zabavo. Christie Davies meni, da sta v šalah in šaljivih zgodbah tarča posmeha dve skupini ljudi, in sicer neumni in pretkani (Davies 2011: 20). Šale in šaljive zgodbe o neumnih in butastih ljudeh so znane v mnogih državah,¹⁴⁹ zato Slovenija ni izjema. Christie Davies je celo ugotavljal, da ima vsaka država svoje norce, o katerih se pripoveduje. Verjetno najbolj znana kraja v Evropi, v katerih naj bi živeli bedaki ali norci, sta grško mesto Abdera in nemško mesto Schilda.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Kraje in cele regije, na račun katerih se pripovedujejo šale in šaljive zgodbe, je mogoče najti v Nemčiji, Veliki Britaniji, Belgiji, Franciji Švici, Španiji, na Portugalskem, Danskem in Madžarskem kot tudi v mnogih drugih državah (Davies 1998: 12).

¹⁵⁰ Knjiga z zgodbami o tem je bila izdana že leta 1597, in sicer pod naslovom *Das Lalebuch*. Tarča posmeha so bili sicer prebivalci izmišljenega kraja Laleburg, ki naj bi bil za Kalecutom, v kraljestvu Utopija, vendar je bila že naslednje leto izdana knjiga z naslovom *Die Schiltbürger*, ki je vsebovala iste zgodbe, s to razliko, da so bili tokrat tarča posmeha že prebivalci saškega mesta Schilda (Trümpy 1983: 88). Teorij o morebitnem avtorju in njegovem motivu za objavo zgodbe je veliko (glej Wunderlich 1983).

Veliko število šaljivih zgodb je v ustnem izročilu vezanih na točno določen kraj. Najbolj znana kraja v Sloveniji, o katerih se pripovedujejo šaljive zgodbe, sta Ribnica in Veržej, vendar najdemo sorodne zgodbe tudi drugod po Sloveniji (npr. Dobliče in Tribučje v Beli krajini, Višnja Gora pri Ljubljani, Zapudje pri Dragatušu, Marenberg). Tudi v povezavi z Lembergom so se spletle številne šaljive zgodbe.

Glede na to, da je bilo slovensko ozemlje v veliki meri povezano z nemškim kulturnim in jezikovnim prostorom, menim, da zgodbe o prebivalcih mesta Schilda pri nas niso bile neznane. Nekatere zgodbe in motive, ki so povezani tudi s Schildburgerji, prebivalci Schilde, lahko najdemo tudi v šaljivih zgodbah o prebivalcih različnih slovenskih krajev, tudi v šaljivih zgodbah o Lemberžanih (glej Kuret 1954: 30–33). Enako lahko rečemo tudi za zgodbe o Abderitih, prebivalcih antičnega grškega mesta Abdera. Motiv tepeža oslove sence, znanega v zgodbah o Abderi in njenih prebivalcih, je na primer v literaturo prenesel tudi Josip Jurčič v delu *Kozlovska sodba v Višnji Gori* (Jurčič 1884: 263–277).

Slovenci smo šele konec 19. stoletja in v začetku 20. stoletja dobili lastne izdaje številnih šaljivih zgodb. Leta 1866 so bile v slovenski jezik prevedene zgodbe o Pavlihi, objavljene v knjigi *Nemški Pavliha v slovénski obléki: bukve polne smešnih povest za kratek čas: poslovnjene*. Leta 1884 je bila nato izdana knjiga z naslovom *Šaljivi Slovenec: zbirka najboljših kratkočasnic iz vseh stanov* (Brezovnik 1884). Knjiga je do leta 1923 doživela štiri dopolnitve in predelave prve izdaje. Zgodbe o Marburžanih iz Marenberga, današnjih Radelj ob Dravi (Golec 1997: 17), so bile v knjižni obliki izdane v knjigi *Šaljivec iz Podravja* (Pivko 1910), pred tem jih je Janko Osojnik – Ljudevit Pivko objavljajl v humorističnem časopisu *Jež*.¹⁵¹ Kasneje so bile objavljene še zgodbe o Veržejcih ter Lemberžanih.

Trg Lemberg

Trg Lemberg, z uradnim imenom Lemberg pri Šmarju pri Jelšah, je naselje, ki ima danes 156 prebivalcev.¹⁵² Leži v ozki dolini ob cesti, ki je bila včasih glavna prometnica skozi te kraje. Naselbina je dobila trške pravice leta 1244, s tem pa tudi sodne pravice in svoj grb. Trg je bil v dobi turških napadov pomembna obrambna točka, po ustnem izročilu naj bi ga celo obdajalo sedem gradov oz. utrdb (Ciglencečki in Ciglencečki 2019). Naselje Lemberg se je razvilo pod istoimenskim gradom, katerega prva omemba je datirana v leto 1228. Grad je bil v svoji zgodovini dvakrat popolnoma porušen, prvič v letih 1437–1438, med boji Celjanov s Habsburžani, drugič pa leta 1469 ob vpadu Turkov (Krajevni leksikon 1937: 1139–1140).

V trgu sta bili vsaj v času do prve svetovne vojne razviti trgovina in obrt. Tako je bilo v trgu precej gostiln, mesarij in trgovin ter obrtnih delavnic žebjarjev, steklarjev, glavninarjev, lončarjev in usnarjev. Domneva se, da so v čast cehovskemu patronu usnarji dali zgraditi celo cerkev, ki danes stoji v trgu. Sejmi so bili poleg obrti in trgo-

¹⁵¹ *Jež*: polmesečnik za šalo in satiro. Izhajal od leta 1902 do leta 1909.

¹⁵² KS Lemberg (<https://smarje.si/objava/79810>).



Slika 16: Rotovž s prangerjem v Lembergu. (Foto: Katarina Šrimpf, 2015)

vine glavni vir trških dohodkov. Kraj je imel pravico do tedenskega tržnega dne, ki je bil vsak četrtek, ter do šestih letnih sejmov in dveh proščenj: na dan sv. Pankracija in sv. Ulrika. Na bogastvo trga kaže tudi podatek, da občina Šmarje pri Jelšah, v katero spada Lemberg, do leta 1924 ni pobirala nikakršnih občinskih prispevkov, temveč je vse potrebe krila z dohodki sejmov (Krajevni leksikon 1937: 1139–1140). Svoj višek v razvoju in pomembnosti je kraj dosegel v 18. stoletju. V 19. stoletju pa je njegova pomembnost začela usihati predvsem zaradi premestitve glavne prometnice, ki ni več peljala skozi kraj (Lemberg 2012).

Lemberg – kraj bedakov

Prva do sedaj znana omemba Lemberga kot kraja, kjer prebivajo norci, bedaki, sega v leto 1858, ko je bila v Kmetijskih in rokodelskih novicah objavljena novica z naslovom Slovenske humoreske, v kateri je bilo na kratko orisano dogajanje na poroki v kraju Vrbovec (Verbovec),¹⁵³ na koncu članka pa je bil zapis: »Z Bogom, dragi moji Verbovčani,

¹⁵³ Žal ni pripisano, kje naj bi ta kraj bil. Istoimenski kraj je na Hrvaškem, tudi v Sloveniji je nekaj krajev s tem imenom, vendar so v južnem in osrednjem delu države, kjer ne poznajo opisanih ženitovanjskih šeg. Sicer

bratje Ribničanov in Lemberžanov! Hej brata Ribničan in Lemberžan: ali ne bi tudi vidva kakošne povedala o svojih rojakih?» (Vicko 1858: 142). Tudi leto kasneje, leta 1859, je bilo v istem časopisu mogoče najti opombo, ki govori o slovesu Lemberžanov: »Kdor nima doktorskega klobuka in kdor ni člen dunajske in berlinske akademije, ne čepi v rezidencii, ali pa ne uči na visokih šolah, ta velja toliko, kolikor Lemberžan in Ribničan« (Vicko 1859: 93). Leta 1886 je bil nato v članku o domačih hišnih imenih in priimkih na Konjiškem¹⁵⁴ priimek Lemberžan omenjen s pripisom, da utegne biti ta priimek zasmehljiv (Napotnik 1886: 290). Podobnim pripisom različnim člankom lahko sledimo celotno drugo polovico 19. stoletja. A iz teh zapisov lahko tako sklepamo, da so bile šaljive zgodbe o Lemberžanih splošno znane že vsaj v sredini 19. stoletja.

Prvi daljši zapis, ki nam da slutiti več o slovesu Lemberžanov, je v *Slovenskem gospodarju* leta 1875 objavljena šala.¹⁵⁵

V Šmarji so nekdanj hoteli obesiti hudodelnika, pa vislic niso imeli. Pojdejo tedaj k svojim sosedom, slavnoznanim Lemberžanom, prosit, naj njim ti svoje vislice posodijo. "Nikakor ne," odgovorijo možati Lemberžani. "Vislic ne posodimo nikomur, vislice smo mi postavili zase in za svoje otroke, ne pa za koga drugega. Z Bogom". (Smešničar 1875: 213)

Prva znana objava celotne zgodbe pa je iz leta 1884, ko je Josip Pajek v svoji knjigi *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev* objavil zgodbo, kako so Lemberžani vlekli bika v zvonik, da bi jim popasel travo (Pajek 1884: 245–246). To je zgodba, ki je še danes najbolj znana.

Številčnejša objava zgodbe o Lemberžanih je bila nato v humorističnem časopisu *Brus* leta 1890, ko je bilo objavljenih devet šaljivih zgodb, ki jih je zapisal Rok D. Gorski.¹⁵⁶ Dve leti kasneje, leta 1892, pa je bilo pet šaljivih pripovedi, ki so bile pred tem že objavljene v *Brusu*, objavljenih še v knjigi *Godčevski katekizem: ženitne ali svatbine navade in napitnice, smešnice in narodne zastavice* Dragotina Bastiančiča (Bastiančič 1892: 36–39).

Dvajset šaljivih zgodb na račun Lemberžanov skupaj s kratko spremno študijo je leta 1954 objavil Niko Kuret v knjižici z naslovom *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*.¹⁵⁷ To je bila prva in zadnja študija šaljivih zgodb na Slovenskem.¹⁵⁸ Knjižica ni doživela ponatisa, zato tudi ni splošno znana, tudi ne v okolju, od koder izhajajo zgodbe.

Med bolj znanimi šaljivimi zgodbami je *Kako so Lemberžani bika v zvonik vlekli*.¹⁵⁹

pa je Josip Pajek v knjigi *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev* dodal opis, iz katerega je mogoče sklepati, da je Vrbovec staro ime za Veržej (Pajek 1884: 246).

¹⁵⁴ V to območje se uvrščajo kraji v okolici Slovenskih Konjic na slovenskem Štajerskem.

¹⁵⁵ Čeprav s terenskim delom ni bila zabeležena nobena dodatna šala, pa lahko vseeno sklepamo, da so v določenem času obstajale.

¹⁵⁶ Rok D. Gorski naj bi bil, kot domneva Niko Kuret, psevdonim Roka Drofenika, politika in publicista, rojenega leta 1869, ki je deloval na Celjskem ((Kuret 1954: 27; Pirjevec 2013).

¹⁵⁷ Do sedaj vseh zgodb, objavljenih v tej knjigi, ni bilo mogoče najti na terenu.

¹⁵⁸ Pred Kuretom je kratko študijo o leंबरških zgodbah leta 1951 objavil Paul Schlosser v *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. Gradivo, ki ga je Schlosser objavil, je v svojo knjižico vključil tudi Kuret.

¹⁵⁹ Različice te zgodbe (ATU 1210) so znane skoraj po vsej Evropi, od Portugalske, Španije, Nemčije (Schildbürger), Češke, Slovaške, Rusije in na Madžarskem (Uther 2004: 75–76). Ta in podobne zgodbe so znane v širši okolici kraja.

Tabela 15: Preglednica zgodb, ki jih je objavil Niko Kuret

Naslov pripovedi*	Številka po tipnem indeksu (ATU)	Objava	Najdeno na terenu
Kako so Lemberžani župana volili		Paul Schlosser	DA
Kako so si Lemberžani magistrat delali	ATU 1245	Rok Drofenik	DA
Kako so Lemberžani cerkev nategnili	ATU 1326	Rok Drofenik, Paul Schlosser	DA
Kako so bika v zvonik vlekli	ATU 1210	Paul Schlosser	DA
Kako so se v lanu kopali	ATU 1290 + 1287	Rok Drofenik	DA
Kako so v Ljubljano hodili	ATU 1275	Paul Schlosser	DA
Kako so se Lemberžani v Trst vozili		Paul Schlosser	
Kako so Lemberžani globočino Drave merili	ATU 1250	Paul Schlosser	
Kako so Lemberžani svinjo preganjali	ATU 1201	Rok Drofenik, Paul Schlosser	
Kako so Lemberžani s purani orali			
Kako je leंबरška kobila valila	ATU 1319	Rok Drofenik, Paul Schlosser	
Kako je leंबरški župan sol poskušal		Rok Drofenik	DA
Kako so Lemberžani veverico lovili	ATU 1227	Rok Drofenik	
Kako so Lemberžani polhe lovili	ATU 1250	Rok Drofenik	
Kako je Lemberžan z rešetom mesec lovil	ATU 1336		
Kako je Lemberžan kašnato klobaso ustrelil	ATU 1339A	Rok Drofenik, Paul Schlosser	DA
Kako so se Lemberžanom noge zamešale	ATU 1288		
Kako so se Lemberžani lakote znebili			
Kako so Lemberžani motorista reševali			DA
Kako so živali hotele za godce v Lemberg	ATU 130		

* Naslovi šaljivih pripovedi so takšni, kot jih je zapisal Niko Kuret.

To je bila pogosto prva šaljiva zgodba, na katero je bila asociacija ob omembi Lemberžanov. Niko Kuret je zgodbo zapisal tako:

Nekega dne so Lemberžani opazili, da jim trava raste v žlebu pod zvonikovo streho. To jim nikakor ni bilo všeč. Ali kako priti do trave in kako jo spraviti v kraj? Pokositi se ne da, pustiti je pa tudi ne kaže.

Najpametnejši med njimi se domisli, da bi jo bilo najbolje popasti. Tako bi bila vsaj nekomu v prid. Ali kdo naj jo popase?

Odločili so se za občinskega bika. Temu so vsi brez ugovaranja privoščili slastno pašo.

Brez pomišljanja so se lotili priprav.

Najprej so trden tram porinili skozi cerkveno streho, na koncu trama pritrdili škripec in skozenj spustili močno vrv. Na koncu vrvi so naredili zanko, zanko pa nataknili biku za vrat. Krepeke pesti so zgrabile za drugi konec vrvi in ga začele vleči.

Bik je bil težak, kaj ne bo, saj je bil krepke pasme in dobre reje. Počasi, počasi, z glasnimi vzkliki so vlekli Lemberžani težko žival k višku.

Bik je ob hudi bolečini kmalu začel rjuti in debelo gledati, ker mu je začela sapa pohajati.

»Glejte ga, glejte, kako se veseli mastne paše!« so vpili Lemberžani.

Ko so privlekli bika do škripca, ga je vrv že toliko davila, da je pomolil jezik iz gobca. Zdaj šele so zagnali Lemberžani vesel krik!

»Jo že voha, travo! Glejte, že jezik steza po njej!«

Bik je bil tik ob žlebu. Samo šavsnil bi. Toda ni se več ganil.

Lemberžani so mu začeli prijazno prigovarjati. Zaman. Trmasto je iztegnil noge in se dokončno umiril.

Tedaj je eden izmed Lemberžanov zlezel v line, da bi bika od blizu pogledal. Dregal ga je in dregal, nazadnje se mu je pa zazdelo, da je bik poginil.

Lemberžani so bika počasi spustili spet na tla. Priznati so si morali, da so ga zadavili.

Odtistihmal so pustili travo v žlebu, da je rasla, kakor jo je bila volja (Kuret 1954: 8).

Druga šaljiva zgodba, ki so jo sogovorniki omenjali, je bila *Kako so Lemberžani cerkev nategnili*. Takole sem to šaljivo zgodbo slišala na terenu sama:

To so baje dobili več možakarjev, takih močnih, ne. Ker je bla premala, ker se je že trg razširo tolko. Pa so ludje prihajali, pol pa so vidl, da je premala, pa so rekli, da kak bi mi to naredl, da bi pač razširl, da bi bla večja cirkva. Da bomo šli od znotraj, pa bomo ven tišal, ne. Zidouve. Pa se bo razširlo. So se pol to res domenl. Od zunaj so pa rekl: zej, da bomo vedl, če se je kaj razširlo, bomo pa sukne obesl, ne. Okrog cerkve, da bomo vedl, če je tolko, če bo, kolko se bomo prebližal tistim suknam. Pol so pa šli noter pa so to vso moč ponucal, kolk so je meli, da so tišal. Pa se jim je zdelo, da zej je pa že mogoče kaj večja cirkva. Pa so šli ven gledat, ne. Da če je kaj, se pozna. Sukn pa nikjer ni blo. /.../ Ja jeden je prišo mimo pa je vse pokral, oni so pa misli, da so tolk cirkvo razširl, da so že to vse podsul [smeh].¹⁶⁰

Čeprav so se na račun Lemberžanov šalili pogosteje v prozni obliki, pa obstajata tudi šaljivi pesmi o prebivalcih Lemberga. V *Godčevskem katekizmu* (Bastiančič 1892) je bila zraven petih proznih zgodb objavljena tudi pesem.¹⁶¹

»Lemberžki rihtar na pragu sedi,

Si hlače obero, in toče u ...«

Šribarja imajo iz bel'ga gradù.

Po cimri špancira in joče gladù.

Po trgu šprancirata purgarja dva,

»Zokure« iz repe imata obá.

Godce pa imajo od štirih vetrov,

¹⁶⁰ Ženska, 1950, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

¹⁶¹ Pred pesmijo je opomba, ki se glasi: »Pripovedoval star Lemberžan. Zapisal Rok D. Gorski« (Bastiančič 1892: 36).

*Na »probi« so se stepli od samga gladu
(Bastiančič 1892: 36).*

V letu 2011 pa je bila na terenu posneta pesem o poroki v Lembergu, ki so jo zapele ljudske pevke s Sladke Gore.

*V Lembergu je ohcet bla,
prav lušna in vesela vsa.
/Rihter je starešina bil,
od pet do glave ves ušiv./
Profirar bil je domačin,
čeravno starešnji to sin.
/Če očka bil je ves ušiv,
zakaj bi tudi sin ne bil./
Nevesta bla je ušikana,
od uš in bolh opikan.
/Zamazana kot dimnikar,
pozabla si je umiti stvar./
Tud kuharce imeli so,
prav lušne in nazbrihtane.
/U vsakem štruklju grilov šest,
pa uši eno pest./
Imeli so zadost mesa,
mačkijega in pesjega.
/Konjske klobase kozji sir,
saj manjkalo jim ni nikjer./¹⁶²*

Junak ali glavni akter šaljivih zgodb o Lemberžanih je večinoma skupina, redkeje posameznik, ki uteleša definicijo norca. Obnašanje teh oseb je absurdno, neprimerno, neumno, hkrati pa so njihova dejanja sprejeta kot komična in zabavna.

Ni povsem jasno, zakaj so Lemberžani postali tarča posmeha in sinonim za vaške norce, butce. Možnih vzrokov in razlag, zakaj so se ravno okoli tega kraja spletle šaljive zgodbe, je več. Vzrok za te šaljive zgodbe so nekateri raziskovalci videli v maščevanju podložnikov. V majhnih mestih in trgih naj bi se »zaredilo kratkovidno, zložno, malenkostno-sebično malomestno življenje. Malomeščani in tržani, brez vsakega širšega obzorja, so hoteli dobro živeti in hitro obogateti brez velikega napora in tveganja. Zato so skušali doseči razne predpravice, ki so jih nato prav ozkosrčno izrabljali za svoje dobičkarije. Zlasti so izkoriščali kmete na deželi« (Kovačič po Kuret 1954: 24). Nič drugače naj ne bi bilo tudi v Lembergu. Najmanj 300 let¹⁶³ so tržani bogato služili na račun sejmov, saj okoliški kmetje niso smeli ničesar kupiti ali prodati zunaj trga. Kljub izgradnji železnice leta 1904, ki je odrezala trg od glavne prometne žile, je Lemberg obdržal finančno neod-

¹⁶² Pesem je bila posneta 28. 10. 2011 na Sladki Gori. Odpela jo je skupina ljudskih pevk s Sladke Gore. S poševnicama označeni del besedila se ponovi. Narečne besede: rihter – sodnik; profirar – priča, drug.

¹⁶³ Prvi podatki o tedenskih sejmih naj bi bili iz 16. stoletja. Tedenski sejmi v Lembergu pa naj bi se ukiniti konec 18. stoletja, vendar je bilo število sejmov, ki so se zvrstili čez leto, vse do obdobja med obema vojnama še vedno precejšnje (Kuret 1954: 24).

visnost še vsaj do leta 1924, ko je kraj sam kril vse stroške. Kot pišejo nekateri avtorji, naj bi bilo blagostanje v trgu zelo veliko, tržani pa zato domišljavi in naduti. Pišejo, da naj bi se tržani celo poročali med seboj, kar naj bi pripeljalo do tega, da so imeli »pri vsaki hiši kakega bebca« (Kuret 1954: 24). Ozkoglednost prebivalcev Lemberga, udobno življenje in genetske bolezni, ki naj bi bile posledice porok med sorodniki, bi torej lahko bili vzrok, da so sosedje začeli na Lemberg gledati kot na mesto bedakov.

Niko Kuret je vzrok za nastanek šaljivih zgodb o Lemberžanih videl v zavisti in jezi ljudi, ki so bili podložni leंबरškemu gospostvu: »Nič ni čudnega, če je (trg) vzbujal ne le zavist, ampak tudi upravičeno jezo okoliških kmetov. Zabavljice, ki so si jih izmislili ali jih prikrojili na njegov rovaš, torej niso samo znamenje dovtipnosti našega kmečkega ljudstva, ampak predvsem onemogla oblika maščevanja« (Kuret 1954: 24).

Tudi Pavel Strmšek, učitelj, ki je raziskoval zgodovino kraja, je menil, da »sosedje niso mogli odvzeti Lemberžanom njihovih pravic niti njihovih dohodkov, zato so se pa tolažili s tem, da so jih smešili in žalili« (Strmšek 1937: 21). Tako bi lahko bil tudi dober finančni, gospodarski in družbeni položaj prebivalcev trgov in mest vzrok za zavist manj premožnih okoliških prebivalcev, ki so si nato o premožnih sosedih izmislili hudomušne zgodbe in pesmi.

Davies je kritiziral iskanje skritih motivov in zamere, ki lahko izhajajo iz šal in šaljivih zgodb, kajti vsi uživajo in so vedno uživali ob šalah o neumnosti drugih, ne glede na to, ali jim je tarča šale všeč, ni všeč ali so ravnodušni do nje. Po njegovem mnenju naj bi bil ključni dejavnik, ki bi ga bilo treba raziskovati, kako pripovedovalci šal in šaljivih zgodb kategorizirajo tarče, o katerih jih pripovedujejo. Na podlagi raziskave humorja je Davies zaključil, da pripovedovalci šal in šaljivih zgodb o neumnosti drugih povezujejo tarče posmeha z relativno statičnim, nekonkurenčnim in neinovativnim načinom življenja, v katerem je stabilnost bolj cenjena kot posameznikov uspeh (Davies 1998: 24–25). Iz do sedaj zbranih podatkov bi lahko rekli, da je to veljalo tudi za Lemberg.

Po mnenju Daviesa se šale in šaljive zgodbe o norcih in bedakih pripovedujejo o skupinah, ki živijo na robu oz. meji, pa naj bo to ob državni meji ali ob robu lingvističnega območja (Davies 2011: 254). S to teorijo bi lahko razlagali tudi nastanek šaljivih zgodb o Lemberžanih. Lemberg je z geografskega vidika na robu slovenskega ozemlja, nedaleč od meje s Hrvaško in s tem tudi na robu slovenskega jezikovnega območja. Lemberg je tudi kraj, ki je na »gospodarskem robu, daleč vstran od pomembnih dinamičnih gospodarskih in administrativnih centrov« (Davies 2011: 256).

