

ČAR IZROČILA



UREDILA INGRID SLAVEC GRADIŠNIK
S SODELOVANJEM HELENE LOŽAR - PODLOGAR

ZAPUŠČINA NIKA KURETA (1906 - 1995)

ČAR IZROČILA
ZAPUŠČINA NIKA KURETA (1906–1996)

O P E R A
E T H N O L O G I C A
S L O V E N I C A



OPERA ETHNOLOGICA SLOVENICA

Urednik zbirke Jurij Fikfak

**ČAR IZROČILA
ZAPUŠČINA NIKA KURETA (1906–1995)**

© 2008, Založba ZRC, ZRC SAZU

Uredila Ingrid Slavec Gradišnik
s sodelovanjem Helene Ložar - Podlogar

Jezikovni pregled Ingrid Slavec Gradišnik
Prevodi Deks d. o. o. in avtorji

*Oblikovanje in
likovno-grafična ureditev* Milojka Žalik Huzjan

Izdajatelj Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
Za izdajatelja Monika Kropelj

Založnik Založba ZRC, ZRC SAZU
Za založnika Oto Luthar
Glavni urednik Vojislav Likar

Tisk Present d. o. o., Ljubljana, Ljubljana

Izid knjige sta podprli Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in
Slovenska akademija znanosti in umetnosti

Na ovitku: Niko Kuret pri delu v Inštitutu za slovensko narodopisje [Arhiv ISN ZRC SAZU].

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

39(497.4):929Kuret N.(082)
929Kuret N.(082)
012Kuret N.
398.3(082)

ČAR izročila : zapuščina Nika Kureta : (1906-1995) / uredila Ingrid Slavec Gradišnik ; s
sodelovanjem Helene Ložar-Podlogar. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008. - (Opera
ethnologica Slovenica)

ISBN 978-961-254-081-4
1. Kuret, Niko 2. Slavec Gradišnik, Ingrid
240559104

ČAR IZROČILA

ZAPUŠČINA NIKA KURETA (1906–1995)

UREDILA

INGRID SLAVEC GRADIŠNIK

S SODELOVANJEM

HELENE LOAR - PODLOGAR

LJUBLJANA 2008

VSEBINA / CONTENTS

INGRID SLAVEC GRADIŠNIK, Čari izročila v gibanju / <i>The Magic of Tradition in Motion</i>	7
---	---

O NIKU KURETU / ABOUT NIKO KURET

PRIMOŽ KURET, O mojem očetu Niku Kuretu (<i>My Father Niko Kuret</i>)	17
FRANCE BERNIK, Osebnost Nika Kureta (<i>Niko Kuret's Personality</i>)	25
MILKO MATIČETOV, Z Nikom Kuretom v »slovenskem narodopisnem inštitutu« (<i>With Niko Kuret at the »Slovenian ethnographic institute«</i>)	31
INGRID SLAVEC GRADIŠNIK, Med življenjem in znanostjo. Etnološka obzorja Nika Kureta (<i>Between Life and Scholarship: Niko Kuret's Ethnological Horizons</i>)	41
JURIJ FIKFAK IN †NIKO KURET, Pogovor (<i>A Conversation with Niko Kuret</i>)	69
†TARAS KERMAUNER, Kuretova dramatika (<i>Niko Kuret as a Playwright</i>)	81
JELENA SITAR, Rojstvo Pavlihe (<i>The Birth of Pavliha</i>)	95
EDI MAJARON, Dr. Kuret v mojem življenju (<i>Niko Kuret in My Life</i>)	109
IGOR CVETKO, Veselja dom (<i>The Merry Home</i>)	115
LEOPOLD A. GRČAR, Teofanija in simbolika jasluc (<i>Theophany and the Symbolism of the Nativity Scene</i>)	129
HELENA LOŽAR - PODLOGAR, Koroške poti Nika Kureta (<i>Niko Kuret's Research Work in Carinthia</i>)	159
NAŠKO KRIŽNAR, Kuretova dediščina etnografskega filma. Etnografski film v preobilju vizualnega (<i>Kuret's Legacy: Ethnographic Film in Abundance of the Visual</i>)	187

BIBLIOGRAFIJA / BIBLIOGRAPHY

HELENA LOŽAR - PODLOGAR IN VANJA HUZJAN, Bibliografija Nika Kureta (<i>Niko Kuret: A Bibliography</i>)	215
---	-----

TRANSFORMACIJA TRADICIJE V PRAZNIČNEM IN OBREDNEM / THE TRANSFORMATION OF TRADITION IN THE FESTIVE AND RITUAL

ROBERTO DAPIT, Praznično leto Slovencev in dileme sodobnega raziskovanja (<i>The Festive Year of the Slovenians and the Dilemmas of Contemporary Research</i>)	271
---	-----

MOJCA RAVNIK, Pustne šege v Benečiji v kontekstu selitvenih gibanj in položaja slovenskega narečja (<i>Carnival Customs in Benečija (Slavia Veneta) in the Contexts of Migrations and Slovenian Dialect</i>)	281
IVAN LOZICA IN JOŠKO ČALETA, Repetitivni simboli i postopci otvorena značenja. Pust 1984. - 2004. (<i>Repetitive Symbols and the Procedures of Open Meanings: Carnival 1984–2004</i>)	303
MATEJA HABINC, Koledarski prazniki. Niko Kuret, tvornost in političnost praznikov (<i>Callendar Holidays: Niko Kuret, Agency, and the Politics of Holidays</i>)	319
NENA ŽIDOV, »Kdor ne štehva, ni Posavc!« Štehvanje v Savljah, Klečah in na Ježici v Ljubljani (<i>A New Quintain Tradition: Štehvanje in the Sava Valley</i>)	335
SAŠA POLJAK ISTENIČ, O raziskovanju delovnih šeg kmečkega prebivalstva (<i>Research on Rural Work Customs</i>)	353
IRENA ROŽMAN, Šege ob krstu v kontekstu družbenih sprememb /ali: »O šegi in njeni spremenljivosti« (<i>Birth Customs in the Context of Social Changes, or: "Customs and Their Changeability"</i>)	387
KATJA HROBAT, Ustno izročilo o kamnitih babah. Med etnologijo in arheologijo (<i>Oral Tradition and Stone Babas: Between Ethnology and Archeology</i>)	407
MONIKA KROPEJ, Podoba ženskega lika v ljudskih verskih predstavah in šegah. Od starih verovanj do sodobnih čaščenj (<i>Representations of Female Deities in Folk Religion and Customs: From Ancient Beliefs to Modern Veneration</i>)	427
MARIJA KLOBČAR, Kresne pesmi kot razumevanje obrednega (<i>Understanding Ritual through Midsummer Folk Songs</i>)	457
Avtorice in avtorji / Authors	485

ČARI IZROČILA V GIBANJU

V slovenski etnologiji druge polovice 20. stoletja, to je v prelomnem času za njen moderni disciplinarni razvoj, je bil akademik dr. Niko Kuret zagotovo osebnost in raziskovalec, brez katerega bi bile etnološke in folkloristične raziskave osiromašene za marsikatero dognanje. Med sodobniki in kolegi je užival ugled delavnega, razgledanega, uglajenega in poklicu predanega človeka, in tudi mlajši, ki ga niso osebno poznali, bi v njem zagotovo našli iskričnega sogovornika in nevsiljivega mentorja. Po njem so ostala nespregledljiva dela, ki se v raznovrstnih žanrih dotikajo mnogih tem. Povezuje jih gibanje duha in telesa, ki spreminja tudi vse snovno.

Če sledimo Kuretovi misli o prazničnem kot postanku, v katerem se zgošča, kar je vitalno ali kritično tako za posameznika kakor za skupnost, se zdi, da je bil takšen tudi praznik njegovega rojstva. Praznovali smo ga delovno, z mednarodnim znanstvenim srečanjem jeseni 2006; konferenca »Ljudska kultura in religija med tradicijo in transformacijo« je bil večdnevni dogodek, deležen opaznega odmeva.

Veseli smo, da so bili njegovi soustvarjalci svoje misli pripravljene še poglobiti in jih disciplinirati v obliko, primerno za knjižno objavo, s katero nakazujemo in se približujemo mozaično večglasni predstavitvi Kuretovega dela. Vanj so se stekle in spletle poteze njegove osebnosti, gibala časa, v katerem je deloval, in valovanja v disciplini, s katero je, morda, lahko spojil svoje mnogosmerne in mnogovrstne interese, nagnjenja in tudi sposobnosti. Z bogatim znanjem o procesih dolgega trajanja, navdihnjenim z gradivom o folklornem in ritualnem, se je uveljavil na domačem in mednarodnem znanstvenem prizorišču.

V posamičnih poglavjih in v knjigi kot celoti se prepletajo tri ravni ali perspektive. Najprej gre za osebno – značajsko in biografsko raven, nato za njene poti v primežu časov, krajev, političnih, nazorskih, skratka družbenih in zgodovinskih razmer, in naposled za presojo Kuretove znanstvene in strokovne dediščine v okviru razmer, v katerih je bil dejaven, še posebno pa tistih presežkov, ki njegovo izročilo ohranjajo sveže in aktualno v delu njegovih naslednikov. Ti se seveda danes drugače in – zaradi pahljače novih uvidov in spoznanj – tudi kritično ozirajo na njegova, a se hkrati vedno znova spogledujejo z njimi. Tako zrcalijo hkrati prelome in kontinuitete v znanstvenih tradicijah. Dialogi med njimi so za humanistično znanje še posebej značilni in tudi dragoceni.

Niko Kuret je bil izjemna osebnost: bil je dinamičen, ambiciozen, mnogostran,

sistematičen, natančen in z izjemnim smislom za organizacijo. Le s tem je mogoče pojasniti njegovo obsežno in večsmerno pozornost – tako pri sprva širokem splošnokulturnem angažmaju in občutku za dnevna veselja in težave kakor pozneje pri znanstvenem in strokovnem delu. Pri tem je bil izjemno kritičen, tudi polemičen, vendar je svoja stališča vedno argumentirano zagovarjal. Ne da bi želeli trdno zarisati ali omejiti njegov znanstveni in strokovni profil, se zdi, da je bil eden glavnih zgibov njegovega raziskovanja tradicija – njeno spoznavanje, vrednotenje in navsezadnje tudi preživetje. V njej je iskal, in našel, sidrišča za osebno in kolektivno življenje. Tradicija pa tudi za etnologijo in folkloristiko ostaja trajen raziskovalni problem in izziv, tako na pojavni kakor teoretično-metodološki ravni.

Vsebina knjige je tako razdeljena na dva oz. tri obsežnejše razdelke.

V prvem delu (O Niku Kuretu) je akademik Niko Kuret predstavljen kot osebnost in znanstvenik, široko kulturno angažiran posameznik, ki je mogel relativno pozno začeti poklicno delovati v znanosti. Pogledi nanj so ubesedeni z različnih perspektiv – od povsem osebne, družinske (P. Kuret) do akademsko spoštljive (F. Bernik), tovariško bližnje (M. Matičetov) in mentorju hvaležne (E. Majaron); osvetljujejo Kuretove strokovne začetke – ukvarjanje z dramatikom, lutkarstvom, igro, ja-sličarstvom (T. Kermauner, J. Sitar, E. Majaron, I. Cvetko, L. Grčar) in njegove etnološke/folkloristične nazore (I. Slavec Gradišnik), angažirane raziskovalne poti na Koroško (H. Ložar - Podlogar), pionirstvo pri tlakovanju in osmišljanju vizualnih raziskav (N. Križar). V tem razdelku je ponatisnjen intervju (J. Fikfak), v katerem nam Niko Kuret sam zarisuje in izpostavlja nekatere, zanj temeljne in pomembne odločitve in spoznanja.

V drugem delu (Transformacija tradicije v prazničnem in obrednem) so pri-spevki, ki kritično, a spoštljivo do Kuretovega raziskovanja družbenih in duhovnih prvin, nadaljujejo z raziskavami tem, ki se jim je najintenzivneje posvečal. Pogosto začenjajo tam, kjer se je sam ustavil, videl izzive za naprej, vendar se jim ni utegnil posvetiti in jih je prepustil mlajšim. Njegovo razumevanje šeg, navad, praznikov, obrednega, verovanj se je stkalo v prežetju splošnih človeških potreb in značilnosti duha in bivanja na eni strani in na drugi kulturno specifičnih manifestacij v konkretnem okolju, tj. v okolju kulturnozgodovinsko prepisnega slovenskega območja, ki ga je Kuret obravnaval v primerjalni perspektivi. Če to perspektivo poudarjajo v različni globini in razsežnostih, pa so zagotovo prispevki R. Dapita, M. Ravnika, I. Lozice in J. Čaleta, M. Habinc, N. Židov, S. Poljak Istenič, I. Rožman, K. Hrobat, M. Kropelj in M. Klobčar bolj pozorni na tančine družbenih kontekstov transformacije ljudske kulture in tradicije, nekateri v krajšem, drugi v daljšem času. Pritrjujejo svežini Kuretovih zamisli, ko se ob raziskavah »njegovih« tem kritično spoprijemajo z njegovimi postavkami in možnostmi in jih nadgrajujejo, zlasti pri obravnavi sodobnih kulturnih procesov, ki zahtevajo tudi drugačen znanstveni instrumentarij. Oboje pa odmeva tudi v drugačnih diskurzivnih formah. Neogibni učinek je seveda

prevrednotenje ali ponovni premislek nekaterih temeljnih konceptov, npr. izročilo, (ljudska) kultura, in tudi terminologije, ki ne govori le o času discipline, temveč tudi o kulturnih in znanstvenih prostorih, ki so bili pri Kuretu izrazito evropsko definirani. Takšna je bila namreč njegova razgledanost predvsem po germanskih in romanskih primerjalnih raziskavah in literaturi, s tem pa tudi po raziskovalnih prijemih. Obzorja današnjih raziskovalcev so drugačna: morda v izhodiščih manj regionalno in bolj problemsko naravnana, zato morda tudi manj pozorna na poglodbene premisleke na podlagi sistematično zbranega gradiva in hitreje navdušena nad primernimi vzorci.

Niko Kuret je bil mednarodno izjemno dejaven, o čemer govorijo številni stiki, ki jih je navezal in vzdrževal s posamezniki in ustanovami, se udeleževal mednarodnih srečanj, bil deležen mednarodnih znanstvenih priznanj (nagrade, častna članstva) in je tako vpisan tudi v zgodovino evropske etnologije in folkloristike druge polovice 20. stoletja. Po svoje pritrjuje tistim, ki vedo, da je vsaka prava znanost po definiciji mednarodna in da »evropskost« slovenskega ni stvar padca v duha vsiljenih političnih meja. Kuret je vedel, da so meje zato, da jih prestopamo, da bi lahko preverili, ali in kaj sploh zamejujejo in razločujejo. Želel je pokazati nam samim in drugim, kako je slovenska kultura del evropskega kulturnega prostora in kje je na evropskem zemljevidu. Transetničnost, transnacionalnost... kulture ni spoznanje, ki bi usmerjalo šele sodobno humanistiko.

Med oba dela smo kot mejnik in most postavili bibliografijo objav Nika Kureta (H. Ložar - Podlogar in V. Huzjan). Tri doslej objavljene etnološke bibliografije so dopolnjene z drugimi objavami (prevodi, gledališkimi, lutkovnimi besedili in priredbami, nekaj dokumentiranimi radijskimi oddajami, učbeniki, elaborati idr.), za katere so se našli potrebni podatki. Kakor nobena tudi ta bibliografija ni popolna: nekaj je arhivov (družinski, v Narodni in univerzitetni knjižnici, v Slovenskem gledališkem muzeju, v Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU), ki hranijo v bibliografiji neevidentirane spise, pomanjkljiv je popis prispevkov za ljubljanski, celovski in tržaški radio, tudi številnih predavanj, ki niso bila natisnjena. Sam je večino skrbno evidentiral – tako zasnutke, prečiščena besedila, kopije tega, kar je poslal v objavo, kopije objav. Manjši del takšnega gradiva v rokopisni oz. tipkopisni obliki je v bibliografijo vključen, velika večina, vključno z obsežno korespondenco, pa še čaka na veččega arhivarja. Kakorkoli: kljub vrzelim je to doslej naizčrpnjša bibliografska evidenca Kuretovih znanstvenih, strokovnih in poljudnih del. Izraža širino in obseg Kuretovega dela, kronološko urejena pa neposredno dokumentira valovanje njegovih interesov skož čas.

Ob spominu na akademika Kureta smo še posebej veseli, da je bil lani o njem posnet film *Praznično leto Slovencev. Portret akademika dr. Nika Kureta* v produkciji Kulturno umetniškega programa TV Slovenija in režiji Slavka Hrena. S tem sta dobila primerno priznanje etnologija in Niko Kuret. Film ga je priklical v spomin vsem, ki so ga osebno poznali, in živahno predstavil tistim, ki ga poznajo le po ime-

nu in njegovem delu. Tako sta si zdaj film in knjiga v prijazni družbi: film z besedo in barvitimi podobami pripoveduje o Kuretu kot osebnosti in raziskovalcu, knjiga pa ubeseduje in ostri našo vednost o njem.

Ingrid Slavec Gradišnik,
v rožniku 2008

THE MAGIC OF TRADITION IN MOTION

In Slovenian ethnology during the second half of the 20th century – that is, the turning period in its development as a modern discipline – academy member Niko Kuret was a figure and researcher to whom ethnology and folklore studies owes many valuable insights. Among his contemporaries and colleagues, he enjoyed a reputation as hard-working, well-read, refined, and fully dedicated to his profession; even younger persons that did not know him personally would have found him an energetic person to speak with and genial mentor. He left us seminal works, touching upon many topics in various genres. They are connected by the movement of the spirit and the body, which also transforms everything material.

If one follows Kuret's idea of the festive as a nexus that brings together many things that are vital or critical for both individuals and the community, our celebration of the anniversary of his birth seems fitting. We marked this occasion by working – that is, by organizing an international scholarly conference in fall 2006 titled “Folk Culture and Religion between Tradition and Transformation,” which lasted several days and was well received.

We are pleased that conference participants were willing to expand their thoughts and develop them into a format for publication, outlining and approximating the many-faceted presentation of his work. This brings together the main features of his character, the spirit of the time in which he worked, and the movements in the discipline that he used to bring together his versatile and diverse interests, inclinations, and skills. With his extensive knowledge of lengthy processes inspired by material on folklore and rituals, he became a researcher recognized in Slovenia and abroad.

Three levels or perspectives are intertwined in the individual chapters of this book and as a whole: Kuret's personal character and biography; Kuret's paths in the face of various periods, places, politics, and ideologies – in short, through social and historical conditions; and, finally, an evaluation of Kuret's scholarly and professional legacy, taking into account the circumstances he worked in, and especially those outstanding achievements that keep his legacy fresh and relevant in the research of his successors. Today scholars look back at Kuret's findings differently and, because of new knowledge, also critically; at the same time, they continue to use them. In this way, they mirror both discontinuity and continuity in scholarly traditions. The

dialogues between them are especially characteristic of and valuable to the humanities.

Kuret was an exceptional figure: he was dynamic, ambitious, versatile, systematic, and accurate, and he displayed an extraordinary talent for organization. Only these characteristics can explain his extensive and versatile interests: initially in his broad involvement in general culture and sensitivity to daily joys and problems, as well as later, in his research and professional work. In this work, he was extremely critical and even controversial, but he always defended his views with solid arguments. Without seeking to firmly outline or delimit his scholarly and professional profile, it seems that one of the main motives for his research was tradition – that is, its discovery, evaluation, and, last but not least, its survival. In it he searched for and found anchorage for individual and collective life. Tradition remains an ongoing research issue and challenge for ethnology and folklore studies, both in terms of its manifestation, as well as theory and methodology.

This book is divided into two sections. The first part (*On Niko Kuret*) presents Kuret as a prominent figure and scholar, and as an individual actively involved in general cultural activities, who was only able to start working as a professional researcher relatively late in life. These views of Kuret are articulated from various perspectives: from a completely personal or family perspective (Primož Kuret) to a fellow academy member's respectful perspective (France Bernik), a close friend's perspective (Milko Matičetov), and the perspective of a student grateful to his mentor (Edi Majaron); they shed light on Kuret's professional beginnings – that is, his involvement in drama, puppetry, play, and nativity scene creation (Taras Kermauner, Jelena Sitar, Edi Majaron, Igor Cvetko, and Leopold Grčar), the gradual focusing of his ethnological and folklore views (Ingrid Slavec Gradišnik), his deeply engaged research in Carinthia (Helena Ložar-Podlogar), and his pioneering efforts in paving and conceptualizing visual research (Naško Križnar). This section includes a reprinted interview (Jurij Fikfak), in which Kuret himself outlines and highlights certain decisions and realizations that were fundamental and important for him.

The second part (*The Transformation of Tradition in the Festive and Ritual*) contains contributions that critically (and at the same time respecting Kuret's research on social and other intangible cultural phenomena) continue and develop the study of topics that Kuret especially focused on. They often take up where Kuret stopped and saw challenges for future research, but did not have the time to focus on them and so left them to younger colleagues. His understanding of customs, habits, holidays, rituals, and beliefs developed by taking into account the general human needs and the characteristics of the human mind and existence on the one hand and, on the other, specific cultural manifestations in a concrete social setting – that is, the cultural and historical Slovenian space, which Kuret studied from a comparative perspective. Although the contributions by Roberto Dapit, Mojca Ravnik,

Ivan Lozica and Joško Čaleta, Mateja Habinc, Nena Židov, Saša Poljak Istenič, Irena Rožman, Katja Hrobat, Monika Krojež, and Marija Klobčar highlight this perspective with various degrees of depth and breadth, they focus more on the shades of the social contexts of transforming folk culture and tradition, over both shorter and longer periods of time. They confirm the freshness of Kuret's ideas when they study his themes, critically address his assumptions and knowledge, and develop them further, especially in re-researching contemporary cultural processes, which demand different scholarly instruments. However, both these general and specific aspects are also echoed in other discursive forms. The inevitable result is the re-valuation or re-thinking of certain basic concepts, such as heritage, (folk) culture, and terminology, which refers not only to the discipline's time, but also the cultural and scholarly spaces, which for Kuret were defined as distinctly European. He was well-acquainted with Germanic and Romance comparative studies and literature in particular and, alongside this, also with their research approaches. The horizons of today's researchers are different: in their premises, they are perhaps directed less to the regional level and more to particular issues from a wider perspective; therefore, they also pay less attention to more detailed considerations using systematically collected material, and tend to accept appropriate general patterns more readily.

Kuret was extremely active internationally. This is testified by numerous contacts that he established and maintained with individuals and institutions; in addition, he participated in various international conferences, and received various international scholarly awards (prizes and honorary memberships), demonstrating his importance in European ethnology and folklore studies in the second half of the 20th century. In his own way, he agreed with those that know that, by definition, every true discipline is international and that the "European character" of Slovenian features is not a result of falling of enforced political borders. Kuret knew that borders are meant to be crossed in order to verify whether and what they demarcate and divide. He wished to show us and others how Slovenian culture is part of the European cultural space and where it can be found on the map of Europe. The acknowledgement of the trans-ethnic character and trans-nationality of culture is a much older realization than the concept of transnationalism used in contemporary humanities.

A bibliography of Kuret's publications (Helena Ložar-Podlogar and Vanja Huzjan) was placed between these two sections as a milestone and bridge. Three ethnological bibliographies published to date are supplemented by other publications (translations, theater and puppet theater texts and adaptations, several documented radio talks, textbooks, research reports, and so on) for which sufficient data was found. Like any other bibliography, this one is also incomplete; there are several archives (his family archive, and those at the National and University Library, the Slovenian Theater Museum, and the Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU) with writings that are not listed in this bibliography; also, the inventory of Kuret's

contributions to radio programs in Ljubljana, Klagenfurt, and Trieste, as well as numerous unpublished lectures, is incomplete. He recorded the majority of what he had written with great care, such as drafts, final versions, copies of what he sent for publication, and copies of publications. Some of this material in manuscript or typed form is included in this bibliography, although the majority, including his extensive correspondence, is still waiting for a diligent archivist. In any case, despite these gaps, this is the most detailed bibliographic record of Kuret's scholarly, professional, and popular works to date. It reflects the breadth and scope of Kuret's work, and its chronological organization directly documents the changes in his interests over time.

Remembering Niko Kuret, we are especially pleased that a film about him was produced last year titled *Praznično leto Slovencev. Portret akademika dr. Nika Kureta* (The Festive Year of the Slovenians: A Portrait of Academy Member Dr. Niko Kuret) by TV Slovenia's Culture and Arts Program, directed by Slavko Hren. This represented an appropriate recognition of both Kuret and ethnology in general. This film brought back memories to everyone that knew Kuret personally, and presented him in a vivid manner to those that only know him through his name and work. In this way, the film and book are a happy combination: the film describes Kuret as a person and researcher through sound and colorful images, and the book articulates and strengthens our knowledge of him.

Ingrid Slavec Gradišnik
June 2008

O NIKO KURETU
ABOUT NIKO KURET

O MOJEM OČETU NIKU KURETU

PRIMOŽ KURET

O če se je rodil 24. aprila 1906 v Trstu. Vse življenje se je čutil Primorca, čeprav je s starši že z desetimi leti, ko je Italija stopila v prvo svetovno vojno in je bil njegov oče (Franc, 1871–1937) upokojen, zapustil Trst. Umaknili so se na Štajersko, na Kozjansko. S Primorsko je bil povezan po svojih starših.

Njegov oče je bil rojen v Gorici, po rodu pa verjetno iz Ricmanj pri Trstu. Oče moje stare mame je bil Furlan iz Klavž/Chiusaforte. Izsledil se je za delom na Štajersko, kjer so gradili železniško progo Dunaj–Trst. Delali so pri odseku proge od Zidanega mosta naprej. Prihranil si je toliko denarja, da si je kupil posestvo v hribih na Kozjanskem, v jurkloštrski fari, in se tam za stalno naselil. V tistih krajih se je naselilo še več Furlanov, ki pa so danes že vsi asimilirani, ostala so samo imena. Posestva ni več, ostala pa je hiša, ki jo je dobila moja stara mama (Ana, r. Žagar, 1867–1947). Leta 1890 je odšla služiti v Trst, kjer sta se s starim očetom 1905 poročila. Hišo v Dešnem, danes Laziše, je oče po smrti svoje mame vzdrževal in obnovil. Imel je srečo, da se je v Trstu še pred vpisom v osnovno šolo po zaslugi svojega očeta naučil poleg slovenskega jezika tudi nemščine in italijanščine. V Trstu je med letoma 1912 in 1916 obiskoval nemško osnovno šolo. Zaradi težkih vojnih razmer se je družina odločila, da se po očetovi upokojitvi 1916 preseli na Štajersko. V Celju, kjer si je družina našla stanovanje, je oče končal leta 1926 gimnazijo.

Kot dijak je začel pesniti in je objavljaval v ameriškem verskem mesečniku *Ave Maria* in v *Stražnih ognjih*. Pomembno je bilo zanj mladinsko gibanje, ki je prihajalo iz Nemčije in je propagiralo poglobitev verskega in kulturnega življenja, stik z naravo in pristnost. Slovensko glasilo gibanja je bil *Križ na gori*, kamor je pisal tudi oče. Po maturi se je vpisal v Ljubljani na univerzi na romanistiko in primerjalno književnost. Diplomiral je leta 1930 in postal gimnazijski profesor.

Že v višji gimnaziji ga je začelo zanimati gledališče, tudi pod vplivom mladinskega gibanja, ki je s svojo duhovno usmerjenostjo zbuvalo zanimanje za duhovne igre, srednjeveške in baročne verske igre. Bil je redni obiskovalec vseh predstav v celjskem Mestnem gledališču. Iz zanimanja za francoščino, ki mu je bila blizu zaradi znanja italijanščine, je sam zase izpopolnjeval svoje znanje, tako da je kot sedmošolec prevedel Molièrovo komedijo *Scapinove zvijače*. Dijaki so jo potem igrali v Celju in okolici. Naslednje leto je prevedel Molièrovega *Skopuha*. Obe igri sta izšli pri tedanji Jugoslovanski knjigarni.

Na univerzi je njegovo zanimanje za gledališče France Kidrič v seminarju za pri-

merjalno književnost usmeril konkretno v duhovno dramo, v študij srednjeveškega gledališča. Na univerzi je postal član krščansko-socialističnega akademskega društva *Borba*, delal je pri Dijaški zvezi in v mednarodni katoliški dijaški organizaciji *Pax romana* ter še marsikod drugod. V tistem času je mnogo potoval (Poljska, Francija, Španija). Hkrati je kot študent sodeloval pri ustanovitvi Maroltovega Akademskega pevskega zbora. Francetu Maroltu je bil hvaležen, da ga je navdušil za našo ljudsko pesem in za slovensko folkloro. Ves čas študija je pel v njegovem zboru.

Nemško mladinsko gibanje je med drugim obnavljalo stare nemške misterije, pa tudi ustvarjalo novo, sodobno, religiozno angažirano, tako imenovano »laično igro«. Navdušil se je za takšno igro in jo skušal uresničiti tudi pri nas. Temeljila naj bi na našem religioznem izročilu in na značilnostih slovenskega ljudskega življenja, slovenske folklore. Krog je bil s tem sklenjen. K nam je presadil Drabosnjakove igre, priredil *Škofjeloški pasijon*, ustanovil leta 1934 revijo *Ljudski oder*, začel izdajati zbirko novih ljudskih iger, ki je učakala 30 zvezkov. Leta 1928 je postal urednik *Radia Ljubljana*, oktobra 1930 pa je nastopil službo kot suplent na gimnaziji v Kranju. Tu je razvil široko strokovno in kulturno dejavnost.

Tedanji politični režim ga je julija 1932 prvič reduciral in je bil po pritožbi 1933 reaktiviran. Februarja tega leta se je poročil in tri tedne po poroki ponovno zgubil službo. O tistih časih beremo v knjigi *Šenčurski dogodki* naslednje:

Zelo so udarili tudi prof. Nika Kureta, ki je bil gotovo eden najboljših profesorjev na kranjski gimnaziji, pri dijakih splošno priljubljen, popolnoma nepolitičen človek. Ravno si je bil ustanovil lastno družinsko ognjišče, pa so ga vrgli na cesto brez vsake pokojnine, ker je bil v državni službi šele par let.¹

Šele leta 1935 je dobil ponovno službo kot knjižni tajnik tedanje Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani. Ko je bil reaktiviran kot suplent, je bil aprila 1937 imenovan za profesorja na ljubljanski poljanski gimnaziji. Tu je služboval med okupacijo in do februarja 1946. Vojske zaradi slabih oči ni služil, pa vendar se je ob izbruhu vojne šel kot prostovoljec prijaviti v vojsko, kjer pa so ga na kratko odpravili domov.

Vojna je presekala vse njegove raznovrstne dejavnosti. Ohranil je le svojo ljubezen do lutk. Že pred vojno je presadil k nam ročne lutke in poklical v življenje njihovega junaka, Pavliho. Po vojni se je znašel brez prvotnega posla. Francoščina je v novem učnem načrtu izpadla. Izkoristil je premor in s 40 leti postal še enkrat študent. Tik pred vojno je dobila ljubljanska univerza stolico za etnologijo s prof. Nikom Županičem. Ponovno se je vpisal in leta 1947 diplomiral iz etnografije in etnologije, leta 1956 pa doktoriral. Šele leta 1954 pa je lahko vstopil v Inštitut za slovensko narodopisje SAZU in prevzel vodstvo sekcije za ljudske igre in šege.

Oče je moral že 14 dni po osvoboditvi na željo pristojnih oblasti napisati, kaj je počel med vojno. Med drugim je zapisal, da se je po krizi *Doma in sveta*, kjer je bil, zvest svoji usmerjenosti, že izza začetka tridesetih let v Koblar-Kocbekovem krogu, in po razočaranju, ki ga je doživel v svojem kulturnem krogu s svojo revijo *Ljudski*

¹ Matija Škerbec, *Šenčurski dogodki*. Kranj: Tiskovno društvo, 1937, 158.

oder, tik pred vojno umaknil skoraj docela v krog svoje družine. Z okupacijo se je njegova izolacija še poglobila, ker so bili zanjo še tehtni narodni razlogi. Družinsko okolje je začelo bistveno določati tudi njegovo nadaljnje zunajšolsko delo: tesneje se je oklenil lutkarstva v domačem krogu in začel sistematično študirati in preskušati razne probleme otroške psihologije in pedagogike, se ukvarjati z »družinsko kulturo«. Plod tega dela je bil prvi slovenski lutkarski priročnik za ročno lutkarstvo *Pavliha* (Ljubljana 1941). Brez samohvale je trdil, da je ta priročnik v dobi, ko je začela GIL² vabiti našo mladino, na stotine naših otrok navdušil za ročne lutke in jim dal tako koristno in lepo zaposlitev; po Ljubljani je zaživel v zakloniščih, vežah, dvoriščih in zasebnih stanovanjih nešteto lutkovnih odrov, ki so igrali njegove igrice (*Pavlihov oder*, 5 zvezkov). Iz istega duha je nastala knjiga *Veselja dom I–III* (Ljubljana 1942), ki je v dobi zgodnjih policijskih ur in vsestranske tesnobe pomagala našim družinam prenašati moro koncentracijskega taborišča Ljubljane. Kot tretje delo iz iste miselnosti je navedel knjižico *Delajmo jaslice* (Ljubljana 1941), ki naj bi pregnala nemško božično drevesce iz narodno zavednih družin. Kot večji deli pa sta mu v teh letih dozoreli za svobodne čase knjigi *Igra in igrača v predšolski in šolski dobi*, smernice in navodila za vzgojno prakso, in *Jaslice* kot kulturnozgodovinski in narodopisni oris. Obe deli sta načeli pri nas ledino, prvo na področju naše vzgoje, drugo na področju našega narodopisja.

Bedni gmotni položaj ga je prisilil, da je prevedel nekaj del: Andersenov *Šopek pravljic* (Ljubljana 1944), Marte Ostensove *Ošabneže* in Van de Veldeja *Srce zmaguje* (obe Ljubljana 1945). – Če upoštevamo njegovo bolehnost (že nad 20 let je trpel zaradi težav s prebavili), mu leta okupacije niso potekla povsem brezkoristno. Kot kulturni delavec je čas dobro izrabil in domišljal si je celo, da je rojakom po svoje pomagal prenašati najhujša leta, kar smo jih doživeli.

Po vsem tem in iz vsega njegovega temperamenta sledi, da mu je politika, zlasti pa dnevna politika, bila tuj svet, ki se z njim ni nikoli sprijaznil. Bil ni član nobene politične stranke in odločno je odklonil dvakratni poziv za vpis v Jugoslovensko radikalno zajednico. Tudi v dobi okupacije je po vrsti odklanjal vsa vabila za kakršno koli javno delovanje: Zvezno poveljstvo italijanske mladinske organizacije GIL ga je 19. novembra 1941 pozvalo k sodelovanju pri radiu in lutkah. Z izgovorom, da pripravlja doktorsko disertacijo (za kar se je vnaprej dogovoril z vedno mu naklonjenim prof. dr. Francetom Kidričem), je sodelovanje odklonil. V času italijanske okupacije je imel potem mir. Decembra 1943 pa se ga je – že v času nemške okupacije – spomnil Propagandni odsek Pokrajinske uprave in ga povabil na sestanek za *organizacijo tečaja propagandistov*. Udeležbo na sestanku je pisno odklonil. Isti urad ga je nato januarja 1944 pozval k sodelovanju pri *razširjenem sporedu v radiu*. Tudi to je zavrnil. Poleti 1944 so ga službeno pozvali, da poroča o lutkarstvu pri nas. Oktobra 1944 so

² Op. ur.: Gioventù Italiana del Littorio (GIL), leta 1937 ustanovljena mladinska fašistična organizacija. Njen namen je bil dvig duhovne, športne in vojaške pripravljenosti italijanskih fantov v duhu režimske ideologije.

ga ponovno poklicali na Pokrajinsko upravo z enakim namenom. Njegovo stališče je ostalo nespremenjeno. Decembra 1944 so zahtevali od njega ponovno poročilo, ki ga je osebno oddal. Sledila je zamisel mladinskih listov. Uradno je bil povabljen na konferenco, ki je bila 12. decembra 1944. Izjavil je, da kot sotrudnik pač ne prihaja v poštev, ker je bil samo lutkar. Vendar so od njega zahtevali, da v vsaki številki prispeva lutkovno igrico! Upiranje je bilo zaman. Prvo številko je sabotiral, ker sploh ni odgovoril. Za drugo številko *Našega lista* je bil potisnjen ob steno. Med svojimi igricami je poiskal prevod igrice *Bahač*, ki jo je napisal Reinhold Laibrandt (*Junker Prahlhans*), in jo oddal uredništvu s strogim naročilom, da njegovega imena ne sme biti nikjer. Igrica je izšla brez imena prevajalca. Nato uredništvu ni več odgovarjal. Tudi na pisno in ustno vabilo, naj pride po honorar, ni odgovoril (napisano 25. maja 1945).

Kmalu po vojni so ga iz Ljubljane premestili na gimnazijo v Novo mesto. V stanovanje so nam vselili mlad par in nas tako bistveno utesnili. Takrat je oče počel vse mogoče, da bi stanovanje ohranili zase, vendar se mu ni posrečilo. Utesnjeni smo ostali do smrti mojega starega očeta v Novem mestu leta 1951, ko se je stara mama preselila k nam in je mladi par zato dobil drugo stanovanje. Kot profesor francoščine je praktično ostal po vojni, ko so se odpovedali francoščini kot učnemu predmetu, brez dela. Ta čas je bil brez službe in nas je preživljal tako, da je slikal lutkovne glave, lesene krožnike z narodnimi motivi in jih prodajal. Nato se mu je posrečilo dobiti mesto profesorja na ljubljanski gostinski šoli, kjer so rabili romanista, ki naj bi bodoče gostince učil francosko. Na tej šoli se je oče kar dobro počutil, saj je imel mir, priredil je vrsto francoskih učbenikov za šolo, s čimer se je tudi naše – doslej vedno – bedno gmotno stanje vsaj nekoliko zboljšalo. Iz tega časa se je ohranila karakteristika mojega očeta:

Tov. Kuret Nikolaj je v bivši Jugoslaviji igral vidno vlogo pri Radio Ljubljana, ki so ga imeli v rokah klerikalci. Za časa Živkovičevega režima je bil kot vnet pristaš klerikalne struje celo odpuščen iz državne službe. Je tudi versko zaslepljen. O njegovem zadržanju med okupacijo ni znano ničesar slabega. – Kot profesor na srednji šoli za turizem in gostinstvo je zelo vesten, delaven in sposoben pedagog, tako za poučevanje francoskega jezika, kakor tudi za poučevanje slov. jezika. Zlasti pri pouku slovenščine podaja snov še kar zadovoljivo z ozirom na našo državno ureditev. Odnos do dijakov ima pravilen. Šolskega dela se udeležuje pač pa je v delu pri sindikatu bolj pasiven, kar gre deloma na račun njegove bolehnosti, vendar se še precej redno udeležuje sindikalnih sestankov. Po svojem bistvu sicer ni pristaš naše borbe za socializem, vendar tega nikjer jasno ne izraža, temveč se vsaj pasivno vključuje. Smrt fašizmu – svobodo narodu! Ljubljana, dne 31. 1. 1949.

O očetu obstaja še ena karakteristika:

Tov. Kuret je (pred vojno pripadal klerikalcem in je) bil tudi eden izmed klerikalnih profesorjev, ki jih je Živkovičev režim odstavil. Znan je bil predvsem kot organizator šaljivih večerov v ljubljanskem radiu in kot prevajalec iz francoščine. Med okupacijo pa se je po izjavah ljudi, ki so z njim službovali vseskozi dobro zadržal,

ni bil sicer pristaš osvobodilnega gibanja, ni pa podpiral okupatorja in domačih izdajalcev. Je namreč močno pod vplivom vere, vendar ne toliko, da bi odobral in zagovarjal delovanje protiljudske duhovščine. Kot predavatelj na srednji šoli za turizem in gostinstvo je strokovno zelo sposoben in tudi dober pedagog, tako za poučevanje francoskega jezika, kakor tudi za poučevanje slovenskega jezika in literature. Prizadeva si dajati svojim predavanjem resnično zgodovinsko-materijalistično podlago (slovenska literatura), vendar mu manjka pravih osnov, ki bi si jih lahko pridobil na kakem tečaju. Ker je bolj bolehn narave in še vedno nekoliko zadržanega obnašanja, se bolj redko udeležuje sindikalnega dela, pač pa kaže veliko volje do kulturno-prosvetnega dela, če se mu to poveri. Odnos do predpostavljenih in do kolegov ter do učencev ima pravilen ter je priljubljen. Ker je že razmeroma starejši blizu 50 let, so možnosti njegovega razvoja v popolnoma pozitivni smeri omejene, vendar je zelo uporabljiv in tudi zanesljiv človek.

Ljubljana, 25. marca 1949. Smrt fašizmu – svoboda narodu! Š. l.r.

Oče je šele leta 1954 – star 48 let – uspel dobiti ustrezno mesto v Inštitutu za slovensko narodopisje, katerega ustanovitev je sam predlagal in kjer je vodil sekcijo za raziskovanje slovenskih ljudskih šeg.

Vse njegovo delo je potekalo iz ljubezni do ljudskega življenja, vseh njegovih pojavov in oblik. Že zgodaj so ga mikale šege in navade. Kar je bilo prej konjiček, je bilo zdaj poklic, in vanj se je vživel z dušo in telesom. Začel je s sistematičnim zbiranjem gradiva. Tako je nastalo končno *Praznično leto Slovencev*, saj je rekel, da je bilo gradivo pred njim in je klicalo, da ga obdela in prikaže. V inštitutu je tudi dočkal pokoj po 48 delovnih letih.

Že pred vojno je nanoslo, da je bil priča rojstvu slovenskega radia, bil je prvi urednik prve slovenske radijske revije, pripomogel je k začetkom šolskega radia. Vedno pa ga je zanimala teorija radijske igre in je o njej napisal prve članke, kar je vse danes pozabljeno. Po vojni do Radia Ljubljana ni imel dostopa, zato pa je rad sodeloval s tržaškim in celovškimi radijem. Od ljubljanskega radia pa mu je ostalo v bolečem spominu, da so po vojni nestrpneži uničili ves arhiv radijskih iger, kar je nenadomestljiva izguba. Kar je oče imel kopij svojih radijskih iger in oddaj, pa je pred leti predal Slovenskemu gledališkemu muzeju.

Še beseda o delu *Veselja dom* iz leta 1942. O njej je povedal naslednje:

Veselja dom je vojni otrok. Pod italijansko zasedbo je bila zgodnja policijska ura in nismo smeli iz stanovanj od popoldneva do jutra. Ostajali smo zaprti v stanovanju in za otroke je bilo treba poskrbeti nekaj razvedrila. Pokupil sem po ljubljanskih knjigarnah vrsto knjig o igrah in igračah in jih doma z otroki preizkušal. Nato je prišla pobuda, da bi te igre zbral v knjigi. Nastale so kar tri in po Slomšku dobile naslov. Vse tri so našle hvaležne bralce in porabnike. To je bilo najvažnejše, saj to je bil njihov namen. Moja zasluga je, da sem se dejavno odzval potrebi. Veselja dom se spominjam z nostalgijo. Nastal je v hudih časih, pa ob večerih nam je bilo vendarle lepo.

Že v visoki starosti 83 let in tik pred smrtjo svoje žene, moje matere, je zvedel, da ga



Podelitev Herderjeve nagrade na Dunaju 1966. Dr. Niko Kuret je bil prvi Herderjev nagrajenec iz Slovenije, vendar dogodek v javnih občilih ni bil deležen nikakršne pozornosti [Arhiv ISN ZRC SAZU].



Akademik Milčinski sprejema dr. Nika Kureta med redne člane SAZU, 1991 [Arhiv ISN ZRC SAZU].

bodo predlagali za dopisnega člana SAZU. Priznanja je bil vesel, pa čeprav je prišlo tako pozno. Redni član je postal leta 1991. Tujina ga je priznala prej. Od leta 1968 je bil dopisni član Commission Royale Belge de Folklore v Bruslju, leta 1955 in 1971 je prejel Premio internazionale folclorico Giuseppe Pitrè v Palermu, leta 1966 Herderjevo nagrado na Dunaju za življenjsko delo in leta 1972 nagrado Sklada Borisa Kidriča.

Praktično do svoje smrti 25. januarja 1995 je vsak dan delal, pisal in snoval. Smrt ga ni našla nepripravljenega, saj je v svoji starčevski betežnosti nanjo vseskozi mislil in se nanjo pripravljal, ne da bi s tem obremenjeval svojo okolico in svoje domače. Kljub temu je prišla nepričakovano, saj smo verjeli, da se bo njegovo zdravstveno stanje – kakor se je vedno doslej – izboljšalo.

Moj oče je vedno opozarjal na slogo in medsebojno strpnost. V slogi je moč, je vedno trdil. Življenje mu ni prizanašalo, vendar je na koncu lahko rekel s Horacem: *Vivitur parvo bene* (Dobro živiš, če si zadovoljen z malim) in s Seneco: *Vita si uti scias, longa est* (Če znaš življenje izkoristiti, je (dovolj) dolgo).

ABOUT MY FATHER, NIKO KURET

This introduction to the section titled "About Niko Kuret" was written by his son, Primož Kuret.

This introduction describes my father's life, starting with his birth in Trieste on 24 April 1906. Although Kuret's family moved to Styria after Italy entered World War I, he considered himself a native of the Littoral region his entire life. His grandparents also came from this region, and he himself attended a German primary school in Trieste from 1912 to 1916. He graduated from high school in Celje in 1926. Even during his student years he identified with the youth movement, which strove to strengthen religious and cultural activity and to develop contact with nature and authenticity, promoting these views in the journal *Križ na gori* (Cross on the Mountain). Kuret attended the University of Ljubljana, where he received a degree in Romance studies and comparative literature in 1930.

Kuret's intellectual orientation, especially his interest in theater, developed during his student years and strengthened during his studies under the influence of France Kidrič. As a student he was active in the Christian-socialist academic society, in the Student Union, and in the international Catholic organization; he traveled a great deal and was a cofounder of the France Marolt Student Choir. This choir spurred his interest in folk songs and folklore in general. Under the influence of the German youth movement, he developed an enthusiasm for religiously oriented amateur theater. This led to the establishment of the journal *Ljudski oder* (Folk Stage), which featured amateur plays. In the 1930s, he worked as a high-school instructor in Kranj, as the secretary of the publishing house Jugoslovanska knjigarna,

and as an instructor at the Poljane High School in Ljubljana (until 1946). The war interrupted his versatile activity, but his work was not completely without fruit. At home he studied and practiced puppetry, children's theater, and "family culture" in general. In this atmosphere, the puppetry manual *Pavliha* (1941), five volumes of plays in the collection *Pavlihov oder* (Pavliha's Stage), the exceptional three-volume collection of children's plays *Veselja dom* (The Merry Home, 1942), and the booklet *Delajmo jaslice* (Let's Make Nativity Sets, 1941) were produced; in addition, he worked as a translator in order to support his family. Kuret was able to skillfully avoid the occupying powers' invitations to take part in social life; in general, politics – especially everyday politics – was an unknown world to him, which he could never fully accept. He was therefore never a member of any political party.

After the war, Kuret was transferred from Ljubljana to Novo Mesto as a high-school teacher. He was unemployed for a while, but then found a job at the Ljubljana Secondary School for Catering. He earned a living by painting and selling wooden heads for puppets and wooden plates. He enrolled at the university once again and received a degree in ethnology. In addition, he was among the recognized ethnographers of that time, and prepared a very ambitious professional plan, on the basis of which the Committee for Slovenian Ethnography (renamed the Institute of Slovenian Ethnology in 1951) was established in 1947 at the Academy of Sciences and Arts (AZU, now SAZU).

It was only in 1954, at the age of 48, that Kuret received a proper job at the Institute of Slovenian Ethnology, where he headed the section for the study of folk customs. He started systematically collecting the material that finally led to the publication of his *Praznično leto Slovencev* (The Festive Year of the Slovenians); he said that the material was right before him and called out to be processed and presented. He remained at the institute until his retirement, after 48 years of work.

At the age of 83 and just before his wife's death, Kuret was told he was to be nominated as a SAZU honorary member. Although this was a bit late, he was pleased to receive this recognition. He became a full member in 1991. Internationally, he was recognized much earlier than this. He became a corresponding member of the Commission Royale Belge de Folklore in Brussels in 1968, he was awarded the Premio internazionale folclorico Giuseppe Pitre in Palermo in 1955 and 1971, he received the Herder Award in Vienna for lifetime achievement in 1966, and he won the Boris Kidrič Award in 1972.

Until his death on 25 January 1995, he spent practically every day working, writing, and planning. Death did not find him unprepared; in the fragility of old age, he always thought about it and prepared himself for it without burdening his family and those around him.

My father always emphasized unity and mutual tolerance. "Unity creates strength," he used to say. Life was not indulgent toward him, but in the end he was able to confirm Horace's dictum *Vivitur parvo bene* (One lives well on a little), and Seneca's statement *Vita si uti scias, longa est* (Life, if you know how to use it, is long enough).

OSEBNOST NIKA KURETA

FRANCE BERNIK

Akademik Niko Kuret se je v slovensko kulturno zgodovino zapisal kot dinamična, ambiciozna in mnogostranska osebnost.

Dinamičnost je pokazal že na začetku svoje kariere, ko je na ljubljanski univerzi diplomiral najprej iz romanistike oz. francoščine in primerjalne književnosti, po drugi svetovni vojni, leta 1946, še iz etnologije, ki je postala njegova osrednja znanost. Vendar je že zgodaj posegel, gnan od te svoje lastnosti, tudi na druga področja, v ljudsko dramatiko in lutkovno igro. V Kranju je leta 1934 ustanovil prvo ročno lutkovno gledališče v Sloveniji. Hkrati je bil odprt za novejša dosežke tehnike. Pred drugo svetovno vojno, ko je bil radio najsodobnejše sredstvo javnega obveščanja pri nas, je bil član kulturnega uredništva nacionalnega radia v Ljubljani. Skoraj samoumevno se zato zdi, da se je po vojni angažiral še pri strokovnem filmu. Čeprav raziskovalec v znanosti, ki je veljala za tradicionalno, se je navduševal za moderne dosežke avdiovizualne tehnike in umetnosti.