Tarče posmeha v šalah in šaljivih zgodbah o neumnežih so torej skupine, ki s stališča pripovedovalca izhajajo iz periferije, ali so na obrobju centralne ali dominantne skupine (Davies 1982: 384; Jenkins 2011: 54). Vendar se pri šaljivih zgodbah o Lemberžanih zdi, da pripovedovalci ne prihajajo iz središča, ampak prav tako s periferije, iz okolice Lemberga. Glede na zgodovinski razvoj kraja bi lahko rekli, da je bil Lemberg središče, pripovedovalci šaljivih zgodb pa vsaj glede na raziskavo prihajajo predvsem iz okolice, torej periferije kraja. Po drugi strani pa, če pogledamo najzgodnejše najdene omembe Lemberga in njihovih šaljivih zgodb, lahko vidimo, da so te zgodbe očitno poznali tudi v središču Slovenije oziroma v Ljubljani in tudi v drugih krajih, ki so jih dosegale publika-

cije, v katerih so bili objavljeni zgodbe in komentarji, z vidika katerih pa je bil Lemberg periferija tako v gospodarskem kot tudi jezikovnem smislu.

Lemberžani kot »drugi«

Ni dvoma, da so Lemberžani dojeti drugače v očeh svojih sosedov. To potrjujejo šaljive zgodbe, navedene in omenjene tukaj, ki se še vedno pripovedujejo, pa četudi samo zato, da bi jezili Lemberžane, ki teh zgodb ne slišijo radi, kaj šele da bi jih pripovedovali.

*Ja, to so strašno jezni, ja. Lemberžani so užaljeni, de jih tak majo za bedake, ne.*¹⁶⁴

Različnost in nesprijemanje družbenih norm sta izražena skozi vsako šaljivo zgodbo, povezano z Lembergom. V Lembergu naj ne bi nič potekalo v skladu z usklajenimi normami; tako so tudi župana izvolili po neustaljenih normah, kot na primer, da ga je izbrala uš, da je zmagal v tekmovanju jedenja žgancev ali na naslednji način:

*Ja, župana so pa tudi ekstra volili, ne. So rekli, da vsak, ker bo svojo ženo spoznal, po nagi, po nagači, gor k svetem Pankraci. /.../ Ja. Da oni da bojo dole kandidati za župana. Bojo dole v Lembergi. Cerkvica je pa takle gor na vrhi, ne. In da po nagači bo mogo spoznat svojo ženo, ne. Pol pa dole je biu pa jedn, Pavlinc se mu je reklo, ne. Po domače. Pa je prejšn den sta orala z ženo na njivi pa je gonila žvad, ne. Pa ni se mu zdelo, da je vredí, pa je tisto, ko je za plug pucat, ne. Autko. Je zagnal njo, ji je pa glih tak dol padla, ne [pokaže po delu zadnjice]. Je bil pa žlebec skaus dol. Da se je še drug den poznalo, ne. Ko so volili, ne. Tej je pa reko: tista je moja žena in tak je bil pol on župan [smeh].*¹⁶⁵

*Da je mogo spoznat svojo ženo, kak če bo nago [zadnjico] pokazala dol. Tej pa sevede so fse mogle, je pa tisti njegovi še nek ostanek fižola visau gor [smeh]. Je pa poznau, da je to njegova [smeh].*¹⁶⁶

Vzrok za nastanek nekaterih šaljivih zgodb pa bi lahko iskali tudi v namenu, da bi se spodkopala avtoriteta trškega vladajočega sloja. Kot je navajal Orrin E. Klapp, je nekoga imeti ali ga narediti za norca sramota. »Norcem manjkajo pravice in dolžnosti; od njih ne zahtevamo nič pomembnega; palica norca simbolizira njegovo nesposobnost in nihče mu ne želi slediti« (Klapp 1949: 161). Šale in šaljive zgodbe lahko torej spodkopljejo legitimnost elite s tem, ko se jim pripisuje neumnost, ki je razpoznavni znak neuspeha pri racionalnih družbah (Davies 1982: 395).

To vlogo lahko pripišemo tudi nastanku zgodbe o tem, kako so bili Lemberžani nesposobni obdržati sedež župnije v svojem kraju. Leta 1754, ko je bila gradnja velike romarske cerkve v sosednjem kraju Sladka Gora končana, so prebivalci Sladke Gore želeli preseliti sedež župnije v svoj kraj.

»S prenosom župnije pa se niso mogli nikakor sprijazniti vrli tržani Lemberga. Ko je prispelo za prenos dovoljenje od duhovske in deželno gosposke in se je župnik že preselil na Sladko Goro, so stražili noč in dan cerkev, prepričani, dokler je še

¹⁶⁴ Ženska, 1916, posneto na Sladki Gori, 6. 10. 2011.

¹⁶⁵ Ženska, 1951, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011. Narečne besede: nagača – naga zadnjica; autka – otka.

¹⁶⁶ Ženska, 1950, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

v njihovi cerkvi sv. Nikolaja Najsvetejše, tako dolgo jim tudi nihče ne more vzeti župnije. Ker je župnik uvidel, da s silo ničesar ne opravi, je poskusil z zvijačo. Že tedaj so prihajali o Velikem Šmarnu in ob drugih roman jih iz Celja Kapucini pomagat domačim duhovnikom. Tako je prišel tisto leto neki o. Jernej Maček. Tega je naprosil domači župnik, naj bere sv. mašo v župni cerkvi v Lembergu, kar se je zgodilo. Po končani maši pa je naročil kapucin cerkovniku, naj se opravi, da gresta sprevidet nekega-bolnika na Sladko goro. Lemberžani so res mislili, da duhovnik odhaja samo z zadnjo popotnico. Toda kapucin Maček je vzel s seboj vse sv. hostije ter se s cerkovnikom odpravil na Sladko goro, kjer so jih Sladkogorčani sprejeli z zvonjenjem in streljanjem iz možnarjev. Zaradi tega so postali Lemberžani pozorni, šli so pogledat v tabernakelj in videli, da so osleparjeni. Po imenu onega kapucina pa so rekli in še danes trdijo, da jim je Maček Boga ukradel¹⁶⁷ (Sladka Gora pri Lembergu 1937).

Na terenu se je ta zgodba ohranila v nekoliko krajši obliki:

S1: Prej je bla fara v Lembergi, ko je bil dole še trg, ne. Pol je pa bil župnik Maček, ne. Tej so pa pol fsi rekli, da je Maček baugeca fkrau. Ko ga je na Sladko Goro odneso, ne. Tisto so strašno zamerli Lemberžani.

S2: Ker na Sladki Gori ni bla še cirkva, je bla samo tista kapela, ko je, ne. Pol so pa tu večjo cirkvo naredl, ko je bla v Lembergi, so pa pol faro hteli. Je en župnik pol to gor preselil, ne. Čez nauč so to odnesl, ne. Ker drugač so vedli, da ne bi dosegl tega, ne. Bi se bli oni gor postavli.¹⁶⁸

Zaradi župnikovega priimka in asociacije z živaljo je zgodba pogosto omejena samo na trditev, da je »Maček pojedel Gospoda« ali da je »Maček ukradel Gospoda«.

To zgodbo je torej mogoče videti v luči spodkopavanja legitimnosti vladajočega sloja v Lembergu, kajti govori o tem, da so bili Lemberžani nesposobni v svojem kraju obdržati simbol cerkvene nadvlade, torej sedež župnije. Vladar, ki mu je bil ukraden simbol vlade, pa ni sposoben vladar.

Glavne osebe v šaljivih zgodbah o Lemberžanih so posamezniki, ki utelešajo definicijo bedaka. Tako je v preteklosti oznaka Lemberžan veljala za osebo, ki ni šolana, ki nima velike družbene veljave ter dela neumnosti, bedarije ali pa je butasta, neumna. Stavek *Si kot Lemberžan!* je bil v širši okolici Lemberga splošno znan izraz neodobravanja. Tako kot Lemberžani, Ribničani, Marburžani, Zapujci ali Veržejci¹⁶⁹ tudi sodobni in literarni Butalci Frana Milčinskega s svojimi dejanji predstavljajo popoln odklon od sprejetih in zelenih družbenih norm.

Danes je Lemberg majhna vas, brez posebnih pravic ali statusa. Tako kot gre počasi zavedanje o nekdanji pomembnosti kraja v pozabo, gredo v pozabo tudi šaljive zgodbe o Lemberžanih, čeprav so bile zgodbe sodeč po časopisnih člankih iz 19. stoletja vsaj v tistem času poznane tudi v širšem slovenskem prostoru. Predvsem za mlajše generacije

¹⁶⁷ Različica te zgodbe je bila zapisana že 9. avgusta 1888 v časopisu *Slovenski gospodar*.

¹⁶⁸ Ženski, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

¹⁶⁹ Omenjenih je nekaj prebivalcev krajev v Sloveniji, o katerih obstajajo šaljive zgodbe, ki so objavljene. Krajev, o katerih krožijo šaljive zgodbe, je v Sloveniji še precej.

so *Butalci* Frana Milčinskega postali nadomestilo za Lemberžane, kar se kaže tudi v poznavanju šaljivih zgodb o Lemberžanih v lokalnem izročilu.

Kot so ugotavljali različni raziskovalci in kot sem v primeru Lemberga ugotavljala tudi sama, mora obstajati nek povod, da se šale ali šaljive zgodbe sploh ustvarijo (Jenkins 2011: 68). Možni sta dve razlagi. Ena je, da so Lemberžani zaradi pomembnega družbenega, gospodarskega in ekonomskega položaja v regiji postali tarča posmeha okoliških prebivalcev. Manj verjetne in brez trdnih dokazov pa so špekulacije o genskih boleznih in domnevni ozkoglednosti Lemberžanov. Druga možnost pa je, da so šale nastale v »centru« in so Lemberžani tarča posmeha zaradi svojega perifernega položaja, ki je z geografskega vidika na robu slovenskega ozemlja in tudi na robu slovenskega jezikovnega območja. Kakšna bi lahko bila povod in vzrok za nastanek, poleg te obrobne lokacije relativno kmečkega okolja, v tem primeru ni povsem jasno. Richard Jenkins je, sicer za šaljive zgodbe o prebivalcih danskega otok Mors, ugotavljal, da so vzroki za nastanek periferna lokacija in oddaljenost od administrativnih in gospodarskih centrov, nerazvitost, konservatizem in pobožnost ter da so z vidika ljudi, ki živijo na celini, tisti na otokih čudni (Jenkins 2011: 69–70). Težko rečem, da bi kateri od naštetih dejavnikov, ki veljajo za Mors, bili sprožilec šaljivih zgodb tudi pri Lemberžanih, saj je bilo vsaj do sedaj zbranih premalo podatkov, ki bi kazali na to, kakšen je bil odnos »centra« do tega relativno zakotnega kraja. »Urbana sofisticiranost ali preprostost podeželja je vir humorja povsod,« piše Jenkins, in ni mogoče vedno napovedati, kdo bo tarča (Jenkins 2011: 72).

Ne glede na vzrok nastanka šaljivih zgodb o Lemberžanih pa se zdi, da je pripovedovanje teh zgodb del identitetnih procesov ustvarjanja kolektivne identitete okoliških prebivalcev. Te zgodbe namreč predstavljajo Lemberžane kot »druge«, drugačne, podobno kot šale, zbadljivke in šaljive zgodbe o Hrvatih.

Stereotipizacija »drugega«

Posmeh in zasmeh vsebujejo različni žanri, kot so anekdota, parodija, satira, šaljive zgodbe, šale, zbadljivke. Tarča posmeha so lahko različne skupine ljudi; pogosto se zasmehujejo osebe z motnjami v duševnem in telesnem razvoju ter invalidi. Tarča zbadljivk so pripadniki določenih poklicev, npr. policisti in duhovniki, pa tudi pripadniki drugih etnij in manjšin ali lokalnih skupnosti. Zbadanje je pogosto osredotočeno na (domnevne) psihofizične lastnosti: barvo kože pri temnopoltnih, podjetnost in preračunljivost pri Judih, fizično podobo in navade pri Romih. S tem se ustvarjajo in ohranjajo predsodki, ki vodijo do stereotipov (Fischer 2007: 1080–1086).

Ljudje, ki živijo ob mednarodnih mejah, se pogosto razločujejo sebe od drugih, tistih na drugi strani meje (Georges in Jones 1995: 224–225). Sosedsko rivalstvo je mogoče zaslediti skorajda po celem svetu. Tako je Susan Gordon, ki je raziskovala mejo med Kostariko in Nikaragvo, ugotovila, da Kostaričani, ki živijo na severu države ob meji z Nikaragvo, uporabljajo številne negativne opise za svoje sosede, npr., da so nepismeni,

drzni, nastopaški, pokvarjeni, neuglajeni, vraževerni in nasilni (Georges in Jones 1995: 193–195). Ti stereotipi se pojavljajo v različnih oblikah, mogoče jih je zaslediti v šalah, govoricah in tudi v drugih pripovednih žanrih. Prebivalci Nikaragve v Kostariki pogosto iščejo službe, zatočišče in pomoč, zato jih Kostaričani dojemajo kot vsiljivce, ki ogrožajo njihovo ekonomsko varnost in demokratični način življenja. S strani Kostaričanov so Nikaragovci obtoženi za vse slabo v državi, med drugim tudi za izbruhe bolezni. Zanimivo pa je, da tako močne negativne naravnosti do sosedov v Nikaragvi ni mogoče zaznati (Georges in Jones 1995: 193–195).

Tako kot v razmerju med prebivalci Kostarike in Nikaragve, je v pripovednem izročilu v zgornjem Obsotelju mogoče razbrati nenaklonjenost slovenskega prebivalstva proti hrvaškemu. Stereotipne predstave, ki postavljajo Slovence nad Hrvate, je mogoče zaslediti v zbadljivkah, šalah, šaljivih zgodbah, povedkah in drugih pripovedih. V vseh zgodbah pa je mogoče zaznati odklonilen odnos.

Hrvati niso bili tako izobraženi kot Slovenci. Obvezne so imeli samo štiri razrede, veliko jih ni bilo niti pismenih. Naj bi bilo veliko Hrvatov, ki niso bili niti pismeni, pa so prišli na visoke položaje zaradi partije, korupcija med uradniki in učitelji.¹⁷⁰ Moje tete, od mame sestre z Nezbiš [kraj v Sloveniji]. Boga kočka. In deklete so šle za delom, ne. In so šle seveda v Zagreb in tak naprej. In s tem, ko so šle v Zagreb, so bile kurbe, so bile tatice, so bile vse na svetu. Je bilo: G. babe so ničvredne, so tatice, kurve, vse na sveti, Hrvatice. Je lahko bil Slovenec še ne vem kako slab, pa je bil še vedno boljši ko najtaboljši Hrvat.¹⁷¹

Ob nenaklonjenosti do sosednjega naroda je postavljna v ospredje lastna večvrednost. Naslednja izpoved ponazarja ustvarjanje drugega in pozicioniranje enega naroda v odnosu do drugega. Prvi sosed, prebivalec sosednje vasi ali sosednje države, je vedno manjvreden in nevreden zaupanja, so govorili:

Bila družina v Kostrivnici, on je bil iz Hrvaške in vaščani jih niso nikoli sprejeli tako, kot bi jih morali, delali norca z njih: odklopili stranišče od ganka, da je stopil mimo, da smo mu vrata zariglali, da ni mogel ven. Nikoli Hrvate niso marali. Hrvati in cigani, se jih je treba na daleč izognit. Kakor koli je bilo, nikoli nisi smel zaupat, ker vedno si lahko zaupal sosedu od sosedu, nikoli pa svojemu prvemu sosedu. Hrvati so bili prvi sosedi in njim ni bilo za zaupati. Hrvata se boj, ker Hrvat ni poštenjak. Bolše so bili Srbi zapisani, kot pa Hrvati. /.../ Skoraj ljudje niso vedli, kak se piše. Vedno je biu Hrvat.¹⁷²

Povedke dajejo, za razloček od drugih žanrov, nacionalnim stereotipom določeno težo in potrditev. V povedkah so stereotipi posredovani kot nekaj, kar je resnično, saj so povedke zgodbe o dogodku ali izkušnji, ki jo je doživel pripovedovalec, znana ali neznana oseba, poudarjanje resničnosti pa je eden od pomembnih elementov (Dégh 1995: 226–235). Ena takšnih zgodb, ki govori o dejavnosti hrvaškega prebivalstva, je naslednja:

¹⁷⁰ Ženska, 1929, posneto v Rogaški Slatini, 20. 10. 2011.

¹⁷¹ Moški, 1942, posneto v Koretnem, 8. 10. 2011.

¹⁷² Ženska, posneto v Kostrivnici, 22.12.2010.

Da so prodajali, če je je kera svinja ke carknla, ne. So jo Hørvati skopali, ne, pa jo dali dole vou v sotlo za dva dni, pol pa klobase naredli pa nazaj Slovencom prodali. [smeh] /.../ To je resnica stoprocentno. Ker to še vem, ko sem bil jes mali, so prišli, ko je pri nas, eee, koline bi meli za en cajt. Pol je pa dobil pereče, veš to vročico, ne. Ne. In je poginla prasica taka več ko dvesto kil teška, ne. Pol so pa oni zvedali, evo jih /.../ So prišli odkopali, tja ž jo. Ne. /.../ Pol so jo pa meli dole pri T., veš se, pri M. tam v vodi note, tam je bil mlin pa je bla steska pri, sej je zej tudi, ne. In tam v vodi dva dni, ne. Pol pa domou. Pol pa gor f Tørbovle klobase. /.../ Ja. To je blo boštvo prej. Veš. Zelo bogo fse, samo take niske hiške slamnate, ne. In otrok pa veliko ne. Sej tudi f Sloveniji, če bi tak gledau. Pri fskai hiši je blo otrok veliko, ne. Ja, hrane pa malo, ne. Sej tu pri tistem križi ni blo fprašanje, da je tu veliko kaj fkral, tak i tak. Ampak kaj jes vem, deset kur recimo al pa tako stvar. Fkrali so pa tudi tele, ne.¹⁷³

Kako močno je bila prisotna nezaupljivost do prebivalcev Hrvaške, ter njihovo sramotenje in blatenje, kažejo tudi pripovedi ljudi, ki so sicer živeli na hrvaški strani meje, šolo pa so obiskovali na slovenski strani ali so tukaj hodili v službo.

Točno tak je blo. Tak je blo, ko smo mi prišli fšolo. Hrvat tat rastrgan copat [smeh]. Mini mini flaška opica hrvaška. Joj, nečem več govoriti! /.../ Bilo je stvašta. /.../ To ni neka takega, da bi te kdo tepo, ali vječito si Hrvat. Cure! Hrvat! [Pove počasi in s poudarki.] /.../ Bodi sigurna. Sto posto sam uvjerena, f to ka govórim. Da so fsi oni dobri proti tebe dok ti maš! Dok si netko i nešta. Ko pa nisi, pa nisi drugo ko Hrvat.¹⁷⁴

Predsodki do hrvaškega prebivalstva so ljudi spremljali vse življenje, in odrasli, ki so se želeli distancirati od tega, »so rabil dolgo časa in notranje moči«, kot se je izrazil eden od sogovornikov. Nekateri, posebej starejši prebivalci, pa se tega občutka nelagodja ob nenaklonjenosti niso nikoli otresli.

Skos je bilo. Pa skos je bilo lüdi moji. Joj. /.../ Ko si otrok pa si potlačen ti ostanejo tragovi, ne. E, pol si malo bolj močen, pa je oni oslabeł, pa ti onega tlačiš ... Mislím, to je sranje ob granici.¹⁷⁵

Najpogostejši stereotip, ki ga je mogoče zaslediti v zbranem materialu, je ta, da so Hrvati tatovi. Zaznati ga je v vseh žanrih – od zbadljivk, šal, šaljivih zgodb do povedk. Čeprav velja splošno prepričanje, da so stereotipi grajeni na pogosto posplošenih ali celo napačnih predpostavkah (Kolbas 2013: 13–18), pa so povedke žanr, ki deloma pripoveduje o resničnih okoliščinah, in mestoma lahko v njih najdemo razlago tudi za nastanek stereotipov. Dejstvo je namreč, da je bilo preučevano območje v preteklosti zelo revno,¹⁷⁶ večina prebivalstva se je preživljala s kmetijstvom, industrija pa je bila razvita samo na slovenski strani meje. Revščina ljudi pogosto prisilili, da uporabijo vsa sredstva za pre-

¹⁷³ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

¹⁷⁴ Ženska, 1960, posneto na Pršlinu, 20. 1. 2014.

¹⁷⁵ Ženska, 1960, posneto na Pršlinu, 20. 1. 2014.

¹⁷⁶ Podatki o prejemanju pomoči v času nemške okupacije ozemlja med drugo svetovno vojno kažejo, da je kar dve tretjini prebivalcev hrvaške občine Hum na Sutli takrat živelo v izjemno hudem pomanjkanju in revščini (Mikša in Zorn 2020: 49).

živetje, in povedke, ki govorijo o tatvinah in iznajdljivosti ljudi v obmejnem pasu, imajo lahko oporo v dejstvih.

Krajevne zbadljivke

Navada zbadanja med sosednjimi vasmi in kraji je bila tako kakor drugod zelo razširjena tudi na Slovenskem. Šaljive zgodbe in šale o prebivalcih različnih mest segajo že v antiko, ko so bili tarča posmeha mesto Abdera in njegovi prebivalci.¹⁷⁷ Nekaj stoletij pozneje so bile zbadljivke, uperjene v različne kraje, zapisane tudi širom po Evropi (Davies 1998: 11–12). Germanist Hugo Moser je v knjigi *Schwäbischer Volkshumor* pisal, da so posmehljiva imena oziroma zbadljivke za različne kraje v Nemčiji poznali že v srednjem veku (Moser 1950: 399). Najverjetneje so jih takrat poznali že tudi v slovenskem prostoru, vidnejši odziv na te navade je veliko pozneje, leta 1844, v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* podal duhovnik, narodopisec in narodni buditelj Matija Majar - Ziljski:¹⁷⁸

Še nekaj me pri serci tišči. – Že naš pesnik Vodnik je pisal in grajal: da blizo v vsaki vasi imajo kake posebne navade, in da zato jedan iz drugega norce delajo. – To je prav nekrščansko, to je prav gerdo! Vsi ljudje smo otroci božji, vsi smo si bratje, da bi se po keršansko ljubili, pa ne, da bi se vzaimno zasmehovali, zasramovali, žalili in jedan drugega za norca imeli. Jaz zavoljo tega to rečem, ker še današen dan v časi kak neotesan, neizobražen Slovenec svoje brate Slovence obrekuje in zaničuje, samo zato ker niso vsi ravno v tistim koti doma, kjer on; še učeni – prosim, ne zamerite! jaz hudo ne mislim, sam Bog ve! – še učeni se kedaj zapozabijo – jedan zaničuje Slovence, kranjske, drugi Goriške, tretji Koroške, šterti Štajerske. Pa smo si vender vsi bratje Slovenci. To zametovanje in zaničevanje hodi med nami, kakor gerda črna hudoba, in moti nam bistro pamet. Kazi nam naše sicer dobro slovensko serce. (Majar 1844: 176)

Tudi več kot 140 let po tem zapisu je bilo medsosedsko zbadanje med Slovenci očitno precej razširjeno. Tako kot Matija Majar tudi Anton Trstenjak ni bil naklonjen sosedskemu zbadanju med Slovenci. Zapisal je, da je napačno in nedopustljivo,

da se Slovenci še vedno zbadamo in drug drugega s predsodki preziramo na podlagi deželnih razlik, ki so jih v nas ustvarile nam sovražne tuje nacionalno politične sile v zgodovini; saj bi se morali zavedati, da nas je vseh Slovencev skupaj komaj za majhno narečje kakšnega velikega naroda; zato bi bilo v našem lastnem interesu, da čim bolj poudarjamo, kar nam je skupnega, ne pa da rušimo s predsodki medsebojno enotnost in moč. (Trstenjak 1987: 72)

¹⁷⁷ O prebivalcih Abdere so pripovedovali šale in šaljive zgodbe, katerih bistvo se je spletalo okoli neumnosti Abderitov. Objavljene so bile v zbirkah šal z naslovom *Philogelos*, kar bi lahko prevedli kot 'šaljivec'. Knjiga velja za najstarejšo zbirko šal, nastala pa naj bi v 5. stoletju (Marciniak 2014: 265–266).