Podobno kot dinamičnost je za Kureta značilna ambicioznost. Pojavljala se je kot težnja po boljšem, višjem, bolj kakovostnem. Po diplomu v romanistiki je poučeval na gimnazijah v Kranju, Ljubljani in Novem mestu, vendar srednješolska praksa ni zadovoljila njegovih raziskovalnih hotenj, zato se je po drugi svetovni vojni zavihtel navzgor. Najprej je postal zunanji sodelavec, od leta 1954 strokovni sodelavec, potem je bil znanstveni sodelavec in znanstveni svetnik v Inštitutu za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti do leta 1979, ko se je upokojil. V Inštitutu si je leta 1956 pridobil naziv doktorja znanosti, v času torej, ko je Slovenska akademija znanosti in umetnosti mogla podeljevati najvišje znanstvene naslove. Za izrednega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti je bil izvoljen iz razlogov, ki so bili zunaj znanosti, razmeroma pozno, leta 1989, za rednega člana dve leti potem, komaj nekaj let pred smrtjo.

Mnogostranost Nika Kureta, tretjo značilnost njegove osebnosti, ponazarja obsežen znanstveni opus, raznorododen po tematiki, v nekem pogledu celo po raziskovalni metodologiji, kar si razlagamo tako, da sodijo Kuretova glavna dela v obdobje po drugi svetovni vojni, ko je uradna marksistična ideologija pri nas posredno ali neposredno vplivala na humanistične vede, tudi na etnologijo. Njegova mnogostranost je prav tako razvidna iz dejstva, da se je kot eden prvih resno zamislil nad primanjkljajem teoretičnih raziskav v stroki. Kuretova pobuda za slovenski narodopisni slovar iz leta 1947 se je uresničila več desetletij pozneje, v *Slovenskem etno-*



Niko Kuret po podelitvi naziva redni član SAZU, 1991 [Arhiv ISN ZRC SAZU].

loškem leksikonu (2004). Bil je tudi pobudnik in prvi urednik *Traditiones*, osrednje periodične publikacije slovenske narodopisne vede.

Kuretov znanstveni opus gre skoraj v celoti, vsekakor pa v svojem najbolj kakovostnem delu v čas, ko so se pri nas pojavili novi raziskovalci in novi pogledi na etnološko stroko. Odveč je poudariti, da tudi na pobudo politike in prevladujoče zgodovinskomaterialistične filozofije v povojni državi. Ta koncept etnološke vede se v Sloveniji sicer ni razvil v zamišljeni, tj. v dogmatski obliki, čeprav je dal nekaj tehtnih dosežkov, je pa predstavljal nasprotje Kuretovemu narodopisju. Preusmeril je ali poskušal je preusmeriti stroko k preučevanju načina vsakdanjega življenja in odtrgati osrednjo pozornost od višjih, bolj kulturno privzdignjenih oblik bivanja. Prednost je dajal sodobnemu času, bolj materialni in družbeni kulturi, manj duhovni, če sploh. Posebnega poudarka so bili deležni nekmečki socialni sloji, zlasti delavski razred, za katerega je veljalo, da je v kapitalizmu zanj značilna težnja po revolucionarni spremembi družbenega položaja. Zgodovinskomaterialistični koncept stroke se je v odnosu do preteklosti opiral zato predvsem na razsvetljenstvo in njegova vseznalska prizadevanja, odločno pa je nasprotoval romantiki. Zavračal je romantično pojmovanje duhovne kulture, prevrednotiti je poskušal celo narodno pesništvo. Matija Murko in Karel Štrekelj sta se opisanemu konceptu zdela upoštevanja vredna samo toliko, kolikor sta romantične poglede odpirala realizmu, kolikor je npr. Murko posegel na področje materialne kulture in opisoval »ljudsko življenje«. V tej luči so pretirano visoko ceno dobile Trdinove estetsko ne ravno vrhunske »ljudske« povesti.

Socialistični koncept narodopisja je v skladu z idejno naravnanoostjo uveljavil tudi poseben jezik. Nekako odvečna sta se naenkrat zazdela pojma narod ali narodni in nadomestil ju je z novimi izrazi. Narod je praviloma zamenjala etnična skupina, narodno ozemlje etnično ozemlje, narodopisje etnologija. Narodni jezik je postal ljudski jezik, narodna pesem ljudska pesem, narodno izročilo ljudsko izročilo, in tako naprej. Naivni bi bili, če v omenjenih primerih ne bi videli ideologije, vendar je hkrati res, da se je taka terminologija pozneje zvečine uveljavila in danes ji ne samo ne vidimo več pravega izvora, temveč ji pripisujemo drugačno, bolj znanstveno utemeljeno pojmovno vsebino.

Kuret je kot znanstvenik ustvarjal zunaj uradnega ali tako imenovanega uradnega koncepta, ostal je na svojem bregu dogajanja, tesno povezan s tradicijo stroke in obenem odprt do razvoja etnologije v svetu. V vsem povojnem času se je udeleževal mednarodnih znanstvenih srečanj v zahodni Evropi, objavljajl je v zahodnih strokovnih revijah in zbornikih, kot gost je predaval na zahodnih univerzah in visoka priznanja je prejel v Avstriji, Italiji, Franciji in Belgiji. Morda so tudi te okoliščine prispevale k njegovi samozavesti, da mu ni bilo potrebno, kakor nekaterim drugim, odstopati od zastavljenih načrtov in je mogel ostati zvest svoji poti. Eno od vidnejših del njegovega prednostnega področja je *Duhovna drama*, publikacija z močno zgovornim naslovom, ki je izšla v okviru Literarnega leksikona leta 1981.

Duhovno, v bistvu religiozno dramo obravnava Kuret primerjalno, v evropskem kontekstu, od njenega nastanka s pojavom krščanstva skozi stoletja do danes.

Najobsežnejše in najpomembnejše Kuretovo delo s področja duhovne kulture je *Praznično leto Slovencev*, v drugi izdaji leta 1989 vestno dokumentirano, opremljeno s potrebnim znanstvenokritičnim aparatom. Gre za eno redkih sintez slovenske etnološke vede, morda za edino pravo znanstveno sintezo poleg obeh monumentalnih zbirk pesemskega gradiva in slovenskega etnološkega leksikona, za sintezo, ki obravnava naravno in cerkveno leto v celoti, od pomladi do zime, prikazuje tudi praznike in druge ključne dneve v letu sintetično, vendar iz različnih zornih kotov, diahrono, večidel s stališča, koliko se je domačijska starosvetnost ohranila skozi zgodovino do danes. Navsezadnje je *Praznično leto Slovencev* sinteza dela vseh naših pomembnejših zapisovalcev narodopisnega gradiva od Trubarja do najnovejšega časa. Zlasti so bili Kuretu v oporo polihistor Valvasor, romantični navdušenci nad slovensko starožitnostjo v 19. stoletju Matija Majar Ziljski, Davorin Trstenjak, Ivan Navratil in Karel Štrekelj, iz minulega, tj. 20. stoletja pa med drugimi narodopisec in Kuretov sodobnik Metod Turnšek. Seveda razkrivajo predkrščanske in posebej krščanske šege oz. navade duhovno življenje slovenskega kmečkega človeka, ki je do druge svetovne vojne predstavljal večinski sloj našega prebivalstva. Kuret se je nedvomno zavedal, da so zaposlovali mlajše predstavnike stroke, usmerjene h kulturnoantropološkim raziskavam, drugi socialni sloji naroda, s podarkom na sedanjosti, in je upravičenost take usmeritve tudi priznaval. »Tako je prav«, je zapisal v uvodu k drugi izdaji *Prazničnega leta Slovencev*. Svojega, bistveno drugačnega koncepta etnoloških raziskav pa ni branil, kot bi danes pričakovali, s pravico do pluralizma v znanosti, kar bi mogel storiti, marveč z relativizmom spoznavanja. *Motijo se... nekateri*, je zatrjeval v omenjenem uvodu, *ki mislijo, da o našem ljudskem življenju v preteklosti ni več kaj povedati*. In dodal, da obstaja še *nič koliko vprašanj, ki jih bo treba rešiti* [Kuret 1989 I: 6]. Izrazito strokovna utemeljitev lastnega raziskovanja torej, ki ni dopuščala ugovorov. Se je pa Kuret pridružil aktualni tendenci kulturne politike v prejšnji državi, ko je drugo izdajo *Prazničnega leta Slovencev* dopolnil z gradivom našega zamejstva in se poistovetil z idejo o skupnem slovenskem kulturnem prostoru.

Pri Kuretu je opazna še neka težnja, ki je značilna za humanistične vede v polpreteklem času, zaplodilo pa jo je pozitivistično 19. stoletje, težnja po skrajni natančnosti, če ne kar naravoslovni eksaktnosti. Humanistika ali del humanistike si je zato prizadeval dokazati znanstvenost svojih raziskovalnih naporov, znanstvenost lastne znanosti. Med eksaktne predstavnike humanističnih ved, ki so posledica takega pojmovanja znanosti, bi mogli uvrstiti tudi Kureta. Že druga izdaja *Prazničnega leta Slovencev* je, kot je bilo že omenjeno, skrbno in vsestransko dokumentirana. Ni pa edina take vrste pri njem. V zadnjih letih življenja je še potrdil empirično podatkovno metodo, ko je začel objavljati publikacijo *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* [1985, 1987, 1989, 1993] in je opremil prvo knjigo in prvi

snopič druge knjige te publikacije s pomenljivim podnaslovom: *Gradivo za narodopisje Slovencev*. Gradivo torej, ki bo utemeljevalo nova spoznanja, nove ugotovitve, strogo vezane na vire, na dokazana dejstva. Gre za nadvse dragoceno zakladnico topografskih podatkov, ki jih je v prvi polovici 19. stoletja zbrala anketna komisija avstrijskega nadvojvode Janeza in njegovega tajnika Geoga Götha in ki mozaično osvetljuje družbeno in individualno življenje na Štajerskem. Podatki odkrivajo faktografsko natančen vpogled v gospodarsko, socialno, politično in versko zgodovino naših rojakov pred stopetdeset in več leti. Stroka utemeljeno uvršča *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848*, ki pa je ostala nezaključena, med opazna dela s področja družbene kulture, med tematiko, ki ji je koncept mlajše generacije etnologov dajal osrednji pomen.

Niko Kuret se je v izjemno plodnem življenju srečal z različnimi izzivi svoje stroke, se z njimi spopadal ali jih je sprejemal, vendar tako, da je ostal sebi zvest. Na koncu se je vrnil k temeljem etnologije in sploh vsake znanosti, tudi humanistične, k empiriji, k oprijemljivim, vse zavezujočim dejstvom. V tej točki razvoja se je umirila dinamičnost, zadovoljila ambicija in zaokrožila mnogostranska narava njegove osebnosti.

THE PERSONALITY OF NIKO KURET

Academy member Niko Kuret is enshrined in Slovenian history as a dynamic, ambitious, and versatile figure.

Kuret demonstrated his dynamic nature at the very beginning of his career, when he received a degree in Romance studies (in French) and comparative literature from the University of Ljubljana, and then after World War II in ethnology as well, which became his central discipline. However, driven by his personality, he also reached into other areas early on, including folk theater and puppet theater. At the same time, he was open to new technical achievements. Before World War II, when radio was the state-of-the-art medium in Slovenia, he was a member of the national radio station's cultural editorial board in Ljubljana. It seems almost natural that he also became involved in ethnographic film after the war. Although he studied a discipline that was deemed traditional, he was enthusiastic about the modern achievements of audiovisual technology and art.

Alongside his dynamic nature, Kuret was also ambitious. This was reflected in his aspiration for better, higher, and more quality achievements. After receiving his degree in Romance studies, he worked as a teacher, but Kuret's secondary-school duties failed to satisfy his research desires. Accordingly, he set his sights higher after World War II. In 1956, he received a doctorate from the Institute of Slovenian Ethnology – this was at a time when the Slovenian Academy of Sciences and Arts (SAZU) still had the authority to award the highest academic titles. He was elected

an honorary member of SAZU for reasons beyond his scholarly achievements, and relatively late at that – in 1989. He was appointed a regular academy member only two years later, just a few years before his death.

Kuret's third personal characteristic – that is, his versatility – is reflected in his extensive scholarly oeuvre, which was thematically (and in places also methodologically) very diverse.

Kuret's scholarly works were produced mainly after World War II, when the official Marxist ideology in Slovenia directly or indirectly influenced scholarly activity, especially in the humanities. Kuret did not accept the historical materialist concept, which was established primarily among younger ethnologists, but built upon tradition and at the same time remained open to modern developments in the discipline in Europe and throughout the world. His most important achievements related to his scholarly endeavors must be understood in this sense as well; these include the essay *Duhovna drama* (Spiritual Drama, 1981), the monograph *Praznično leto Slovencev* (The Festive Year of the Slovenians, 1965–1971; 2nd ed., 1989), which is one of the rare syntheses of Slovenian ethnology describing rural pre-Christian and Christian customs, and, last but not least, the publication *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* (Slovenian Styria before the 1848 March Revolution, 1985–1993), which is an unfinished work with extremely valuable material for studying economic, social, political, and religious life in northeast Slovenia in the first half of the 19th century.

During his extremely fruitful life, Kuret faced various challenges to his discipline, which he dealt with by always remaining loyal to himself. In the end he returned to the foundations of ethnology – and any discipline in general, including the humanities – that is, to empiricism and tangible, all-embracing facts. At this point of his development, his dynamic nature was satisfied, his ambitions were fulfilled, and his versatile personality was complete.

Z NIKOM KURETOM V »SLOVENSKEM NARODOPISNEM INSTITUTU«*

MILKO MATIČETOV

Niko Kuret je junija 1946 na Filozofski fakulteti ljubljanske Univerze dosegel dodatno diplomo na stolici za etnografijo z etnologijo, pri soimenjaku prof. Županiču. Šestnajst let poprej mu je prva diploma – na romanistiki – odprla vrata k poučevanju francoščine v srednjih šolah. V svoji večstranski naravnosti pa si je srčno želel vse kaj drugega kot enolično šolsko podajanje jezikovnega znanja. Spodbujali sta ga dve enako močni, neustavljivi žilici – stvarjalna in znanstvenoraziskovalna. Za svoje drugo delovno torišče si je izbral narodopisje: ne po naključju, saj mu nihče, razgledan po domači publicistiki tridesetih in prve polovice štiridesetih let, ne bi mogel očitati, da je tu novinec. Nasprotno, Kuretova dotakratna bibliografija kaže, da je na narodopisnem polju imel za sabo že vrsto lepihkušenj in dosežkov, posebej z občutljivih mejnih, prehodnih tal na robu med ljudsko in t.i. »visoko« kulturo (dramatika, lutkarstvo, nekatere vrste šeg, pesništva ipd.).

Po juniju 1946 se je začel ozirati, kako in kje bi mogel svojo pravkar pridobljeno kvalifikacijo tudi dejansko uveljaviti, ker je v razmerju z novo šolsko oblastjo iz razumljivih (svetovnonazorskih) razlogov nekaj zaškripalo že v februarju: s predstavtvo (lahko bi rekli kazensko, čeprav se je dekret verjetno skliceval na »službeno potrebo«) iz Ljubljane v Novo mesto; to ga je tako prizadelo, da je sam odpovedal službovanje v Ministrstvu za prosveto.

Do mojega prvega srečanja s Kuretom je prišlo prav v tem kritičnem času, in sicer v Etnografskem muzeju v Ljubljani, kjer me je ravnatelj Boris Orel nekega dne na hodniku pred svojo pisarno predstavil elegantno napravljenemu gospodu s palico v roki. To je bil Niko Kuret, ki se je zanimal za morebitno nastavitev v EM (podpisani sem bil tam kustos pripravnik). Le kako bi si bil pri bežnem srečanju s tistim gospodom mogel predstavljati, da bom nekoč ž njim ne samo skupaj v službi – četrtoletja – ampak da bova pri starostni razliki trinajst let) kar štirideset let celo prijateljevala!

Ob nostalgичnem pogledu nazaj v čas pred pol stoletjem se mi nehote poraja misel na neke vrste Kuretovo jasnovidnost. Pokazala se je v tem, da takrat, ko je imel v žepu diplomo iz etnografije, potem ko je (sicer nikoli izrečena, ampak v skriti srčni kamrici gotovo tleča) želja po univerzitetni karieri bila v danih razmerah

* Z avtorjevim soglasjem je ponatisnjen prispevek s podnaslovom »Prijatelju posvečeni spominski utriniki«, objavljen ob smrti akademika N. Kureta v *Traditiones* 24 (1995): 469–476.

čista utopija, potem ko je zastoj potrkal na vrata Etnografskega muzeja – (nima mo podatkov o tem, da bi bil poskušal srečo tudi pri Francetu Maroltu, s katerim sta se dobro poznala že od rojstva njegove samorastniške ustanove) – ni niti za hip obmiroval. Rajši je naprej snoval vse mogoče in tako prišel do pomembnih, za organizacijsko podobo naše stroke perspektivnih zamisli. V prizadevanju, da bi se nekje vključil v organizirano narodopisno delo, se je spomnil na Akademijo znanosti in umetnosti. Le-ta je po obetavni ustanovitvi (1938) med vojsko zašla v hude stiske; takoj v prvih povojnih letih se je začela statutarno, personalno ipd. izvijati iz krize in – zakaj bi je zdaj ne porabili, da naredi kaj koristnega tudi za slovensko narodopisje?!

Maja 1947 je Niko Kuret poslal Akademiji svoj načrt »slovenskega narodopisnega slovarja« oz. »arhiva«, s priporočilnim pismom univ. prof. dr. Nika Županiča (kar naj bi po predlagateljevem mnenju dalo ideji večjo težo). Oktobra 1947 je bil v razredu (II) »za zgodovinske vede, filozofijo in filologijo« načrt sprejet, sicer ne v stari podobi, ampak občutno razširjen, daleč čez prvotni predlagateljev okvir; po intenzivnih posvetovanjih, ob posebni vnemi akademika Ivana Grafenauerja (njemu je bila od vsega začetka zaupana skrb za stvar) in ob naklonjenosti akademikov M. Kosa, A. Melika in F. Ramovša je bila 20. decembra 1947 ustanovljena Komisija za slovensko narodopisje pri AZU.

Ta komisija velja za predstopnjo ali odskočno desko k Inštitutu za slovensko narodopisje, ki mu kot rojstni dan pišemo 3. oktober 1951, krst je doživel pred iztekom istega leta z Grafenauerjevo knjigo »Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu«, ki se že v sami naslovnici ponaša s tem imenom, shodil pa je v letu 1952 s prvima rednima nastavljenecema (Albina Štrubelj in Milko Matičetov), katerima se je 1. septembra 1954 pridružil Niko Kuret; ž njim je bil zaokrožen prvi začasni personalni sestav ISN.

Njega predzgodovino in zgodovino nam je razgrnil že sam N. Kuret v treh nadaljevanjih svojega živahnega poročila (Traditiones I–III, 1972–1974), kjer je navedel vse križe in težave, pa tudi veselje in dosežke ustanove in njenih sodelavcev do leta 1974. Vendar to ni predmet današnjega prispevka, kjer se bom namenoma izognil naštevanju (naj si bo »suhemu« ali čipkastemu) zunanjih življenjskih podatkov. Ne vleče me iti po že utrti poti, zato želim tukaj ujeti le nekaj »utrinkov«, se pravi obuditi spomin na to in ono, kar sva z rajnim prijateljem skupaj doživljala (in preživela); res ne bi bilo prav, če bi ostalo nezapisano in šlo v pozabo.

Utrinek se zaiskri in že ugasne, potone v poltemo, medtem ko srce in oko tipljeta naprej, se ozirata naokoli za novim »utrinkom«, svetlejšim, mikavnejšim. Tokrat sem odbral nekaj izpovednih utrinkov-pričevanj, nekaj osebnih doživetij, povezanih s prijateljem Nikom, s starim Grafenauerjem, najinim drugim »očetom«, in z našimi skupnimi prizadevanji za tako podobo narodopisja, kakršno smo si zarisali in jo gojili vsak po svojem lastnem – srčnem in umskem – nagibu in prepričanju, ne da bi se ozirali na dnevne, priložnostne potrebe/ukaze od zunaj.

Glasnik. Niko Kuret je resda prestopil prag ISN kot redni uslužbenec šele 1. septembra 1954 zjutraj, ampak v ustanovi je bil nekako doma že dolgo pred omenjenim datumom. Bili smo si namreč domači že od »Komisije za slovensko narodopisje« in zato tudi v Inštitut ni prihajal kar tako na obisk in klepet. Torej še malo niso bila »kukavičja jajca«, kar je odlagal v inštitutskem »gnezdu« že pred 1. 9. 1954: marca 1953 vprašalnico o zažiganju čoka in maja istega leta o otroških igrah. S tem večjo vnemo pa se je vrgel na taka dela po nastopu službe. Predvsem zaradi lažjega razpošiljanja vprašalnic in ožjih povezav s podeželskimi informatorji je bil na njegov predlog sprejet sklep o ustanovitvi »Glasnika Inštituta za slovensko narodopisje«. Pismo inštitutskega predstojnika Ivana Grafenauerja, naslovljeno »Našim prijateljem«, natisnjeno na prvi strani novega časopisa, nosi datum 4. marca 1956, vendar je prva številka izšla oktobra 1956, četrta pa junija 1957. Kakšen je bil Kuretov delež v Glasniku I/1, bo vsakomur brž jasno, če povem, da sem že ob prvem poskusu razrešitve avtorstva (nepodpisanih) 11 prispevkov s precejšnjo verjetnostjo spoznal, kdo jih je napisal: Kuret 7, Matičetov 2, Grafenauer 1, Z. Kumer (?) 1. Zaradi prehudih težav s tiskanjem (št. 1 v tiskarni »Urška« v Kočevju, št. 2 pri »Slovenskem Jadranu«, št. 3–4 pa pri »Slovenskem tisku« v Kopru) smo že po koncu 1. letnika nadaljnjo skrb za Glasnik sklenili odstopiti Slovenskemu etnografskemu društvu. Le-to je kar nadaljevalo naše štetje in ga peljalo lepo naprej 14 let (od letnika 2 do 15), dokler ga ni kot doto ali dediščino vzelo s sabo, ko je namesto 1975. ugaslih dveh društvenih organizacij (Slovensko etnografsko društvo, Etnološko društvo Jugoslavije - podružnica za Slovenijo) nastalo Slovensko etnološko društvo. Ker o vsem tem ne »Uredniški odbor Glasnika« ne »Izvršni odbor SED« (gl. Glasnik SED 15/5, 1975, str. 15) za novo leto 1976 ob slovesnem voščilu »Bralcem in sodelavcem (novega) Glasnika« nista čutila najmanjše potrebe omeniti, kako in kje je taisti Glasnik nastal, bodi to povedano vsaj zdaj, ko se je od nas za zmerom poslovil mož, ki ga je priklical v življenje, ne da bi mu za to kdo rekel vsaj HVALA!

Prvi magnetofon. V drugi polovici 50-ih let ni bilo tako kot danes, ko v specializirani trgovini najdeš in kupiš, kar želiš. V ISN smo za svoje zbirateljsko delo na terenu nujno potrebovali magnetofon. Kolegi iz GNI so ga za snemanje pesmi že imeli; zavidali smo jim ga, čeprav je bil tak, da si moral od časa do časa pri strani zavrteti ročico, če ne, se je ustavil. V stiski smo se priporočili prijatelju R. Wildhaberju, ki je za švicarski etnografski muzej v Baslu z našim posredovanjem prišel do raznih slovenskih eksponatov (kurent, belokranjski božičnik, pisanice itn.), v zameno pa nas pridno zalagal s tekočo ali antikvarno strokovno literaturo iz Švice in od drugod z Zahoda. Zdaj nam je nasvetoval in pripeljal magnetofon »Grundig« (ker sem ga moral večkrat prenašati na rami, od njegovih tehničnih posebnosti vem le to, da je tehtal 14 kg). Magnetofon je bil finančno že kar dobršen zalogaj; da bi se izognili uvoznim taksam, je bilo treba spesniti in podpisati nekaj listin, npr. zahvalo za »darilo« baselskemu muzeju in še kaj. Prof. Grafenauer je ob tem seveda imel pomisle-

ke, ki pa sva mu jih z Nikom pregnala s svetopisemskim rekom *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. Za »podarjeni« magnetofon se je ISN oddolžil Wildhaberju tako, da smo mu razkazali precej Slovenije. Na prvi poti (Ljubljana-Srednji Vrh-Rateče-Vršič-Trenta-Bovec-Soška dolina-Ajdovščina-Col-Ljubljana) se je Wildhaberju, Kuretu in meni pridružil dr. Pavle Zablatnik; vozil nas je s svojim Volkswagmom, ki ga je R. W. šaljivo imenoval »Wägeli«. Na drugo vožnjo (Ljubljana-Rogaška Slatina-Olimje-Kostanjevica na Dolenjskem-Novo mesto-Ljubljana) smo šli z akademijinim šoferjem Trčkom in prav tako na tretjo (Ljubljana-Hrastovlje-Kopriva-Štanjel-Predjamski grad-Ljubljana). Naš gost je skoraj na vsaki ekskurziji zasledoval kakega konjička: na Krasu npr. debele železne mreže, ki so nekoč preprečevale drobnici dohod v ograjeni prostor ok. cerkve s pokopališčem. Nekaj takih naprav (Krajna Vas, Gabrovica, Kobjeglava) je fotografiral in kasneje objavil, takrat pa smo se na račun nemškega strokovnega imena (Bein/»Wein«/brecher) tudi pošteno smejali.

Alpes Orientales. V Ljubljani porojena in v Vidnu prvič predstavljena ideja, da bi bila za koordiniran napredek narodopisnega dela v vzhodnoalpskih deželah Sloveniji, Furlaniji in Koroški prav koristna »medsebojna srečanja, ki bi jih lahko občasno prirejali v trikotniku Celovec-Viden-Ljubljana za pretres vprašanj, ki zadevajo nas vse, za medsebojno obveščanje o dosežkih in težavah, ki se obnje zadevamo, za izmenjavo delovnihkušenj, pripravo morebitnih skupnih vprašalnic, domenek o sodelovanju v periodičnih in drugih publikacijah (Ce fastu? 27–28, 1951–52, 27) je od zunaj najprej pritegnila G. Perusinija, nato še L. Kretzenbacherja, O. Moserja in R. Wildhaberja, da so s pridružitvijo trojki slovenskih pobudnikov (Grafenauer-Kuret-Matičetov) pomagali razširiti raziskovalni prostor. Prof. Ivan Grafenauer je bil naš starosta in stožer, domače operativno jedro pa sta bila Kuret (zveza z nemško, severno) in Matičetov (z italijansko, zahodno stranjo). Ta »svobodna narodopisna delovna skupnost« je v letih 1956–1975 javno nastopila osemkrat in izdala sedem zbornikov predavanj. Posrečeno mednarodno strokovno gibanje *Alpes Orientales* (odslej AO), nastalo v času, ko nikjer na obzorju ni bilo še nobene podobne združbe – ne strokovne ne kulturnopolitične ali turističnogospodarske (tipa »Alpe Adria«) – bi zaslužilo vsestransko dokumentirano predstavitev, popolnejšo od tiste, ki je poleti 1990 izšla pri videnski akademiji: N. Cantarutti, *L'esperienza comparativa di »Alpes Orientales«* (Atti del convegno di studio »La cultura popolare in Friuli«, Udine 28. X. 1989). Avtorica je v strnjenem poročilu o zbornikih AO podčrtala, kar ji je bilo bližje, pri monotematsko uglašeni srečanjih (praksa, sprožena v Gradežu) pa le v glavnem povedala, o čem je tekla beseda. Sama toži nad »nepopolnostjo biografskih podatkov« (I. Grafenauer je npr. postal »zgodovinar«), vendar bi se bilo temu ipd. zlahka izogniti (npr. s kratkim skokom do Ljubljane, kot je to rad in redno delal G. Perusini). Medtem ko je velikega poudarka deležen npr. G. Vidossi, niso nikjer omenjeni ne naši zgodnji sopotniki E. Gasparini, Milovan Gavazzi in Oskar Moser, niti Hans Griessmair, čeprav je le-ta – na Kretzenbacherjevo priporočilo

– celo organiziral srečanje AO v Brixnu/Bressanone 1972. In ne nazadnje je presko-po odpravljen naš Niko Kuret: ubogi dve vrstici sta nič v primerjavi s tem, kar je njegov prispevek k razvoju AO, kjer je bil eden stebrov in gonilnih moči. Manjkal je samo na zadnjem srečanju v Reziji 1975, medtem ko je na prejšnjih primerjavno obdeloval razna poglavja iz slovenskih izročil in šeg (divji mož, Adonisovi vrtički, božični čok, šemski liki ob zahodni slovenski meji, sredozimka, divja jaga ipd.); če bi dali skupaj besedila njegovih nastopov, bi to zneslo ok. sto strani. Souredil ali uredil je slovenske zbornike AO, domači in tuji tisk pa je zalagal s sprotnimi poročili o srečanjih skupnosti (Delo, Odsevi, Glasnik ISN oz. SED, Traditiones, Narodno stvaralaštvo - Folklor itn.). Menda je bil tudi prvi, ki je trezno opozoril na notranjo krizo v AO.



Niko Kuret, Valens Vodušek in šofer Ivan Trček [Arhiv ISN ZRC SAZU].*

Lepa Vida. Grafenauerjeva monografija o LV je izšla v medvojnem času, v (pre)skromni nakladi (menda le 300 izvodov), z nemogočim (= nikomur razumljivim) povzetkom v italijanščini, in se zato ni mogla ne doma ne po svetu razširiti normalno, kot bi tako delo zaslužilo. Za novo, popravljeno izdajo je avtor sam na začetku 60-ih let začel sestavljati nov, obsežnejši povzetek, vendar je pri pisanju kmalu opešal. Po njegovem osnutku je to delo dokončal Niko Kuret. Njegov novi povzetek v nemščini obsega ok. 30 tipkanih strani... Včasih se je o tem, kaj se bo tiskalo v

* Slika je iz Košanjevice na Krki.

prihodnjem letu, odločalo na t.i. »panelih«. Ko smo enkrat sedeli na takem »paneli«, je prišel na vrsto predlog ISN za tisk druge izdaje LV. Kazalo je, da bi knjiga lahko mirno »šla skozi«, ko se ti oglasi navidez spontan glas 'iz ljudstva': »Ali ISN res nima nobene aktualnejše ponudbe?!« Presenečenje predlagatelja, zadrega, umik... Danes moram o omenjeni predložitvi LV na »panel« nekdanje Raziskovalne skupnosti Slovenije priznati, da je to bil napačen korak, ker je LV kot delo akademika zunaj kompetenc kateregakoli inštituta ZRC. Knjiga sama, kadar bo spet prišla na dan, pa seveda ne bo noben ponatis, ampak dopolnjena, popravljena izdaja, za katero je pisec gladko izločil »varianto iz Hraš«, »Vidin rejč« in podobne mistifikacije, ki mu jih je bil 1943. podtaknil Marolt = umetnik. In še nekaj: Grafenauerjevi monografiji bi danes v posebnem poglavju mogli pridružiti besedila in melodije, posnete v Reziji 1962. in v naslednjih letih. Delo bi tako postalo nepričakovan, zgleden sad sodelovanja ustanovitelja ISN in njegovih prvih dveh znanstvenih sodelavcev.

Ganljiva ponudba. Jeseni 1964 smo se odpeljali na Kras, kjer si je Ivan Grafenauer zaželel obiskati Štrekljevo rojstno hišo v Gorjanskem. Karla Štreklja je visoko cenil ne samo kot dunajskega Miklošičevega učenca (sam Grafenauer je kot slavist izhajal iz dunajske šole Miklošičevega učenca Jagića), ampak predvsem zaradi njegove zgledne, enako suverene hoje po jezikoslovnih, literarnozgodovinskih in narodopisnih poteh. Na potepu po Krasu smo se stopotjo ustavili v Tomaju pri Kosovelovih in pred staro tomajsko cerkvijo D. M. »v polju« z epitafom klesarja samouka Puppisa v verzih, nato v Koprivi, na Kreménjeku ob eni izmed kamnitih »hišk«, v kamnitem mestu Štanjelu in še marsikje. Najbolj živo pa mi je v spominu postanek v Šmarjah (med Sežano in Križem); poznogotska cerkva s streho iz skrli, nekaj korakov južno od nje enako krita »soseska« (stavba za spravilo cerkvi namenjenih vaških pridelkov, predvsem vina in sena), in ob »soseskinem« zidu drevo skrivenčene nizke krošnje, da si popotnik lahko sam postreže s sladkimi smokvami, če jih je prejšnjo noč kaj dozorelo. In v tem zunajčasovnem okolju – vseh vrst motornih vozil, ki so švigala mimo po cesti, še opazili nismo – sva bila z Nikom deležna enkratnega presenečenja. Ivan Grafenauer naju je pomenljivo pogledal in spregovoril: »Tako, fanta, zadosti dolgo že delamo skupaj, čas je, da se pobratimo!« Midva se v zadregi nisva znašla; branila sva se, češ da karseda ceniva njegovo ljubeznivost in zaupanje do naju, ampak bi nama bilo nerodno, ko smo si vendar tako narazen po letih in tudi ob njegovih znanstvenih dosežkih in reputaciji sva midva prava začetnika... Nisva se skušala živeti v njegovo kožo, nisva pomislila, da sva ga z odklonitvijo – pa naj bo še tako vljudna – nemara razočarala. Morda se je na ta korak dolgo pripravljala in presodila, da sta prav tam v Šmarjah napočila pravšnji hip in razpoloženje. Žal nisva vedela za podobno ponudbo prof. Steleta Emilijanu Cevcu, ki se je znašel bolje kot midva in ponudbo sprejel, vendar si je izgovoril privoljenje, da svojega mentorja ne bo klical po imenu, ampak »ata«... Midva z Nikom pa sva Ivana G. hitela prepričevati, kako se v našem prijateljskem razmerju ne bo prav nič

spremenilo, tudi če ostanemo še naprej pri starem, pri vikanju. Kaj prida se res ne bi več spremenilo, ker se je najin sogovornik in predstojnik že tri mesce kasneje poslovil od sveta... Midva z Nikom pa nikdar po tistem nisva »sedla vkup«, da bi premlela, ali sva takrat v Šmarjah (kraških) naredila prav ali ne. Zase lahko rečem samo to: kadarkoli se spomnim tistega dogodka, mi je malce grenko pri srcu: človek naju s svojo ponudbo za tikanje hoče počastiti, pritegniti še bliže k sebi ali se nama sam približati (kar je v bistvu vseeno), midva pa ga zavrneva ali – v žargonu – »mu dava korbco«! Tipičen casus za pred poroto, čeprav le bravsko: kriva - nekriva?

»**Pribežališče grešnikov**«. V 60-ih in 70-ih letih – nemara pa tudi že poprej in kasneje – so po Ljubljani in zunaj nje krožile govorice, da so inštituti SAZU prav za-res »refugium peccatorum«. Konkretno – v zvezi z ISN – nam je prišlo do ušes tudi očitanje, češ: Grafenauer je že vedel, koga je poklical k sebi! To je sicer neprijetno, vendar bi se človek za taka natolcevanja ne zmenil, če... če ne bi pristopilo zraven še kaj več. Lepega zimskega dne (sredi 60-ih let?) sva si s Kuretom zaupala nekaj, česar pravzaprav ne bi smela, saj nama je bilo vsakemu posebej zabičano, naj o tem molčiva. Tisto »nekaj« sva prespala, temeljito premozgala pri sebi in vsak v svojem družinskem krogu, nato pa si v inštitutu natanko opisala, kako sva bila povabljeni na pogovor v upravo za notranje zadeve (Prešernova 18) istega dne, le z enournim presledkom, da se ne bi mogla srečati. Kuret, urejen mož z navado pisanja dnevnika, je datum in vsebino tistega pogovora doma brž vrgel črno po belem, spravil v predal in o dogodku informiral tudi predsednika Vidmarja. Jaz se zase najbolje spomnim, da sem bil okarakteriziran kot »nasprotnik Ziherlove kulturne politike«. Referent notranje uprave mi je ob počasnem listanju mojega dosjeja med drugim očitil, da sem poljskemu slavistu Jerzyju Slizinskemu (gl. Traditiones 2, 1973,14) opisal, kako so z ljubljanske univerze odstranili prof. Slodnjaka, in mu priporočil, naj profesorja le obišče na domu: drobna pozornost od zunaj mu bo po hudem domačem udarcu dobro dela...

»**Avgijev hlev**«. Ob epizodah, kot so povabila na Prešernovo 18, pogovori s tamkajšnjimi referenti ipd. zmigneš pač z rameni, češ: Tudi oni morajo nekaj delati, za to so vendar plačani! Dosti bolj do živega pa ti gre, bolj si prizadet in huje trpiš, če ti mečejo polena pod noge ali celo v hrbet tovariši (brez navednic, v davnem pomenu te besede), se pravi ljudje, ki delajo ali naj bi delali isto kot ti, orali in sejali na isti nji-vi, bili tako kot ti za zgled mladim, ki šele pristopajo k delu v skupnem vinogradu, ki prihajajo neobremenjeni, le z veliko dobre volje k našemu delu, se mu zdaj hitreje zdaj počasneje privajajo, ta pač z levo oni z desno roko, ta z lopato oni z motiko, ta z voli oni s konji (govorim metaforično, saj že zdavnaj povsod brnijo le traktorji in računalniki)... Te vrstice niso proti nikomur naperjene osebno, ampak naj bi bile samo tih opomin, da nekdanje (čeprav le ustno) spodbujanje k »očiščenju Avgijevega hleva« na Novem trgu 3/III do tistih, ki smo tam delali, ni bilo nič manj krivično

kot v Glasniku SED tiskana namigovanja. Je mar prav, da družba daje sredstva za določene (po mnenju naših kritikov odvečne) raziskave? ... Sicer ne čakamo, da bi se za javno storjeno(e) krivico(e) kdo opravičil, mislim pa, da bi bilo vseeno lepo (in kolegijalno), ko bi nam kdo dal razumeti, če ne naravnost morda vsaj »naokoli«, da svoje očitke, izrečene ali natisnjene pred 20-25 leti, obžaluje.

»Slovenski narodopisni institut«. Odkod mi geslo za ta »utrinek«, zadnji v današnji seriji? Uganka ni težka: od N. Kureta vendar, ki v času, ko so se reševala vprašanja in sprejemale odločitve, kako organizirati narodopisje pri SAZU, nikakor ni stal ob strani, v vlogi navadnega gledavca! Tudi leta 1948 (ki je bilo »prestopno« celo po pratiki!) ni držal križem rok, ampak je svoje prejšnje zamisli (nakazal sem jih v uvodnem delu tega prispevka) najbrž strnil, preoblikoval ali – z lepo njegovo besedo – »izčistil.« Dne 28. maja 1948 je predložil [SAZU nov] svoj načrt Slovenskega narodopisnega instituta.

To nam je zaupal v prvem letniku Traditiones (str. 10, op. 1), kjer pa je hkrati pošteno priznal, da je bila njegova zamisel ne samo »preširoka«, ampak tudi »iz načelnih pomislekov nesprejemljiva«. Nič zato, če nam svojih »pomislekov« ni odkril, saj se bojo gotovo našli v zapuščini; mene to pot privlači samo ustanovi predlagano ime: »Slovenski narodopisni institut«. Zdi se mi namreč boljše (lahkotnejše in preciznejše) od tistega, ki je bilo uradno sprejeto leta 1951: »Inštitut za slovensko narodopisje«. Pri prevajanju v tuje jezike smo tisti nerodni omejevalni »za slovensko« ne enkrat obšli oz. vedoma spremenili (npr. Slowenisches Institut für Volkskunde, Istituto sloveno per lo studio delle tradizioni popolari, itn.). Saj vendar nismo zaplotniki, ki bi se ustavljali znotraj svojih jezikovnih, zgodovinskih in drugih meja. Vse, česar se lotimo, načelno obravnavamo širše, primerjavno, saj drugače nobeni narodopisni prikazni ni moč do živega... In ne nazadnje se slovenski narodopisci neredko – zdaj sami od sebe zdaj na povabilo od zunaj – vključujemo v debate, ki so morda le metodološko, ne pa tudi snovno ali kako drugače v zvezi s slovenskim prostorom. Spričo veselega dogodka, da se je »otrok« (ISN) končno le rodil, ne na matičnem uradu SAZU ne kje zunaj nje leta 1951 na take »malenkosti« nihče ni niti pomislil. Kar se pa tiče same besede *narodopisje* (in izpeljank *narodopisni*, *narodopisci ipd.*) lahko pripomnim, da le po krivici ostaja na stranskem tiru, nekako zapostavljena. Čeprav smo jeseni 1995 obhajali stoletnico Murkovega poročila o *narodopisni* razstavi; čeprav je leta 1904 elita mariborskih humanistov (s Kasprenom na čelu in s pridruženima univerzitetnima profesorjema Štrekljem in Murkom) ustanovila sloveči in še zmerom živi Časopis za zgodovino in *narodopisje* (v 30-ih letih sta mu J. Glazer in Fr. Baš dodala še Arhiv za zgodovino in *narodopisje*); čeprav je Rajko Ložar s krogom tedaj najveljavnejših naših ljubiteljev in gojiteljev te vede zasnoval reprezentativno *Narodopisje Slovencev* (I 1944; II. del sta z veliko težavo spravila na dan Boris Orel in Ivan Grafenauer 1952); čeprav je SAZU leta 1951 pod svojo streho – z akademikom Grafenauerjem kot botrom – ustanovila Inštitut za

slovensko *narodopisje*, vse tako kaže, da Slovencem ni kaj prida do domače tradicije, da se damo zlahka ujeti na limanice zvenečih mednarodnih poimenovanj, katerim pa smo kmalu spet pripravljeni obrniti hrbet, pri čemer – kot pravi praksa – niti ne odločajo zmerom samo znanstveni argumenti. Tako npr. nas je prof. N. Županič, ne glede na že lepo uveljavljeno domačo *narodopisno* tradicijo po zgledih iz Beograda obdaroval z Etnografskim muzejem (1923), s časopisom *Etnolog* (1929) in s stolico za »etnografijo z etnologijo« (1940); ko je bil iz tega dvodelnega imena izločen prvi člen in se je tudi društvena organizacija iz »etnografske« prelevila v »etnološko« (enako tudi njen Glasnik), se je zdelo, da bo to ime – etnologija (z ustreznimi izpeljankami) – ostalo, vsaj na univerzitetnem tronu, za večne čase. Pa smo se hudo ušteli! Ker se je staro geslo »ex oriente lux« zamajalo, izživel, tako da se ne zgledujemo več toliko po Jeruzalemu, Meki ali Moskvi (zadnji čas prihaja v modo samo še Indija s svojimi filozofskimi in verskimi posebnostmi), smo se začeli vneto zgledovati po Ameriki, od koder je prišla in pri nas takoj začela delati zmedo – antropologija. Do nas je tako in tako prišla s precejšnjo zamudo, zato bi nemara brez škode lahko še naprej ostala tam onkraj velike luže. Ampak kaj bi potlej njeni prinašavci, s čim bi se mogli skazati njeni apostoli in evangelisti – naše gore listi?! Ker sem že rekel, da Slovenci tako radi posnemamo tuje zglede, zdaj dodajam, da tako površno in brezglavo letamo od imena do imena kakor čmrlj od rože do kopriv, do ščavja in nazaj k rožam. Ker nas prevelika vnema včasih zanese celo z dežja pod kap, moram v našo (plehko) tolažbo povedati, da to ni nekaj samo in izrazito našega in da tako delajo še kje drugod po svetu. (Za primerjavo – ne pa za zgled! – samo nekaj cvetk, natrganih pri naših najbližjih zahodnih sosedih: studi demologici, demopsicologia, storia delle tradizioni popolari, etnostoria). Kot zgled treznosti, preudarnega, pametnega ravnanja pa bi si morali vzeti Nemce (tudi tiste v Avstriji in Švici!) ki so že dvesto let zadovoljni s svojim imenom *Volkskunde* (gl. A. Baš, K slovenskemu imenju za etnologijo. *Traditiones* 10-12, 153 sl.) in jim še na misel ne pridejo kakšne inovacije! Zakaj bi tudi Slovenci ne mogli ostati pri *narodopisju*, ki je po Šafařikovem vplivu pri nas znano in v rabi že poldrugo stoletje?

Te vrstice sem preprosto *moral* napisati. Čutim ali bolje vem, da bi jih bil rajni Niko vesel, saj je bil vsemu, kar je *narodopisnega*, zvest tudi v praksi.

**WITH NIKO KURET AT THE
“SLOVENIAN ETHNOGRAPHIC INSTITUTE”**

The author recalls his first encounter with Niko Kuret at the Ethnographic Museum in Ljubljana, where he was seeking a job soon after World War II. Although he did not have any luck there, he knew exactly what he wanted his professional interest to focus on. Given Kuret's personality, it is therefore not surprising that he became involved with promising organizational and conceptual ideas related to the future shape and activity of ethnography. Thus in May 1947, he submitted a plan for a “Slovenian Ethnographic Dictionary” or “archive” to Niko Županič and the Academy of Science and Arts. Based on this plan, the Committee for Slovenian Ethnography was established in 1947, from which the Institute of Slovenian Ethnology was created in 1951. Kuret found permanent employment at the institute in 1954.

The chapter then focuses on Kuret's participation in several important stages in the institute's work, such as launching publication of the journal *Glasnik ISN* (now called *Glasnik SED*), the first field interview questionnaire, the story about the first tape recorder connected with institute's difficult financial situation, and the establishment of vibrant international contacts. These contacts were established within the working community of eastern Alpine ethnographers called *Alpes Orientales* (1956–1975), connected for the first time by the small, but extremely active staff at the institute. Kuret's contribution to this project greatly exceeds the records and reports of its meetings. Kuret selflessly assisted the institute's head Ivan Grafenauer in the planned revised edition of *Lepa Vida* (Lovely Vida). This is followed by short commentaries on the spirit of the time in which the institute operated (the reproaches that it was a “sinners' sanctuary,” or an “Augean stable”), and a commentary on the name of the institute that Kuret helped establish and in which he worked tirelessly until his retirement – or on the choice between “ethnography” and “ethnology.”

MED ŽIVLJENJEM IN ZNANOSTJO ETNOLOŠKA OBZORJA NIKA KURETA

INGRID SLAVEC GRADIŠNIK

Pahljača zanimanja in raziskovalne teme Nika Kureta so bile od vsega začetka njegovega javnega delovanja in pozneje tistega v etnologiji oz. folkloristiki, pa tudi na njenih mejah ali zunaj njiju, številne in raznovrstne. Takšni so bili najbrž tudi njegovi bolj ali manj intimni nagibi in tudi pozneje izostrena strokovna in znanstvena izhodišča.

Z ožjega disciplinarnega stališča se ob raznovrstnih poudarkih, ki se nam ponujajo pri obravnavah poti znanstvenikov, v tem primeru zdi posebej opazno razmerje med individualno potjo posameznika – znanstvenika in poklicnim okoljem, v katerem je deloval ali deluje, tj. institucionalnim okvirom.¹ Ob znanstveni poti Nika Kureta je še posebej pomembno opozoriti na razvito infrastrukturo vede oziroma njeno institucionalno utemeljenost. V soustvarjanje teh podlag je bil takoj po drugi svetovni vojni tudi sam najneposredneje vpleten.

K počasnemu utrjevanju poprej razmeroma obrobne vede – če ji je sploh bil splošno priznan ta status² – so, vsaj v slovenskem primeru, pomembno prispevali možje, ki so bili sprva honorarno, nato pa tudi stalno zaposleni v osrednjih etnoloških ustanovah. Kakor se utegne zdeti trivialno – znanstvenik je bilo, če ne mogoče, pa vsaj lažje postati in biti le v znanstveni ustanovi.³ In če je druga svetovna vojna kak opazen mejnik v razvoju discipline, je prav zato, ker je etnologija – takrat večinoma imenovana narodopisje in/ali etnografija – po njej šele dobila svoje kompletno institucionalno zaledje – znanstveno in pedagoško na univerzi, znanstvenoraz-

¹ To seveda ne velja le za Nika Kureta kot znanstvenika; opazno je že prej, ko je npr. za svoje lutkovno in gledališko prizadevanje sam zasnoval lutkovni in gledališki oder, pa tudi možnosti publiciranja (*list Ljudski oder*, zbirka *Ljudske igre*).

² Na zadrege v zvezi z njenim položajem med drugimi disciplinami kažejo npr. pozna ustanovitev univerzitetnega oddelka in debate med strokovnjaki takoj po drugi svetovni vojni.

³ O tem nas prepričujejo disciplinarni začetki v drugi polovici 19. stoletja. Krek, Murko, Štrekelj so se kot ugledni in mednarodno priznani znanstveniki uveljavili na avstrijskih univerzah, hkrati pa opozarjali na neogibno skrb za primerljive znanstvene ustanove na Slovenskem. – Iz Kuretovega poklicnega delovanja se to vidi tako rekoč v vseh njegovih raziskovalnih prizadevanjih: ta so na eni strani potrebovala ustrezno finančno podporo, za katero je Kuret pod okriljem Inštituta za slovensko narodopisje vztrajno pisal prošnje, zaradi same narave etnološkega dela pa je bil velikokrat potreben stik s terenom, ki ga je Kuret ob obsežnejših raziskovalnih podvigih (zbiranje iger, mask, šeg) prav tako postavljajl prek inštituta. Tudi sodelovanja s strokovnjaki v tujini si v desetletjih po 2. svetovni vojni ni mogoče zamisliti brez zaledja inštituta oz., natančneje, nacionalne akademije znanosti in umetnosti, ki je bila poleg univerze glavni naslovnik za znanstvena vprašanja. To nikakor ne pomeni, da niso (bile) pomembne tudi druge socialne mreže.

iskovalno pri Akademiji znanosti in umetnosti, in začela je vejiti korenine, zasajene v muzejstvu že desetletja prej. V teh ustanovah se je takrat tudi osmišljalo vedo samo; takratni akterji so bolj ali manj glasno premišljali o svojem delu in fiziognomiji vede, ki so jo razvijali, prvič v njenih avtonomnih institucijah.