¹⁷⁸ Sicer je pri nas prvi o zbadljivkah v širšem evropskem kontekstu pisal Jernej Kopitar (Stanonik 1998: 187). V članku z naslovom *Miscellen*, ki ga je leta 1813 objavil v *Wiener allgemeine Literatur-Zeitung*, je pisal o zbadljivkah in stereotipih o Dunajčanih, Bavarcih, Grkih in Albancih (Kopitar 1813: 207). O tem, kako so Grki zbadali Albance, je zapisal: »Tako zbadajo Grki svoje sosede Albance, ki še ne pišejo v materinščini, ko pa so jo poskušali zapisati na zeljni list, je neki vol list skupaj s pisavo z velikim apetitom pojedel« (Kopitar 1813: 207).

Zbadanje je torej že zelo stara navada, prisotna v skoraj v vseh skupnostih. Pogostost krajevnega oziroma sosedskega zbadanja pomaga pojasniti norveški socialni antropolog Fredrik Barth, ki je ugotovil, da so meje, socialne in teritorialne, tiste, ki ohranjajo skupine. Pripadnost lastni skupini se vzdržuje s stalnim razmejevanjem v socialnih odnosih z drugimi, z nenehnim določanjem lastnih vrednot ter s splošnim poudarjanjem drugačnosti pripadnikov drugih skupin, v našem primeru sosedov oziroma prebivalcev sosednjih vasi, krajev in mest (Barth 1969: 15–16). Zbadanje sosedov ali šale o njih, tudi če so ti na drugi strani državne meje, lahko torej razumemo kot sredstvo za ločevanje skupnosti in ohranjanje skupinske identitete; identitete se namreč gradijo v odnosu do »drugih«, z opazovanjem drugih in njihove drugačnosti. In zakaj so pogosta tarča prav sosedji? Britanski sociolog Anthony Giddens je opozoril, da uporaba istega jezika, podobne šege in navade ter vrednote, kot jih imajo »drugi«, lahko povzročijo izgubo občutka lastnega prostora in identitete. Šale, šaljive zgodbe in zbadljivke so lahko orodje za ublažitev te izgube (Giddens 2005: 183; Vučetić 2004: 8). Ob označevanju »njih, drugih«, tudi z različnimi humornimi oblikami, se specificirajo podobne karakteristike in lastnosti, pomembneje pa je to, da se določijo (pogosto negativne) lastnosti, ki jih imajo »oni«, »mi« pa ne. S tem lokalne skupnosti, etnične skupine, narodi in tudi druge skupine definirajo svoj enkratni značaj in s tem tudi lastno identiteto (Gundelach 2000: 114; Jenkins 2011: 3; Gingrich 2004). Zbadljivke in druge oblike etničnega humorja, kot ga je definiral sociolog in raziskovalec humorja Christie Davies (1982), torej vsebujejo in izražajo, s tem pa tudi razširjajo in popularizirajo določene stereotipe, identitetne predstave, konkretizirajo pa tudi dane družbene odnose med skupinami (Vučetić 2004: 11).

Bistvo krajevnih zbadljivk je že leta 1931 povzel učitelj in zapisovalec kočevarske folklore Wilhelm Tschinkel. Čeprav je imel v mislih krajevno zbadanje med Kočevjarji, bi lahko rekli, da je to, kar je zapisal, veljalo povsod:

Tudi v malem jezikovnem otoku Kočevske hudič posmeha straši vsepovsod in komaj kakšnemu kraju ostaja prihranjeno zbadanje sosedov. Drug drugemu pripisujejo butalske anekdote, si dajejo posmehljive vzdevke in kujejo zbadljive verze. In ko si ljudstvo kaj takega izmisli, potuje to iz kraja v kraj, od ust do ust in ob vsaki primerni ali neprimerni priložnosti se daje pod nos prebivalcem zadevnega kraja. Saj se že otroci na poti v šolo kosajo s takšnim zbadanjem, a norčave anekdote postanejo še dosti pogostejše v gostilni ob vinskih kozarcih, kar seveda povzroči silovite besedne dvoboje. Takšni prepiri se zelo pogosto končajo s pravim pretepom. (Tschinkel 2004: 185)

Medsosedsko zbadanje je bilo resda tudi del otroškega sveta, vendar pa nam prav funkcija, ki jo imajo zbadljivke, namenjene prebivalcem določenih krajev, da misliti, da prevladujoči ustvarjalci in posredniki niso bili otroci, ampak odrasli. V nadaljevanju zato poskušam osvetliti in pokazati, kako lahko tematike, obravnavane v medsosedskih zbadljivkah, pokažejo na morebitnega avtorja, najprej pa predstavim oblike, v katerih se pojavlja zbadanje prebivalcev vasi, krajev in mest.

Zbadljivke so na Slovenskem zbirali in analizirali predvsem ob raziskovanju otroške folklore (Merhar 1956: 108; Knific 2006: 38; Stanonik 1999: 94; 2006: 259), vendar zba-

dljivke niso (bile) izključna domena otrok. Nekatere, ki se navezujejo na medsosedsko zbadanje, so res (bile) del otroške folklore, a so (bili) njihovi avtorji in govorci večkrat odrasli (Terseglav 1990: XIV). Ob podrobnejši analizi vsebin zbadljivk to potrjujejo tako teme, ki se pojavljajo v zbadljivkah in so predstavljene v nadaljevanju, kakor tudi komentarji sogovornikov, npr.: »Te zbadljivke so govorili odrasli, medtem ko so otroci samo ponavljali.« Zbadljivke, ki imajo za tarčo zbadanje človeških karakteristik, pa naj bo to v smislu zvitosti, ponižnosti, neumnosti prebivalcev, ali zbadljivke, ki nakazujejo na kakšno drugo osebnostno lastnost krajanov, kot npr. v zbadljivkah »meščani, hudobni psi, lažnivci, jokci« (Tschinkel 2004: 187–188), kažejo, da njihovi ustvarjalci niso bili otroci, ampak odrasli. Otrokom so bile bližje preproste zbadljivke, ki so izvirale iz stvarnega sveta, ki so ga poznali, in ne takšne, ki se dotikajo zapletenega sveta medosebnih odnosov in človeških lastnosti.

Pri krajevnem zbadanju (nem. *Ortsneckerei*) gre torej za zasmehovanje navad, značilnosti in vedenje prebivalcev sosednje vasi, mesta, pokrajine ali države. Namen takšnega zbadanja so izzivanje in norčevanje iz duhovnih, socialnih in družbenih pomanjkljivosti (npr. Lemberžani, Veržejci, Ribničani itn.), ločevanje od drugih in krepitev lastne samozavesti (Fischer 2007: 1082).

Vsaka vas je nekako iskala svojo identiteto, enkratnost, tudi s tem, da se je v odnosu do drugih, posebno sosednjih krajev, s katerimi so bili ljudje vezani na enako življenjsko okolje in bili hkrati zaradi sosedstva v tesnejših medsebojnih stikih, skušala nekako postaviti zase. /.../ Krajanji so tako iskali šibke točke drugega, da bi, denimo vsaj psihološko prekrili svoje. (Ovsec 1997: 78)

Zaradi drugačne usmerjenosti raziskave na terenu nisem zbirala zbadljivk, ki bi se nanašale na medvaško zbadanje med vami v zgornjem Obsotelju. Kljub temu so sogovorniki omenili takšno zbadanje, a se besedilnega obrazca oziroma zbadljivke, s katero so se zbadali, niso spomnili.¹⁷⁹ Medvaško zbadanje pa je bilo v Sloveniji zelo pogosto. To lahko sklepamo iz množice zbadljivk, ki so se ohranile ali pa so jih zapisali drugod, npr. za Tolmince »tolminska uš«, za Ribničane »župca«, prebivalce Borovnice in Velike Poljane pri Ortneku so zbadali s »coklarji«, Ložane s »kožarji«, Velikolaščane s »pasarji«, Sodražičane s »pesoglavci«, prebivalce Polja pri Ljubljani s »krompirjevci«, Semicane s »šokci« itn. (Möderndorfer 1946; Rešek 1990; Primc 1997; Sirk 2009; Ovsec 1997; Tschinkel 2004). Raziskava pa je pokazala na pogosto medsosedsko zbadanje, to je zbadanje Hrvatov.

Skupaj s krajevnimi zbadljivkami, je ugotavljal Hugo Moser, so se začela pojavljati tudi posmehljiva imena za sosednje narode. Tako so že v srednjem veku v Nemčiji poznali zbadljivko za Švicarje, *Kuhmelker* ali *Kuhmäuler*, kar bi lahko prevedli kot kravji molzač (Moser 1950: 399). Tudi Slovenci imamo svoja kratka zbadljiva imena za sosednje narode. Tako je splošna oznaka za Italijana »makaronar«, na meji z Italijo je pogosta zbadljivka »Tuljo«,¹⁸⁰ za Avstrijce, Tirolce in Bavarce je zbadljivka »jodlarji«, ob severni

¹⁷⁹ Omemba medvaškega zbadanja se je nanašala na vasi Sv. Florjan in Sečovo.

¹⁸⁰ Izpeljanka iz pogostega italijanskega imena *Tuglio* oz. *Tullio* (povedano v Goriških brdih, 9. 1. 2014).

meji z Avstrijo pa Avstrijcem ponekod rečejo tudi »krajtlihi«.¹⁸¹ Za Madžara pa je bila v preteklosti zbadljivka »Voger« ali »Oger«.¹⁸² Sosednji narodi so se zbadali tudi z daljšimi, ritmiziranimi obrazci. Tako je bila v Prekmurju znana zbadljivka za Madžare: »Voger, Voger, jajca na klin, žlivo na polico pa hajd na vogrsko prasio« (Rešek 1990: 61). V Posavju je bila v času pred prvo svetovno vojno zbadljivka za Nemce: »Nemec tepec, bukov kíc, s klincem zvezan, s trto zbit« (Počkar 1998: 322–323). Tudi Nemci so imeli zbadljivko za Slovence; tako je bila na istem območju nemška zbadljivka za Slovence: »Weiss, blau, rot. Windische Krot« (Počkar 1998: 322–323). V Prekmurju je bila zapisana tudi zbadljivka za prebivalce Hrvaške: »Horvát korát,¹⁸³ do Molnárovi vrat. V rijti ma skale pa nemre dale« (Rešek 1990: 56).

O stereotipnih predstavah o sosednjih narodih in zakaj Slovenec gleda Italijana od zgoraj navzdol, Nemca od spodaj navzgor, Madžara pa ignorira, je Anton Trstenjak menil, da bi morali razlago za to iskati v zgodovini, »ki nas je ob teh sosedih skozi dolga stoletja oblikovala in nam vtisnila svoj pečat« (Trstenjak 1987: 70). Sicer pa je pomemben element nacionalnih stereotipov, da so drugi narodi navadno dojeti kot manj vredni od lastnega naroda (Gundelach 2000: 113). To se kaže tudi v zbadljivkah, namenjenih Hrvatoma, ki sem jih sama zbrala na terenu.

Najbolj razširjena zbadljivka za Hrvate je bila »Hrvat tat«. Kratka zbadljivka sicer izhaja iz množice daljših, pri katerih je ta besedna zveza začetek ali del daljše zbadljivke. A kratka zbadljivka ni poznana samo v zgornjem Obsotelju, ampak tudi drugod ob meji s Hrvaško, npr. ob reki Kolpi, kjer so poznali zbadljivke:

Hrvati so tati, kaj čmo jim dati?! Eno vrečo peska, da jim v riti treska. Eno vrečo Ajde, da jih vrag obajde. Malo morat gasa, da bo iše spasa. (Primc 1997: 315).

Hrvati so tati, kaj čemo vam dati?! Eno skledo peska, da vam v rit natreska.¹⁸⁴ (Primc 1997: 314).

Hrvati so tati, kaj čemo jim dati?! Dreka na lopati. (Primc 1997: 316).

V drugi polovici 19. stoletja so nekateri visoki politični možje in izobraženci govorili: »Razdvaja nas Sotla, druží nas kri in kri ni voda« (Zajc 2006: 198) in pri tem niso povsem dobro vedeli, ali so Hrvati ob štajerski meji res Hrvati ali so morda celo Slovenci (Zajc 2006: 198–201). Prebivalci ob zgornjem toku reke Sotle teh težav niso imeli. Potreba po razločevanju »nas« od »njih« je ustvarila množico zbadljivk in celo zmerljivk.

V večini zbadljivk iz zgornjega Obsotelja je stereotipna podoba Hrvata kot kradljivca, tatu ali goljufa. Te zbadljivke bi lahko razdelili v tri skupine. Prva skupina zbadljivk zajema odgovor, kako dolgo oz. kdaj je »Hrvat tat«:

Hrvat je tat, od mize do vrat¹⁸⁵ ali Hrvat je tat, od nedelje do nedelje.¹⁸⁶

¹⁸¹ Iz nemške besede *Kraut*, kar pomeni zelišče, lahko tudi zelje, v lokalnem narečju pa tudi peteršilj (moški, povedano v Ljubljani, 9. 1. 2014).

¹⁸² Ta zbadljivka se je ohranila v daljših zbadljivkah (glej Rešek, D. 1990: 61).

¹⁸³ Korát pomeni v narečju žabec.

¹⁸⁴ Tako so zmerjali prebivalci vasi Bosljiva Loka sosede v hrvaški vasi Gašparci (Primc 1997, 314).

¹⁸⁵ Ženska, 1941, posneto v Zibiki, 17. 11. 2011.

¹⁸⁶ Ženska, 1950, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

Najpogostejša razlaga ljudi na terenu, zakaj naj bi bili Hrvati tatovi, je bila, da so bili prebivalci obmejnih hrvaških vasi revnejši kot v Sloveniji in so bili pogosto obtoženi za tatvine, iz česar naj bi se razvila tudi zbadljivka »Hrvat tat«. Med ljudmi je bilo celo razširjeno prepričanje, da Hrvati niso nič boljši kot Romi; če le lahko, bodo kaj ukradli ali pa koga prelisčili.¹⁸⁷

Druga skupina zbadljivk se norčuje iz pogostega udeleževanja romanj in pobožnosti ljudi ter istočasnega neupoštevanja cerkvenih nauk, torej kraje:

*Hrvat ima belo uš, vsak ga pozna, da je muž. Rad pa hod na božjo pot, tam pa krade vsepovsot. Naj bo raca la kapun, njemu dojde vse pod klun.*¹⁸⁸

*Hrvat tat, gre na božjo pot, krade vseposot.*¹⁸⁹

*Hrvat gre na božjo pot, krade vsepovsot, naj bo raca al kopun, vse mu pride v klun.*¹⁹⁰

V tretji skupini so zbadljivke, ki na različne načine dopolnjujejo formulacijo »Hrvat tat«, ne spadajo pa v prvi dve skupini:

*Hrvat tat, pa če ga v luft vržeš, še vedno Hrvat dol pade.*¹⁹¹

Formulaciji, ki sicer nista zbadljivki, se pa nanašata na prepričanje, da imajo prebivalci Hrvaške dolge prste, sta naslednji:

*Če hočeš biti reven, greš s kovčkom na Hrvaško, nazaj pa nag.*¹⁹²

*Hrvat bi še čabl [žebelj] fkrau, če ne bi bil Jezus pribit.*¹⁹³

Že iz predstavljenih zbadljivk je mogoče zaznati negativen naboj, ki se pri drugih žanrih še stopnjuje.

Sogovorniki so menili oz. domnevali, da so bile zbadljivke na obravnavanem območju prisotne vsaj od prve svetovne vojne.¹⁹⁴ Zbadali so se tako odrasli kot otroci. Otroci so se zbadali samo s kratkimi rimanimi obrazci, medtem ko so odrasli uporabljali skrajšano verzijo zbadljivk, ki so jih uporabljali kot šaljivo zbadanje ali pa dejansko zmerjanje.

Med letoma 1950 in 1960 so se po besedah sogovornikov zbadljivke ohranile samo še med otroki, zbadanje med odraslimi je skoraj popolnoma zamrlo. Ta čas se ujema s časom Jugoslavije in splošnim ozračjem spodbujanja prijateljskih vezi med narodi, ki so bili vključeni v državo. Kot je bilo nakazano že v predstavitvi gospodarskih povezav na tem območju, je bil to čas močnega gospodarskega razvoja Rogaške Slatine in s tem tudi dnevnega migriranja prebivalcev iz Hrvaškega Zagorja, ki so skupaj z domačini delali v različnih tovarnah in obratih. Zbadanje na obeh straneh meje se je po spominu sogovornikov vrnilo okoli leta 1988, v času pred osamosvojitveno vojno. Takrat so se zbadali

¹⁸⁷ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

¹⁸⁸ Ženska, 1929, posneto v Rogaški Slatini, 20. 10. 2011.

¹⁸⁹ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

¹⁹⁰ Ženska, 1941, posneto v Zibiki, 17. 11. 2011.

¹⁹¹ Ženska, posneto v Kostrivnici, 22. 12. 2010.

¹⁹² Moški, 1940, posneto v Zibiki, 17. 11. 2011.

¹⁹³ Ženska, 1960, posneto na Pršlinu, 20. 1. 2014.

¹⁹⁴ Od kdaj so se ljudje zbadali z zbadljivkami na obravnavanem območju, je težko reči, saj v starejšem gradivu zbadljivke niso zapisane.

in zmerjali predvsem odrasli, kar je pogosto pripeljalo do konfliktov.¹⁹⁵ Ali je zbadanje razširjeno še danes, je težko reči, je pa predvsem med starejšimi še vedno opazen nenaklonjen, negativen odnos do prebivalcev Hrvaške, kar se kaže predvsem v vsakdanjem pogovoru, v kontekstu, ki se nanaša na politične in gospodarske teme.

Etnični humor

Od 70. let 20. stoletja se je v raziskavah humorja uveljavil termin etnični humor (Popa 2006: 136). To področje raziskav humorja se ukvarja s preučevanjem šal oz. humorja, kjer je tarča določena etnična skupnost¹⁹⁶ ali narod. Različni raziskovalci humorja so ugotavljali, da so etnične šale sredstvo, s katerim pripovedovalci pripisujejo človeške pomanjkljivosti drugim etničnim skupinam na smešen, norčav način ali s pretiravanjem kakor tudi s poudarjanjem določenih lastnosti (Apte 1985: 108; Davies 1990: 307).

Eden najbolj raziskanih korpusov etničnega humorja so šale o Judih (Davies 1990). V Sloveniji in na območju držav nekdanje Jugoslavije pa so najbolj priljubljene etnične šale o prebivalcih Bosne in Hercegovine (Vučetić 2004; Kroječ 2007: 12). Tukaj pa bodo predstavljene etnične šale o prebivalcih Hrvaške, zbrane v zgornjem Obsotelju.

Za razloček od zbadljivk šale niso namenjene neposrednemu zmerjanju; njihova funkcija je v prvi vrsti zabavati. Vendar pa etnične šale vsebujejo stereotipe, izpeljane iz človeških lastnosti, ki so potencirane in pretirane, in prav pretiravanje je pogosto tisto, kar učinkuje humorno (Wehse 1996). Funkcija šal s stereotipnimi in popačenimi podobami etničnih skupnosti in narodov je pokazati nekoga kot drugačnega, to pa služi krepitvi ideje narode ali etnične pripadnosti. Šale in tudi zbadljivke o prebivalcih Hrvaške torej lahko razumemo kot mehanizem prebivalcev obmejnih slovenskih krajev za ustvarjanje lastne identitete, ki se gradi na razmejevanju med »nami«, Slovenci, in »drugimi«, torej sosednjimi Hrvati.

V vseh šalah o prebivalcih Hrvaške je zaznati stereotipen, tudi slabšalen odnos, kakor se sicer kaže tudi v zbadljivkah. Čeprav naj bi veljalo, da pripovedujejo etnične šale tudi ljudje, ki v stereotipne podobe, ki jih te vsebujejo, ne verjamejo (Apte 1985: 141; Gundelach 2000: 122), pa je mogoče iz konteksta pripovedovanja šal videti, da imajo občasno podobno funkcijo kot zbadljivke – tj. zbadati in žaliti, vendar na milejši in družbeno sprejemljivejši način.

»Kaj imata skupnega zeleni pes in dober Hrvat? Nobeden ne obstaja.«¹⁹⁷

Ja. Sta prišla Hrvata, mož pa žena. Sta šla na božjo pot, to se je seveda šlo peš. Pa jim je na poti tja zmanjkalo hrane. Pa so imeli tu na slovenski strani pure, kokoši. Pa sta staro puro, kokljo praktično ukradla. Pa so mali piščančki sami ostali. Ko sta pa šla nazaj, pa seveda prideta spet do tistega mesta. Pa so sami mali piščanci bili tam. Je pa žena rekla: »Vidiš, tem sva mamo ukradla.« Pa so pa mali piščančki

¹⁹⁵ Moški, posneto v Rogaški Slatini, 16. 3. 2012.

¹⁹⁶ Etnična skupnost ali etnija je skupina ljudi, ki jih najpogosteje povezujejo ime, skupna prepričanja, kultura, izvor, verovanja, norme, vrednote, šege, jezik in identiteta (2004: 113).

¹⁹⁷ Moški, 1991, posneto v Rogaški Slatini, 2. 3. 2012.

čivkali: »Ti ti ti ti [z visokim glasom] si pa moja mamó čap čap čap.¹⁹⁸ Je pa rekel Hrvat: »Vidiš, da nas poznajo,« in hitro odšel na ono stran Sotle.¹⁹⁹

Ko se je h̄arvaški dojenček rodil, ne, so ga zmirom tu v Zagorji ven na vrate prinesli in pokazali proti Sloveniji, ne. »Viš, tam ti kruhek raste ali nedej ti bok rasti, ak nebóš znalo krasti.« [Smeh.]²⁰⁰

Pripovedovanje etničnih šal in šaljivih zgodb bi lahko uvrstili v t. i. banalni nacionalizem, kakor ga je opredelil Michael Billig. Po njegovem mnenju smo dnevno soočeni s simboli nacionalizma, npr. ob uporabi nacionalne zastave na športnih in kulturnih prireditvah, v tisku, ko se novice delijo na domače in tuje, ko se v pogovoru ločujemo v kontekstu narodnosti na »nas, mi« in »druge, oni« itn. Vsakdanja uporaba nacionalnih simbolov in sklicevanje nanje nas prikrito kot tudi povsem odkrito opominja na nacionalno pripadnost. Banalni nacionalizem je eden od identitetnih mehanizmov, ki je vpet v vsakdanje življenje (Billig 2012). Vsakdanje predstavljanje in izpovedovanje nacionalnosti bi lahko zasledili tudi v etničnih šalah in šaljivih zgodbah. Skupaj s stereotipi so šale o lastnem kot tudi drugih narodih del banalnega nacionalizma, saj se z njimi izpoveduje nacionalna pripadnost.