Ob prej šibkem institucionalnem zaledju je bilo narodopisno obzorje na eni strani ujeto v (svetovno)nazorske podlage, ki so bolj ali manj – z nekaj izjemami⁴ – sooblikovale narodopisje kot reševalni projekt pod civilizacijskim tokom in pritiskom kopneče ljudske kulture, hkrati pa so bila opazna prizadevanja za utrjevanje strokovnosti in znanstvene metodologije, tj. pozitivizma v kulturnozgodovinskih primerjalnih različicah, razvidnih vsaj od Matije Murka naprej. Pri tem je bila ključnega pomena filologija. Vsi, ki jih danes uvrščamo v narodopisno raziskovalno tradicijo, so bili izobraženi v drugih vedah, med njimi je bilo največ filologov, povezanih z Murkovo in tudi Štrekljevo filologijo, ki je prav poseben prostor dodelila tudi narodopisju, čeprav so se narodopisni problematiki (tj. sestavinam ljudske, narodne kulture) z izhodišč svojih ved posvečali tudi umetnostni zgodovinarji, zgodovinarji, arheologi.

Kuretov znanstveni opus še sodi na eni strani v čas prevlade te, t. i. narodopisne paradigme, kakor jo je razvil prav Murko in je trdoživo vztrajala tudi še desetletja po drugi svetovni vojni,⁵ ko so se že uveljavljali novejši in drugačni etnološki nazori.

Vsebinske premestitve poudarkov in nova metodološka razmišljanja od 60., še intenzivneje pa od 70. let naprej je mogoče pojasniti z učinki kontinuiranega izobraževanja strokovnjakov, ki so se seznanjali s tekočimi znanstvenimi usmeritvami in novimi poudarki (tako se je polagoma ustvarila »kritična masa« poklicnih etnologin in etnologov, potrebna za disciplinarni dialog, razpet med zahteve prakse in primerne teoretske in metodološke podlage), in tudi z dosežki večletnega raziskovanja za rod ali dva starejše generacije narodopiscev.

Niko Kuret je bil intenzivno angažiran v zarisovanju in izostrovanju akademske in javne podobe etnologije v desetletjih druge polovice 20. stoletja: tega angažmaja ni mogoče misliti brez njegove osebne nagnjenosti ali privrženosti svetu ljudskega, ki ga je zmožel disciplinirati v znanstveno sistematičnost in osmisliti s številnimi načrti, kako pridobljeno znanje vrniti med ljudi. Njegovo večdesetletno prizadevanje v etnologiji in folkloristiki bistveno zaznamujejo tri ravni – t. i. vzgojno (»aplikativno«), reševalno in sistematično narodopisje in narodopisje/narodoslovje duha in omike; deloma nakazujejo njegovo profesionalno genezo, v večji meri pa se v različnih razmerjih prepletajo,⁶ kažejo pa tudi na siceršnje značil-

⁴ V predvojnem slovenskem narodopisju je nastalo tudi nekaj del, ki jih metodološko ni mogoče ukleniti v to smer; to so zlasti zgodovinske in »antropografske« raziskave in razprave F. Baša in socialno kritična monografija *Slovenska vas na Dolenjskem* V. Möderndorferja (1938). Na narodopisno paradigmo pa ju je vezal glavni cilj, tj. spoznavanje značaja naroda oz. narodove psihe.

⁵ Kuret sam je pisal o aktualnosti Murkovih napotkov [1972 b].

⁶ Nazorno ponazorilo za to je »Beseda na pot« v Kuretovo najbolje poznano delo, tj. *Praznično leto*

nosti razvoja etno-folkloristične discipline v Sloveniji in navsezadnje tudi v širšem evropskem prostoru.

V tem pogledu je v zvezi s Kuretovim delovanjem, še preden je bil tudi formalno – sprva kot zunanji sodelavec Komisije (od 1947), nato Inštituta za slovensko narodopisje (od 1951) in od leta 1954 naposled redno zaposleni raziskovalec, indikativna ocena Franceta Kotnika v »Pregledu slovenskega narodopisja«: v njej je Kureta označil na eni strani kot popularizatorja narodopisja, na drugi pa kot tistega, ki je [p]oskusil ... določiti idejne temelje narodopisnemu delu [Kotnik 1944: 46].

VZGOJNO NARODOPISJE

Navedek opozarja, da Kuret tudi pred vojno ni bil le ljubitelj ali strokovnjak; tako bi ga morda kdo označil na podlagi njegovega izjemno raznovrstnega dela, ki pa je bilo skoraj vse blizu problematiki ljudskega življenja – najočitneje v zvezi z ljudskim gledališčem, njegovim usmerjanjem in izdajanjem *Ljudskih iger* in *Ljudskega odra*.⁷ V številnih predvojnih in redkejših medvojnih revijalnih objavah je že iz naslovov mogoče razbrati, katere so bile teme, ki so ga takrat najbolj zaposlovale: povezano z gledališčem je pisal o obnovi ljudske igre, razbiral dramske elemente med slovenskim narodom in konkretne dramske prvine v slovenskih ljudskih pesmih, pisal o velikonočnih igrah in »vrednosti naših običajev«, se ustavil ob belokranjskem kresovanju, adventnem in božičnem, pobožičnem in predpustnem, postnem in velikonočnem, povelikonočnem in binkoštnem času, o jaslicah, skrivnostih pustnih krink, pustnih šemah na Cerkljanskem, orisal je slovensko cerkveno leto v besedi, podobi in pesmih, pisal o ljudskem verovanju, sledeh šeg in verovanj v slovstvu (o A. Š. Drabosnjaku, Šembiljinah bukvah) in zanj po vojni (1950) pripravil ciklostiran pomožni učbenik *Pregled slovenskega ljudskega slovstva*. Vse to pa je pozneje, od 50. let naprej razvijal v znanstvenih razpravah,⁸ posebej obsežno v delih o letnih šegah, šemljenju in dramatiki.

Kuret je svoj »predakademski« nazor strnil v prispevku »Narodni običaji – naš

Slovencev, kjer v razmeroma kratkem besedilu razberemo vse tri ravni: Kuret vabi k poznavanju in spoštljivosti do izročila, ki ga mora gojiti vsak kulturni narod; delo je postavljeno v kontekst sintetičnih del, ki obravnavajo sorodno snov (Orlov pregled šeg v *Narodopisju Slovencev*, Turnškovo o cerkvenem letu *Pod vernim krovom* in Möderndorferjeve *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*), zapolnjuje vrzel, saj Slovenci nimamo dela, ki bi znanstveno natančno in hkrati poljudno prikazalo naše »praznično leto«, bogastvo starosvetnih šeg in navad. Bogastvo tega izročila je še živelo med podeželskim prebivalstvom in s tem bistveno pomagalo ohranjati našo narodno samobitnost. Kuret je posebej opozoril na praznino, ki ostaja, ko gredo stari prazniki v pozabo, zanje pa ni pravega nadomestila in vsebin. Ljudje praznike potrebujemo za sprostitve človeškega jaza, ki omogoča duševno uravnovešeno, ki je osnova srečnega življenja [Kuret 1965–1971 I.: b. n. s.].

⁷ O Kuretovem prizadevanju v zvezi z igrami, gledališčem gl. prispevke I. Cvetka, J. Sitar, E. Majarona in T. Kermaunerja v tej knjigi. Gl. tudi Bibliografijo Nika Kureta.

⁸ Prva takšna je bila objavljena v *Slovenskem etnografu* 1951 pod naslovom »Trikralske igre in kolede na Slovenskem«.

najlepši zaklad« v *Slovenčevem koledarju* leta 1943; nanj se je namreč opirala tudi omenjena Kotnikova ocena.⁹

Širokemu krogu bralcev namenjen članek načeloma sicer govori o pomenu šeg v življenju skupnosti, vendar etnologom pove še kaj več: Kuret piše o pogubnih učinkih civilizacije kot tiste zunanje sile napredka (nove iznajdbe, tehnični razcvet, gospodarski liberalizem), ki korenito spreminja življenje narodov v času od industrijske revolucije, ki je ljudi odtrgala od zemlje, delavce v želji za boljšim zaslužkom preselila v tovarne. Tako je postala, kakor piše, *vsakdanjost ... siva, živčna, shirana. Povsod naglica, zagrenjenost, sovraštvo*. Vendar je ob tem – tudi za razloček od vseh tistih, ki so že pred njim civilizacijski tok presojali kot uničujoč za kulturo¹⁰ – videl možnost, da sta stari in novi čas spravljiva: v narodnem izročilu, ki je še bilo živo, je namreč videl vrednote, ki lahko kljubujejo civilizacijski premoči. To so vzori iz krščanske omike, ki mdr. uravnavajo tudi človekov letni življenjski krog in ponujajo vrednote, vezane na *patriarhalično skupnost zdravega, več ali manj premožnega, v domači zemlji zakoreninjenega doma*, torej na družino, sosesko, vas, faro. Narodopisje je na podlagi teh ugotovitev osmisli z narodnovzgojnim poslanstvom: *Narodnovzgojno delo v najlepšem pomenu besede je, če si prizadevamo, obuditi ves ta zaklad spet v življenje, ga odkopati, kolikor je zasutega; mu dati prvotni smisel, kjer je zmaličen; mu dati sodobno obliko, kjer je šel samovoljna pota* [Kuret 1943: 41, 42]. Narodopisec torej ni le zbiralec in zapisovalec ljudskega izročila, temveč je posrednik znanja o teh vrednotah, tisti, ki jih pomaga uveljavljati v vsakdanjem življenju ljudi.

Do tistega časa je Kuret možnosti življenja izročila, danes bi rekli »žive dediščine«, najobsežneje predstavil na primeru iger in igrač, zbranih v obsežni trilogiji *Veselja dom* [1942].¹¹ Bogata zbirka domačih in tujih predlog za igranje tako rekoč ob vseh priložnostih je osmišljena s pomenom, ki ga je namenjal družinski kulturi in socializaciji ali, širše, skupnostnemu življenju. Navsezadnje je s tem tesno povezano njegovo lutkarstvo¹² in tudi (ljudsko)gledališka dejavnost (prevodi, priredbe, scenariji, uprizoritve).

Pri tem ni nikoli prikrival svojih privzgojenih krščanskih nazorov, ki jih je zlasti poglobljajal v svojih študentskih letih, sicer pa iskreno živel. Nazorska pripadnost je v desetletjih pred drugo svetovno vojno polarizirala slovenske intelektualce. Pripadnost t. i. katoliškemu taboru, ki seveda nikakor ni bil enovit ali »eno«, je bila večkrat poistena s konservativnostjo, vračanjem k starim vrednotam.¹³ Niko Kuret

⁹ Kotnik v »Pregledu slovenskega narodopisja« ni presojal vse dotedanje Kuretove dejavnosti, ki jo v enovitost veže nazor o pomenu tradicije in njenih vrednot za »narodno dušo«, ki je slovenska in krščanska. Prav krščanski etos pa je bil tudi jedro Kuretovega osebnega habitusa.

¹⁰ Pri tem gre za kontinentalno ali, natančneje, nemško razločevanje civilizacije in kulture, spočeto v razsvetljenstvu.

¹¹ O tem podrobneje v prispevku I. Cvetka v tej knjigi.

¹² O tem gl. prispevek J. Sitar.

¹³ Takšna je bila tudi kritika s strani nazorsko drugače usmerjenih etnologov, ki so etnološke raziskave osmišljali s historično-dialektično paradigmo. Pa očitno ne le etnološka kritika, temveč tudi gledališka, ki Kuretovo izdajanje *Ljudskega odra* interpretira v duhu omenjene polarizacije, kot protipol

je bil zvest svojim nazorom o pomenu vere za življenje, o vrednotah skupnostnega življenja, o vrednosti kulturnega bogastva in izročila, vključno z ljudsko kulturo, o določujočnosti narodne in jezikovne pripadnosti. V njegovem znanstvenem delu je vse to pustilo sledi predvsem v izboru tematik, ki jim je namenjal pozornost (praznično leto, duhovna dramatika, ljudsko gledališče, igra), saj so terjala posebno afiniteto ali odnos do obravnavane snovi,¹⁴ in v poskusih, da bi jih vračal v življenje.

Za negovanje in poustvarjanje izročila, ki ima socialno-psihološke dimenzije, se je Kuret zavzemal vse svoje življenje. Nemalo je bilo njegovih spodbud za predstavitev izročila, prilagojene novim življenjskim razmeram in vrednotam. In to že precej prej, kakor so se v etnologiji in folkloristiki razvnele razprave o »upri-
zarjanju« izročila oz. o folklorizmu¹⁵ in pozneje o uporabni, aplikativni etnologiji. Kuretovo stališče je bilo nekje vmes med potrebami življenja in strokovno neoporečnostjo.¹⁶

Desetletja pozneje je bil Kuret kot dozorel znanstvenik in človek z občutkom za življenjske spremembe zadržan do včasih tudi nekoliko aktivističnih izjav:

Svoje dni smo res mislili na 'oživljanje šeg'. Spoznali smo pa, da je to problematična stvar... V glavnem pa je treba za to 'oživljanje' neke duhovne pripravljenosti in občestvene podlage. Pri religioznih šegah je to danes pri nas – in ne samo pri

»levemu« Delavskemu odru: Leta 1934 je v okviru Katoliške akcije začela izhajati revija *Ljudski oder*, list za poglobitev igranja, ki je kmalu postala uradno glasilo odrov Prosvetne zveze. Revija, ki jo je urejal znani etnolog Niko Kuret, ni z ničemer prikrivala svojih ciljev in svoje ofenzivne katoliške ideologije ter je že takoj na začetku ostro napadla vse svoje nasprotnike. To lahko razberemo iz naslednjih vrstic prvega uvodnika: »Nedeljo za nedeljo se vrše pri nas gledališke predstave. A po njih ne bi zlepa ločil katoliških od brezbarvnih odrov. Nasprotniki Cerkve ljubijo brezbarvnost. Ali smo slepi? Marksizem si je iz teatra ustvaril najmočnejše propagandno sredstvo. Ali ne razumemo? Katoliška akcija mora zavzeti odre.« Zato je bolj kot gledališka revija *Ljudski oder* postala javni forum ofenzivne Katoliške akcije. Priznanje pa gre posebej tudi vsemu, na kar so bili pozorni etnologi: To pa seveda ne pomeni, da v reviji ne najdemo tudi obilice dramskih besedil in zanimivih člankov o pasijonskih igrah, lutkah in gledališču na prostem, če že pustimo ob strani množico praktičnih nasvetov za urejanje odrov, uporabo rekvizitov, izdelovanje scene, kostumov in maske ter urejanje razsvetljave. Niko Kuret je v *Ljudskem odru* začel tudi svojo obsežno raziskavo etnografskega gradiva o slovenski ljudski dramatik, običajih in plesu. [Sušec Michieli 1999] Prim. tudi prispevek T. Kermaunerja o Kuretovi dramatik in tej knjigi.

¹⁴ To je mogoče podkrepiti tudi z njegovo biografijo. Na vprašanje o začetkih zanimanja za šege, je odgovoril: *Med prvo svetovno vojsko sem leto 1916–1917 kot tržaški 'begunec' preživel na kmetih, na domu moje matere v jurkloštrski fari. Tisto leto je bilo zame, tedaj desetletnega fantiča, morda najlepše v mojem življenju, iz njega črpal še danes ...Dano mi je bilo preživeti eno leto patriarhalnega življenja na odmaknjenem Kozjanskem...Doživel sem prav 'starosvetno' kmečko leto, od jeseni čez zimo in pomlad do nove jeseni...To leto sem doživljal in spremljal vsa kmečka opravila in – tudi že redke – kmečke šege, kar se mi je kot mestnemu otroku vtisnilo globoko v spomin. Mislim, da korenini v teh doživetjih v tedaj še dokaj nenačetem preindustrijskem podeželskem svetu moja ljubezen do šeg, do vsega tistega, kar človeka sredi neizprijene narave leto in dan spremlja in mu lepša življenje. [Kuret in Fikfak 1985: 183]*

¹⁵ V *Glasniku SED* je bilo leta 1960 omenjeno vprašanje *pačenja pojavov ljudske kulture*. Gl. Zmaga Kumer, *Posvetovanje slovenskih etnografov. Glasnik SED 2 (1959/60) 4: 24.*

¹⁶ Zgoščeno v članku »Turizem in folklor« [Kuret 1962: 1]. Kuret je imel vedno tudi zamisel, kako razrešiti kak problem: v zvezi s komercialno rabo izročila je tako predložil *ново javno službo: varstvo našega ljudskega življenja, kakor imamo varstvo naših spomenikov v najširšem pomenu* [Kuret 1962: 1]. Tudi v tem pogledu je bil daljnoviden, saj je v zadnjih letih izrazilo poudarjena skrb za nesnovno dediščino in živo dediščino in njuno dokumentacijo in varovanje.

nas – težje uresničljivo. Pri profanih šegah je drugače. [Kuret in Fikfak 1985: 183–184]

V tem pogledu je bilo njegovo poznejše raziskovanje dejansko odmevno tam, kjer je bila takšna »duhovna pripravljenost«, najopazneje npr. pri rekonstrukcijah pu-stnega in širše – prazničnega izročila. S tem je mogoče pojasniti široko odmevnost predvsem dveh obsežnih del – *Prazničnega leta Slovencev* [I–IV, 1965–1971; I–II²1989] in *Mask slovenskih pokrajin* [1984], katerih vsebina še danes soustvarja in interpretira številne praznične priložnosti.

Če sledimo Kuretu: ljudje potrebujemo praznike, ki so drugačni dnevi in zao-krožajo *nujni ritem dela in praznovanja*. V prvih desetletjih po 2. svetovni vojni je v tem pogledu videl praznino: *saj se naš kmečki življev razkraja, še preden je delavstvo utegnulo v narodni skupnosti kulturotvorno polnovredno zavzeti njegovo mesto*. Čas prej in čas zdaj sta se mu zdela zato bistveno različna: prej kulturna bogatost, zdaj racionalizem, nasproten vsakršnemu mitu in mistiki, posmehovanje staremu, za katero *nismo našli pravega nadomestila ... največkrat še s tistimi maloštevilnimi pra-zniki, kar jih imamo, ne vemo kaj prida početi* [Kuret 1965–1971 I.: b. n. s.].¹⁷

Povedano je bilo zagotovo trdna podlaga vsemu Kuretovemu delu, vendar ne bi mogli trditi, da ga je kakor koli eksplicitno omejevalo. Bolj ga je usmerjalo, kakor in kolikor osebni nazor in habitus raziskovalca vplivata na njegovo znanstveno de-lovanje in popularizacijo spoznanj. V tem pogledu je bil Kuret izjemno angažiran – z množico javnih predavanj in spisov, kjer je neposredno zagovarjal prepričanje o potrebni skrbi za ljudsko izročilo: *poleg skrbi za jezik¹⁸ je za našo in vsako nacionalno kulturo osnovne važnosti skrb za ljudsko izročilo. To so matična tla vsake nacionalne kulture, ki mora organsko rasti iz njih*. Pri tem pa ni mislil na neposredni angažma etnologov, temveč le na njihovo pomoč ustreznim organizacijam: *Znanstvene ustanove se ukvarjajo z raziskovalnim delom, odkrivajo osnove. Poklicane so tudi, da svetujejo pri praktičnih potrebah. Varstvo in gojitev našega izročila, kolikor je sposobno življenja v sodobnosti, pa je po našem naloga ljudske prosvete...* [Kuret 1969b: 1].¹⁹

REŠEVALNO IN SISTEMATIČNO NARODOPISJE

Oznako »reševalno« in »sistematično« narodopisje razumemo v več pomenih in na več ravneh. »Reševanje« zginjajoče, kopneče kulture je v zgodovini tako evropske etnologije kakor tudi kulturne antropologije bistveno konstituiralo njune akadem-

¹⁷ In aktualno dodaja: *Saj res prihaja tudi prosta sobota; ali ji bomo znali dati primerno vsebino?* [Kuret 1965–1971 I.: b. n. s.].

¹⁸ Tj. *tisti element, ki bistveno določa svojskost vsake nacionalne kulture* [Kuret 1969b: 1].

¹⁹ Kakor pogosto, je imel Kuret tudi v tem primeru pripravljen odgovor, kako temu ustreči: *Neizbežno je kreiranje etnografsko-folklorističnega referata, ki bo na eni strani v stikih z znanstvenimi ustanovami, na drugi s kulturno-prosvetnimi organizacijami. Ali naj se ta referat ustanovi v okviru ZKPOS ali v okvi-ru Sekretariata SRS za prosveto in kulturo, je stvar razprave in danih možnosti.* [Kuret 1969b: 1–2].

ske začetke že v polovici 19. stoletja in tudi poznejši razvoj, navsezadnje tudi današnje ukvarjanje s kulturno dediščino in tradicijo nedvomno nosi v sebi tudi nekaj takšne motivacije. Splošno naklonjen odnos človeka zahodne civilizacije do svoje preteklosti, zgodovine in njenih dosežkov je ljubitelje, še bolj pa znanstvenike, sicer z različnimi nagibi in tudi v različnih okoliščinah, krepil v prizadevanju, da čim izčrpnije dokumentirajo in predstavijo ljudsko kulturo kot pomemben segment kulturne zgodovine.

Ko je Kuret, npr., premišljal o sodobnih tehničnih pripomočkih,²⁰ ki raziskovalcu zelo lajšajo opravila pri terenskem delu, predvsem pa omogočajo kakovostno dokumentacijo, je zapisal:

S filmom²¹ za vselej ohranimo pogled po stari hiši, ki se bo morala umakniti novim časom, potek običaja ali plesa, ki ga morda že čez pet let nihče več ne bo opravljal ali plesal, starega pravljicarja, ki smrt že steza roko po njem in ga magnetofon le deloma, z glasom ohranja našemu spominu in študiju, delovni postopek, ki ga bo zdaj zdaj nadomestila mehanizacija. Civilizacija in napredek rušita stare oblike, hkrati pa s tehničnimi pripomočki omogočata, da izumirajoče ali smrti zapisane pojave rešimo v svoje arhive, kjer v znanstvene namene ostanejo na voljo nam in zanamcem. Etnografova dolžnost je, da vse takšne pojave v ljudskem življenju otema pozabi. [Kuret 1961a: 3]

Kuretova obrnjenost k življenju je znanstvenosti praviloma dodala *poljudnost*, česar ni mogoče ločiti od njegovega prepričanja, da je v ljudski kulturi videl zdravo socialno podlago in narodnokonstitutivni temelj in da jo je zato treba tudi ohranjati na podlagi še živega izročila.²² Občutljivo opazovanje življenja mu je narekovalo, da ni strogo predpisoval kakšnega izključnega modela varstva izročila: zdaj so se mu zdele primerne »historične rekonstrukcije« (npr. popularizacija Drabosnjakovih iger, tudi pri filmu o štehvanju), kdaj drugič okoliščinam prilagojene (npr. pri prenosu ziljskega štehvanja v predmestje Ljubljane, deloma pri ptujskem karnevalu). Morda je treba posebej opozoriti, da se je zavedal, da je treba tudi za rekonstrukcije, uprizoritve, vsakršne predstavitve širši javnosti temeljito preiskati njegove značilnosti in korenine, kar je sam počel, še preden se je mogel s tem ukvarjati poklicno.²³

Kuretov cilje je bilo pregledno in celovito znanje kot osnovna podlaga znanstvenega dela in tudi širše rabe njegovih spoznanj. To je lahko sad samo premišljenih in sistematičnih delovnih načrtov. Polje kulturnega izročila oz. ljudske kulture

²⁰ Mimogrede: prav Kuret je bil tisti, ki je najbolj sledil novim tehničnih možnostim in si prizadeval, da bi bil inštitut čim bolj opremljen tudi v tem pogledu.

²¹ V tem prispevku je le opozorjeno na dragocen in pionirski prispevek Nika Kureta za razvoj vizualnih raziskav, kar je ob različnih priložnostih komentiral N. Križnar, gl. npr. zbornik *Etnološki film med tradicijo in vizijo* [Križnar ur. 1997] in njegov prispevek v tej knjigi.

²² Tako je razumljiv njegov izjemen angažma med Slovenci na avstrijskem Koroškem, o čemer izčrpno v tej knjigi piše H. Ložar - Podlogar.

²³ Po vseh temah, s katerimi se je ukvarjal, je bil temeljito razgledan, Tako je npr. ob problematiki otroške igre preštudiral marsikatero tuje delo, pisal o otrokovih potrebah s psihološkega, socialnega, pedagoškega vidika; ko se je ukvarjal z lutkami in gledališčem je bil seznanjen s podobnimi prizadevanji v Evropi in o tem tudi pisal in govoril, predvsem v radijskih oddajah.

je bilo v Murkovem duhu široko definirano, vendar v primerjavi z drugimi evropskimi narodi pri Slovencih razmeroma neraziskano. Kuret je priložnost za nadomestitev zamudništva videl v za to primernih ustanovah: po vojni sta v Ljubljani na novo zaživel dejavnost v Etnografskem muzeju, ki ga je vodil vsestranski Boris Orel, in univerzitetno izobraževanje, manjkala pa je osrednja znanstvena ustanova, za katero se mu je zdelo primerno središče Akademija znanosti in umetnosti.

Kuretova vloga pri skrbi za celotno fiziognomijo in dejavnost etnološke vede v povojnih desetletjih je zunanjemu opazovalcu nekoliko prikrita, vendar izjemno pomembna. S kolegi – zlasti z Ivanom Grafenauerjem, Borisom Orlom, Milkom Matičetovim, Vilkom Novakom, Sergijem Vilfanom – si je prizadeval za institucionalno krepitev in razvejitev etnološkega raziskovanja, ki bi bilo primerljivo tudi s tistim na tujem. Ob tem je bilo treba dobesedno prehitevati ali preskakovati zamujene korake. Sam je o tem pisal, ko je dokumentiral zgodovino Inštituta za slovensko narodopisje (in zgodovina ISN je v prvih treh desetletjih večinoma tudi Kuretova zgodovina) – pri tem je bil njegov angažma mejnik, saj je prav on v dopisu načrta za Slovenski narodopisni slovar oz. Slovenski narodopisni arhiv oblikoval osnutek raziskovalnega programa leta 1947 ustanovljene Komisije za slovensko narodopisje.²⁴

Skrb za narodopisno gradivo v obliki evidence vsega materiala *iz območja duhovne, materialne in socialne kulture po abecedno urejenih značnicah z razlagami v leskikalnem slogu, zadevno bibliografijo in ilustrativnim gradivom* je prerasla v sistematično zasnovano raziskovalne ustanove. Osnutek načrta, predvsem pa poznejši »organizacijski načrt«, ponazarjata Kuretov pogled na naloge vede, predvsem pa na njegovo širino in sistematičnost:

- zbiranje narodopisnega gradiva snovne, družbene in duhovne *kulture Slovencev* (po abecednih značnicah) na podlagi pregleda vseh slovenskih pisanih in tiskanih virov, ustrezne tuje literature, inventarjev *vseh slovenskih muzejev in drugih javnih in zasebnih zbirk*; pri tem je predvidel stik z *uredništvom slovarja slovenskega jezika*;
- ob tem se ugotavljajo vrzeli, *se dajejo pobude za nove sistematične raziskave, zapise, posnetke, ki se nato sproti uvrščajo v gradivo*; pri tem se *vzdržujejo tesni stiki z vsemi našimi etnografskimi ustanovami, kakor tudi z etnografsko stolico na univerzi*;
- izda se »Slovenski narodopisni slovar« (= SNS); do izdaje se vse gradivo hrani v *Slovenskem narodopisnem arhivu* (= SNA), *ki se kot stalna ustanova dopolnjuje tudi po izidu slovarja*;

²⁴ V Arhivu Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje je prvi dokument Kuretov načrt, podpisan 1. maja 1947. Tudi drugače je Arhiv ISN izjemen vir, ki kaže, kako sistematičen, načrten, »organiziran« je bil Niko Kuret. Posebej so dragoceni arhivi raziskovalnih akcij, ki jih je spodbudil v ISN – od arhiva sekcije za šege in igre do fototeke, enotne dokumentacije in narodopisne klasifikacije inštitutskega gradiva, arhiva zapiskov oz. referenc za pripravo monografij itn. Skrbno je hranil vso strokovno korespondenco s kolegi in ustanovami doma in v tujini, osnutke in kopije objav, izrezke časopisnih člankov itn. Brez tega, kar se danes hrani (in zgublja) v elektronskih arhivih posameznih raziskovalcev, bi bilo naše znanje o njem, o delovanju inštituta, tudi SAZU, oropano tako rekoč za vse.



V Inštitutu za slovensko narodopisje zbran prijateljski krog ob 80-letnici upravnika, akad. dr. Ivana Grafenauerja, leta 1960. Stojijo (z leve): Vilko Novak, Emilijan Cevc, Boris Orel, Milko Matičetov, Valens Vodušek, Niko Kuret, sedijo (z leve): Zmaga Kumer, Ivan Grafenauer, Lino Legiša [Arhiv ISN].

- ta načrt je izvedljiv, če *Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani sprejme izdajo »Slovenskega narodopisnega slovarja« oziroma ustanovitev »Slovenskega narodopisnega arhiva« v svoj delovni program* [Kuret 1947].²⁵

Prvi dokument torej postavlja v ospredje raziskovanje in publiciranje, a tudi že usklajevalne potrebe oz. sodelovanje s sorodnimi ustanovami. Še določnejši in natančnejši je bil Kuret v »organizacijskem načrtu« Slovenskega narodopisnega inštituta, za katerega je predvidel »A. Študijski oddelek«, »B. Reproductivni oddelek« in C. Varstveni oddelek« [Kuret 1948], kar kaže, da znanstvenega dela ni videl v akademski osami, temveč se je zavzemal za v družbo usmerjene naloge (varstvena in pedagoška dejavnost).²⁶

²⁵ Predlog je, kakor poznano, AZU posredoval prof. dr. Niko Županič. Prvi razred AZU je na seji 25. 10. 1947 sklenil, da se ustanovi »Komisija za slovenski narodopisni slovar«, vodstvo je bilo zaupano dr. Ivanu Grafenauerju.

²⁶ V »Študijskem oddelku« je predvidel naslednje naloge oz. razdelke: I. Bibliografija, arhiv, knjižnica (1. narodopisna bibliografija, 2. narodopisni arhiv, 3. narodopisno-narodoslovna knjižnica), II. Glasbena in gibna folklor (1. arhiv glasbene folklore, 2. diskoteka in fonofilmski arhiv, 3. koreografski arhiv), III. Slikovno gradivo (1. slikovni in fotografski arhiv, 2. diapozitivni in filmski arhiv). V »Reproductivnem oddelku« naj bi delovali I. Folklorni pevski zbor, II. Folklorna plesna skupina, III. Folklorna godba, IV. Folklorna igralska družina – pri vseh teh je mislil na študijsko rekonstrukcijo folklornega izročila, študijsko dokumentiranje njihovih izvedb in tudi javne nastope (radio, koncerti, turneje). Naloge »Varstvenega oddelka« je strnil v I. Skrb za zaščito narodopisnih spomenikov in posebnosti

Zaradi v več pogledih neugodnih razmer, ki so podrobneje dokumentirane v inštitutskem arhivu in tudi že opisane v zgodovini inštituta [Kuret 1972a, 1973a, 1974c; Ravnik 2001; Ložar - Podlogar 2001], je ambiciozen načrt dejansko v svoji celoti ostal neuresničen. Pri tem so bile zagotovo glavni razlog kadrovske in nasploh hudo skromne gmotne razmere.²⁷ Sodelavci v Inštitutu za slovensko narodopisje so bili do 70. let 20. stoletja predvsem specialisti za slovstveno izročilo, igre in šege. Drugače pa je bilo takrat etnološko delo organizacijsko urejeno ali razdeljeno tako, da je v vsebinskem pogledu za materialno kulturo skrbel Etnografski muzej, glasbenonarodopisne raziskave so tekle v samostojnem inštitutu,²⁸ za pedagoško usposabljanje je skrbel univerzitetni oddelek.

Ne da bi podcenjevali delo drugih sodelavcev, se je prav Kuretovo delo najbolj približalo v načrtu zapisanim nalogam – s skrbjo za gradivo (pridobivanje, dokumentacija in sistematizacija), bibliografijo, narodopisni slovar, z mednarodnimi stiki, publiciranjem (*Glasnik ISN, Traditiones*) in popularizacijo spoznanj doma in v tujini.²⁹

Delo Komisije se je začelo z ekscerpiranjem slovenskega »narodopisnega gradiva« od najstarejših tiskov naprej in izpisovanjem gesel s kratkimi povzetki vsebine (osnova za slovar). V prvih letih so Niko Kuret, Milko Matičetov in Vilko Novak (vsi so bili zunanji strokovni sodelavci Komisije) opravili največ dela.³⁰ Pri zbiranju gradiva na terenu so se v drugi polovici 40. letih povezali z Etnografskim muzejem pri terenskem raziskovanju t. i. Orlovih ekip.³¹ Ko je leta 1954 Kuret naposled dobil zaposlitev v inštitutu, se je ob skromni kadrovski zasedbi³² in zaradi v več pogledih

(v sodelovanju »z uradom za varstvo kulturnih spomenikov in posebnosti«), II. Skrb za ohranjanje, pospeševanje in oživljanje narodnega blaga (pesmi, običaji, plesi) v sodelovanju »z ljudskoprosvetno organizacijo«, III. Vzgoja k spoštovanju narodnega blaga in skrb za spoznavanje narodnega blaga – v sodelovanju »s šolsko oblastjo in mladinsko organizacijo«. [Kuret 1948]

²⁷ To potrjujejo stalni dopisi in prošnje upravnika Komisije/Inštituta I. Grafenauerja ustreznim akademijskim organom in predsedstvu, da z ustrežno denarno podporo omogoči normalno delovanje inštituta – od prostorov, nujno potrebne pisarniške opreme, sredstev za plačilo dela honorarnih sodelavcev in za zaposlitev stalnih sodelavcev, za nakup literature itn. [Arhiv ISN].

²⁸ Zanj je bilo od začetka živo prizadevanje, še zlasti po Maroltovi smrti leta 1951, da se priključi ISN, vendar je kot Sekcija za glasbeno narodopisje postal del ISN šele leta 1972.

²⁹ Prvi odmevnejši dogodki so bili (ob številnih individualnih in institucijskih dopisovanjih v zvezi s pridobivanjem strokovne literature, izmenjavo primerjalnih strokovnih informacij, v 50. letih še redkimi obiski v tujini) vključitev slovenske v mednarodno etnološko bibliografijo, angažma s filmom, razstavljene slovenske maske v Antwerpnu 1956, začetek sestankov skupine Alpes Orientales itn. In še drobna zanimivost, dokumentirana v *Glasniku*: *Inštitut je izdal ob novem letu 1957 razmnoženo poročilo o svojem delu v letu 1956 in sicer v francoščini. Poročilo smo razposlali znanim inozemskim narodopiscem, ustanovam in uredništvom časopisov in publikacij, ki z njimi vzdržujemo znanstvene stike* [B. n. a. 1957a: 16].

³⁰ V Arhivu ISN je to delo razvidno iz zahtevkov za izplačilo honorarjev sodelavcem (spisanih na podlagi števila izpisov, preračunanih v delovne ure), ki jih je upravnik, dr. Grafenauer, naslavljajal na akademijsko službo. Nastajati je začela obsežna pisna kartoteka, ki ji je prav Kuret v 60. letih postavil sistematski okvir.

³¹ Gradivo, predvsem tisto o šegah, je bilo pozneje v ISN prepisano, klasificirano in vloženo v Arhiv v posebnem razdelku Etnografski muzej.

³² Poleg dr. Grafenauerja kot upravnika ISN so bili redno zaposleni N. Kuret (od 1954), M. Matičetov in Albina Štrubelj (od 1952) kot strokovna, tehnična pomoč.

omejenih raziskovalnih možnosti zavedal, da je treba gradivo pridobivati še kako drugače. Zato so v ISN začeli pripravljati vprašalnice, ki so jih razpošiljali po vsej Sloveniji, da bi pridobili nove podatke oz. *gradivo za obdelavo znanstvenih problemov* [B. n. a. 1956b].

Za obsežen, sistematičen in neposreden stik s terenom, za t. i. anketne raziskave in ustvarjanje mreže poročevalcev – je bil ob upravniku Grafenauerju prav Kuret pobudnik izdajanja *Glasnika Inštituta za slovensko narodopisje* (pozneje prerasel v društveno glasilo slovenskih etnografov in naposled etnologov). Glavni namen je bila vez med raziskovalci in poznavalci na terenu, *glasilo vzajemnega dela* oz. sodelovanja. V uvodnem prispevku je nakazano skupno ustvarjanje zaloge informacij, pri čemer je Inštitut poudaril, da je pogoj za uspeh³³ ljubezen *do vsega, kar je naše ljudstvo v preteklosti ustvarjalo in kar še ustvarja. Treba pa je tudi nekaj znanja. To znanje bo skušal v neprisiljeni obliki posredovati naš »Glasnik«, dokler ne bodo mogoči vsakoletni sestanki naših sodelavcev iz vse Slovenije* [B. n. a. 1956a].

O skrbi za gradivo, ki so jo takrat imeli za prvo in najpomembnejšo nalogo,³⁴ govori tudi naslednji Kuretov zapis: *Historična smer stroke in stanje... sta terjala ne samo zbiranje, ampak naravnost reševanje 'starosvetnega' gradiva. Treba je bilo arhivalno fiksirati ginevajoče izročilo* [Kuret 1973a: 24].

Sam se je zavedal precepa znanstvenika, razpetega med zbiranje in raziskovanje (tj. klasifikacije, analize in interpretacije gradiva):

Razumljivo je zato, če se je kdaj v časovni stiski porodila misel, da imej zbiranje in reševanje gradiva prednost pred raziskovanjem, češ: smrt ne čaka, stari ljudje nam odmirajo in odnašajo svojo vednost s seboj v grob – prepustimo torej raziskovanje naslednji generaciji! [Kuret 1973a: 24]

Ko je bilo gradivo prvih devetih terenskih ekip Etnografskega muzeja leta 1953 razstavljeno v ljubljanski Moderni galeriji, je Kuret našel potrdilo, da imata ljudska kultura – do katere je v novi, socialistični družbeni ureditvi veljal v splošnem precej ambivalenten odnos – in nje raziskovanje vendarle svoj *raison d' être*:

Kdor bi mislil, da je tempo sedanjega časa spričo velikih problemov in nalog v širokih krogih potlačil ali celo zadušil zanimanje za našo ljudsko kulturo, ki jo odkriva in raziskuje etnografija, se moti ... Preprost človek in izobraženec nagonso čutita, da bi bila nepopravljiva škoda, ako bi kaj takega blaga brez sledu izginilo. Malokateri bi to znal razložiti, je pa vsak o tem prepričan... Razstava je torej

³³ [N]ajti in vzgojiti mrežo stalnih in zanesljivih poročevalcev, ki ne bodo samo odgovarjali na redne vprašalnice, marveč v svojem okolišu skrbeli tudi za podatke, ki jih utegne kdaj sredi svojega dela v kratkem potrebovati domač ali inozemni znanstvenik. [B. n. a. 1956a]. Inštitutov cilj je bil, da ob neenakomerni »pokritosti« slovenskega ozemlja razširi »poročevalsko mrežo« na čim več krajev (npr. ISN oz. Kuret s podatki o maskah za 141 krajev ni bil zadovoljen). Poročevalci pa morajo biti zanesljivi, predvsem pa: *Za to delo je treba truda. A treba je zlasti ljubezni. Tudi mi bi brez nje ne izhajali!* [B. n. a. 1957b].

³⁴ Gl. npr. tudi Kuretov članek »Pota do narodopisnega gradiva«. V njem je sistematično razvrstil in kointegral posamične zvrsti gradiva, potrebnega za znanstveno delo: terensko gradivo, pisani in rokopisni viri, rokopisne zbirke, anketne vprašalnice, likovni spomeniki in drugi predmeti snovne kulture, literatura (periodični in knjižni tisk) [Kuret 1961c].

sprožila neko latentno zanimanje, še več: prtajeno globoko ljubezen slovenskega človeka do vsega, s čimer se ukvarja etnografija. Etnografi občutijo ob tem veliko zadoščenje. Potrjena je njihova vera, da ne delajo le za zbirke in arhive, za revije po knjižnicah in strokovnjakom namenjene publikacije; za njimi stoji ljudstvo in hvaležno sledi njihovim naporom. [Kuret 1954: 302–303]

Koliko je bilo tu romantiškosti, je stvar posebne presoje: vsekakor pa pritrjuje Kuretovemu osebnemu odnosu do izročila. V tem danes lahko vidimo tudi iskanje identifikacijskih točk, kar je univerzalnejši fenomen, s katerim se antropologi, etnologi, etnografi, folkloristi spoprijemajo v vsaki generaciji na novo in drugače.

Prva povojna generacija etnologov si je za znanstvenost prizadevala najprej v metodičnem pogledu (izčrpnost, sistematičnost, dokumentiranost): tako so sistematično izpisovali iz starejšega tiska, od anketnih odgovorov so pričakovali odgovore, ki *morajo ... [biti] kar se da točni in izčrpn* [B. n. a. 1956b], ki se ne nanašajo izključno na sedanost, temveč tudi na preteklost [B. n. a. 1956č]. O metodičnosti govorijo npr. tudi podatki, kam vse so pošiljali anketne vprašalnice, kako so si iskali še drugih virov, če so menili, da so odzivi preskromni [B. n. a. 1956b].³⁵ Kuret je bil eden redkih, ki so zapisali tudi kakšno prav konkretno napotilo za etnografsko prakso oz. raziskovalne tehnike.³⁶ Sledil je možnostim, ki jih za dokumentiranje prinašajo novi tehnični pripomočki (*Danes postajata dve kameri, malo- in velikoslikovna, z njo bliskovni pribor pa še priročni magnetofon in maloslikovna filmska kamera bistveni del etnografove prtljage!* [Kuret 1961: 3]), ki omogočajo kakovostnejšo dokumentacijo (slikovno gradivo, posneto v vseh okoliščinah, posneto zvočno gradivo,³⁷ filmski zapisi za študijsko rabo³⁸ ujamejo življenje v gibanju).

Ob razmerju med raziskovalci in raziskovanim, tj. kulturo in ljudmi, je treba po-

³⁵ Ko npr. anketna akcija zbiranja iger ni dosegla pričakovanega odmeva, se je Kuret domislil akcije prek *Pionirskega lista*; v času, ko je bila pripravljena vprašalnica o maskah, je v *Glasnik* napisal enostranski članek, ki je poročevalcem na terenu predstavil smisel takšnega raziskovanja in glavne značilnosti samega fenomena maskiranja [Kuret 1957]. Zapisano je npr. tudi napotilo učiteljem in profesorjem, da šolarje in dijake pred počitnicami opozorijo na staro rokopisno gradivo, ki se uničuje po podstrešjih, v starih skrinjah ali pa ga trgajo otroci in z njim gospodinje celo kurijo ... *Javite nam, prosimo, kar boste zvedeli. Takšno blago tudi odkupimo* [B. n. a. 1956d: 14]. Nasploh je veljalo prepričanje, da je mogoče najštevilnejše sodelavce najti prav v šolskem okolju, med učitelji in profesorji, šolarji in dijaki, in da bi bilo treba etnografijo najbolj popularizirati prav v šolskem okolju. – Gl. uvodno stran v *Glasnik ISN 2* (3), 1959/60 in 3 (1), 1960/61.

³⁶ Na začetku 60. let je o tem v *Glasniku SED* objavil tri krajše zapise [Kuret 1961a, b, c].

³⁷ *Vsako bo priznal, da je naglo zapisovanje na roko ne samo mučno, ampak v mnogih primerih tudi nezanesljivo, dostikrat pozneje slabo čitljivo, čez čas celo nečitljivo. Prav posebno velja to za pripovedno, kaj šele pevsko blago! Če pripovedovalca prosiš, naj govori počasneje, da ga boš lažje dohajal, bo to bistveno vplivalo na njegovo pripoved, ki ne bo tako sproščena in pristna, kakor je po navadi. Če naj ti pevka poje počasneje, da bo lažje pisal za njo, bodo intervali morda točni, ritem pa bo skoraj zatrdno šepal ... Folklorist snema zdaj svoje pravljíčarje na trak, ki ohranja ne samo besedilo, ampak tudi izvorni glas, intonacijo, dikcijo, intonacijo, česar svinčnik sploh ne more zajeti.* [Kuret 1961a: 3]

³⁸ Ko si jih raziskovalec večkrat ogleda in pozorno spremlja, kar je videlo neizprosno oko kamere; zmerom znova bo presenečeno ugotavljal, da je kamera videla več, kakor je zmožel videti sam [Kuret 1961a: 3].

sebej poudariti Kuretov odnos do zbiralcev gradiva na terenu, pripovedovalcev, informatorjev. Zdi se, da je sicer nepodpisan članek »Pomenek med vpraševalci in poročevalci«, ki napoveduje dialoško razmerje med inštitutom in poročevalci, spod njegovega peresa: *Če pa hočemo, da to delo ne bo samo mikavno, ampak bo tudi rodilo sad, si moramo vpraševalci in poročevalci prizadevati, da se med sabo čim boljše spoznamo, da se ujamemo, da najdemo skupen jezik* [B. n. a. 1956c], da ne bi bili tako vsak sebi kakor tujec in perica v zgodbi o gluhi perici, ki jo je tudi navedel. Ni šlo brez povabila, da anketni poročevalci svoja vprašanja sporočajo na *Glasnik ISN*.

Kakor omenjeno, so v anketno zbiranje gradiva silile razmere (pomanjkanje raziskovalcev, stiska s krediti, tesno odmerjeni čas), vendar je Kuret opozoril, da sta že Valvasor za svojo *Slavo vojvodine Kranjske* s pismi gospoščinam in nadvojvoda Janez za *topografski in narodopisni opis vojvodine Štajerske od 1811* z vprašalnici kameralnim oskrbnikom ravnala podobno. Ne njuno prizadevanje ne inštitutske vprašalnice sicer niso dosegle zelenega učinka, zato je Kuret menil, da je namesto priložnostnih informatorjev treba ustvariti *informatorsko mrežo stalnih informatorjev*, ki zajema vse slovensko ozemlje, ne da bi se pri tem kaj dosti ozirala na spremenljivo upravno razdelitev. *Osnova bi ji morale biti etnografske pokrajine s svojimi naravno danimi deli*, zanjo pa bi se morale zavzeti vse zainteresirane ustanove [Kuret 1961b: 9]. Osrednji pomen je videl v informatorju:

Kakšen bi moral biti? Predvsem strokovno zainteresiran in vsaj kolikor toliko podkovan. Imeti mora pravilen odnos do ljudi v svojem okolišu. Predvsem mora uživati njihovo popolno zaupanje – brez tega mu ostanejo vsa vrata zaprta! Biti mora natančen in vztrajen. Ščasoma si mora ustvariti evidenco primernih oseb v svojem okolišu, da ne bo blodil tjavdan, kadar bo moral zbirati določene podatke. In zlasti mora biti požrtvovalen. Kdor dela pri našem poslu samo za denar in zaradi denarja, malo ali nič ne opravi.³⁹ (Tudi ga ne sme motiti, če bo ta ali oni preprosti človek ob njegovem izpraševanju in zapisovanju sodil, da je malo prismojen. To spada k stvari...) [Kuret 1961b: 9]

V zvezi z informatorji je predvidel še eno nalogo:

za konec vsakega leta pripraviti nekako »poročilo« o »biologiji« ljudske kulture v svojem okolišu. Delati bi moral po neki dobro premišljeni »vprašalnici« ... Odgovori nanjo ne bi terjali dosti truda, ker bi se v glavnem lahko omejevali na »da« in »ne«, za naše ustanove pa bi bili neprecenljivega pomena. Nagla industrializacija naše dežele prinaša namreč prav tako nagle spremembe našega ljudskega življenja. Pojavi, ki so bili v kakem kraju lani še splošno razširjeni, so letos že lahko na tem, da izginejo, in jih drugo leto nemara ne bo več; čez pet let pa bodo pozabljeni ... Dobršen del terenskega posla bi se dal usmerjati po teh podatkih v kraje, kjer je kak pojav v pojemanju, da ga še pravočasno registriramo z vsemi sredstvi, ki jih uporablja sodobna etnografija. [Kuret 1961b: 9]

³⁹ Ker bo informatorstvo »časna služba«, kar se pravi, da ne more biti stoođotno honorirana, informatorja ne bomo smeli preobremenjevati, njegove dobre volje ne izkoriščati. Naposled je tudi delovna zmogljivost naših ustanov zelo omejena in zato preobilnega gradiva menda nobena ne bi mogla sproti obdelati [Kuret 1961a: 3].