So nekje pri Podčetrtku imeli mašo pa je župnik obhajal zunaj. Pa je videl, da mu zmanjkuje hostije. Pa je rekel nekomu poznanemu: Daj, zrihtaj hostije. Sta se pa dva znašla, pa sta hren narezala. Župnik pa je točno vedel, ta je Slovenec, ta je Hrvat. In je Hrvatom dajal hren. Pa je rekla en Hrvat: »Majke mu, majo Slovenci gorkega Boga.«²⁰¹

Banalni nacionalizem ima, kljub temu da se izraža v neformalnih okvirih in na zabaven ali tudi humoren način, iste poteze kot čustveni, lahko celo skrajni nacionalizem, v smislu, da je narod pomembna socialna kategorija in tvori pomemben del individualne identitete oziroma »lasten narod je vedno superioren v odnosu do drugih nacij« (Gundelach 2000: 114). Ryszard Kantor ugotavlja, da je kultura na mejnem območju bogatejša zaradi intenzivnih medetničnih stikov, hkrati pa se ljudje občasno ob vprašanju nacionalnih ideologij in njihovega zagovarjanja odzivajo žaljivo, naklonjeno sporom in preprirom, lahko celo odkrito agresivno (Kantor 1996: 28–29). Vsi ti negativni odzivi so izraženi tudi v določenih pripovednih žanrih, seveda v kontekstih, ki se dotikajo pozicioniranja Slovencev proti Hrvatstvu ali nasprotno. Tudi v nekaterih zbadljivkah in šalah o Hrvatih je mogoče jasno zaslediti večvrednost v odnosu do drugih.

Zakaj ima številka sedem črtico? Ko so se pisale zapovedi [deset božjih zapovedi], so se Hrvati z vsemi zapovedmi strinjali, samo s sedem ne, to je ne kradi, in so jo prečrtali. Zato ima zdaj številka sedem črtico.²⁰²

Tako poudarjene nenaklonjenosti ni razbrati pri zbadljivkah, ki so jih Hrvati uporabljali za Slovence. Tako se zbadljivke o Slovencih, zapisane v zgornji dolini Kolpe, glasijo:

¹⁹⁸ Besedna igra, ki z besedami, ki imajo pomen, ponazarja živalske glasove.

¹⁹⁹ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

²⁰⁰ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

²⁰¹ Ženska, 1950, posneto na Sladki Gori, 28. 10. 2011.

²⁰² Ženska, 1929, posneto v Rogaški Slatini, 20. 10. 2011.

Kranjc repo seje, žaba mu se smeje. Žaba reče rega rek, Kranjc poserje debeu drek (Primc 1997: 315).

Kranjec repo seje, žaba se mu smeje. Žaba reče rega, reg, Kranjc poserje velik drek. Kranjci so .../ repa se jim seje, mačka se jim smeje (Primc 1997: 317).

Na območju zgornjega Obsotelja pa je bila zapisana zbadljivka: »Kranjac globanjac²⁰³ gre na božjo pot. Pol pa šinfva vseposot.«²⁰⁴ Sicer pa je v časopisju 19. stoletja mogoče zaslediti zmerjanja Slovencev s strani hrvaških piscev s psovko »*prokleti Kranjac*« (Grdina 2006: 85; Zajc 2006: 191).²⁰⁵ Omenjene zbadljivke kažejo le delno podobo, saj je bilo na Hrvaškem do sedaj zbranega premalo gradiva, da bi lahko z gotovostjo trdili, kakšne stereotipne podobe so Hrvati ustvarili za Slovence.

Mehanizmi stereotipizacije

Peter Gundelach je s študijo šal, ki jih Danci, Norvežani in Švedi govorijo drug o drugem, pokazal, da se etnične šale pripovedujejo samo takrat, ko sta skupnost, v kateri se šala pripoveduje, in skupnost, ki je tarča te šale, povezani (Gundelach 2000: 113). Za pripovedovanje etničnih šal pa je Mahadev L. Apte ugotovil, da so v razmerjih šaljenja značilni trije dejavniki: pripovedovalec šale in tarča šale sta povezana s sorodstveno strukturo ali z družbenimi odnosi, razmerja šaljenja pa so razmeroma stalen pojav, ki pomagajo opredeliti ali ponovno opredeliti tudi meje družbeno različnih skupin (Apte 1985). To troje je razvidno tudi v primeru oblik folklore, v katerih so na različne načine predstavljene stereotipne podobe Hrvatov.

Slovinci in Hrvati so na tem območju povezani tako s sorodstvenimi vezmi kot tudi družbenimi odnosi, ki so med drugim tudi posledica ekonomskih dnevnih migracij hrvaškega prebivalstva v Slovenijo. Čeprav ni mogoče določiti, kdaj so se na preučevanem območju razvili obravnavani folklorni žanri, pa je mogoče trditi, da so dokaj stalen pojav, katerih živost se spreminja glede na aktualnost in potrebo po izražanju nacionalne pripadnosti. Tako je bilo npr. manj zbadljivk v času, ko sta bili državi del Jugoslavije in je bila bolj poudarjena pripadnost skupni državi kot pa posamičnim etnijam. Zbadljivke so postale pogostejše v 80. letih 20. stoletja, ko so se krepile ideje o samostojni Sloveniji in sta pripadnost in izražanje pripadnosti slovenskemu narodu spet postala pomembna družbena norma.

Ob pripovedovanju šal in šaljivih zgodb, ki smešijo sosednji narod, se ljudje smejejo lastnostim, navadam in značilnostim nekoga drugega. Ob tem se vzpostavlja tudi lastna identiteta, pomagajo pa se opredeliti in redefinirati meje skupin, ki živijo v neposredni bližini, torej meje med Slovenci in Hrvati.

Vsem predstavljenim folklornim žanrom in tematikam, ki se v njih izrača, ki se v

²⁰³ Globanja; staro ime za užitno gobo s temno ali svetlo rjavim klobukom, ki jo danes načeloma poznamo pod imenom jurček (SSKJ² 2014).

²⁰⁴ Moški, 1937, posneto v Rogaški Slatini, 15. 12. 2010.

²⁰⁵ V času po letu 1900, je ugotavljal Igor Grdina, se je med mnogimi Hrvati razširil občutek superiornosti nad Slovenci (2006: 85). Preučevanje omenjenega obdobja, bi tako verjetno prinesel več zbadljivk, ki bi odražale ta občutek večvrednosti, tudi med Hrvati.

njih izraža, je skupno, da je njihovo pripovedovanje del identitetnih procesov. Identiteta se ustvarja v odnosu do »drugih« ljudi, etničnih skupin ali narodov, ki so drugačni do nas samih. Ustvarjanje nacionalne identitete na mejnem območju pa je toliko lažje, saj je ta »drugi« v neposredni bližini oz. na drugi strani meje.

Sodobna raba pripovednega izročila v občini Rogaška Slatina in okolici

Raba dediščine za mnogotere namene, od političnih in ideoloških do takšnih za namene kulturnih in turističnih prireditev ali kot polje, iz katerega črpajo ideje različni ustvarjalci, bodisi folklorne skupine, gledališki ustvarjalci bodisi drugi umetniki, je bila v strokovni javnosti obravnavana že mnogokrat. Že v prvi polovici 20. stoletja so folkloristi začeli zaznavati ekonomsko poblagovljenje in politične manipulacije z elementi nesnovne kulturne dediščine (Bendix 2009: 176). Te pojavne oblike so raziskovalci opredelili kot *folklorizem*, nekaj, kar ni prava folklor, ampak »drugotna folklor ali folklor iz druge roke«. V tem pomenu je termin leta 1962 v etnologijo vpeljal nemški etnolog Hans Moser v članku »Vom Folklorismus in unserer Zeit« (Stanonik, Terseglav in Slavec Gradišnik 2004: 131; Bendix 2009: 176; Poljak Istenič 2013: 142). V prvih poskusih opredelitve je zaznal tri pojavne oblike folklorizma: izvedbo tradicionalnih in funkcionalno določenih elementov ljudske kulture v lokalni skupnosti ali družbeni plasti; razigrane posnetke ljudskih motivov v drugi družbeni plasti; namenski izum in ustvarjanje elementov, ki so podobni ljudskim, zunaj katere koli tradicije (Moser 1962: 190).

Uporabo termina folklorizem sicer raziskovalci postavljajo že v 30. leta 20. stoletja, vendar so ga takrat uporabljali v različnih pomenih. V folkloristiki je že pred Moserjevo uvedbo termina v evropski etnologiji o »vse večji popularizaciji, komercializaciji in posledično izkrivljanju ljudskega gradiva« kritično pisal ameriški folklorist Richard M. Dorson (Bendix 2009: 190). Z nizom člankov po letu 1959 je za takšne pojave uporabljal termin *fakelore* ali lažna folklor (Dorson 1969; Stanonik 2006: 264, Bendix 2009: 189–194).

Slovenski folkloristi in etnologi so po drugi svetovni vojni folklorizem prepoznavali predvsem na turističnih prireditvah v povezavi s šegami. Kljub temu da so obravnave folklorizma v etnoloških delih pogoste, so do nedavnega ostajale bolj na opisni ravni; raziskovalci so naštevali različne prireditve, jih časovno opredelili, opisovali sestavine in nosilce ter se do njih predvsem kritično opredelili (Poljak Istenič 2013: 144). Ob obravnavi pojavnosti dediščine, opredeljene kot folklorizem, so se raziskovalci, ne samo v slovenskem prostoru, ampak tudi po svetu, ukvarjali predvsem z vprašanjem avtentičnosti pri uprizarjanju (Kozorog 2014: 27–29). Slovenski etnologi so bili do pojavov folklorizma sprva predvsem kritični, a nedoločni (več o tem Slavec Gradišnik 2000: 305, 376, 427–430): »najvišje so ocenili tiste primere folklorizma, ki so bili najbolj podobni domnevemu izvirniku oz. je bila rekonstrukcija fenomena najbolj strokovna« (Poljak Istenič 2013: 146). Tudi na polju folkloristike se vrednotenju pojavov folklorizma niso izognili. Tako je Marija Stanonik slovstveni folklorizem definirala kot »rezultat priličenja« ali predelave slovstvene folklore z namenom, da streže množičnemu uporabniku. Opredelila ga je kot

trivialno, komercialno različico slovstvene folklore (Stanonik 2006: 265, 271). Nekateri raziskovalci pa so pojavne oblike, opredeljene kot folklorizem, preprosto prezrli in se še naprej posvečali obravnavi »prave« folklore (Bendix 2009: 179; Slavec Gradišnik 2010: 138–139).

Hkrati z vrednotenjsko obravnavo folklorizma so obstajali tudi drugačni pogledi raziskovalcev. Tako je nemški etnolog Hermann Bausinger kritično odgovoril na razprave o tem s postavitvijo osmih tez o folklorizmu ter opozoril, da gre za pojave, ki so izraz novih načinov življenja in pogleda na svet, ter da zato folklorizma ni mogoče ločiti od izvirne folklore (Bausinger 1966: 61–72). Podobno je premišljala tudi folkloristka Linda Dégh, ki ni ločevala folklore od folklorizma, kakor npr. Dorson, saj je folkloro razumela z vidika nenehnega spreminjanja, tudi pod vplivom novih tehnologij in množičnih medijev (Dégh 1994: 1–3). Pri nas je že na samem začetku razprav o folklorizmu Marija Makarovič opozorila na to, da je treba na nove pojavne oblike dediščine gledati kot na izraz danega časa in ne kot rekonstrukcijo preteklosti (Makarovič, M. 1968: 4).

Danes termin folklorizem večina raziskovalcev uporablja brez vrednotenjske konotacije (npr. Hafstein 2018; Poljak Istenič 2013; Habinc 2012). Folklorizem je razumljen preprosto kot adaptacija, transformacija dediščine, folklore v zelo različnih oblikah, od avdiovizualnih (glasbena, plesna, likovna in slovstvena folklor) pa vse do pojavov ljudskega življenja in materialne kulture v »kulturni industriji« ali kulturnih programih, ki so povezani s političnimi dejavnostmi (Poljak Istenič 2013: 143). Je torej življenje folklore zunaj (domnevno) izvirnega okolja, kar prinese tudi spremembe njene vloge, a ne le te, temveč tudi ravni delovanja, ko se, na primer, njen lokalni socialni in simbolni pomen preneseta na pokrajinsko/narodno raven (Poljak Istenič 2008: 69).

Folklorizem služi različnim namenom. Najpogosteje so to turistično-komercialni ali politično-propagandni nameni, hkrati pa lahko folklorizem zadovoljuje tudi nekatere druge potrebe ljudi, npr. iskanje osvežitve v eksotiki in preprostosti, željo po spoznavanju drugih krajev in narodov, nostalgijo po izgubljeni tradiciji, potrebo, da se tradicija ohranja vsaj v nekaterih oblikah, željo po sprostitvi v prostem času in tudi vzbujanje nacionalnega in lokalpatriotskega ponosa (Bošković-Stulli 1971: 175). Tako lahko folklorizem s svojimi pojavnimi oblikami ohranja pomen lokalne in etnične identitete, vzdržuje pa ga »patriotska, politična, stanovska, turistična, komercialna in kulturna funkcija« (Stanonik, Terseglav in Slavec Gradišnik 2004: 132).

Kljub vmesnemu zatonu uporabe izraza folklorizem ga nekateri raziskovalci ponovno vpeljujejo, in sicer v razprave o pojavih, povezanih z ohranjanjem in varovanjem, še posebej nesnovne kulturne dediščine pod pokroviteljstvom Unesca: v kontekstu procesa folklorizacije. Valdimar Hafstein ugotavlja, da prakse varovanja in predstavitve nesnovne kulturne dediščine rutinsko vključujejo prevajanje dediščine v različne žanre predstavitev dediščine, npr. Unescove sezname, tekmovanja, državne sezname kulturne dediščine, izbore najboljših prikazov, izvedb ter festivalov. Posebej festivali spodbujajo zgoščevanje, prilagodljivost in spektakelske učinke, ki privabljajo turiste; hkrati pa folklorizacija spodbuja premislek ljudi o lastnih praksah in tako dediščini daje drugo življenje v obliki predstav o sebi (Hafstein 2018: 143). Folklorizacija oz. varovanje kultur-

ne dediščine je razumljeno tudi kot proces modernizacije, pri kateri gre za adaptacijo dediščine,²⁰⁶ njeno ponovno kontekstualizacijo ali preoblikovanje z namenom ustvariti nekaj novega ali z namenom, da ostane javno, prisotno, saj pogosto, vsaj v kontekstu pripovednega izročila, prav folklorizem včasih ohranja ali pa na novo vzbudi zanimanje za posamezne folklorne zgodbe, da te zopet zaživijo (Kirschenblatt-Gimblett 2004: 61; Habinc 2012: 192–193; Hafstein 2018: 129–131).

Sodobne prakse v občini Rogaška Slatina in okolici

Sodobna uporaba pripovednega izročila oz. slovstvene folklore gre v več smeri. V Sloveniji je v zadnjih letih mogoče zaznati vse več organiziranih pravljicnih uric, pripovedovalskih večerov, festivalov in delavnic pripovedovanja. Veliko število teh dogodkov, kjer tudi predstavljajo izročilo, se odvija v knjižnicah. Tudi v Knjižnici Rogaška Slatina v zadnjih letih organizirajo pravljicne urice za otroke, vendar ob teh priložnostih v prvi vrsti ne berejo pravljic slovenskega izročila. V sosednji občinski knjižnici pa že nekaj let prirejajo Pravljicne večere za odrasle; ob teh priložnostih pripovedovalke interpretirajo zgodbe iz slovenskega pripovednega izročila, povezanega z izbrano tematiko, na primer s pravljicami o škrtatih, vilah, zmajih, pravljicami iz Režije in Prekmurja.

Izkoriščanje različnih oblik dediščine za tržne namene ni nova praksa. Dediščina se uporablja predvsem v turizmu kot strategija za izboljšanje ekonomskega položaja posameznikov ali za lokalni razvoj. Dediščinski turizem pogosto temelji na historičnih posebnostih ali znamenitostih ter na motivaciji in percepciji turistov, ki jih takšne vsebine zanimajo (Poljak Istenič 2013: 129, 138). Za privabitev turistov uporablja predvsem slovstveno, glasbeno in plesno izročilo, izdelke domače in umetnostne obrti, hrano, etnično zgodovino, šege in navade, vse pa je predstavljeno kot posebna zanimivost turističnega kraja (Chhabra 2003: 703). Eden izmed tržnih prijemov v turizmu so različne tematske poti, ki so v zadnjih letih postale precej priljubljen turistični produkt. Takšnih poti je po Sloveniji kar nekaj. Pri nastanku nekaterih s(m)o sodelovali tudi folkloristi, etnologi in drugi strokovnjaki s področja preučevanja kulturne dediščine. Najnovejša pravljicna pot, ki poteka tudi v bližini Rogaške Slatine, je nastala pri projektu Interreg Slovenija-Hrvaška »Živa coprnija« (2017–2019) in vodi po Slovenski Bistrici in njeni okolici.²⁰⁷ Dopolnili k poti sta slikanica, ki je uporabna tudi kot vodnik, in pa spletna aplikacija, t. i. digitalni vodnik, s katerim obiskovalec spremlja zgodbe, povezane s kraji na pravljicni poti. Že leta 2007 je izšla knjižica *Po poteh zgodb*. Knjižica je nekakšen vodnik, v njej pa so predsta-

²⁰⁶ Za folklorizem in folklorizacijo so v znanstveni rabi tudi drugačni pogledi in poimenovanja, na primer raba dediščine, dediščinske prakse, dediščinjenje, tudi javna folklorita itn. (glej npr. Bogataj 1992; Kirschenblatt-Gimblett 2004: 61; Hudales in Visočnik 2005; Jezernik 2005; Baron in Spitzer 2010; Slavec Gradišnik 2010: 139; Fakin Bajec 2011; Bajuk Senčar 2013). Uporaba terminologije je torej odvisna od pogleda raziskovalca in deloma tudi od njegovega kulturnega in akademskega okolja.

²⁰⁷ Za več informacij glej spletno stran projekta (Živa coprnija Pohorja in Istre, <http://zivacoprnija.com/>) in članek Ivančič Kutin in Kropje Telban 2018.

vljeni predlogi za poti po različnih krajih na Kozjanskem, prek katerih je predstavljeno pripovedno izročilo tega območja (Mencej 2007).

Nekoliko bolj kot lokalno izročilo so za snovalce dodatne turistične ponudbe očitno zanimive pravljice bratov Grimm in druge bolj poznane slovenske in tuje avtorske pravljice. Eden izmed takšnih ponudnikov v okolici Rogaške Slatine je že od leta 1992 park Koča pri čarovnici v Olimju v občini Podčetrtek. Začetnik tega parka v gozdičku, kjer se obiskovalec sprehaja ob številnih postavitvah lutk in drugih predmetov, ki predstavljajo like in prizore iz popularnega slovenskega in svetovnega pripovednega izročila, je bil učitelj Jože Brilej. Čeprav danes v parku ne prevladujejo prizori iz lokalnega pripovedovanja, je prav to spodbudilo nastanek Koče pri čarovnici (Ivančič Kutin in Marjanič 2015: 155). V Šmarju pri Jelšah in v Kozjem pa je v zadnjem letu lokalno društvo, ki se ukvarja z interpretacijo dediščine, začelo pripravljati t. i. Sprehode z legendami, na katerih obiskovalcem ob sprehodu po naravi ali urbanem središču pripovedujejo tudi zgodbe iz lokalnega izročila.²⁰⁸

Za vse sodobne rabe folklorne velja, »da iz zaloge tradicijske kulture izbira le nekatere elemente, ki iz določenih vzrokov postajajo atraktivni zaradi svoje artistske forme ali emocionalne vsebine« (Poljak Istenič 2008: 68). Ti elementi so pogosto predelani in uporabljeni v obliki, ki zadovolji estetske, praktične in druge potrebe (prav tam). Tako so pravljice in povedke navdih tudi za različne gledališke predstave. V Lutkovnem gledališču Ljubljana imajo med drugim na sporedu predstavo *Štirje muzikanti*, za katero je avtor Matija Solce iskal navdih v znani živalski pravljici, ki jo je Niko Kuret povezal tudi s trgom Lembergom.²⁰⁹ V predstavo je avtor spretno vključil različne folklorne elemente, kot so uganke, pregovori, glasba in pesmi.

Ne samo v Ljubljani, marveč tudi v krajih v občini Rogaška Slatina je pripovedno izročilo našlo pot na oder. *Boč odstira tančico skrivnosti* je bila prva predstava, ki se je oprla nanj. Leta 1992 jo je uprizoril Martin Druškovič, učitelj, kulturnik in zbiralec lokalnega izročila iz Kostivnice pri Rogaški Slatini. V letu 2014 je skupaj s hčerjo Jasno Druškovič pripravil še muzikal *Izgubljeni zaklad*. Zgodbe, ki se sicer pripovedujejo in so del ustnega izročila, sta ustvarjalca predstave vzela za osnovo, jo nadgradila in iz tega ustvarila glasbeno, pevsko in scensko predstavo. Vanjo sta vključila zgodbe, ki so sicer, glede na opravljeno raziskavo, dokaj poznane in so že bile objavljene v različnih publikacijah. V predstavo so bile tako vključene tri različice zgodbe o zmaju, ki prebiva v notranjosti Boča, zgodba o Pegazu, o razbojnici Špeli, belih ženah ali Faricah, ki naj bi prebivale na Boču, etnološka povedka o Formilah, zgodba o toplem potoku v Studenicah. Uprizorili pa so tudi, kako so Lemberžani kašnato klobaso ustrelili in kako so se jim noge pomešale. Nekatere zgodbe o Lemberžanih so povezali v pesemsko obliko, v kateri so omenjali izvolitev župana s pomočjo žgancev, lovljenje meseca, magistrat brez oken, oranje njive s purani, vlečenje bika v zvonik, povečanje cerkve z gnojenjem, kopanje v lanu in lovljenje svinje po žitu. V predstavo so vključili tudi nekaj priredb ljudskih pesmi, na primer *Ko je*

²⁰⁸ Sprehodi z legendami: <http://www.dlegende.com/sprehodi-z-legendami/>. Sprehod z legendami: <https://www.vecer.com/slovenija/sprehod-z-legendami-v-smarju-z-zgodbami-stvari-ozivijo-10197438>.

²⁰⁹ Gre za pravljico *Kako so živali hotele za godce v Lemberg* (Kuret 1954: 19). Lemberg je sicer manjši kraj v občini Šmarje pri Jelšah. Poznane so številne šaljive zgodbe na račun neumnosti tamkajšnjih prebivalcev



Slika 17: Prizor iz predstave *Izgubljeni zaklad* – uprizoritev šaljive zgodbe *Kako so Lemberžani kašnato klobaso ustrelili*. (Foto: Katarina Šrimpf, 2014)

Bog ta grešni svet ustvaril, in pa lokalno ljudsko pesem, ki velja skoraj za nekakšno himno vasi Kostrivnica, z naslovom *Konjski furež* (Druškovič in Druškovič 2014). V letu 2018 je ista gledališka skupina uprizorila še muzikal *Razbojnik Guzej*, pri katerem so za osnovo vzeli sicer literarizirane obdelave pripovedi o Francu Guzeju in ne zgodbe iz lokalnega izročila, o človeku, ki je imel mnogo oznak – »razbojnik, morilec, predrznež, tolovaj, hudodelec, prekocuh, rokomavh, rokovnjač, vagabund, nesrečnež, zoprnik oblastem, maščevalec, pustolovec, nebodigatreba, upornik, ropar, zlikovec ... Pa vendar človek, željan ljubezni, razumevanja, topline ...« (Druškovič 2019: 2). Raziskovalci ugotavljamo, da pogosto s svojim delom (ne)hote podelimo smisel, pomembnost in obliko nekemu dogodku, ki temelji na tradiciji (Fikfak 2003: 18). Prav posegi različnih strokovnjakov za dediščino vplivajo na to, kaj ljudje počnejo. Spremenijo odnos in razumevanje ljudi do lastne kulture in sebe (Kirschenblatt-Gimblett 2004: 58). In ravno ta pretok folklorističnega znanja, perspektiv v širšo javnost, kjer se oblikujeta razumevanje in odnos javnosti do družbenih praks, je mogoče razumeti kot folklorizacijo (Hafstein 2018: 143).