Kakšne vrste eksperti so informatorji, je bila naslednja Kuretova skrb: strokovna usposobljenost mu je bila pomembna, a izkušnje so pokazale, da

[n]aši informatorji izhajajo tudi brez nje. Imamo med dosedanjimi priložnostnimi informatorji take, ki zgolj iz ljubezni in živega zanimanja pošiljajo odgovore, da bi se jih tudi diplomiran etnolog ne sramoval. Zato sodim: da je prvo: ljubezen do naše ljudske kulture in živo zanimanje za vse njene pojave. Drugo je čut za bistveno in nebstveno, važno in manj važno. Neko splošno strokovno znanje pa si vsak tak informator poišče sam... Odkar imamo knjigo Vilka Novaka »Slovenska ljudska kultura«... to ni več težko. [Kuret 1961b: 9]

V tem in še drugih primerih gre za sicer bolj implicitno kakor teoretizirano izhodišče, da se etnološko znanje ustvarja neposredno med nosilci, akterji, udeleženci, izvajalci itn. kulturnih pojavov in raziskovalcem, ki posredovano sistematizira. Iz njegove korespondence z ustanovami in posamezniki je razvidno, da je gojil spoštljiv in empatičen odnos do tistih, ki so bili pomemben vir gradiva. Zanimiv je, npr., njegov komentar k vprašalnici o verovanju za *Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja*:

O vprašalnici samo to, da bo ... po mojem mnenju prihodnost pokazala njeno slabo praktično uporabnost. Omenim naj samo, da so nekatera vprašanja kurozno nadrobna, nekatera pa kar dišijo po (policijskem) zasliševanju. Sestavljalci bi morali imeti zlasti v teh stvareh toliko psihološkega znanja in človeškega čuta, da bi se vedeli izogibati vprašanjem, ki pri anketirancu nujno blokirajo njegovo pripravljenost za odgovarjanje. [Arhiv ISN, Kuretovo pismo Uredniškemu odboru Vprašalnic ETSEO, 23. 3. 1978]

Na različne načine zbrano gradivo za znanstveno rabo je v mladi ustanovi terjalo urejeno dokumentacijo. Če je bilo natisnjeno oz. že objavljeno gradivo predvideno za ureditev in dosegljivost v arhivu in v slovenski narodopisni bibliografiji,⁴⁰ naposled je njen del vključil tudi v mednarodno bibliografijo (bil je nacionalni urednik za *Internationale Volkskundliche Bibliographie* in *Demos*),⁴¹ je bilo treba za potrebe drugega gradiva postaviti klasifikacijski sistem, po katerem bi v prihodnje urejali gradivo. Kako zavzeto se je Kuret lotil te zahtevne naloge, kaže bogata korespondenca s tujimi strokovnjaki v sorodnih ustanovah o njihovih načinih razvrščanja (shema iz Nordiska museet v Stockholmu, Institut für mitteleuropäische Volksforschung), prošnje za komentarje in pripombe (M. Gavazzi, B. Rusić, S. Vilfan). Vsebi-

⁴⁰ Zanj se je zavzemal od zasnutka delovnega načrta Komisije za slovensko narodopisje leta 1947: *Ta bibliografija je, kakor znano, že začeta in čaka v ISN na nadaljevanje, se pravi na človeka, ki bi se ji utegnil posvetiti. Opozoril pa je, da se v Narodni in univerzitetni knjižnici stekajo bibliografski listki knjižnih tiskov in periodik iz vseh bibliotek na ozemlju LRS, kar je v izjemno pomoč tudi etnologom [Kuret 1961c: 16].*

⁴¹ Sodelovanje z Mednarodno etnološko bibliografijo se je začelo že leta 1952, s skupino in mednarodno (vzhodnoevropsko) bibliografsko revijo *Demos*, ki je objavljala povzetke pomembnejših znanstvenih objav (uredništvo je bilo v Dresdnu), pa leta 1966. Kuret je kot slovenski urednik za informiranje tujih strokovnjakov o slovenskih publikacijah skrbel do leta 1974, za njim je to pomembno nalogo do konca izdajanja 1995 opravljala H. Ložar - Podlogar.

na povzema široko znanje o človeku, ne le o ljudski kulturi. Predloga »Arhiv. Klasi-
fikacijska shema«⁴² je bila *plod dveletnega dela in pokušanja*, urejena po decimalnem
sistemu, ki je omogočal poljubno širitev težko pregledne in zelo razvejene snovi.
Osnovna členitev vsebuje razdelke Človek, Verovanje, Vednost (znanje), Ljudsko
zdravilstvo, Skupnost; Delo (Poljedelstvo; Živinoreja in travništvo; Vinogradništvo,
sadjarstvo in vrtnarstvo; Gozdarstvo, lov in nabiralništvo; Obrt, industrija, promet,
trgovina, gostinstvo; Razne zaposlitve); Ljudska umetnost; Praznovanje in počitek;
Igra in gledališče; Prehrana, pijača, poživila; Noša; Predmeti.⁴³



Niko Kuret na terenu na Prevaljah [Arhiv ISN ZRC SAZU].

Kuretovo sistematičnost, razen omenjenega, ki zadeva bolj delovanje vsega inštituta
kot raziskovalnega središča, potrjujejo predvsem njegovi lastni raziskovalni načrti.
Kuret je kot redni sodelavec ISN postal vodja sekcije za ljudske šege in igre. Njegova
prva raziskovalna načrta sta bila namenjena otroškim igram in maskam; gradivo
zanje je zbiral na vse predvidene načine – z lastnim terenskim delom, študijem vi-

⁴² Tipkopis, marec 1965 [Arhiv ISN].

⁴³ Po teh, notranje podrobno razčlenjenih razdelkih je urejen starejši inštitutski arhiv, z dodatnimi pod-
skupinami za natančnejšo regionalno dokumentacijo. Kuret si je želel, da bi ta arhiv postal osrednji
slovenski narodopisni arhiv, podobno kakor centralni katalog NUK [Kuret 1968b: 1].

rov in literature, anketnim poizvedovanjem,⁴⁴ ki ga je pri igrah razširil z zbiranjem prek *Pionirskega lista*. Projekt »igre« je morda edini zastali ali ne do konca uresničen Kuretov načrt, čeprav je imel dobro izhodišče že v zbirki *Veselja dom* (1942). Ni pa prišel tako daleč, da bi igro v ožjem pomenu (tj. brez gledališča) obravnaval s stališča njene »biologije«, tako kakor npr. pozneje maske in maskiranje in še številne druge pojave iz prazničnega leta.

Kuret se je prav zaradi historičnih izhodišč zavedal tudi pomena starejšega arhivskega gradiva. Iz zamejstva je Kuret za inštitut pridobil npr. gradivo Rudolfa G. Puffa, Valentina Pogačnika, Franza Ferka, predvsem pa zbirko odgovorov na vprašalnice nadvojvode Janeza (1811) za topografijo Južne Štajerske. Zbiranje je nadaljeval leta 1842 Georg Göth (po njem se ves korpus imenuje Göthova topografija ali Göthova zbirka). Kuret se je v poznejših letih lotil prevoda in topografijo začel objavljati po snopičih v zbirki *Gradivo za narodopisje Slovencev* [Kuret 1985–1992].⁴⁵

Posebno skrb je Kuret namenjal znanstveni in strokovni literaturi, ki je važna pri interpretaciji in primerjalnem študiju našega slovenskega gradiva ... *Iz literature si pridobivamo – mimo teoretičnih in praktičnih napotkov, metodoloških smernic, idejnih razčiščenj, obzorja po prostranem svetu naše vede – zlasti primerjalno gradivo* [Kuret 1961c: 16]. Sam je podpisal na desetine recenzij monografij in periodike, s katerimi je etnologe in folkloriste seznanjal z novimi spoznanji iz objav v Sloveniji, njenem zamejstvu in v tujini. Njegov širok pogled se je sprehajal od domoznanskih del, različnih zbirk do klasičnih in sodobnih del svetovne etnologije in antropologije, etnološko pomembnih lokalnih in mednarodnih dogodkov.

NARODOPISJE / NARODOSLOVJE DUHA IN OMIKE

Glede definicije raziskovalne problematike so raziskovalci predvsem v prvih povojnih desetletjih vztrajali pri ljudski kulturi. Večinoma so jo razumeli kot kulturno-zgodovinsko in regionalno diferencirano nevisokokulturno plast (z njenimi /pra/slovanskimi, sredozemskimi, alpskimi, panonskimi in balkanskimi prvinami), značilno za podeželsko, kmečko okolje. Regionalni razločki v slovenski ljudski kulturi so najbolj relativizirali etnično oz. narodno koncepcijo ljudskosti, ki je uravnavala raziskave, vsekakor pa ni bila nova.

Koncept kulture v dvo- ali triplastni zasnovi slovenskim narodopiscem ni bil tuj. Če je bil npr. Vilko Novak, Kuretov sodobnik, precej skeptičen do teorije po-

⁴⁴ Za svoje raziskovalno področje je pripravil več vprašalnic: o božičnem panju, čoku, o Adonisovih vrtičkih, igrah, maskah, tepežkanju (posebej v Sloveniji, na avstrijskem Koroškem, na Goriškem), o babi in ljudskem izročilu, obsežnejšo o maskah in karnevalih (priprava za monografijo *Maske slovenskih pokrajin*), pozneje za *Vprašalnice ETSEO* še za šege (s Heleno Ložar - Podlogar), igro odraslih in otrok in ljudsko gledališče.

⁴⁵ Žal se mu je za objavo posrečilo pripraviti le petino gradiva, tj. za 130 krajev od 505, in slovenski in nemški krajevni katalog.

niknjenih kulturnih dobrin in je za bistvo ljudske kulture oz. ljudskosti imel predvsem način sprejemanja in prilagajanja drugih/tujih kulturnih dobrin starejšim kulturnim plastem, je Kuret večinoma prenikanje prvin iz visoke v ljudsko kulturo imel za konstitutivno za njeno podobo. Tako kakor Novak pa je najpomembnejšo vlogo pripisal ljudski ustvarjalnosti: iz visoke kulture prevzete dobrine *so doživljale spremembe po ljudskem okusu in ljudskih potrebah, postale so ljudsko blago*, kar je dokazoval predvsem z razpravami o dramatiki – gledališču *iz ljudstva in za ljudstvo*, o igrah, tudi pri številnih šegah, najpodrobneje npr. pri ziljskem štehvanju. Gre za kombinacijo teorije o poniknjenih kulturnih dobrinah in recepcijske teorije, obeh z začetka 20. stoletja: *V ljudski stvarjalnosti delujeta dva momenta. Ljudski stvarjavec izbira, nato pa preoblikuje. Izbira elemente iz visoke stvarjalnosti po svojem okusu in potrebi, v skladu s svojim čustvenim obzorjem in s svojo intelektualno ravniyo. Temu sledi njegov stvarjavni proces, ko te elemente preoblikuje spet po svojem okusu in potrebi. To lahko imenujemo tudi folklorizacijo* [Kuret in Fikfak 1985: 184]. – Gre za zelo podoben fenomen ali proces, ki ga raziskovalci danes, v nekoliko drugačnem žargonu, ugotavljajo ob razmerju med globalnim in lokalnim.

Drugo relativizacijo pojma ljudska kultura je prinesla socialno-psihološka definicija, ki temelji na podmeni o človekovi elementarni naravnosti v kolektivno življenje in človekovem spoštovanju tradicije: ta omogoča premislek o ljudski kulturi tudi v sodobnosti. Kuret je to izhodišče izostril v povsem psihološko opredelitev in tako je lahko premišljal o spremljanju ljudskega življenja v sodobnosti; ljudsko je torej tisto *stalno v nestalnosti*, ki ga je mogoče odkriti s strukturalističnimi načeli.

Takole neposredno:

v ljudskem (vidim) psihološko, ne pa sociološko ali kakšno drugačno kategorijo, ... ljudskost ustreza matični, naivni, vsaki človeški psihi, imanentni plasti, da kot taka ne pozna razlike v spolih, starosti, ne v socialnem in ne v zgodovinskem položaju posameznika. [Kuret 1978b: 20]

Nestalnost je bila Kuretu nekako zunanja, socialno, zgodovinsko, regionalno determinirana, sam fenomen, npr. maskiranje kot univerzalno človeški pa ostaja:

Sociološki premik bo nujno imel za posledico spremembo tipologije mask in izginotje ostankov arhaičnih obredij. Saj ne otroci ne ženske ne sprejemajo tradicionalnih tipov mask in ne agirajo po starodavnih nenapisanih scenarijih. Oboji ustrezajo vsak zase pač le psihološki potrebi po šemljenju, po spremembi jaza, s tem pa prispevajo k uničenju arhaične šemske dediščine in k nivelizaciji šemljenja. [Kuret 1964: 169]

To seveda nikakor ne pomeni, da se Kuretovo narodopisje spreminja v psihologijo kolektivnega nezavednega, kakor je nekje zapisano, temveč se prav lepo poda v klasično koncepcijo kulturne zgodovine kot zgodovine duhovnega bogastva, ki ga ni mogoče misliti brez psihološkega fundamenta.

Morda tudi ta Kuretov nazor pojasnjuje, da je pri svojih raziskavah dal prednost duhovnim prvinam (mednje je uvrstil tudi šege in navade), saj je v njih videl

gibalo kulture in njenega spreminjanja. V ospredju njegovih premišljanj so bile vedno človeške drže do sveta (do skrivnostnega, nadzemskega, razmerij med ljudmi itn.), ki so gibalo verskih in ritualnih, skupnostnih praks. To ne pomeni, da je razločeval med etnografijo in folkloro⁴⁶ kot ločenima interesoma za snovne in nesnovne vidike človekove ustvarjalnosti; navsezadnje se je ob vseh svojih interesih srečeval z materializiranimi sledmi kulture (igračice, lutke, maske, ritualni predmeti, oblačila, jedi itn.).

V poudarjanju splošnočloveškega s psihološkega vidika je mogoče razbrati tudi izhodiščno bližino fenomenologiji in strukturalizmu, vendar je večinoma negoval kulturnozgodovinsko smer, saj je takrat verjetno bolj ustrezala snovi in problemom, s katerim se je zaposloval sam in njegovi kolegi, tj. predvsem spoznati in razložiti, kdaj in kje je neki fenomen nastal, kako se je vkoreninil v slovenskem okolju, kako se je skozi čas spreminjal in ob spremenjenih življenjskih okoliščinah naposled marsikdaj tudi razkrojil, zbledel ali ostal pozabljen in nefunkcionalen, ko ni bilo več prave duhovne, psihološke podlage zanj.⁴⁷ Sam je to poimenoval »biologija« kulturnih fenomenov. Skladala se je z njegovo vizijo narodopisja in tudi lastnega raziskovanja, ki je bilo zelo določno namenjeno zapolnjevanju t. i. belih lis, tj. skromno in nesistematično raziskanih tem,⁴⁸ ki bi dopolnile ugotovitve *prave podobe naroda in njegove narodne kulture*, kakršno *bi rado pokazalo bodoče »Narodopisje Slovencev« v novi izdaji* [Kuret 1968b: 1]. Zato je večkrat poudaril potrebo po temeljnih delih, tj. slovenski narodopisni besednjak, slovenski etnološki atlas, bibliografija. Tudi s tem je bil Kuret nedvomno dedič tistega pogleda znanstvenika, ki verjame v moč znanstvenega orodja in znanstvenih ustanov ter vidi smisel in učinek v široko in sistematično načrtovanih skupnih nalogah [Kuret 1971b]. Eden glavnih ciljev mu je bil tudi zbrisati *predsodke* o folklori in ljudski kulturi nasploh, kar je imel za slovensko posebnost:

Nekateri ljudje ne razumejo, da je raziskovanje ljudske kulture v vseh njenih oblikah od naselitve naših prednikov do socialistične sodobnosti bistvene važnosti za ugotovitev prave podobe našega naroda. Narodopisci zato zahtevajo, da se njihovi vеди v skupini tako imenovanih nacionalnih ved – poleg npr. slovenistike in domače zgodovine – prizna prvenstvo. To pomeni, da bi bilo treba uravnati našo politiko dotacij in našo kadrovske politiko v to smer. Pod tem vidikom je treba določiti perspektivni razvoj narodopisja pri Slovencih ...odkrivati našo narodno

⁴⁶ Razloček je opazen v sistematiki narodopisnega/etnološkega znanja v prvi polovici 20. stoletja, pa tudi še nekoliko pozneje: zvezo »narodopisje [= etnografija, I. S. G.] in folklor(a)« beremo zapisano ob ustanavljanju Komisije za slovensko narodopisje in v podnaslovu prvega in drugega letnika *Slovenskega etnografa* (1948, 1949). Sam je najpogosteje uporabljal termin »narodopisje«, od 60. let naprej tudi »etnologija«.

⁴⁷ Ta podlaga vendarle ni bila samo psihološka, saj je večkrat posredno omenil socialni vidik, npr. da je maskiranje, poprej izključno moški privilegij, sčasoma postalo tudi stvar žensk in otrok, čeprav se z razlogi ni podrobneje ukvarjal.

⁴⁸ Dober zgled je njegovo predavanje na Posvetovanju slovenskih etnografov v Kranju (1968), kjer je nanizal konkretne naloge s predlogom za delovni načrt [Kuret 1968b]

podobo in pomagati pri aktualnih nalogah, ki se porajajo iz naše socialistične družbene ureditve. [Kuret 1969a: 561, 567]

Kuret se je vključil v več aktualnih debat slovenskih etnologov in folkloristov v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja: o predmetu narodopisja (tj. ljudski kulturi), o etnoloških raziskovalnih načrtih in položaju etnologije, o razmerju med etnologijo in folkloristiko, o statusu t. i. etnologije sedanjosti oz. raziskav sodobnosti v etnologiji itn. In sodeloval je pri večini pomembnih etnoloških projektov, tudi tistih, ki jih je spodbudila in uresničevala že nekoliko mlajša generacija etnologov: Kuretovo ime je zapisano med sodelavci *Vprašalnic ETSEO*, v knjigah *Pogledi na etnologijo* in *Slovensko ljudsko izročilo*, pri *Slovenskem etnološkem leksikonu*, z izidom katerega se je skoraj po pol stoletja, sicer v drugačni in širši obliki, uresničila njegova zamisel o slovenskem narodopisnem slovarju. Tudi s tistimi, ki so mislili drugače, se je trudil iskati skupen jezik. Podobno kakor Vilko Novak svojim učencem jim je puščal hoditi svoje poti.

Potrnilo za to najdemo npr. v njegovi pogledu na etnologijo, njeno problematiko in razvojne vizije ob koncu 60. let: predloge za bodoče raziskave je nanižal v razdelkih *A. Teorija in zgodovina*, *B. Duhovna kultura*, *C. Socialna kultura*, *D. Etnopsihologija*, *etnokarakterologija*, *E. Materialna kultura*. Najobsežneje razčlenjeni so načrti za raziskave duhovne kulture, posebej so poudarjene etnopsihološke,⁴⁹ pri vseh pa je iskal ravnovesja med izročilnim in sodobnim.⁵⁰

Etnoloških raziskav sodobnega načina življenja, ki so bile programsko poudarjene od 60. let naprej, Kuret torej ni zavračal: na prvem mestu so ostale vsekakor še neopravljene naloge in nepreučene teme. Že za te je pogosto ugotavljal, da je premalo raziskovalcev. Z usmeritvijo raziskav v sodobnost, ki jih je prepuščal mlajšim

⁴⁹ a) *Slovenska etnopsihologija je popolna ledina; raziskovanje psihe slovenskega človeka posameznih pokrajin, stanov, poklicev, družbenega položaja po posebnostih, razvidnih iz ljudskega verovanja in šeg, po pričevanjih iz ljudskega slovstva in drugih virih. – b) Površno označevanje značaja prebivalcev posameznih pokrajin (in krajev) je treba nadomestiti z znanstveno fundiranimi karakterološkimi raziskavami, ki bodo upoštevale psihološka in antropološka dognanja in druga pričevanja. [Kuret 1969a: 565]*

⁵⁰ Za zgled le nekaj sodobnih fenomenov in novih tem, ki jih je nanižal ob temeljnih raziskavah sestavin ljudske kulture: npr. pri verovanju: *iracionalnost zavzema tudi v sodobni družbi pomembno mesto (astrologija, telepatija, praznoverje, čarovništvo; pri šegah in navadah omenja laicizacijo in desakralizacijo življenja...Znanstvene raziskave čaka nadalje tudi tipična kultura nekdanjih rudarjev, fužinarjev, kovačev in drugih rokodelcev. Registrirati je treba nastajajoče nove običaje industrijskega delavstva; pri igri in gledališču: V območje narodopisnega raziskovanja stopa tudi ljubiteljsko (diletantsko) ljudsko gledališče.; pri ljudskem jeziku: Nadaljevanje raziskav s posebnim ozirom aa) na vedno močnejšo nivelizacijo narečij, bb) na asimilacijo pogovornega jezika knjižnemu..., cc) na spremembe besednega zaklada (»modne« besede, »aktivistični« jezik), dd) raziskava vzklikov (...klici kolporterjev in uličnih prodajalcev); pri socialni kulturi: Raziskava važnejših združenj v preteklosti in sedanjosti ...Raziskava družbene vloge raznih poklicev... Raziskava družbenih odnosov pri sodobni urbanizaciji podeželja ... Raziskava načina življenja v starih in novih delavskih okrožjih in naseljih; pri materialni kulturi: Raziskava zemljišč in problemov v zvezi z recentnimi agrarnimi ukrepi in komasacijo... Raziskava sodobnega razvoja kmečkih, industrijskih in predmestnih naselij...Inventarizacija pohištva in druge opreme v sodobnem kmečkem in delavskem stanovanju ... Raziskovanje spremembe kultur s posebnim ozirom na sodobne industrijske rastline...itn. [Kuret 1969a: 564–566]*

raziskovalcem, je – kakor da bi bil nekoliko neodločen – enkrat omenil kulturno zgodovino, drugič sociološko in psihološko utemeljeno kulturno antropologijo, s katero bi se narodopisje opremilo tako, da bi se moglo spoprijeti z okoliščinami,

ki nastajajo ob pojavih, porojenih iz industrializacije in tehnizacije ter iz političnih preobratov v posameznih deželah... Nastal je položaj, ko se narodopisec ne bo smel več ukvarjati samo z ostanki stare ljudske kulture, ampak bo moral raziskovati človeka tudi kot nosilca družbenih in kulturnih funkcij v kompliciranem spletu vsakokratnih življenjskih območij, ki se neprestano diferencirajo.
[Kuret 1965a: 302]

S tem se je na svoj način pridružil kritiki narodopisja kot kmetoslovja in tudi priznal nemoč klasičnega narodopisnega instrumentarija pri raziskavah sodobne kulture. Nakazal je nekakšno metodološko ločitev med raziskavami ljudske kulture v preteklosti in sodobne kulture ali življenja – prve je pripisal »historičnemu narodopisju«, sodobnost pa »novo usmerjenemu narodopisju« (ali sociologizirani etnologiji), ki ga je videl bližjega ameriški kulturni antropologiji.⁵¹

Kuret je pri svojem – »historičnem narodopisju« zagovarjal in prakticiral monografsko načelo obdelave, ki je ustrezalo tematskim specializacijam in vzorcu primerjalne kulturnozgodovinske metodologije; šlo je za podroben opis obravnavanega fenomena oz. kulturne prvine, dejstva o izviru, razvoju, razširjenosti na evropskem kulturnem območju (kdaj tudi prek teh mej), razširjenost različic, za analizo vsebinskih in tipoloških (npr. motivnih) značilnosti in povezav ter sklepe o izviru, razvoju in navadno razkroju preučevanega fenomena. Model je razviden v več razpravah,⁵² najpopolneje v monografiji o ziljskem štehvanju [1963].

Kulturnozgodovinska metodologija je bila s stališča historično-genetične oz. dialektičnomaterialistične deležna kritike predvsem od 60. let naprej in označena predvsem kot negativna disciplinarna tradicija, ki inhibira oz. zamegljuje pogled na inherentna razmerja med kulturo, družbo in zgodovino. Če pa na etnološke in folkloristične raziskave gledamo s stališča primerjalne metode, najdemo, kljub (s stališča trdneje socialnozgodovinsko koncipirane »nove« etnologije) pomanjkljivostim pomembno pozitivno razsežnost: ta smer je namreč skoz velik del 20. stoletja narodopisje osmišljala s svojo komparativno perspektivo. V takratnih Kuretovih (in ne le njegovih) raziskavah vsega, kar je bilo povezano z letnim prazničnim krogom in človekovim gibanjem skozenj, je utrjevala pomembno spoznanje, ki je takšne raziskave ločevalo od očaranosti nad narodopisno barvitostjo in enkratnostjo

⁵¹ Mimogrede: zanimiv je Kuretov povzetek mnenja enega vodilnih povojnih nemških etnologov Gerharda Heilfurtha (1909–2006), ustanovitelja etnologije na univerzi v Marburgu, z nastopa na kongresu Nemškega etnološkega društva leta 1965: *Spremenjenemu delovnemu področju ...ne ustrežata več ne stari pojem ne dosedanji naziv narodopisne vede. Narodopisje je, historično gledano, pač bistveno izhodišče za kulturno in socialno antropologijo; lahko tudi rečemo, da je narodopisje tisto, ki v stavbi evropske znanosti to obsežno disciplino šele utemeljuje, vendar bo v njej tudi poniknilo.* [Kuret 1965a: 302]

⁵² Gl. npr. Kuret 1951, 1958a, 1960a.

lastne (slovenske) kulture: številne posebnosti ljudstva, ki so veljale za enkratne, so prenehale biti posebnosti, če se ozremo *nekoliko širše*, kakor se je izrazil Sergij Vilfan. Etnična paradigma je bila s komparativnostjo relativizirana per definitionem.