Tudi sama sem sodelovala v procesih folklorizacije dediščine. Kot domačinka in strokovnjakinja sem namreč pomagala pri ustvarjanju koreografije za otroško folklorno skupino Spominčice na II. osnovni šoli v Rogaški Slatini. Za obogatitev odrske postavitve, katere glavna tema je bila grad, sem tako predlagala vključitev pripovedi o hudobnem graščaku iz Janine, ki jo je objavil Janko Orožen v knjigi *Gradovi in graščine v narodnem izročilu* (Orožen 1936: 185–186). Glede na temo se mi je zgodba zdela primerna tudi za predstavitev pripovednega izročila lokalnega okolja učencem prve in druge triade, ki

plešejo v folklorni skupini. Skupina se je tako leta 2012 na območnem srečanju otroških folklornih skupin, ki ga organizira Javni sklad za kulturne dejavnosti, predstavila s koreografijo z naslovom *Hudobni graščak*.

Sodelovanje z lokalno učiteljico Mojco Pažon pa je spodbudilo tudi Projekt ohranjanja ljudskih pripovedi. V letu 2016 so se na podružnični šoli Kostrivnica vse leto ukvarjali z lokalnim pripovednim izročilom. Celoletno dogajanje in ukvarjanje s to tematiko so na koncu povezali v predstavo, muzikal, v katerem so uprizorili šest pripovedi. Predstavo so oblikovali otroci skupaj s starši in jo na predstavitvenem dnevu uprizorili pod naslovom *Rajžamo po starem novim časom naproti* (Pažon 2016).

Nekateri raziskovalci so skušali ugotoviti, zakaj je sodobna uporaba nekaterih folklornih žanrov tako priljubljena. Finska folkloristka Merja Leppälahti je analizirala bajna bitja iz pripovednega izročila, ki se pojavljajo v fantazijski literaturi, in ugotovila, da bajna bitja iz folklore v tem tipu literature delujejo kot simboli: odnos do narave, zdrav slog življenja, morda celo tisto, kar je nekoliko zastarelo, ampak dobro. S folklornimi bitji avtor obuja takšne teme, ne da bi jih poudarjal verbalno. Ugotovila je, da je folklorja tolikokrat uporabljena kot vir navdiha, ker jo ljudje poznajo, lahko jo je uporabiti in je ni težko razumeti. V teh novih oblikah »avtentičnost«, ne samo v literarnih predelavah, ampak tudi v predstavah, ni več pomembna, niti ni več pomembno, da so elementi folklore spoznani kot taki. Po njenem mnenju je to tretje življenje folklore (Leppälahti 2011: 175).

Tehnološki napredek in pomen (spletnih) medijev sta v zadnjih desetletjih korenito spremenila družbo in življenje ljudi. Mediji so postali orodje, s katerim je mogoče doseči različne namene: od politične in tržne propagande do prenosa in popularizacije pravljic, mitov in legend. Tako že nekaj desetletij etnologi, antropologi in folkloristi preučujejo pojavnost folklore tudi v medijih in na svetovnem spletu. Tako je zanimiv pojav tudi Facebookova stran Rogaška Slatina nekoč, ki jo od leta 2013 ureja lokalni zbiratelj in navdušenec za zgodovino Robert Reich. Na strani objavljajo fotografije in videoposnetke iz bolj ali manj oddaljene preteklosti kraja kakor tudi različne zgodbe iz življenja domačinov. Prav objave zgodb, ki so jih za spletno stran prispevali sledilci, domačini, so spodbudile nastanek knjige *Šnici ni za tebe* (Reich 2019), v kateri je avtor zapisal spomine in zgodbe (objavljene tudi na Facebookovi strani) iz novejše zgodovine Rogaške Slatine in njenih prebivalcev oz., bolj slikovito ubesedeno, »kolektivno zavest slatinskega lokalpatriotizma«, ²¹⁰ kakor je zapisano v uvodniku (Poljanec 2019: 5).

O Pegazu in lokalni identifikaciji

Kot sodobne pojave folklorizma lahko razumemo tudi uporabo različnih oblik dediščine, ki predstavljajo simbolno identiteto lokalne skupnosti ali širše. Ali, kot je povzela

²¹⁰ Knjiga v nakladi 1000 izvodov je bila razprodana v treh mesecih. Kupci so bili predvsem domačini oz. ljudje, ki so v določenem obdobju življenja živeli ali bili povezani z Rogaško Slatino. Bralce je, sodeč po komentarjih na Facebookovi strani, zelo pritegnila. Nekateri so celo objavljali fotografije, kje vse so jo brali (na morju, na potovanjih, doma itn.). Glede na odzive je knjiga postala obvezno branje za zavednega domačina.

Saša Poljak Istenič: »Folklorizem je torej del folklornega procesa, zavestno prepoznanje, prilagajanje, uporaba in ponavljanje ljudskih tradicij kot simbola identitete lokalne ali regionalne skupnosti, etnične skupine ali naroda« (Poljak Istenič 2008: 74). Folklorizmu soroden koncept je koncept izumljenih, iznajdenih tradicij (v angl. *invented tradition*), ki izhaja iz politične antropologije. V poglavjih knjige *The Invention of Tradition* (Hobsbawm in Ranger 2000) so različni avtorji pokazali, da so tradicije, ki se sicer zdijo stare ali se za take razglašajo, po izvoru pogosto razmeroma mlade in včasih celo iznajdene, izmišljene. S pomočjo obeh konceptov je mogoče analizirati tudi simbolno predstavljanje lokalne identitete in pripadnosti, ki se izraža v različnih oblikah, tako ustvarjanja simbolov kot tudi z različnimi kulturnimi dejavnostmi in oblikami (nekatero so že bile opisane), tudi v občini Rogaška Slatina.

Med vsemi predstavljenimi oblikami folklorizma ali izumljenih tradicij pa je najzanimivejša podoba Pegaza, ki je simbol Občine Rogaška Slatina. Ker se je kot simbol pojavil razmeroma pred kratkim, lahko sledimo procesom ustvarjanja in identifikacije s tem simbolom ter s tem tudi poudarjanju in nenehni graditvi lokalne pripadnosti, ki jo omogoča podoba mitološkega krilatega konja. Občina Rogaška Slatina je za podlago za nastanek novega občinskega simbola leta 2002 izbrala legendo o Pegazu. Legendo s krajem povezuje zapis in upodobitev v nemški izdaji knjige *Roitschocrene* Johana Benedicta Gründla iz leta 1687 (Gründl 1687). Na spletni strani Občine Rogaška Slatina je zapisana tako:

Zgodba govori, da je bog Apolon Pegaza pozval, naj na upodobljenem mestu (bližina Rogatca in cerkve sv. Križa, ki je na pričujoči grafiki upodobljena v ozadju) udari s kopitom in tako odpre Roitschocrene, rogaški vrelec, podobno kot je po grški mitologiji odprl lasten vrelec Gippocrene (hippos – konj).²¹¹

Kot atribut kraja je mitološkega konja Pegaza arhitektka Andreja Straže Lotrič postavila tudi v grb in zastavo občine. Čeprav so na spletni strani občine Rogaška Slatina zapisali, da se Pegaz redko pojavlja v grboslovju, pa naj bi bila njegova uporaba kljub temu heraldično pravilna. V utemeljitvi zasnove grba in v drugih opisih in omembah zaznamo tudi stalno poudarjanje povezanosti grba z legendo. Pomembno vlogo pri izbiri motiva za grb je očitno imelo tudi iskanje enkratnosti in s tem prepoznavnosti. To razkriva zapis na spletni strani Občine Rogaška Slatina: »Postave Pegaza ne srečujemo v grbih skupnosti, kar zagotavlja grbu unikatnost in s tem lahko prepoznavnost občine Rogaška Slatina v družbi lokalnih skupnosti Zahodne in Srednje Evrope.«²¹² Pegaz je s postavitvijo v občinski grb in zastavo, kakor so zapisali, postal »simbolni stvarnik rogaške mineralne vode, bistvenega elementa za razvoj tako kraja kot občine Rogaška Slatina«.²¹³

²¹¹ Pegaz v Rogaški Slatini: <https://www.rogaska-slatina.si/si/obcina/o-obcini/obcinski-simboli/pegaz-v-ro-gaski-slatini/>.

²¹² Sedanji grb in zastava: <https://www.rogaska-slatina.si/si/obcina/o-obcini/obcinski-simboli/grb-in-zastava/>.

²¹³ Pegaz v Rogaški Slatini: <https://www.rogaska-slatina.si/si/obcina/o-obcini/obcinski-simboli/pegaz-v-ro-gaski-slatini/>.



Slika 18: Grb Občine Rogaška Slatina

Čeprav je Hobsbawmov koncept izumljenih tradicij tudi kritiziran, nam je v tem primeru lahko v oporo pri analizi graditve lokalne pripadnosti s pomočjo Pegaza, ki jo je v občini Rogaška Slatina spodbujala oblast, in ne prebivalci. Čeprav kritiki opozarjajo, da »izumljene tradicije« niso nujno popolnoma na novo iznajdene, marveč lahko dejansko izvirajo v tradiciji (npr. Portis-Winner 2005: 45–47), pa glede na dosegljive podatke v primeru Pegaza v Rogaški Slatini to ne drži. Zgodba namreč v pripovednem izročilu območja ni bila širše poznana vse do omenjene občinske odločitve, naj Pegaz postane simbol kraja.

Hobsbawm je izumljene tradicije razvrstil v tri skupine: prve ustvarjajo in simbolizirajo družbeno povezanost ali pripadnost neki skupini; druge vzpostavljajo ali legitimirajo ustanove, status ali razmerja do avtoritet; glavni namen tretjih so socializacija, utrditev vere, vrednostnega sistema in vedenjskih konvencij (Hobsbawm in Ranger 2000: 9). Oblikovanje grba in zastave ter podoba Pegaza kot glavnega motiva, ki naj bo občinski simbol, sodita v prvo in drugo skupino: namen je povezati skupnost, v tem primeru občane Rogaške Slatine, in simbolno pokazati in potrditi dolgo zgodovino kraja.

Izumljene tradicije se kažejo v formalizaciji in ritualizaciji, zgledujejo se po preteklosti in zahtevajo ponavljanje (Hobsbawm in Ranger 2000: 1–2); to se lahko vidi tudi v tem primeru. Motiv in zgodba, s katerima je bil zasnovan grb, namigujeta na povezavo z antiko in s tem poudarjata starost kraja in zdravilne mineralne vode. Vsaka vnovična objava bakroreza in zgodbe iz knjige *Roitschocrene* pa še dodatno uveljavi »resničnost« domnevnega izročila in upravičenost do posebnega statusa kraja, ki s tem navidez dokazuje večtisočletno zgodovino. Zgodba o nastanku slatinskih vrelcev se pojavlja skoraj v vseh opisih in predstavitev kraja, kajti vsakokratno ponavljanje zgodbe je potrebno, da simbol kraja oz. zgodba o njegovem nastanku živi naprej.

Simbol občine v podobi kipa Pegaza je bil leta 2008 postavljen tudi v samo središče kraja. Petmetrskemu bronastemu kipu, ki ga je izdelal akademski slikar in kipar Vasilij Četković Vasko, so namenili osrednje mesto na prostoru, ki so ga poimenovali Pegazova



Slika 19: Kip Pegaza v središču Rogaške Slatine. (Foto: Katarina Šrimpf, 2015)

ploščad. S kipom in z njim povezano legendo je lokalna oblast še dodatno poudarila pomembnost tega lika kot glavnega atributa občine.

Odkar je občina za lokalni simbol postavila mitološkega krilatega konja, so ga lokalni prebivalci že povsem ponotranjili in sprejeli. Tako so v občini dom za ostarele z imenom Pegazov dom, Moto klub Pegaz Rogaska Slatina, ženska vokalna zasedba z imenom Pegazove muze, glasbena skupina Pegaz, picerija in restavracija Pegaz in Pub Pegaz. V logotip so podobo Pegaza vključili na I. osnovni šoli Rogaska Slatina in tudi v Steklarni Rogaska, pa še kaj bi se našlo. To kaže, da je Pegaz postal »emocionalno in simbolično nabita podoba« (Hobsbawm in Ranger 2000: 11), ki predstavlja pripadnost kraju.

Nove tradicije ali izumljene tradicije so razmeroma poljubne, kar zadeva vrednote, pravice in dolžnosti, pa vendar promovirajo patriotizem, lojalnost, odgovornost, šolski duh. Krepijo jih njihovo poudarjanje, obnavljanje in ponavljanje ob ritualnih priložnostih (tako kakor npr. petje himne, dviganje zastave ipd.). Za njihovo ohranjanje so bistveni čustveno in simbolično nabiti znaki in simboli, kot so zastava, grb in himna. S temi atributi tudi neodvisna država razglasi svojo identiteto in suverenost in kot takšni zahtevajo spoštovanje in lojalnost, v njih pa se zrcalijo tudi celotno ozadje, misli in kultura naroda (Hobsbawm in Ranger 2000: 10–11). To se je s spremembo grba posrečilo tudi lokalnim oblastem v občini Rogaska Slatina. S podobo Pegaza so dobili simbol, s

katerim se prebivalci občine čustveno identificirajo, občina pa z grbom in zastavo kaže svojo samostojnost in identiteto, zgrajeno na zgodovinskosti kraja.

O Parzivalu in njegovi umeščeni na Boč

Primer folklorizacije, ki na novo gradi povezavo Boča in okoliških krajev s srednjeveškim epom o Parzivalu in svetim gralom, so tudi različne zgodbe.²¹⁴ Ta povezava se naslanja na pesnitev Wolframa von Eschenbacha, ki jo je ta ustvaril v začetku 13. stoletja in velja za enega največjih spomenikov srednjeveške književnosti. V pesnitvi je opisana zgodba Parzivala, ki se od mladeniča povzpne do viteza Arturjeve okrogle mize. »Na svojih viteških potovanjih Parzival nekega dne prijezdi do Gralovega gradu, kjer je priča skrivnostnemu ritualu. Ko se naslednje jutro zbudi, je grad prazen. Misleč, da so Gralovi vitezi odšli v boj, odjezdi za njimi, da bi jim pomagal, vendar pa se njihovi sledovi v gozdu kmalu izgubijo. S tem se začene Parzivalovo dolgotrajno iskanje, da bi znova našel pot do Gralovega gradu« (Ciglenečki in Ciglenečki 2018: 177). V pesnitvi izvemo tudi, da je junak pesnitve, Parzival, izhajal iz slovenske Štajerske, natančneje iz gradu Borl pri Ptuj, v pesnitvi pa so omenjeni še drugi slovenski kraji, kot so Boč, Studenice, Rogatec in drugi (Klobčar 2020: 33). Na Boču, v jami Belojači, pa naj bi Parzival srečal puščavnika, brata svoje matere, strica Treverzenta, ki mu pove vse o svetem gralu in njegovem rodu. Na Boč naj bi bila vezana tudi legenda v povezavi s Parzivalovim sinom Lohrengrinom in jezerom, ki naj bi bilo ravno v notranjosti Boča. To legendo zapisujejo tako: »*Legenda pravi, da je na jezeru čoln brez jader in vesel, vleče ga labod, ki je vanj vprežen z zlato verigo. V čolnu stoji angel, ki mu ob boku visi rog, na glavi pa čepi ptica.*«²¹⁵ Malo drugačna razlaga je ta, da plava na jezeru barka, v njej pa je junak, ki bo odrešil človeštvo, ko bo prišel trenutek za to.²¹⁶

Kot sta ugotavljala Jan in Slavko Ciglenečki, se lokacija Gralovega gradu sicer povezuje z Bočem že od konca 19. stoletja. Prva znana oseba, za katero je mogoče sklepati, da je Wolframov ep in omenjeni Gralov grad povezovala z Bočem, naj bi bil Karl (Johann) Julius Schmidt, učitelj telovadbe na učiteljski šoli, ki je bil po rodu Nemeč iz Köslina v Prusiji. Schmidt je namreč v feljtonu »Krainische Studien«, objavljenem v časniku *Lai-bacher Wochenblatt* leta 1893, omenil to povezavo, na katero so se očitno oprli tudi vsi poznejši avtorji (Ciglenečki in Ciglenečki 2018: 183–185).

Popularizacija zgodbe o Parzivalu in Boču ter nanjo vezani kulturni dogodki tako postavljajo goro Boč in okoliške kraje v mitološko pokrajino. Po ugotovitvah terenske

²¹⁴ Več o povezavi Boča in Parzivala v poglavju Sodobna raba pripovednega izročila.

²¹⁵ Jožica Amadea Demšar, Skrivnostna gora Boč, 13. 10. 2009 (<http://www.pozitivke.net/article.php/Skrivnost-Varnost-Gora-Boc-Moje-Otrostvo>); Boč in njegova (po)moč (<http://amadeajd.weebly.com/bo269-in-njegova-pomo269.html>).

²¹⁶ Zgodba Lohrengrina je sicer zgodba o zakonu. Vojvodinja iz Brabanta se želi poročiti z nekom, ki ji bo poslan iz nebes. Lohrengrin se pred njo prikaže v barki, ki jo vleče labod. Poročita se in on jo prosi, da ga nikoli ne vpraša po njegovem poreklu, vendar ona prekrši ta tabu. Lohrengrin jo za vedno zapusti, za sabo pa pusti meč, rog in prstan. Po mitološki interpretaciji naj bi labod predstavljal duhovnega vodnika, ki pelje duše v božje kraljestvo, labod sam pa predstavlja utelešenje sončnega božanstva (Walter 1996: 1170–1171). Glej tudi spletno stran Štajerska, dežela grala (<http://www.vitaa.net/wp/stajerska/#more-4250>).

raziskave zgodbo pozna le peščica med seboj povezanih ljudi. Tudi sama sem jo slišala le od ene sogovornice:

Je legenda, da je v Boču srebrno jezero, v njem pa plava čoln, na čolnu je angel in na glavi mu stoji ptič. In potem zgodba o Parcifalu in njegovem sinu, se pa nanaša na Parcifala pa njegovega sina, veš, zgodbo? On je bil šibek deček in Parcifalov meč je meč moči in meč preobrazbe in poslanstva, in kdo ga je ven potegnjo, je dobil moč in se je preobrazil v poslanstvo in vsi so se mu norca delali, eh, kaj boš ti, ne. In prav on je potegnjo ta meč ven.²¹⁷

Da je to zgodba ozkega kroga ljudi, ki jim je skupno zanimanje za duhovnost, dajejo slutiti tudi različne spletne objave. Avtorica večine člankov,²¹⁸ v katerih se omenja povezava Parzivala in Boča, je sociologinja Jožica Amadea Demšar, ki med drugim vodi delavnice za osebni razvoj in duhovnost. Zdi se, da je prav ona moje sogovornike seznanila s to povezavo. Danes med svojimi storitvami ponuja tudi izkustveno delavnico »Boč in njegova (po)moč«: kot opiše, udeleženci na delavnici potujejo »skozi svete prostore Boča«, kot so »starodavni keltski obredni krog, skalo Svečenikov, jamo Belojačo, jamo Balunjačo, Arturjevo skalo ter dolino toplega potoka s krajem Studenice.²¹⁹

Leta 2012, ko je bil Maribor evropska prestolnica kulture, sem zasledila tudi konferenco, posvečeno tej pesnitvi, leta 2014 pa še projekt z imenom Terra Parzival.²²⁰ Idejni vodja projekta je violinist in kulturni ambasador Slovenije Miha Pogačnik. Gre za šestletni projekt, ki naj bi s trženjem zgodbe o Parzivalu pomagal pri razvoju turizma v Podravske regiji. Namenjen naj bi bil »lokalnemu inovativnemu povezovanju prebivalstva na ožjem geografskem področju Terre Parzival oz. t. i. Parzivalove dežele, zamejene z zgodovinskimi in legendarnimi mejniki legende o vitezu Parzivalu: Ptuj, Rogatec, Rogaska, Donačka gora, Celje, Žička kartuzija, Boč, Ptuj z gradovoma Borl in Štatenberg v središču«.²²¹ Na spletni strani Terra Parzival je dostopen spored štiridnevnega popotovanja in delavnice po deželi Parzivala.

Komentar ene od sogovornic v raziskavi je bil: »*Duhovni turizem je zdaj čas, da prihaja. Zato te legende zdaj oživljajo. Veš, ko greš na Boč, jih doživiš.*«²²² To na neki način tudi nakazuje namerno »obujanje« nekaterih zgodb ali, bolj rečeno, izmišljanje novih, ki se povezujejo predvsem s prostorom Boča.

²¹⁷ Ženska, 1960, posneto v Rogaški Slatini, 19. 10. 2011. Zgodba je podobna zgodbi o kralju Arturju, ki je prav tako potegnjal meč iz kamna.

²¹⁸ Na različnih spletnih straneh je mogoče najti precej podobna besedila; avtorica nekaterih je Jožica Demšar sama ali pa gre za pogovore s njo. Glej Jeranko 2009 in Demšar Jožica 2017; Boč in njegova (po)moč (<http://amadeajd.weebly.com/bo269-in-njegova-pomo269.html>).

²¹⁹ Boč in njegova (po)moč (<http://amadeajd.weebly.com/bo269-in-njegova-pomo269.html>).

²²⁰ Terra parzival (<http://www.terraparzival.net/the-call-of-grail-terra-parzival-awakening/>).

²²¹ Predlog regijskega projekta za vključitev v RRP 2014–2020 – Regija Podravje; Terra Parzival (http://terraparzival.net/files/slike/SRR_Obrazec_Terra_Parzival_Evropski_Model_regionalnega_razvoja_dopolnitve_jan_2014.pdf).

²²² Ženska, 1960, posneto v Rogaški Slatini, 19. 10. 2011.

Turizem in raba pripovednega izročila

Razmeroma veliko je oblik folklorizma, ki služijo turističnim namenom, vendar pa ugotavljam, da je za turistične namene na obravnavanem območju raba izročila razmeroma skromna. Kljub temu da ima predvsem Rogaška Slatina bogato zgodovino in je evropsko poznan turistični kraj, zgodb iz izročila, vezanega na zdravilišče, ne uporabljajo. Tako gosti večinoma ne izvedo, da je, na primer, na otvoritvi drugega Zdraviliškega doma leta 1846 igral Franz Liszt ali da je v bližini Kostivnice imela vilo Berta von Suttner, ki je kot prva ženska leta 1905 prejela Nobelovo nagrado za mir.²²³ Po izročilu, ki kroži med ljudmi, ki se zanimajo za zgodovino kraja, ji je vilo kupil sam Alfred Nobel. V Rogaški Slatini naj bi bil tudi začetek slovite tovarne Kraš, saj je v Rogaški Slatini družina Bizjak (Bizjak keksi) imela svoj prvi obrat. Pozneje so se preselili v Zagreb in s svojimi izdelki postali del tovarne Kraš.

Turizem v sosednjih občinah, z izjemo Podčetrtna, ni posebej razvit. Nihče pa za oglaševanje turistične ponudbe ne uporablja pripovednega izročila – tudi v občini Rogaška Slatina ne. Muzej na prostem Rogatec je na tem območju najpomembnejša ustanova, ki promovira dediščinski turizem, saj je njihov glavni tržni produkt prav dediščina, vendar tržijo le obrtno (pletarstvo, tkalstvo, kovaštvo, kamnoseštvo, steklarstvo), kulinarično (priprava kruha – žulike), plesno in glasbeno izročilo. Pripovednega izročila v muzeju, po meni znanih podatkih, ne predstavljajo, čeprav bi z njim lahko obogatili svojo ponudbo.

Čeprav ima pripovedno izročilo potencial za uporabo v tržne in promocijske namene, pa kaže, da te možnosti ne vidijo v nobeni od treh občin, zato tudi ni izkoriščeno ali pa v zelo majhnem obsegu. So pa ta potencial očitno odkrili drugi, saj projekt Terra Parzival izkorišča prav ta segment. Tudi avtorica knjige *Pravljične poti Slovenije* je spoznala potencial dediščinskega turizma in tudi pripovednega izročila tega območja. V knjigo je namreč vključila dve poti, ki temeljita na pripovednem izročilu, in sicer zgodbo o okamenelem zmaju, ki ima glavo pri Rogatcu, ter zgodbi o vilah in Špelci v jami Balunjači (Cerar Drašler 2004: 24–30).

Bernhard Tschofen je (sicer na primeru zaščite lokalne hrane) ugotavljal, da je znanje o kulturni dediščini pomemben segment pri zaščiti lokalnih proizvodov, predvsem zaradi čustvene vrednosti, ki ponuja možnosti za identifikacijo (Tschofen 2012: 35). Podobne pojave je mogoče zaznati tudi pri sodobni rabi folklornih pojavov v smislu folklorizma. Dediščina ima tudi čustveno plast, pogosto sicer v romantičnem odnosu do nje, ki narekuje, da jo je treba zaščititi, ker izginja. Organizirajo se tematske poti, pripovedovalski večeri in festivali, da bi določene vsebine prišle spet med ljudi. Kadar pa je pri teh dogodkih, kakor tudi pri drugih rabah dediščine, zelo poudarjeno lokalno izročilo, pa pojavi folklorizma omogočajo lokalne identifikacije. Vse oblike, v katerih se pojavlja izročilo, nakazujejo, da se raziskovalci moramo ukvarjati tudi s temi pojavi in iskati vzroke, zakaj

²²³ Širca, Majca; Usodne ženske Alfreda Nobela. *Delo*, spletna izdaja. 6. 12 2014 (<http://www.delo.si/sobotna/usodne-zenske-alfreda-nobela.html>).



Slika 20: Uslužbenci pred obratom družine Bizjak v Rogoški Slatini (Vir: Knjižnica Rogoška Slatina)

so tako mikavni za množico ustvarjalcev na različnih področjih. Tschofen je v zvezi s tem zapisal, da bomo raziskovalci morali razviti

večjo občutljivost za različne načine "ustvarjanja kulture", ki se posebej kažejo v zvezi s kulturno dediščino: za prakse, ki so hkrati podvržene hitrim spremembam in pomagajo ustvarjati kontinuiteto, in za interpretacije, ki so hkrati samoumevne in izrazito kontradiktorne. To zahteva, da veliko pozornost namenimo načinu, kako se akademski koncepti nanašajo na ureditve in prakse vsakdanjika, na podlagi izhodišča, da moramo danes besedno zvezo "delati/ustvarjati kulturo" razumeti hkrati kot "delovati v kulturi" in "delovati s kulturo". (Tschofen 2012: 40)

Za raziskovalce je torej izziv, da se posvetijo tudi vzrokom, zakaj se dediščina uporablja tako, kakor se, in ne se samo, kako se uporablja.

Sklep

Raziskovanje ustnega izročila katerega koli območja je zahtevno in dolgotrajno delo. Potrebno je poznavanje gospodarskega in zgodovinskega razvoja kakor tudi socialnih in družbenih vrednot in odnosov, ki se pojavljajo na preučevanem območju. Ker je vsaka pripoved povedana v neponovljivem folklornem dogodku in je del konteksta tistega trenutka, pripovedi ne kažejo samo na preteklost, ampak odstirajo tudi »sodobne« razmere, skrbi, vrednote in stališča ter individualnost pripovedovalca in mentaliteto skupnosti, katere del so (Ben-Amos 1971; Oring 1993: 123). Vsaka pripoved torej izraža tako preteklost kot sedanjost, prostor in čas, v katerem je nastala in o katerem pripoveduje, ter skupnost in pripovedovalca, ki jo ohranjata in pripovedujeta.

Monografija odstira delček ustnega izročila zgornjega Obsotelja, saj so pripovedi del vsakdanje medčloveške komunikacije in se zato različne vsebine iz ustnega kakor tudi iz pripovednega izročila vsak dan reprezentirajo v številnih folklornih dogodkih. Ker so ti dogodki raziskovalcu pogosto nedosegljivi, je nemogoče odkriti vse oblike, ki sestavljajo pripovedni, kaj šele ves repertoar ustnega izročila območja. A kljub temu ta knjiga na celovit in poglobljen način pristopa k tako kompleksni raziskavi, kot je raziskovanje pripovednega izročila nekega območja. Tako je bilo za namen te raziskave zapisanega in najdenega veliko folklornega gradiva; pregledani so bili arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in tam shranjena Štrekljeva zapuščina, digitalizirane publikacije, ki so objavljene na spletni strani Digitalna knjižnica Slovenije, objavljene publikacije, zapisanih je bilo tudi več deset ur terenskih posnetkov z ljudmi s tega območja. To je tudi omogočilo celosten uvid v položaje, v katerih se pojavljajo elementi iz pripovednega izročila, in identifikacijo teh elementov. Zbranega je bilo veliko gradiva različnih pripovednih žanrov z raznovrstno vsebino in njihovih različic. V tem pogledu je lokalni repertoar pripovednega izročila zgornjega Obsotelja izjemno pester.

Ob analizi gradiva se je pokazala velika razlika med starejšim arhivskim gradivom in sodobnim, zbranim na terenu. Med starejšim gradivom prevladujejo pravljice, med mlajšim povedke. Gradivo se razlikuje tudi po vsebinski strukturi. Teme, ki prevladujejo med terenskim gradivom, so *cahni*, vračanje duš, strašenje, nočna doživetja, čarovnice. Te teme so glede na količino zbranega gradiva očitno še vedno zelo žive med ljudmi.

Ko sem začela terensko in arhivsko delo, je bil moj prvi cilj zbrati čim več oblik ustnega in pripovednega izročila, s katerimi bi nato lahko pokazala razvoj in spreminjanje pripovedništva v zgornjem Obsotelju. Zanimal me je celoten spekter, vsi žanri, ki se pojavljajo v pripovednem izročilu. Ob terenskem delu pa sem hitro zaznala pomembnost pripovednega izročila pri oblikovanju in ohranjanju lokalnih identitet. Še posebej je izstopalo nenehno lokaliziranje vsebin. Mojim sogovornikom se je zdelo zelo pomembno, da mi za vsako zgodbo, pa naj je šlo za povedko ali pa povsem osebno izpoved, točno po-

vedo, kje in kdaj se je dogodek, ki ga opisujejo, dogodil, kdo so ljudje, ki se jim je dogodil, ali so bili prisotni in v kakšnem odnosu so bili s pripovedovalcem, občasno pa tudi, v kakšnem sorodstvenem ali socialnem odnosu so bili do mene ali ljudi, ki jih poznam. Na podlagi te izkušnje sem nato začela razmišljati o tem, kako pomembna sta bila za moje informatorje prostor in lokalno okolje, v katero so vpeti, in kako se to odraža v zbranem gradivu.

Halbwachs je ugotavljal, da je prav prostor tista komponenta, ki omogoča fiksiranje spominov, saj se ne spremeni niti v daljšem časovnem obdobju (Halbwachs 2001: 176). Ker je ustno izročilo del lokalnega kolektivnega spomina, je bilo mogoče tudi ob analizi gradiva zaznati povezanost s prostorom. Zgodbe različnih žanrov namreč kažejo, kateri prostori so pomembni za lokalno prebivalstvo, tako da so opredeljeni kot nevarni ali zaradi etioloških in drugih povedk, ki se spletajo okoli njih.

Kolektivni spomin pa ni povezan samo s koncipiranjem prostora, ampak tudi časa. Najbolj se ta povezanost kaže v povedkah o bajnih bitjih, kajti liminalni čas in liminalni prostor ustvarita pogoje za srečanje z bajnimi bitji in nadnaravne dogodke. O tem so sicer pisali že mnogi, vendar sem lahko njihove ugotovitve na primeru analize pripovednega izročila zgornjega Obsotelja le potrdila ter določila lokalno pogojene prostore in čas srečevanja različnih bajnih bitij. Vse zgodbe, tako tiste o liminalnih prostorih kakor tudi tiste o liminalnosti časa, pa kažejo, kako se v izročilu tega območja odražajo dojetja časa in prostora ter kako je opredeljen prostor skupnosti.

Ravno pri obravnavi teh zgodbe je prišlo do najpomembnejših ugotovitev, in sicer da ljudje zgodbe, vsaj tiste, ki so bile zabeležene s terenskim delom, umeščajo v enotno časovno kategorijo, to je preteklost, medtem ko je variabilna enota prostor. Preteklost, v kronološkem kontekstu nekaj, kar se je zgodilo pred sedanostjo, je v teh zgodbah pogosto nedefinirana ali le ohlapno označena (npr. se je zgodilo mojemu očetu, je pripovedovala babica, je bilo nekoč). To pomeni, da dogodki, ki jih opisujejo zgodbe, še posebej v obliki povedk, s strani pripovedovalcev niso umeščene na časovno premico v korelaciji prej–potem. Tako so zgodbe o invazijah kobilic, o izgradnji cerkva ali memorati o nadnaravnih dogodkih časovno opredeljeni kot preteklost, medtem ko je prostor tista enota, ki se spreminja. To dojetje prostora in časa se lahko ponazori tako, da so zgodbe s kronološkega zornega kota umeščene na isto premico, na kateri se nato določajo točke, ki pomenijo kraj in zgodbo, vezano na tisti prostor. Prostor, kamor so pripovedi vpete, se spreminja, čas, v katerega so umeščene te pripovedi, pa ostaja isti.

Del kolektivnega spomina so tudi šaljive zgodbe, ki pa imajo drugačno funkcijo kot zgodbe, ki so eksplicitno povezane s prostorom. Lokalno pripadnost se namreč lahko gradi tudi prek odnosa do »drugih« in ravno šaljive zgodbe o Lemberžanih in različne oblike zabadanj Hrvatov imajo ravno tak namen. Ob pripovedovanju šal in šaljivih zgodb, ki smešijo sosednjo skupnost ali narod, se ljudje smejejo lastnostim, navadam in značilnostim nekoga drugega. S tem se vzpostavlja lastna identiteta, pomagajo pa se opredeliti in ponovno opredeliti tudi meje skupin, ki živijo v neposredni bližini.

Gradnja nacionalne identitete na mejnem območju je še toliko lažja, tako se je tudi na tem območju pokazalo, da je ta »drugi« v neposredni bližini oz. na drugi strani meje.

Tako so kot »drugi« v slovenskem obmejnem prostoru zgornjega Obsotelja razumljeni Hrvati. Na njihov račun se pripovedujejo številne zbadljivke in šale, ki stereotipizirajo podobo Hrvatov kot tatov, ljudi, nevrednih zaupanja. Etnični humor je v mejnem prostoru zgornjega Obsotelja očitno dokaj stalen pojav, njegova intenzivnost pa se spreminja glede na aktualnost in potrebo po izražanju nacionalne pripadnosti.

Lokalno identifikacijo omogočajo tudi sodobni pojavi folklorizma in izumljenih tradicij. Dediščina je v teh pojavih predstavljena kot nekaj avtentičnega, pristno lokalnega in kot nekaj, kar je treba zaščititi, ker izginja. Pogost je torej romantičen odnos, v katerem se poudarja tudi lokalnost. Urejajo se tematske poti, organizirajo pripovedovalski večeri in festivali ter drugi dogodki, da bi te vsebine spet prišle med ljudi in tudi da bi se izboljšal ekonomski položaj posameznikov ali razvitost celotne regije. Vendar pa je uporabe dediščine za tržne namene na preučevanem območju relativno malo. Več se uporablja za izražanje lokalne pripadnosti.

Kot je pokazala ta raziskava, ima pripovedno izročilo pomembno vlogo pri ustvarjanju regionalne kot tudi nacionalne pripadnosti in s tem različnih identitet. Pri tem je najpomembnejši koncept prostora. Z zgodbami iz svojega pripovednega izročila namreč skupnost zamejuje in definira svoj prostor bivanja. Ko definira prostor bivanja, pa lahko opredeli tudi »druge«. To so navadno sosednje skupnosti, ki so nato v pripovednem izročilu predstavljene kot manjvredne, neumne, s slabšimi moralnimi vrednotami.

Ta monografija prinaša torej nekaj novih pogledov in spoznanj, ki do sedaj v slovenski folkloristiki še niso bili predstavljeni. Tako je po Kuretovi študiji o Lemberžanih v to knjigo vključena prva znanstvena raziskava šaljivih zgodb v slovenskem prostoru. Prav tako skorajda ni folklorističnih raziskav identitet ob državni meji, še posebej ne raziskav pripovednega izročila.

Nova spoznanja o ustnem izročilu zgornjega Obsotelja pa bodo mogoča samo z nadaljnjim terenskim raziskovanjem, saj se ob vsakem folklornem dogodku pripovedujejo nove različice in nove zgodbe.

Viri in literatura

Ancelet, Barry Jean

1994 *Cajun and Creole Folktales: The French Oral Tradition of South Louisiana*. Jackson: University Press of Mississippi.

Apte, Mahadev L.

1985 *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Ithaca in London: Cornell University Press.

Artiček, Danijel

1997 *Legende grofije žusemske*. Kamnik: samozaložba.

2001 *Skrivnostna Ločnica: (pozor! naglas na ii)*. Kamnik: samozaložba.

Arukask, Madis

1998 Death and Afterwards. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 8: 7–20.
Dostopno na: <http://www.folklore.ee/folklore/vol8/mds.htm> (11. 1. 2021).

Babič, Saša

2014 Uganka v časovnem prerezu. V: *Recepcija slovenske književnosti*. Alenka Žagar, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Simpozij Obdobja 33), 23–29.

2015 *Beseda ni konj: estetska struktura slovenskih folklornih obrazcev*. Ljubljana: Založba ZRC (Ethnologica Dissertationes; 6).

Babič, Saša in Piret Voolaid

2018 Swearing: Dissolution into Nothingness. *Studia Mythologica Slavica* 21: 149–159. DOI: <https://doi.org/10.3986/sms.v21i0.7071>.

Babšek (Erdlen), Andreja

2010 Ciklični in linearni koncept časa v folklorni književnosti = Cyclical and linear concept of time in folk literature. *Revija za elementarno izobraževanje = Journal of elementary education* 3 (2/3): 95–104.

Bajuk Senčar, Tatiana

2013 Načrt upravljanja Triglavskega narodnega parka in kultura dediščinskih praks. *Traditiones* 42 (2): 9–25. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2013420201>.

Bahtin, Mikhail M.

1982 Oblike časa in kronotopa v romanu. V: *Teorija romana: izbrane razprave*. Mihail Bahtin. Ljubljana: Cankarjeva založba, 219–370.

2011 *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin: University of Texas.

Balzamo, Elena

2006 Die ätiologische Erzählung: Drei Aspekte. *Fabula* 45 (1–2): 93–101.

Baron, Robert in Nick Spitzer

2010 *Public Folklore*. Jackson: University Press of Mississippi.

Barth, Fredrik

1969 Introduction. V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Fredrik Barth, ur. Boston: Little, Brown and Company.

Baskar, Bojan

2013 Kako geografi, antropologi in literarni teoretiki pripovedujejo o prostorskem obratu. *Primerjalna književnost* 36 (2): 27–42.

Basso, Keith H.

1984 *Stalking with Stories: Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache. V: Text, play, and story: the construction and reconstruction of self and society.* Bruner, Edward M. ur. Washington D.C.: American Ethnological Society, 20–55.

2000 *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bastiančič, Dragotin

892 *Gočevski katekizem: ženitne ali svatbine navade in napitnice, smešnice in narodne zastavice.* Ptuj: W. Blanke.

Bauman, Richard

1971 Differential Identity and the Social Base of Folklore. *The Journal of American Folklore* 84 (331): 31–41.

1992 Genre. V: *Folklore, cultural performances, and popular entertainments: a communications-centered handbook.* Bauman, Richard, ur. New York: Oxford University Press, 53–59.

Bausinger, Hermann

1966 Zur Kritik der Folklorismuskritik. V: *Populus revisus: Beiträge zur Erforschung der Gegenwart.* Hermann Bausinger, Rudolf Schenda in Herbert Schwedt, ur. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Volksleben; 14), 61–75.

2007 Schwank. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 12). Bausinger, Hermann ur. Berlin in New York: W. de Gruyter, 318–332.

Belaj, Vitomir in Juraj Belaj

2014 *Sveti trokuti: topografija hrvatske mitologije.* Zagreb: Institut za arheologiju in Matica hrvatska.

Ben-Amos, Dan

1971 Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore* 84 (331): 3–15.

1976 Analytic Categories and Ethnic Genres. V: *Folklore Genres.* Ben-Amos, Dan ur. Austin in London: University of Texas Press, 215–242.

Bendix, Regina

2009 [1997] *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies.* Madison in London: University of Wisconsin Press.

Bennett, Gillian

1999 *"Alas, poor ghost!": traditions of belief in story and discourse.* Logan: Utah State University Press.

Berenson, Frances

1982 Hegel on Others and the Self. *Philosophy* 57 (219): 77–90.

Berger, Peter L. in Thomas Luckmann

1991 *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge.* London: Penguin Books.

Billig, Michael

2012 *Banal nationalism*. Los Angeles: Sage.

Bogataj, Janez

1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.

2004 Ljudsko. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Baš, Angelos ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 292.

2004 Ljudsko izročilo. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Baš, Angelos ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 292.

Bogataj, Janez in Jurij Fikfak

2004 Dediščina. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Baš, Angelos ur., Ljubljana: Mladinska knjiga, 76.

Bošković-Stulli, Maja

1959 O narodnoj priči i njezinu autentičnom izrazu. *Slovenski etnograf* 12: 107–120.

1963 Regionalna, nacionalna i internacionalna obilježja narodnih pripovijedaka. *Filološki pregled* 1/2: 83–93.

1971 O folklorizmu. *Zbornik za narodni život i običaje* 45: 165–186.

1975 Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 11/12: 5–157.

Božiček, Jože idr. (ur.)

1978 *Steklarna "Boris Kidrič": 50 let steklarne "Boris Kidrič" Rogaška Slatina*. Rogaška Slatina: Delovna skupnost steklarne "Boris Kidrič".

Brenk, Kristina

1967 *Pravljice s podobami*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Brezovnik, Anton

1884 *Šaljivi slovenec: zbirka najboljših kratkočasnic iz vseh stanov*. Ljubljana: I. Kleinmayr in F. Bamberg.

Bronner, Simon

2016 Toward a Definition of Folklore in Practice. *Cultural Analysis* 15.1: 6–27.

Bruford, Alan

1994 Caught in the Fairy Dance. Rip van Winkle's Scottish grandmother and her relations. *Béaloideas* 62/63: 1–28.

Cerar Drašler, Irena

2004 *Pravljicne poti Slovenije: družinski izletniški vodnik*. Ljubljana: Sidarta.

Chabra, Deepak idr.

2003 Staged authenticity and heritage tourism. *Annals of Tourism Research* 30 (3): 702–719.

Ciglencečki, Jan in Slavko Ciglencečki

2018 Spiritual Adolf Hytrek in legenda o Gralovem gradu na Boču. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 89=54 (1/2): 167–193.

Ciglencečki, Slavko in Jan Ciglencečki

2019 Novejši izsledki o utrdbah v okolici Boča od prazgodovine do novega veka. *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 67 (2): 185–202.

Conrad, JoAnn

2014 The Storied Time of Folklore. *Western Folklore* 73 (2/3): 323–352.

Cvelfar, Bojan

2002 *Knjiga gostov Zdravilišča Rogaška Slatina : 1823–1850*. Celje: Zgodovinski arhiv.

Čakš, Jože, ur.

1996 *Kronika Šmarja pri Jelšah: 1236–1996*. Šmarje pri Jelšah: Občina.

Čakš, Marija

2012 *Kostrivnica skozi čas*. Podplat: samozaložba.

Dapit, Roberto

2009 Kam bo šlo izročilo? Razmišljanja o usodi ustnega slovstva v Reziji. *Traditiones* 38 (1): 66–76.

2013 Razsežnost sodobnega ustnega izročila v Reziji (Italija). *Traditiones* 42 (1): 175–186.

Davies, Christie

1982 Ethnic jokes, moral values and social boundaries. *The British Journal of Sociology* 33 (3): 383–403.

1990 *Ethnic humor around the World: a comparative analysis*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.

1998 *Jokes and their relation to society*. Berlin in New York: Mouton de Gruyter (Humor research; 4).

2011 *Jokes and targets*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.

Degh, Linda

1989 *Folktales and society: story-telling in a Hungarian peasant community*. Bloomington: Indiana University Press.

2001 *Legend and belief: dialectics of a folklore genre*. Bloomington: Indiana University Press.

Degh, Linda, in Andrew Vazsonyi

1976 Legend and Belief. V: *Folklore Genres*. Dan Ben-Amos ur. Austin: University of Texas press, 93–123.

Depenau, David

2001 *Die Necknamen in Stadt und Landkreis Karlsruhe: Von Dohlenaze, Holzlumpe und Milchsäule*. Heidelberg, Ubstadt Weiher in Basel: Verlag Regionalkultur.

2003 *Die Ortsnecknamen in Stadt und Landkreis Rastatt und im Stadtkreis Baden-Baden: Von Gelfiessler, Käschdeigel und Schdaffelschnatzer*. Heidelberg, Ubstadt Weiher in Basel: Verlag Regionalkultur.

Dorson, Richard M.

1969 Fabelore. *Zeitschrift für Volkskunde* 65: 56–64.

Dragoslav

1884 Narodno blago XXXI: Tinska gora in Ajdi. *Popotnik: List za šolo in dom* 5 (13): 204.

Druškovič, Martin

2019 *Razbojnik Guzej; Muzikal*. Kostrivnica: Kulturno-prosvetno društvo. Dostopno na: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-5XRN1MXX>.

Druškovič, Martin, in Jasna Druškovič

2014 *Izgnubljeni zaklad: muzikal*. Kostrivnica: Kulturno-prosvetno društvo.

Dundes, Alan

1980 *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

- 1984 Defining Identity through Folklore (Abstract). *Journal of Folklore Research* 21 (2/3): 149–152.
- 1996 *Folklore Matters*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- 2007 *The meaning of folklore: the analytical essays of Alan Dundes*. Logan: Utah State University Press.
- Durkheim, Émile**
- 1982 *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sistem u Avstraliji*. Beograd: Prosveta.
- Duszak, Anna**
- 2002 Us and Others: Introduction. V: *Us and Others: Social Identities Across Languages, Discourses and Cultures*. Anna Duszak ur. Amsterdam in Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1–28.
- Ekirch, Roger A.**
- 2010 *Ob zatonu dneva: noč v minulih časih*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Ellis, Bill**
- 1997 Fabulate. V: *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*. Thomas A. Green ur. Denver in Oxford: ABC-CLIO, 274–275.
- Fakin Bajec, Jasna**
- 2011 *Procesi ustvarjanja kulturne dediščine: Kraševci med tradicijo in izzivi sodobne družbe*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica Dissertationes; 2).
- Fikfak, Jurij**
- 2003 Od tradicije do produkcije lokalnosti – nekatera izhodišča in pogledi. V: *O pustu, maskah in maskiranju: Razprave in gradiva*. Jurij Fikfak idr., ur. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU (Opera ethnologica slovenica), 9–20.
- Finnegan, Ruth**
- 1996 *Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practices*. London in New York: Routledge.
- Fischer, Helmut**
- 2007 Spott. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 12). Rolf Wilhelm Brednich ur. Berlin in New York: W. de Gruyter, 1080–1086.
- Fritz-Scheuplein, Monika, Almut König in Sabine Krämer-Neubert**
- 2012 *Dreidörfer Narrn stehn auf drei Sparrn: Ortsnecknamen in Unterfranken*. Würzburg: Königshausen in Neumann.
- Gell, Alfred**
- 2001 *Antropologija časa: kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*. Ljubljana: Študentska založba.
- Georges, Robert A., in Michael Owen Jones**
- 1995 *Fokloristics: an introduction*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Giddens, Anthony**
- 2005 *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- Gingrich, Andre**
- 2004 Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising

Difference and Moralizing about Othering.V: *Grammars of Identity / Alterity: A Structural Approach*. Gerd Baumann in Andre Gingrich, ur. New York: Berghahn Books, 3–17.

Golec, Boris

1997 Butale so vas, pa ji pravijo mesto: Butalstvo spodnjekranjske purgarije v predrazsvetljenski dobi. *Zgodovina za vse* 4 (2): 14–42.

Golež Kaučič, Marjetka

2003 *Ljudsko in umetno: dva obraza ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.

2018 *Slovenska ljudska balada*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU

Gorski, Rok D.

1890a Smešnice o Lemberžanih. *Brus* 19: 152–153.

1890b Smešnice o Lemberžanih. *Brus* 20: 159.

1890c Smešnice o Lemberžanih. *Brus* 21: 166.

1890d Smešnice o Lemberžanih. *Brus* 22: 174.

Goršič, Ivan

1973 Utrinki iz preteklosti. V: *Zdravilišče Rogaška Slatina*. Rogaška Slatina: Zdravilišče Rogaška Slatina, 62–70.

Grafenauer, Ivan

1943 *Lepa Vida: študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti (Dela, Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, Filozofsko-filološko-historični razred; 4).

Grambo, Ronald

1976 The Conceptions of Variant and Motif. A theoretical approach. *Fabula* 17 (1): 242–256.

Grdina, Igor

2006 *Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe : kulturnozgodovinske študije*. Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU.

Gričnik, Anton

1998 *Farice: haloške folklorne pripovedi*. Ljubljana: Kmečki glas.

2015 *Coprnice so v flaši : tisoč in ena ljudska pripoved s področja med Pohorjem in Halozami, med Celjem, Mariborom in Ptujem*. Maribor: Mariborska literarna družba.

Gründl, Ivan (Johann) Benedikt

1687 *Roitschocrene, das ist: Ausführliche Beschreibung dess in Unter-Steyer weitberühmbten Roitschen Sauerbrunn*. Grätz: Widmanstetterischen Erben.

Gunnell, Terry

2006 Narratives, Space and Drama: Essential Spatial Aspects Involved in the Performance and Reception of Oral Narrative. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 33: 7–26. Dostopno na: <https://www.folklore.ee/folklore/vol33/terry.pdf> (16. 5. 2019).

2018 The Power in the Place: Icelandic Álagablettir Legends in a Comparative Context. V: *Storied and supernatural places : studies in spatial and social dimensions of folklore and sagas*. Ülo Valk in Daniel Sävborg, ur. Helsinki: Finnish Literature Society in SKS.

Gundelach, Peter

2000 Joking Relationships and National Identity in Scandinavia. *Acta Sociologica*, 43 (2), 113–122.

Habinc, Mateja

2012 Folklorization as Diversification or Molding: Comparing Two “Traditional” Holidays. *Traditiones* 41 (1): 185–196. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2012410116>.

Hafstein, Tr. Valdimar

2018 Intangible Heritage as a Festival: or, Folklorization Revisited. *Journal of American Folklore* 131 (520): 127–149.

Halbwachs, Maurice

2001 *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Haller, Reinhard

2002 *Frauenauer Sagen: Erzählen im Bayerischen Wald*. Münster, New York, München in Berlin: Waxmann Verlag (Münchner Beiträge zur Volkskunde; 32).

Harris-Lopez, Trudier

2003 Genre. V: *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Burt Feintuch, ur. Urbana in Chicago: University of Illinois Press, 99–120.

Hawking, Stephen W.

2010 *Kratka zgodovina časa : prenovljena in razširjena ob deseti obletnici*. Ljubljana : DMFA – založništvo.

Hladnik, Miran

1999 Šaljiva zgodba. V: *Enciklopedija Slovenije*. Marjan Javornik, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hobsbawm, Eric in Terence Ranger

2000 *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Honko, Lauri

1962 *Geisterglaube in Ingermanland*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia (FFC 185).

1996 Epic and Identity: National, Regional, Communal, Individual. *Oral Tradition* 11 (1): 18–36.

Hrobat Virloget, Katja

2010 *Ko Baba dvigne krilo: prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Hrobat, Katja in Uršula Lipovec Čebren

2008 Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri. *Studia mythologica Slavica* 11: 25–28.

Hrobat Virloget, Katja in Petra Kavrečič

2015 O »stari tradiciji« krajine: Predgovor. V: *Nesnovna krajina Krasa*. Katja Hrobat Virloget in Petra Kavrečič, ur. Koper: Založba Univerze na Primorskem. Dostopno na: <http://www.hippocampus.si/ISBN/978-961-6963-42-8/mobile/index.html#p=12> (15. 12. 2020).

Hrobat Virloget, Katja in Benjamin Štular

2010 O tvorni souporabi arheoloških in etnoloških virov in metov. V: *Mirila* :

- kulturni fenomen*. Andrej Pleterski in Goran Pavel Šantek, ur. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU in Založba ZRC, 45–54.
- Hudales, Jože in Nataša Visočnik (ur.)**
2005 *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Znanstvena založba FF (Županičeva knjižnica; 12).
- Ilomäki, Henni**
1998 Time In Finnish Folk Narratives. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 9: 17–33. Dostopno na: <http://folklore.ee/folklore/vol9/pdf/fin.pdf>.
- Ivančič Kutin, Barbara**
2011 *Živa pripoved v zapisu: kontekst, tekstura in prekodiranje pripovedi Tine Kravanja iz Bavšice*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica Dissertationes; 3).
- Ivančič Kutin, Barbara in Monika Kropelj Telban**
2018 Ohranjanje nesnovne kulturne dediščine z lokalnimi pripovedmi v prostoru. *Traditiones* 47 (3): 103–115. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2018470307>.
- Ivančič Kutin, Barbara in Suzana Marjanič**
2015 »Poslušajte, dragi ljudje, najboljša fabrika je turizem!«: Portret in zgodbe Jožeta Brileja iz Podčetrтка. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 55 (3–4): 153–155.
- Jenkins, Richard**
2011 *Being danish: paradoxes of identity in everyday life*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jeranko, Brane**
2009 "Boč je zelo skrivnostna gora". *Novi tednik NT&RC* 64 (100): 10.
- Jordan, Rosan A.**
1985 Folklore And Ethnicity: Some Theoretical Considerations. V: *Folklife in Louisiana, A Guide to the State*. Nicholas R. Spitzer, ur. Louisiana Office of Cultural Development. Dostopno na: http://www.louisianafolklife.org/LT/Virtual_Books/Guide_to_State/Jordan.html (25. 6. 2020)
- Jurčič, Josip**
1884 *Jurčičevih zbranih spisov III. zvezek*. Ljubljana: Odbor za Jurčičev spomenik.
- Južnič, Stane**
1993 *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kantor, Ryszard**
1996 The Borederland as a National Cultural Area. V: *Borderlands, Culture, Identity*. Ryszard Kantor, ur. Cracow: Jagiellonian University in Institute of Ethnology, 27–37.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara**
2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International* 56 (1–2): 52–65.
- Kitchin, Rob**
2015 Cognitive Maps. V: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. James D. Wright, ur. Amsterdam: Elsevier, 79–83.
- Klapp, O. E.**
1949 The Fool as a Social Type. *American Journal of Sociology* 55 (2): 157–162.

Klobčar, Marija

- 2012 Urbanost kot izziv slovenske etnologije in razmislek folkloristiki. V: *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*, montaža. Jaka Repič in Jože Hudales, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 39–58.
- 2016 *Na poti v Kamnik*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.
- 2020 *Poslušajte štimo mojo : potujoči pevci na Slovenskem*. Ljubljana: ZRC SAZU in Založba ZRC.

Knežević Hočevar, Duška

- 1999 *Družbena razmejevanja v dolini zgornje Kolpe: domačinska zamišljanja nacije in lokalitete*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.

Knific, Bojan

- 2006 Izštevanka in zbadljivke. *Folklornik* 5: 38–42.

Kolbas, Irena

- 2013 Blonde Jokes: Stereotypes We Live By. V: *Blonde Jokes: Stereotypes We Live By*. Irena Kolbas, ur. Zagreb: Etnografski muzej Zagreb, 11–67.

Kopitar, Jernej

- 1813 Wiener allgemeine Literatur-Zeitung. *Miscellen* 13 (12. 2. 1813): 207.

Kos Cestnikov, Anton

- 1857 Kakošne ima vrag parklje? *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (13): 123–124.
- 1857a Smešnice. *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (34): 135.
- 1857b Smešnice. *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (33): 131.
- 1858 Kratkočasno berilo: Zvit kovač. *Kmetijske in rokodelske novice* 16 (15): 117–118.
- 1858a Narodna pripovedka: Tat, da malo takih. *Kmetijske in rokodelske novice* 16 (27): 214.
- 1857c Ozir po domačii: Donačka gora pri Rogatcu na Štajarskem. *Kmetijske in rokodelske novice* 18 (38): 299–300.

Koski, Kaarina

- 2008 Narrative Time-Spaces in Belief Legends. V: *Space and time in Europe: East and West, past and present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 337–353.

Košir, Franc

- 1909 Odkdaj ima zajček kratek rep. *Zvonček* 10 (3): 68.
- 1909a O treh bratih. *Zvonček*, 1909a 10 (7): 163.
- 1909b Dežja bo treba. *Zvonček* 10 (9): 203.
- 1909c Modri Matiček. *Zvonček* 10 (12): 284.
- 1910 Jakob Tajca. *Zvonček* 11 (5): 114.
- 1911 Zgodbica o Komarjevem Jurju. *Zvonček* 12 (1): 8.
- 1911a Polamančev Jurče. *Zvonček* 12 (11): 248.
- 1912 Kristus in sv. Peter. *Zvonček* 13 (2): 39–40.
- 1912a O dveh bratih. *Zvonček* 13 (3): 64.
- 1912b O Platajskovem sinčku. *Zvonček* 13 (4): 92.
- 1913 O Groblji pri Studenicah. *Zvonček* 14 (11): 245–246.
- 1913a O rojenicah v Balunječi na Boču. *Zvonček* 14 (12): 271.
- 1913b O rojenicah v Balunječi na Boču. *Zvonček* 14 (12): 271.
- 1914 O lisici in volku. *Zvonček* 15 (1): 15–16.

1914a Peklenšček in novomašnik. *Zvonček* 15 (2): 31.

1914b Bajtar Urh Skrbina z mlinom. *Zvonček* 15 (5): 110–111.

1914c Kovač – modra glavca. *Zvonček* 15 (6): 138.

1918 Mimodražev Jurče. *Zvonček* 19 (11): 247.

1919 Sejmar. *Zvonček*, 20 (9/12): 225.

Kovačič, Art

1994 *Prigode Halarjevega Poldka*. Ljubljana: samozaložba.

Kovačič, Mojca

2014 Stari in novi pristopi v ljudski glasbi – meje in svoboda v glasbenem ustvarjanju. V: *Historični seminar 11*. Mojca Žagar Karer, ur. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU, 23–36.

Kovačič, Zdenka

2008 *Od Špelke do luščekih vil: zbirka ljudskih pripovedi, pesmi in plesov iz Poljčan in okolice*. Poljčane: Osnovna šola.

Kozorog, Miha

2014 Etnološki in antropološki pogledi na javne prireditve v Sloveniji. *Etnolog* 24 (1): 23–41.

Krajevni leksikon

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.

Kremenšek, Slavko

1960 Etnografija in zgodovinopisje. *Slovenski etnograf* 13: 7–12.

Kropej Telban, Monika

1995 *Pravljica in stvarnost: odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.

1997 K vprašanju slovenskih in hrvaških značilnosti v ljudskem pripovedništvu Primorja in Istre. *Traditiones* 26: 271–282.

2001 *Karel Štrekelj: iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC.

2003 Po sledih ljudskega pripovedništva v Rožu. *Traditiones* 32 (1): 57–81.

2007 Folk narrative in the era of electronic media: a case study in Slovenia. *Fabula* 48 (1–2): 1–15.

2008 *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva, 2008.

2008a Metamorfoze ljudskega pripovedništva na Gorenjskem. *Traditiones* 37 (2): 169–216.

2014 *Raznorodnost in sorodnost ženskih bajeslovnih likov narave južnega dela Srednje Evrope*. Prispevek na konferenci Slovensko pripovedništvo: O čem, zakaj in kako ga razumeti. Ljubljana, Cankarjev dom, 4. 4. 2014.

2015 *Smeh je pol zdravja: Navihane in šaljive slovenske ljudske pripovedi*. Radovljica: Didakta.

2020 Pripovedno izročilo: razvoj in raziskovanje. Ljubljana: Založba ZRC (v tisku).

Kropej, Monika, in Roberto Dapit

2013 *Stoji, stoji tam beli grad: slovenske ljudske pripovedi o naseljih, naravnih znamenitostih, cerkvah in gradovih*. Radovljica: Didakta.

Kuret, Niko

1954 *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*. Maribor: Obzorja.

1984 *Iz ljudskega živlejnja*. V: *Med Bočem in Bohorjem*. Marjan Žagar idr., ur. Šentjur pri Celju, Šmarje pri Jelšah in Rogaška Slatina: Delavska univerza, 140–159.

Lazar, Branka

2010 *Dobrepolska dolina stoji na jezeru: dobrepolske ljudske pripovedi*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.

Ledinek Lozej, Špela in Nataša Rogelja

2000 *Potepanja po poteh Šavrinke Marije*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 32).

Leppälahti, Merja

2011 Meeting between species. *Traditiones* 40 (3): 169–177. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2011400312>.

Lixfeld, Hannjost

1977 *Ätiologie*. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 1). Kurt Ranke, ur. Berlin in New York: W. de Gruyter, 949–953.

Logar, Tine

1996 *Dialektološke in jezikovnozgodovinske razprave*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša.

Lüthi, Max

1967 Parallel Themes in Folk Narrative and in Art Literature. *Journal of the Folklore Institute* 4 (1): 3–16.

1984 *The Fairytale as Art Form and Portrait of Man*. Bloomington: Indiana University Press.

1990 *Märchen*. Stuttgart: Metzler (Sammlung Metzler; 16).

2011 *Evropska pravljica: forma in narava*. Ljubljana: Sophia.

Lykiardopoulos, Amica

1981 The Evil Eye: Towards an Exhaustive Study. *Folklore* 92 (2): 221–229.

Lyle, Emily

1993 Internal-External Memory. V: *Mapping invisible Worlds*. Gavin D. Flood, ur. Edinburgh: Edinburgh University Press, 63–73.

Majciger, Janez

1883 Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev. *Kres* 3 (9): 455–458.

1883a Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev. *Kres* 3 (11): 558–561.

1883b Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev. *Kres* 3 (12): 601–604.

1884 Zrak in njegove moči v domišljiji in povesti štajerskih. *Kres* 3 (9): 448–453.

Majar, Matija

1844 Nekaj od Slovencev. *Kmetijske in rokodelske novice* 2 (44): 175–176.

Makarovič, Gorazd

1995 *Slovenci in čas: odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Krtina.

Makarovič, Marija

1968 Nekaj misli ob »folklornih prireditvah«: Z opombo uredništva. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 9 (2): 3–4.

Marciniak, Perzemyslaw

2014 Philogelos. V: *Encyclopedia of Humor Studies*. Salvatore Attardo, ur. Los Angeles: SAGE Publications, 265–266.

Mathisen, Stein R.

1993 Foklore and Cultural Identity. V: *Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Pertti J. Anttonen in Reimund Kvideland, ur. Tartu: Nordic Institute of Folklore, 35–48.

Matičeto, Milko

1956 Ljudska proza. V: *Zgodovina slovenskega slovstva*. Lino Legiša in Alfonz Gspan, ur. Ljubljana: Slovenska Matica, 119–138.

1961 *Sežgani in prerajeni človek*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

1972 *Rožice iz Rezijske*. Koper, Trst in Ljubljana: Lipa.

1973 *Zverinice iz Rezijske*. Ljubljana in Trst: Mladinska knjiga in Založništvo tržaškega tisk.

2019 *Bedenice: Kraški šopek Milka Matičetovega iz Koprive*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.

Matičeto, Milko (ur.)

1987 *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*. Gorizia: Editrice Goriziana.

Mencej, Mirjam

2001 Čas v folklori. V: *Zemljevidi časa: zbornik ob 60. obletnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Zmago Šmitek in Borut Brumen, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologij, 61–76.

2005 Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa. *Studia mythologica Slavica* 8: 167–186.

2006 *Coprnice so me nosile: raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.

2007 *Po poteh zgodb*. Podsreda: Kozjanski park.

2009 Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa. *Studia mythologica Slavica* 12: 187–206.

2010 *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

2013 *Sem vso noč lupal v krogu: simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU in Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Merhar, Boris

1956 Ljudska pesem. V: *Zgodovina slovenskega slovstva*. Lino Legiša in Alfonz Gspan, ur. Ljubljana: Slovenska Matica, 31–114.

Mitchell, Jon

2010 Identity. V: *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology*. Alan Barnard in Jonathan Spencer, ur. London in New York: Routledge, 368–369.

Mikola, Milko

2009 *Razvoj uprave in sodstva na območju upravne enote Šmarje pri Jelšah od 18. stoletja do danes*. Šmarje pri Jelšah: Knjižnica Šmarje pri Jelšah.

Mikša, Peter in Matija Zorn

2020 *Življenje ob meji : Rogaška Slatina in Obsotelje kot jugovzhodna meja nemškega rajha (1941-1945)*. Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete. DOI: <https://doi.org/10.4312/9789610603139>.

Misztal, Barbara A.

2003 *Theories of Social Remembering*. Maidenhead in Philadelphia: Open University Press.

Mlinarič, Jože

2005 *Studeniški dominikanski samostan : ok. 1245–1782*. Celje: Društvo Mohorjeva družba in Celjska Mohorjeva družba.

Möderndorfer, Vinko

1946 *Verovanja, uvere in običaji Slovencev: (narodopisno gradivo). Knj. 5, Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha*. Celje: Tiskarna Družbe sv. Mohorja.

Mölk, Ulrich

2008 Thema. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 13). Rolf Wilhelm Brednich, ur. Berlin in New York: Walter de Gruyter, 474–479.

Montell, William Lynwood

1987 *Ghosts along the Cumberland: deathlore in the Kentucky foothills*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Moser, Hans

1962 Vom Folklorismus in unserer Zeit. *Zeitschrift für Volkskunde* 58: 177–209.

Moser, Hugo

1950 *Schwäbischer Volkshumor*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Munn, Nancy D.

1992 The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21: 93–123.

Napotnik, Mihael

1886 Imenopis konjiške nadfare. *Kres* 6 (4): 199–299.

Narváez, Peter

1997 Newfoundland berry pickers »In the fairies«: maintaining spatial, temporal, and moral boundaries through legendry. V: *The good people: new fairylore essays*. Peter Narváez, ur. Lexington: University Press of Kentucky, 336–368.

Nemški Pavliha

1866 *Nemški Pavliha v slovénski obléki: bukve polne smešnih povest za kratek čas: poslovenjene*. Ljubljana: J. Giontini.

Neumann, Iver B.

1998 *Uses of the Other: The »East« in European Identity Formation*. Minneapolis : University Of Minnesota Press.

Neumann, Siegfried A.

- 1974 *Plattdeutsche Legenden und Legendenschwänke. Volkserzählungen aus Mecklenburg.* Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt.
- 1994 *Sagen aus Pommern.* Augsburg: Bechtermünz Verlag.
- 2004 *Plattdeutsche Märchen und Legenden in der Volksüberlieferung Mecklenburgs.* Rostock: Wossidlo-Archiv.
- 2005 *Märchenforschung in Mecklenburg: Studien und Erinnerungen.* Rostock: Wossidlo-Archiv.
- 2007 Sonnenlicht im Sack. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 12). Rolf Wilhelm Brednich, ur. Berlin in New York: W. de Gruyter, 888–892.

Niles, John D.

- 1999 *Homo Narrans: the poetics and anthropology of oral literature.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nuttal, Mark

- 1993 Place, Identity and Landscape in North-west Greenland. V: *Mapping invisible worlds.* Gavin D. Flood, ur. Edinburgh: Edinburgh University Press, 75–88.

Olick, Jeffrey K., Vered Vinitzky-Seroussi, in Daniel Levy

- 2011 Introduction.V: *The Collective Memory Reader.* Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi in Daniel Levy, ur. New York: Oxford University Press, 3–62.

Oliver, Jane E.

- 2007 It's Where My Roots Are: Identity and Place in the Lives of Older Rural New Brunswick Women. V: *Oral and Written Narratives and Cultural Identity: Interdisciplinary Approaches.* Francisco Cota Fagundes in Irene Maria Blayer, ur. New York: Peter Lang, 59–80.

Oring, Elliott

- 1993 *Folk Groups And Folklore Genres: An Introduction.* Logan: Utah State University Press.
- 2010 *Jokes and Their Relations.* New Brunswick in London: Transaction Publishers.

Orožen, Janko

- 1936 *Gradovi in graščine v narodnem izročilu. 1, Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi.* Celje: samozaložba.

Ovsec, J. Damjan

- 1997 »Če boš rekel A, te bom na gobec do Ž«. Ljudske zbadljivke. *Gea* 7 (7): 78–79.

Pajek, Josip

- 1884 *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev.* Ljubljana: Matica slovenska.

Palmer, Kingsley

- 1973 *Oral Folk-Tales of Wessex.* Newton Abbot: David & Charles Publishers.

Pažon, Mojca

- 2016 *Projekt ohranjanja ljudskih pripovedi.* Magistrsko delo. Ljubljana: [M. Pažon].

Pepevnik, Špela, in Karmen Oset

- 2010 *Lüčka sred jive sveti: povedke s širšega Kozjanskega.* Celje: Celjska Mohorjeva družba in Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; 39).

Perko, Drago

1998 The regionalization of Slovenia: Regionalizacija Slovenije. *Geografski zbornik* 38 (7): 11–57.

Petrović, Tanja

2008 Concepts of space and time and the language of Slavic traditional culture.V: *Space and time in Europe: East and West, past and present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 355–368.

Pirjevec, Avgust

2013 Rok Drofenik. V: *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. Dostopno na: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi178316/> (15. 7. 2014).

Pivko, Ljudevit

1910 *Šaljivec iz Podravja: zbirka pripovedek iz štajerskega Podravja*. Ljubljana: Samozaložba.

Pletherski, Andrej

2014 *Kulturni genom: prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. Ljubljana: Založba ZRC (Zbirka Studia mythologica Slavica, Supplementa; 10).

Pócs, Éva

1999 *Between the living and the dead: a perspective on witches and seers in the early modern age*. Budapest: Central European University Press.

Počkar, Ivanka

1998 *Iz časov ječmenove kave: življenjepisi Štajercev in Kranjcev ob sotočju rek Krke, Save in Sotle*. Novo mesto: Dolenjska založba.

Poljak Istenič, Saša

2008 Šege in navade kot folklorizem. *Traditiones* 37 (2): 61–110.

2013 *Tradicija v sodobnosti: Janče – zeleni prag Ljubljane*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica Dissertationes; 4).

Poljanec, Nani

2019 Odličen dokument časa. V: *Šnicl ni za tebe in Slovar slatnskega knjižnega jezika*. Robert Reich. Rogaska Slatina: Nejamedia, 5–6.

Popa, Diana E.

2006 The who and why in ethnic humor. A brief theoretical introspection. *Translation Studies: Retrospective and Prospective Views* 2006: 136–142.

Portis-Winner, Irene

2005 *Semiotika kmetstva v tranziciji: Slovenski vaščani in njihovi sorodniki v Ameriki*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Opera ethnologica slovenica).

Primc, Jože

1997 *Okameneli mož*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; 15).

Propp, Vladimir J.

2005 *Morfologija pravljice*. Ljubljana: Studia humanitatis.

2013 *Zgodovinske korenine čarobne pravljice*. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU (Zbirka Studia mythologica Slavica, Supplementa; 8).

Pšajd, Jelka

2006 Poti renkovskih kupinarjev v Međimurje. V: *Slovenci na Hrvaškem: dediščina in sedanost: [zbornik referatov s posveta "Etnološka dediščina in kulturna podoba Slovencev na Hrvaškem"]*. Hirnök Munda, Katalin in Mojca Ravnik, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 259–265.

Radešček, Rado

1996 *Slovenske legende II*. Idrija: Bogataj.

Reich, Robert

2019 *Šnici ni za tebe in Slovar slatnskega knjižnega jezika*. Rogaška Slatina: Nejamedia.

Rajšp, Vincenc (ur.)

1999 *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763–1787* (Zvezek 5). Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU in Arhiv Republike Slovenije.

Ravnik, Mojca

2015 *Na žegen! Žegnanje in drugi prazniki z rekruti v Ukvah v Kanalski dolini*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.

Rešek, Dušan

1990 *Strijc so strino: šaljive in erotične ljudske pesmi iz Prekmurja*. Murska Sobota: Pomurska založba.

Rešek, Henrik

1860 Ozir po domovini: Nekaj o besedi »Paukon, Paukonje«. *Kmetijske in rokodelske novice* 18 (4): 27.

Ricoeur, Paul

1980 Narrative Time. *Critical Inquiry* 7 (1): 169–190.

Risteski, Ljupcho S.

2000 Space and Boundaries between the Worlds. *EthnoAnthropoZoom* 2000: 154–179.

2008 The Category of Linear (Historical) Time. V: *Space and time in Europe: East and West, past and present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 199–211.

Röhrich, Lutz

1977 *Der Witz: Figuren, Formen, Funktionen*. Stuttgart: Metzlersche J.B. Verlagsb.

2001 *Märchen und Wirklichkeit*. Möhnesee: Schneider Verlag Hohengehren.

Rupnik, Nika

2020 *Hiše duhov*. Magistrska naloga. Ljubljana: [N. Rupnik].

Ryden, Kent C.

1993 *Mapping the Invisible Landscape: Folklore, Writing, and the Sense of Place*. Iowa City: University of Iowa Press.

Santonino, Paolo

1991 *Popotni dnevniki: 1485–1487*. Celovec, Dunaj in Ljubljana: Mohorjeva založba.

Schlosser, Paul

1951 Lemberg Streiche. *Österreich Zeitschrift für Volkskunde* 54 (3–4): 157–166.

Sirk, Darinka

2009 *Ivánov venec: briške šege in navade*. Dobrovo: samozaložba.

Sladka gora pri Lembergu

1937 Sladka gora pri Lembergu. *Nova doba* 11 (3): 4.

Slavec Gradišnik, Ingrid

- 2000 *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC.
- 2004 Tradicija.V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 635–636.
2010. Slovenian Folk Culture: Between Academic Knowledge and Public Display. *Journal of Folklore Research* 47 (1–2): 123–151.

Smešničar, T.

- 1875 Za poduk in kratek čas. *Slovenski gospodar* 9 (26): 212–213.

Smole, Marko

- 2006 Zgodba družine Čop iz hrvaške vasi Plešče v Čabranski dolini: Kontinuiteta prepletana prepletanja hrvaške in slovenske tradicije na obmejnem podeželju? V: *Slovenci na Hrvaškem: dediščina in sedanjost*. Katalin Munda Hirnök in Mojca Ravnik, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 39), 223–233.

Smole, Vera

- 1994 Folkloristi med prevajanjem in zapisovanjem. *Traditiones* 23: 143–154.

Snoj, Marko

- 1997 *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Sok, Jasna

- 1991 *Občina Šmarje pri Jelšah: Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

SSKJ²

- 2014 *Slovar slovenskega knjižnega jezika, druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja*. Spletna izdaja. Dostopno na: <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=133&View=1&Query=%2A> (16. 3. 2019).

Stanonik, Marija

- 1990 *Slovstvena folklor v domačem okolju*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- 1998 Kakor ti meni, tako jaz tebi! V: *Zbornik predavanj / XXXIV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Erika Kržišnik, ur. Ljubljana: Seminar slovenskega jezika, literature in kulture pri Centru za slovenščino kot drugi/tuji jezik, Oddelek za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete, 187–201.
- 1999 *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana: DZS (Zbirka Klasje).
- 2001 *Teoretični oris slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC.
- 2004 Povedka. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 455–456.
- 2004a Pripovedništvo. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 457.
- 2004b Slovstvena folklor. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 555–556.
- 2004c Slovstvena folkloristika. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 556.

- 2004d Ustno slovstvo. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 656–657.
- 2004e Razmerje med govorjenim in zapisanim na primeru knjižne zbirke Glasovi. V: *Aktualizacija jezikovnozvrstne teorije na Slovenskem*. Erika Kržišnik, ur. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete (Simpozij Obdobja 22), 331–351.
- 2006 *Procesualnost slovstvene folklore: slovenska nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.
- 2008 Name-calling in Slovenia: »We« and the »Others«. *Etnolingvistyka* 20: 123–148.
- 2008a *Interdisciplinarnost slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.
- Stanonik, Marija, Marko Terseglav, in Ingrid Slavec Gradišnik**
- 2004 Folklorizem. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Ljubljana: Mladinska knjiga, 131–132.
- Starovasnik, Erna**
- 1960 *Topli potok*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Knjižnica Čebelica; 56).
- Stopar, Ivan**
- 1976 *Rogatec*. Maribor: Obzorja (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije 66).
- 1993 *Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji. Knj. 5, Med Kozjanskim in porečjem Save: občine Brežice, Krško, Sevnica, Šentjur pri Celju, Šmarje pri Jelšah*. Ljubljana: Viharnik in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Strašek, Monika**
- 2010 *Kulturna zgodovina Rogaške Slatine z okolico*. Diplomsko delo. Maribor: [M. Strašek].
- Strmšek, Pavel**
- 1937 *Lemberg in Sladka gora*. Celje: Muzejsko društvo.
- 1940 *Šmarsko-rogaško-kozjanski okraj*. Šmarje pri Jelšah: Tujsko prometno društvo.
- Šašel, Jaroslav**
- 1992 *Opera selecta*. Ljubljana: Narodni muzej (Situla: Razprave Narodnega muzeja v Ljubljani; 30).
- Šmitek, Zmago**
- 2004 *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šrampf Vendramin, Katarina**
- 2006 "Smo ga odkrili, da je te coprnije'vzganjal"; čarovnice nekoč in danes. Seminarska naloga. Rogaška Slatina: [K. Šrampf].
- 2011 *Motiv izgube poti: raziskovalni vidiki*. V: *Meddisciplinarnost v slovenistiki*. Simona Kranj, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Simpozij Obdobja; 30), 475–480.
- 2013 Anekdote o Lamberžanih in vpliv ljudskega izročila na Butalce Frana Milčinskega. *Studia mythologica Slavica* 16: 233–246.
- 2014 Butalci in süha roba Frana Milčinskega med slovensko pripovedno tradicijo in avtorstvom. V: *Recepcija slovenske književnosti*. Alenka Žbogar, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Simpozij Obdobja; 33), 463–470.
- 2015 »A veste kako se stopnjuje škrt? Škrt, Gorenc, Bohinc.« : šale in pokrajinski stereotipi. V: *»Tko se zadnji smije, nije shvatio vic« : humor u svakodnevnoj*

- komunikaciji (knjižica povzetkov)*. Ljiljana Marks idr., ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- 2015a *Ustno izročilo in kulturni spomin v zgornjem Obsotelju*. Doktorska disertacija. Nova Gorica: [K. Šrimpf Vendramin].
- 2019 "Medanc podklanc je figo zagledal, je mislil, da je žganc" : oblike, vsebina in funkcija medkrajevnega zbadanja na Slovenskem. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 59 (2): 92-102.
- 2019a Sodobna raba pripovednega izročila v občini Rogaška Slatina in okolici. *Traditiones* 48 (3): 93-111: DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2019480305>
- Štrekelj, Karel**
- 1980 *Slovenske narodne pesmi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Šumi, Irena**
- 2000 *Kultura, etničnost, mejnost: konstrukcije različnosti v antropološki presoji*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.
- Šurman, Janez**
- 1857 *Kratkočasnice. Kmetijske in rokodelske novice* 15 (65): 259–260.
- 1857a Berilo za kratek čas: Še nekaj o rojenicah. *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (100): 398–399
- Tangherlini, Timothy R.**
- 2013 *Danish Folktales, Legends, and Other Stories*. Seattle, London in Copenhagen: University of Washington Press in Museum Tusulanum Press.
- Terseglav, Marko**
- 1990 Reškova zbirka šaljivih pesmic.V: *Strijc so strino: šaljive in erotične ljudske pesmi iz Prekmurja*. Dušan Rešek, ur. Murska Sobota: Pomurska založba, IX–XVIII.
- 2002 Šalo na stran in šala kot kratka oblika ustnega slovstva. *Traditiones* 31 (2): 55–83.
- Thomassen, Bjørn**
- 2015 Thinking with Liminality: To the Boundaries of an Anthropological Concept. V: *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*. Agnes Horvath, Bjørn Thomassen in Harald Wydra, ur. New York: Berghahn Books, 39–58.
- Trstenjak, Anton**
- 1987 O slovenski duši. V: *Koledar Družbe sv. Mohorja*, Celovec: Mohorjeva družba, 63–74.
- Trümpy, Hans**
- 1983 Die Hintergründe des Schwankbuchs von den Lalebürgen. V: *Wunderseltene Geschichten: Interpretationen zu Schildbürgern und Lale-buch*. Werner Wunderlich, ur. Göppingen: Kümmerle Verlag, 88–120.
- Tschinkel, Wilhelm**
- 2004 *Kočevarska folklor: v šegah, navadah, pravljicah, povedkah, legendah in drugih folklornih izročilih*. Ljubljana: Založba ZRC in ZRC SAZU.
- Tschofen, Bernhard**
- 2012 Heritage – contemporary uses of culture beyond the everyday? Challenging ethnography and cultural analysis. *Traditiones* 41 (2): 29–40. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2012410202>.

Utenkar, Danilo (ur.)

2009 *Rogaška Slatina: mesto vode, stekla in vina*. Rogaška Slatina: Javni zavod Turizem.

Uther, Hans-Jörg

2004 *The types of international folktales: a classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson; part I*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica (FFC 284).

2004a *The types of international folktales: a classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson; part II*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica (FFC 285).

Vardjan, Franc

2004 *Rogaška Slatina: sprehod skozi čas (njene zgradbe in parki)*. Rogaška Slatina: Društvo prijateljev.

Västriks, Ergo-Hart

2012 Place-Lore as a Field of Study within Estonian Folkloristics: Sacred and Supernatural Places. V: *Supernatural Places, knjiga povzetkov: 6th Nordic-Celtic-Baltic Folklore Symposium*. Maria Siim Pihla, ur. Tartu: University of Tartu, 26–27. Dostopno na: https://www._ku.ut.ee/sites/default/_les/www_ut/sp_abstracts.pdf (20. 3. 2020).

Vicko

1859 Iz potne bisage. *Kmetijske in rokodelske novice* 17 (12): 92–93.

Vicko, Dragan

1858 Slovenske humoreske: Po narodnih pravlicah spisal Vicko Dragan. *Kmetijske in rokodelske novice* 16 (18): 141–142.

Vidic, Marko (ur.)

1999 *Ilustrirana zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Voigt, Vilmos

1976 Towards a theory of theory of genres in folklore. V: *Folklore today: A Festschrift for Richard M. Dorson*. Linda Dégh, Henry Glassie in Felix J. Oinas, ur. Bloomington: Indiana University, 485–496.

Von Sydow, Carl Wilhelm

1948 Kategorien der Prosa-Volksdichtung. V: *Selected Papers on Folklore*. C. W. von Sydow. Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 60–88.

Vrabič, Jerneja

2012 Kraji zapisov in mesta v izbranih slovenskih ljudskih pesmih. *Slavistična revija* 60 (3): 517–525, 528–535.

Vučetić, Srdjan

2004 Identity is a Joking Matter: Intergroup Humor in Bosnia. *Spaces of identity* 4 (1): 7–34.

Wastl-Walter, Doris

2020 Borderlands. V: *International Encyclopedia of Human Geography*. Audrey Kobayashi, ur. Amsterdam, Oxford, Cambridge in Massachusetts: Elsevier, 373–379.

Wehse, Rainer

1990 Humor. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und*

- vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 6). Rolf Wilhelm Brednich, ur. Berlin in New York: W. de Gruyter, 1312–1317.
- 1996 Komik. V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Zvezek 8). Rolf Wilhelm Brednich, ur. Berlin in New York: W. de Gruyter, 90–95.
- Wertsch, James V.**
- 2009 *Collective Memory. V: Memory in Mind and Culture*. Pascal Boyer in James V. Wertsch, ur. New York: Cambridge University Press.
- Wunderlich, Werner (ur.)**
- 1983 *Wunderseltame Geschichten: Interpretationen zu Schildbürgern und Lalebuch*. Göppingen: Kümmerle Verlag.
- Zajc, Marko**
- 2006 *Kje se slovensko neha in hrvaško začne: slovensko-hrvaška meja v 19. in na začetku 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.
- Zonabend, Françoise**
- 1993 *Dolgi spomin: časi in zgodovine v vasi*. Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta.
- Zorko, Zinka**
- 2006 *Vzhodni govori srednještajerskega narečja. V: Jezikovna predanost: akademiku prof. dr. Jožetu Toporišču ob 80-letnici*. Marko Jesenšek in Zinka Zorko, ur. Maribor in Ljubljana: Slavistično društvo in SAZU, 458–468.

Arhivski viri

Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Štrekljeva zbirka:

- Mihael Lendovšek Rogacki
 ŠZ 7/14 – Kaj Dunajčani znajo
 ŠZ 7/15 – Kaj da je smrt tako suha
 ŠZ 7/188 – Berač odreši vojakovo dušo
 ŠZ 7/189 – Skopa gospodinja
 ŠZ 7/190 – Kraljevič in služabnik
 ŠZ 7/191 – Smrt pa smrtnjak

- Anton Kovačič
 ŠZ 7/39.1– Jesus-Peter
 ŠZ 7/39.2 – Steklena palica
 ŠZ 7/39.3 – Zlati jelen
 ŠZ 7/39.4 – Čevljar

- Jožef Žekar
 ŠZ 7/53 – Povodnji mož

- Franc Košir
 ŠZ 8/153 – Roparji
 ŠZ 8/154 – Junak Janez

Katarina Šrampf Vendramin

ŠZ 8/155 – Lepa hčer

Henrik Rešek

ŠZ 9/120 – Ozir po domovini: Nekaj o besedi »Paukon, Paukonje«

Kratice

ad. – glede na, podobno

ATU = Mednarodna klasifikacija pravljic po: Aarne, Antti, Thompson, Stith, 1961: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. (Second Revision)*. Helsinki: Academia scientiarum Fennica (FF Communications 184) in: Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography I–III*. FF Communications 284–286. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

ŠZ = štrekljeva zapuščina

ZRC SAZU = Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti

Stories and Space

Oral Tradition and Collective Memory in the Area of upper Obsotelje

Exploring the oral tradition of any area is a demanding and time consuming job. Good understanding requires also a knowledge of economic and historical development, as well as knowledge of the social and societal values and relationships that emerge in the area. Because each narrative is told as part of a unique folklore event and is part of the context of that moment, the narratives not only point to the past, but also reveals modern present circumstances, concerns, values and views, and the individuality of the narrator and the character of the community (Ben-Amos 1971; Oring 1993: 123). Each narrative therefore reflects both the past and the present, the space and time in which it thus arises and to which it relates, and the community and the narrator that preserves and narrates it.

This book reveals just a small part of the oral tradition of the upper Obsotelje, as different forms of the narrative traditions daily emerge in the countless folklore events that are part of everyday interpersonal communication. The majority of these events are often unattainable by a researcher, therefore it is impossible to detect all forms that are part of narrative repertoire, let alone the entire repertoire of oral tradition of an area. Nevertheless, this book approaches a complex and in-depth way to such a complex research as the research of the narrative tradition of an area. Thus, for the purpose of this research, considerable folklore material was recorded and found. Three approaches were used to collect the material. Older material from the 19th and early 20th century was acquired through the revision of Štrekelj's collection of folk narratives, held by the Institute of Slovenian Ethnology and Digital Library of Slovenia. In order to gather new material, I often resorted to participant observation, which enabled me to define the elements of narrative traditions and the situations they occur in. These findings proved useful in the consequent fieldwork, which mainly consisted of semi-structured interviews and resulted in the collection of narratives, partly presented in the book. The material, acquired through such approaches, provided a comprehensive insight into the situations in which elements from the narrative tradition occurred and the identification of these elements. A lot of material from different narrative genres with diverse content and their variants were collected. The local repertoire of the narrative tradition of the upper Obsotelje thus proved to be extremely diverse.

In the first part, the book provides a demographic, historical and economic outline of the area, which significantly marked the way of life of people, their social relations and also shaped the oral tradition. The terminology and research framework are also presented, followed by a chapter dedicated to presentation of older archival and published material, as well as the main approaches of field work. The main features of the narrative

tradition of the upper Obsotelje are then presented through the predominant genres that appear in the collected material; these are fairy tales, legends and humorous stories, as well as the most common themes represented in the genres presented, such as signs of death, return of the souls of the dead and witchcraft.

The second part of the book focuses on the significance and role that selected elements of the narrative tradition play in the social and cultural life of the area. The first chapter of this part focuses on the connection of oral tradition with the creation of collective identities and collective memory, as shown in the collected narrative tradition, which reveals the perceptions of space and time.

According to Halbwachs, space is the component that enables fixations of memories, because it remains unchanged over a longer period of time (2001: 176). The association with the space is most clearly demonstrated in the etiological legends. This is not uncommon, since their job is explaining the occurrence of various events and places, both natural as well as man-made. In the study area I found etiological legends on the caves, sinkholes, water resources, castles and churches. Through the analysis of the etiological legends I set the premises which are relevant to the wider local community. The analysis also revealed that all the tales of supernatural beings have been associated with space and time. Liminal time and space create conditions for a meeting between humans and mythological creatures and for other supernatural events. These stories show how such narratives reflect the perception of time and space in an area and help us define the space of a community.

When examining the conception of time and space, it was established that all stories from the narrative tradition of the upper Obsotelje have been situated in a single category of time – the past. On the other hand, space is a variable unit. This can be illustrated either with the straight line or, rather with the same plane of area, or, more exactly, of space and points. The concept of time is not a variable unit in these narratives; the variable unit is space. It is the space that changes, and the time of these narratives remains the same, and that, compared to the moment of narration, is a "unified past". This means that the events described by the stories, especially in the form of narratives, are not placed by the narrators on the timeline in correlation before - after.

That proves that space – and not time – is the most important phenomenon in people's consciousness.

The fifth chapter of the book presents the findings on the construction of identities with the help of the oral tradition of the "other". Humorous stories about Lemberžans (inhabitants of small village of Lemberg) and jokes, jeers and other stories about Croats, as the research showed, were (are) a convenient means of separating one group from another, which is also one of the mechanisms for constructing both local and national and other identities. There are many jokes and taunts especially on the account of Croats, so it seems that ethnic humour in the border area of the upper Obsotelje is a fairly constant phenomenon. Identity is established in relation to the "Other", ethnic groups or people who are different from us. Building a national identity in the border area is easier compared to more central regions, as the "Other" is in the immediate vicinity or just

over the border. When telling jokes and humorous stories that ridicule the neighbouring community or nation, people laugh to the characteristics or habits of someone else. This creates their own identity and helps to define and redefine the boundaries of groups, living in the immediate vicinity.

The last chapter presents the forms of the contemporary use of narrative tradition in the area and analyses its function. Stories that are part of the local narrative tradition are taken from their primary environment and reused to awake a sense of belonging and local identity. One of such examples is the use of aetiological legend about Pegasus, who found the mineral water in Rogaška Slatina, in promotion of the town and the use of Pegasus in the municipal coat of arms. Heritage is presented as genuine, authentic, local and as something that must be protected because it is disappearing. However, the use of heritage for commercial purposes in the study area is relatively rare; more often it is used to express local identity.

Three criteria were defined as essential for the understanding of the significance and functions of narrative tradition of the area: 1) perception of space and time, 2) construction of identities, 3) modern use of narratives and their functions. Space and time in the collected narratives have been conceived through liminal space and time, etiological legends and historical stories. Humorous stories about people of Lemberg, as well as jeers and other stories about Croatians, serve inhabitants of the upper Obsotelje to distinguish themselves from other communities and to construct local as well as national and other identities. Contemporary use of the local narrative tradition also strengthens the sense of belonging and contributes to the construction of local identity. Through these aspects this book contributes to understanding of the meanings and functions of oral tradition in local environment.

As this research has shown, narrative tradition plays an important role in creating regional as well as national affiliation and thus different identities. In these contexts it turns out that the most important concept is in the study area, the concept of space. With the stories from its narrative tradition, the community limits and defines its living space. When he defines the living space, he can also define “others”.

The narratives grow and live in a place which connects them with a wide range of social, historical, geographical, linguistic and symbolic elements that are locally dependent (Kropej 1995, Grunnell 2006, Tangherlini 2013: 48). Environment, in which a story lives, is an important part of a story's structure. This reflects in its content, design, language forms and manifestations. The attempt to understand the meanings and functions of the oral tradition in the local environment, especially through the concepts of collective memory and construction of identities, is the main contribution of this book to the field of Slovenian folkloristics. The research deals with the narrative tradition in the area of the upper Obsotelje in a holistic manner; diachronic analysis is used to review the archival material, and synchronic perspective is used when analysing the fieldwork material. Local repertoire of narrative traditions of the upper Obsotelje has proved to be extremely diverse: the material is quantitatively and qualitatively rich – it belongs to various narrative genres and has diverse content and numerous variations.

Although only a part of the rich material is presented in the book, I am aware that it would be necessary to continue with field and research work. New insights into the oral tradition of the upper Obsotelje will only be possible through further field research, as the study of the narrative tradition is a never-ending work, as new and new versions are narrated at each folklore event.

Ethnologica – Dissertationes 8



Dr. Katarina Šrampf Vendramin, etnologinja in kulturna antropologinja, je raziskovalka na ZRC SAZU v Inštitutu za slovensko narodopisje. Ukvarja se z raziskovanjem slovstvene folklore, predvsem folklornih žanrov in oblik, ki so del identitetnih procesov (tako posameznikov kakor tudi različnih družbenih skupin), ter humorja in njegovih preteklih in sodobnih oblik (šaljive zgodbe, zbadljivke, šale in memi). Njeni raziskovalni interesi segajo tudi na polje oblačilne kulture, v okviru katere so izpostavljene raziskave preteklih oblačilnih praks.

Zgodbe ustvarjajo prostor: ustno izročilo in kolektivni spomin v zgornjem Obsotelju je prvo delo, ki sinhrono in diahrono obravnava ustno izročilo s področja zgornjega Obsotelja in nam predstavi lokalno identiteto obsoteljskega človeka na slovenskem etničnem ozemlju ob hrvaški meji. Knjiga bo zanimiva predvsem za lokalno prebivalstvo, zaradi avtoričinega celostnega pristopa obravnave lokalnega pripovednega izročila s področja na stiku s Hrvaško pa bo delo dobrodošla dopolnitev tako k slovenski kot tudi hrvaški folkloristiki.

dr. Tjaša Jakop

Knjigo lahko obravnavamo kot model za obravnavo pripovednega izročila, saj ne podaja samo gradiva, temveč ga nadgrajuje z analizo njegove vloge v družbenem in kulturnem življenju skupnosti in s posebnim poudarkom na pomenu, ki ga ima za konstruiranje lokalne in regijske identitete. /.../ Zaradi obravnave usnega izročila knjiga pa je zanimiva tudi za širšo javnost, ki jo vse bolj zanimajo izročilo in lokalne korenine.

Izr. prof. dr. Katja Hrobat Virloget

ISSN 2232-3090 20 €



9 78 961 05 0532 7

<http://zalozba.zrc-sazu.si>