Skupina, v kateri je bil Kuret zagotovo med vodilnimi akterji, je to mdr. udejanila že v 50. letih v neformalni skupini raziskovalcev kulture alpskih dežel *Alpes Orientales*, ki je ustvarila za razvoj znanosti nadvse pomemben dialog švicarskih, avstrijskih, italijanskih, slovenskih etnologov, zastal po skoraj dveh desetletjih, in obravnavala problematiko ljudske kulture s stališča prečenj meja in medkulturnih prepletanj. Kuret je, kot pozorni opazovalec, ob tem zapisal: *Prej ali slej bo treba pogledati vsaj tu in tam tudi v sodobnost in na spremembe, ki jih je že prinesel in jih nezadržno prinaša konec 20. stol. Vzhodnih Alp ne moremo v nedogled obravnavati kot historični etnološki muzej* [Kuret 1973d: 264]. – Ob tem je pomembno seveda spoznanje, da (ljudska) kultura ne pozna etničnih ali narodnih mej, da pa je podlaga za njeno spoznavanje v medkulturnih primerjavah prav študij v etničnih/narodnih okvirih. Kuret se je zavedal, da le narodopisci/etnologi v Sloveniji lahko opravijo to poklicno in kulturno poslanstvo. Od tod tudi njegova neizmerna skrb za kulturo Slovencev, ki so živeli za državno mejo; sam se je posvetil zlasti tisti v Avstriji in deloma v Italiji, predvsem tudi zato, ker so celo vodilni raziskovalci večinskega naroda pogosto odrekli samobitno kulturno ustvarjalnost in samozavest Slovincem, ki jih je državna meja ločevala od svojega naroda.



Leta 1959 na ljubljanskem Bellevueju z Ivanom Grafenauerjem, Milkom Matičetovnim in Stithom Thompsonom z ženo [Arhiv ISN ZRC SAZU].

Ker Kuret – kakor tudi ne njegova generacija – ni posebej negoval teorije, je treba njegovemu delu implicitno oz. ozadno konceptualno-teoretsko ogrodje pozorno razbirati med vrsticami. Ne da bi navajali številne izjave o razmerju med etnološko teorijo in prakso, če si dovolim to grobo razdelitev, je ena, ki se zdi najpovednejša – tudi zato, ker ni bila izrečena v kakšnem burnem debatnem ozračju, ko se je – tako kakor vsem – tudi Kuretu v naglici in razburjenju kaj zareklo, čeprav silno redko, je pa ostala zapisana v skrbno dokumentiranih dogodkih novejše slovenske etnologije.

Mislim, da moja generacija ni bila posebno usmerjena v teorijo. Ko smo zahajali na teren, nas je zasula obilica še neznanega in nezapisanega gradiva, da smo teoretična razmišljanja kar odlagali. Rekli smo si: ljudje umirajo, teorija nam ne uide! To so nam nekateri šteli v zlo. [Kuret in Fikfak 1985: 184]⁵³

S tem je naravnost povedal to, kar so takrat opažale kritičnejše presoje razvoja slovenske etnologije in folkloristike o razmerju med njunima teorijo in prakso. Na to razmerje lahko pogledamo z več vidikov: v tem lahko vidimo predvsem pomanjkanje teorije oz. disciplinarne avtorefleksije ali celo zavračanje, odpor do teorije (tj. Bausingerjeva *Theoriefeindlichkeit*); kot razmerje med normativnim in dejanskim (retorika učbenikov in vsakdanja praksa) ali pa kot proces rojevanja teorije iz prakse (novi in novi empirični uvidi prispevajo k posplošitvam). Zdi se, da so bili pri Kuretu na delu vsi trije razlogi. Splošno je bilo za narodopisno tradicijo značilno empiricistično raziskovanje – za razloček od konceptualno, teoretično zasnovanega raziskovanja; prvemu je zadoščala kanonska opredelitev različnih znanosti – po predmetu, metodi in ciljih. Tako je tudi Kuretova definicija narodopisja ostala splošna: *Narodopisje je raziskovanje ljudske kulture v vseh njenih oblikah*. Prednost je uživala empirija – in to z razlogi: zbiranje vsega, kar gre v pozabo, je bila prva naloga; in zbiralna vnema je bila tolikšna, da je zmanjkovalo časa za premislek o trdni konceptualno-metodološki zgradbi, ki jo danes razumemo kot nenehno spiralno kroženje med empirijo in teorijo.⁵⁴ Takšno izhodišče je značilno za t. i. tradicionalno znanost, ki temelji na zadostnem izkustvu.

In Niko Kuret je imel življenjskih, strokovnih in znanstvenih izkušenj, zlasti pa znanja, ki napolnjujejo njegovo znanstveno delo toliko, kolikor morda nihče drug v njegovi generaciji. Širina, dokumentirana v njegovih spisih, tako njegovim naslednikom lahko ostaja skoraj nedosegljiv vzor. Uveljavil jo je pri raziskavi številnih

⁵³ Tudi sam se je zavedal te hibe: *Hkrati reševati gineče izročilo (in koliko ga je še nezajetega), pa raziskovati nastopajoče spremembe v ljudskem življenju – za to bi bila potrebna vrsta ljudi. Mar hudi očitki zanamcev ne bodo več kot upravičeni?* [Kuret 1965a: 303]

⁵⁴ V številnih diskusijah med slovenskimi etnologi in folkloristi je bilo nenehno živo to napeto razmerje med prakso, konkretnim, in načelnimi premisleki o njej. Razpravo o »ljudskem« je npr. E. Cevc sklenil z ugotovitvijo, *da je v drugih strokah podobno: ker mislijo, da je že vse znano, teoretizirajo. Lahko pa se zgodi, da bosta čas in usoda prekrili to, kar bi morali še odkriti. Za nas in za mlajše velja, da je treba najprej zbrati gradivo. O načelnih stvareh bomo lahko govorili pozneje, nemara še lažje* [Glasnik SED 9 (4), 1968: 4].



Niko Kuret na mednarodni konferenci »Valori e funzioni della cultura tradizionale« v Gorici leta 1968 [Arhiv ISN ZRC SAZU].

tem, razvidnih iz njegove izjemne bibliografije, komentarjih in presojah, na številnih poteh in dialogih doma in v tujini. Tu so bila le nakazana, vsako od teh dejstev pa bi zaslužilo posebno obravnavo, ki kliče po vnovičnih in počasnih branjih njegovih del – vrhunskih dosežkov, navdihov, napotkov, premislekov in še neizhojenih poti.

VIRI IN LITERATURA

ARHIV ISN

1947– Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje (ZRC) SAZU.

B. N. A.

1956a Vez med nami. *Glasnik ISN* 1 (1): 1.

1956b Naše dosedanje vprašalnice. *Glasnik ISN* 1 (1): 5–6.

1956c Pomenek med vpraševalci in poročevalci. *Glasnik ISN* 1 (2): 7.

1956č Po prvi številki. *Glasnik ISN* 1 (2): 8.

1956d Rokopisno blago. *Glasnik ISN* 1 (2): 14.

1957a Poročila. Iz našega inštituta. *Glasnik ISN* 1 (3): 16.

1957b Ob koncu letnika. *Glasnik ISN* 1 (4): 21.

FIKFAK, JURIJ IN NIKO KURET

1985 Pogovor z Nikom Kuretom. *Traditiones* 14: 179–188 [ponatisnjeno v tej knjigi].

FIKFAK, JURIJ (IDR., UR.)

2003 *O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradiva*. Ljubljana: Založba ZRC (Opera ethnologica slovenica).

KREMENŠEK, SLAVKO

1965a Kulturnoantropološka načela. *Naši razgledi* 14 (25. 9.): 367.

1965b Metodološke dileme. *Naši razgledi* 14 (6. 11.): 433.

1968 Etnologija sedanjosti in njena temeljna izhodišča. *ČZN* 34, 4: 278–285.

KRIŽNAR, NAŠKO

1997 (Ur.) *Etnološki film med tradicijo in vizijo*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC.

KURET, NIKO

1943 Naši narodni zakladi – naš najlepši zaklad. *Slovenčev koledar* 1943: 41–42.

1947 Slovenski narodopisni slovar – Slovenski narodopisni arhiv [Tpk., Arhiv ISN].

1948 Slovenski narodopisni institut (Organizacijski načrt). [Tpk., Arhiv ISN]

1951 Trikraljevske igre in koleda na Slovenskem. *Slovenski etnograf* 3–4: 240–275.

1954 Etnografska razstava v Ljubljani. *Slovenski etnograf* 6–7: 301–305.

1956 *Slovenske pastirske in zibalne koleda*. [Disertacija.] Ljubljana: SAZU.

1957 Raziskovanje mask. *Glasnik ISN* 1 (3): 15.

1958a Ljubljanska igra o paradizu in njen evropski okvir. V: *Razprave SAZU II/4*, 203–251.

1958b Ljudsko gledališče pri Slovencih. *Slovenski etnograf* 11: 11–48.

1960a »Babo žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele. *Slovenski etnograf* 13: 115–144.

- 1960b [rec.] Arnold van Gennep, Manuel de folklore français contemporain, Tome Ier, VII, Cycle des douze jours, Paris 1958, ...*Slovenski etnograf* 13: 243.
- 1961a Etnografovi tehnični pripomočki. *Glasnik SED* 3 (1): 3.
- 1961b Vprašanje etnografskih informatorjev. *Glasnik SED* 3 (2): 9–10.
- 1961c Pota do narodopisnega gradiva. *Glasnik SED* 3(3–4): 15–16.
- 1963 *Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir*. Ljubljana: SAZU.
- 1962 Turizem in folklor. *Glasnik SED* 4 (1): 1.
- 1964 O nosivcih slovenskih šemskih običajev. *Slovenski etnograf* 16–17: 167–178.
- 1965–71 *Praznično leto Slovencev*. 4 zv. Celje: Mohorjeva družba.
- 1965a Nove smeri v nemškem narodopisju. *Naši razgledi* 14 (7. 8.): 302–303.
- 1965b »Kulturnoantropološka« pravda: čemu? *Naši razgledi* 14 (9. 10.): 389.
- 1968a Osnove in ozadje naših šeg. *Glasnik SED* 9 (2): 1–2.
- 1968b Stanje slovenskega narodopisja. *Glasnik SED* 9 (3): 1–4.
- 1969a Naše narodopisje, problematika in razvojni predlogi. *ČZN* 49, 5: 561–568.
- 1969b Kulturno prosvetne organizacije in naša ljudska kultura. *Glasnik SED* 9 (2): 1–2.
- 1971a Vprašanja etnografske bibliografije. *Glasnik SED* 12 (4): 30–31.
- 1971b Ustanovljena je etnološka sekcija Raziskovalne skupnosti Slovenije. *Glasnik SED* 12 (4): 29.
- 1972a Naša 25-letnica. Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. *Traditiones* 1: 9–18.
- 1972b 75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa. Matija Murko: Iz poročila o »Narodopisni razstavi češkoslovanski« v Pragi l. 1895 (Letopis Matice Slovenske 1896). *Traditiones* 1: 19–26.
- 1972c 1. mednarodni kongres za evropsko etnologijo v Parizu 1971. *Traditiones* 1: 207–208.
- 1972d Sodobnosti se ne odpovedujemo. *Traditiones* 1: 225.
- 1973a Naša 25-letnica. Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje.) *Traditiones* 2: 5–33.
- 1973b K fenomenologiji maske. *Traditiones* 2: 97–120.
- 1973c Arheološki vidiki v narodopisju. *Traditiones* 2: 238–242.
- 1974a Navada in šega. *Traditiones* 3: 69–80.
- 1974b »Vpogled v stanje neke vede«. Odmev na kongres nemških narodopiscev 1973. *Traditiones* 3: 184–186.
- 1974c Naša 25-letnica. Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje in konec.) *Traditiones* 3: 198–222.
- 1974d [rec.] Tekla Dömötör, Ungarische Volksbräuche. Budapest 1972. *Traditiones* 3: 244.
- 1977a Na lastni zemlji tujka. *Glasnik SED* 17 (2): 24–25.
- 1977b [rec.] Luigi M. Lombardi Satriani, Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna. Firenze 1974. *Traditiones* 4 (1975): 347–348.
- 1978a O šegi in njeni spremenljivosti. V: Kremenšek, Slavko in Angelos Baš (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga in FF, 309–333.
- 1978b »Konec folkloristike?« *Glasnik SED* 18 (1): 20.
- 1981a *Jaslice na Slovenskem. Kulturnozgodovinski in narodopisni oris*. Ljubljana: Družina.
- 1981b *Duhovna drama*. Ljubljana: Cankarjeva založba (Literarni leksikoni. Študije; 13).

- 1984a *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana.
1984b Slovenski etnografski muzej in Inštitut za slovensko narodopisje. *Traditiones* 13: 166.
1987 Današnja konkretna problematika šeg. Teze za razpravo. *Narodna umjetnost* [Zagreb] 24: 21–22.
1985–1993 *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848. Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Götha*. [4 snopiči]. Ljubljana: SAZU.
1989 *Praznično leto Slovencev*. 2 zv., 2. dop. izd. Ljubljana: Družina.
1991 Domači in tuji delež v obrednih obhodih Slovencev. *Traditiones* 20: 67–78.
1992 Prezrti spisi o Slovencih. *Traditiones* 137–152.
1997 *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

- 1995 Zimzelen na grob velikega moža. *Traditiones* 24: 479–482.
2001 Pet desetletij Sekcije za ljudske šege in igre. *Traditiones* 30 (1): 57–64.

MATIČETOV, MILKO

- 1995 Z Nikom Kuretom v »slovenskem narodopisnem inštitutu«. Prijatelju posvečeni spominski utrinki. *Traditiones* 24: 469–476.

NOVAK, VILKO

- 1995 Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta za slovensko etnologijo in kulturo. *Etnolog* 5: 51–70.

RAVNIK, MOJCA

- 2001 Iz kronike Inštituta za slovensko narodopisje od 1973–2001. *Traditiones* 30 (1): 11–48.

SLAVEC GRADIŠNIK, INGRID

- 2000 *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

SUŠEC MICHELI, BARBARA

- 1999 Rojstvo Maske iz duha dvajsetih. *Maska* 8 (1–2, 3–4) (http://www.maska.si/sl/o_nas/zgodovina/198/barbara_susec_michieli.html)

BETWEEN LIFE AND SCHOLARSHIP: NIKO KURET'S ETHNOLOGICAL HORIZONS

In the years leading up to and during World War II, Niko Kuret's extremely versatile activity distinctively approximated the ethnographic practice of that time. After the war, he then finally directed this activity toward planned professional and scholarly work. However, as a part-time employee, he was unable to fully realize this work until 1954, when he was hired as a full-time staff member of the Institute of Slovenian Ethnology at SAZU.

Kuret's several decades of contributions to ethnology and folklore studies are characterized by three levels: educational (or applied) ethnology, salvage and systematic ethnology, and ethnology of the spirit and culture. They partly indicate his professional genesis, but in general they intertwine in various relationships.

This article analyzes Kuret's ethnological horizon not merely on the basis of his rare explicitly theoretical statements. Its first outlines can be perceived in the working plan that served as the basis for establishing the Committee for Slovenian Ethnography in 1947 ("Slovenian Ethnographic Dictionary"/ "Archives"). It became more defined in the network of professional and scholarly contacts in Slovenia and abroad, in organizational work and provision of research infrastructure, and in methodical instructions, including later inclusion in general discussions on ethnological trends, which demonstrate directly enough what ethnology meant to Kuret and the meaning he saw in it. All of this is in line with comprehensive views of scholarly disciplines – that is, including their epistemological, institutional, and social dimensions, and not merely theory.

These principles are most evident in his extensive and thorough studies of social and spiritual life and culture, about which Kuret wrote seminal works that have become canonical (e.g., *The Quintain in the Gail Valley and its European Context*, *The Festive Year of the Slovenians*, *Masks of Slovenian Regions*, *Spiritual Drama*, and so on). These are significant not only to Slovenian and comparative ethnology and folklore studies, but also to the humanities and general cultural awareness in Slovenia, as well as for fertile scholarly and intercultural dialogue, insofar as this thematizes cultural heritage. In this respect, Niko Kuret managed to highlight the universal and specific ethnic/national features of this heritage: he documented the universal through the national, and used the universal to distinguish between particular features and limitations within a nation.

From the methodological point of view, Kuret was a cultural historian, which is partly connected with his basic – that is, philological – education and the predominant paradigm of that time, which guaranteed the scholarly legitimacy of ethnological studies. Kuret's scholarly projects cannot be understood outside the context in which the "pre-modern" folk tradition was increasingly losing its diacritic features. In this, Kuret did not conceal his personal principles or his wish to preserve this

tradition, including in the form of reconstructions, adaptations, folklorisms, and so on. The cultural and historical concept of ethnology primarily includes the distinction (and interconnectedness) between folk culture and high culture (including acceptance of the theory on sunken cultural heritage, the understanding of folk creativity, and emphasis on the psychological and social foundations of a culture) and its research methodology. In this respect, Kuret was the inheritor of the *Volkskunde* tradition, which can primarily be seen in his justification of ethnographic research (i.e., introducing folk culture and its values to the general public). In doing so, he actually developed “applied ethnology” and enjoyed a presence in both academic and public circles.

With his extensive knowledge of contemporary Slovenian and international professional literature, participation in international scholarly dialogue, and focus on cultural tradition (in which he was strongly aware of tradition as a process and saw a special research challenge in these changes), Kuret was also able to follow and accept modern directions in ethnology. He often drew attention to them and was well aware of them. However, because of his many other plans, he was unable to focus on them and thus left them to younger colleagues. His plans and ideas always exceeded what he actually had time to achieve.

POGOVOR Z NIKOM KURETOM*

JURIJ FIKFAK IN NIKO KURET

J. F.: Doktor Kuret, kdaj ste se začeli zanimati za igro, kdo je pobudil oziroma kdo vas je usmeril v raziskovanje in predstavljanje ljudskega gledališča. Kaj bi s tem v zvezi povedali o Ljudskem odru?

N. K.: Za gledališče sem se ogrel že kot gimnazijec v Celju. Bil sem v sedmi šoli, ko sem prevedel Molièrove »Scapinove zvijače«, ki smo jih potem dijaki igrali v celjskem gledališču in v celjski okolici. Igra je izšla tudi v tisku (l. 1926, sledil ji je Molièrov »Skopuh« l. 1927). Odločilen za mojo poznejšo usmeritev je bil moj študij primerjalne književnosti pri prof. Francetu Kidriču (bil sem sicer romanist). Prof. Kidrič mi je odredil seminarsko nalogo o srednjeveški duhovni drami. Nastal je obširen rokopis, ki sem ga v seminarju prebral samo delno. Duhovna drama me pozneje ni nehala zanimati. Pomembno je bilo, da me je v zadnjih gimnazijskih razredih zajelo tedanje mladinsko gibanje, ki si je pri nas ustvarilo svoje glasilo »Križ na gori« z Antonom in Francetom Vodnikom, Edvardom Kocbekom, Jakobom Šolarjem in drugimi. Bilo je predvsem gibanje za preporod religioznega življenja in religiozne kulture. Imeli smo tesne stike z nemškim mladinskim gibanjem (»Kreuzfahrer« idr). Mladinsko gibanje je med drugim odkrivalo »korenine« naše kulture v srednjem veku. Bilo je vmes nekaj romantike, ko smo se navduševali za stare misterije. To pa je bilo dejansko »ljudsko« gledališče! In tako je moje zanimanje – poleg obveznega filološkega študija – krenilo v to smer. Bil je pa tudi čas, ko je nastajala nova veda, gledališka veda (»Theaterwissenschaft« z Arturom Kutscherjem, Carlom Niessenom), ki sem jo zvesto spremljal, po končanem študiju še posebej na Dunaju in v Münchnu. V tistih mladih letih se mi je vse čudovito ujemale: mladinsko gibanje, ljudsko gledališče, gledališka veda. Tako je zorela moja odločitev, da aktivno posežem v tedanje brezidejno prosvetarsko amatersko gledališče. To ni

* Op. ur.: Ponatis iz *Traditiones* 14 (1985): 180–188. Pogovor z dr. Nikom Kuretom ponatiskujemo z uredniško mislijo, s katero je bil uveden: *Pri vseh neznankah, ki smo jim v življenju izpostavljeni, sam zase vsakdo vendarle najbolje ve, kako in kdaj je prišel na določeno misel, zakaj je med mnogimi mogočimi potmi ubral prav to in ne druge, kdo mu je pri tem bil morebitni pobudnik, kakšne okoliščine so botrovale njegovi izbiri, kaj mu je to ali ono delo pomenilo, in tako naprej. Lastna pričevanja so za zgodovino katerekoli človeške dejavnosti pač nenadomesljiv vir... Od priložnostnih, kolikor toliko improviziranih, bolj ali manj časnikarskih intervjujev (ob jubilejih, izidu kakega dela ipd.), želijo naši Pogovori biti drugačni po tem, da se »vprašani« ne bi čutil časovno omejenega ali prostorsko utesnjenega, pač pa bi mu bilo mogoče odgovore dobro pretehtati in jih ne le avtorizirati, ampak jih tudi sam lepo v miru (so)oblikovati v pisni obliki ali celo sugerirati kakšno dodatno vprašanje, če bi se mu zdelo potrebno. – V izvirniku je bil objavljen povzetek v nemščini, tu je nekoliko redigiran v angleškem jeziku.*

bilo lahko. Brez finančne pomoči sem začel izdajati v lastni založbi revijo »Ljudski oder« (1934–1940, sedem letnikov) in zbirko »Ljudske igre« (od 1932 do 1940 je izšlo 28 zvezkov). Vzdržal sem tako rekoč do praga druge vojske, posebno še, ko je založbo jeseni l. 1938 prevzela tedanja Jugoslovanska knjigarna. Gibanje, ki sem ga sprožil l. 1934 (letos poteka od tega 50 let!), je bilo religiozno angažirano. Politična klima v klerikalnem taboru pa je čedalje bolj zastrupljala prosvetno ozračje v tedanji »Dravski banovini«. Mojemu gibanju kmalu ni bilo več mesta v njej. Vojska je naredila konec. Ni mi žal truda in žrtev tistih let, čeprav gledam danes na marsikaj z drugačnimi očmi. Zadovoljen sem, da sem s svojimi priredbami Drabosnjaku utrl pot k nam (Izgubljeni sin l. 1934, Božična igra l. 1935, Pasijon l. 1937), da sem opozoril na pozabljeni škofjeloški pasijon (»Slovenski pasijon« l. 1934). Ni me motilo, da mi je neki kritik očital »zaljubljenost v slovensko revščino«. Stare tekste bi danes prirejal drugače – ali pa sploh ne. Toda »zaljubljen« sem v našo »revščino« slejko-prej, morda danes še bolj kakor pred leti. Vidite, zdaj se spet ukvarjam z božično in trikraljevsko dramatiko naših kolednikov. Zamikala me je pred 30 leti, da sem o njej napisal doktorsko disertacijo (1956). Danes vem o njej več in drugače. Na čisto sem si prišel o pojmu »ljudskega gledališča« in sem to napisal v svoji razpravi v »Slovenskem etnografu« l. 1958. S knjigo, ki nastaja, hočem ljudsko gledališče postaviti enakopravno ob stran ljudski pesmi in ljudskemu pripovedništvu. To bo sicer samo del velike celote. Vendar se bo pokazalo, da Slovenci tudi v predlinhartovskem času nismo bili brez gledališča, dasi so se nam ohranila od njega le skromna koledniška besedila. O božiču in treh kraljih je bila tedaj skoraj vsaka kmečka hiša na Slovenskem deležna svojevrstnega gledališkega doživetja. To je bilo pravo ljudsko gledališče!

J. F.: *Omenili ste Franceta Kidriča. Katere druge osebnosti so Vam še kaj pomenile v Vašem razvoju?*

N. K.: France Kotnik vsekakor. Poprej pa France Marolt. Kot bruc sem jeseni leta 1926 pomagal ustanavljati stari APZ. Z Maroltom sva se brž zbližala. Njegove interpretacije naših ljudskih pesmi pri vajah so bile enkratne. Učinkovale so na nas z magično močjo. Iz preprostega besedila in napeva je znal Marolt izluščiti latentno vsebino in značilno ozadje ljudske psihe in njenega življenja. V tem je skrivnost, da smo »maroltovci«, kolikor nas je še, svoje sorte ljudje, po Maroltovi zaslugi smo smeli pogledati globlje in dlje v našo bit. Samo v gimnaziji sem doživel nekaj podobnega. V peti šoli nam je ravnatelj Jeršinovič interpretiral Catulla – ko je pozvonilo, je šel po razredu vzdih: »Škoda!« Marolt mi je odprl pot v ljudsko življenje, v tisti skriti, tako »naš« in vendar tako občečloveški svet. Mislim, da sem tedaj nevede krenil v narodopisje, čeprav o njem še nisem imel točnih predstav. Etnološke stolice tedaj na univerzi še ni bilo. Z Maroltom sem tu in tam šel v njegovo delovno sobo, mislim, da v kleti Glasbene Matice na Vegovi ulici. Nemara je bil tam njen arhiv. Nikoli nam ni bilo prav jasno, kaj Marolt pravzaprav počne. Kazal mi je zapise ljudskih

pesmi. To je bilo konec 20. let, davno pred ustanovitvijo Folklornega inštituta. Pri Maroltu sem pel do poletja 1930, jeseni sem namreč dobil profesuro na gimnaziji v Kranju. K njemu sem začel zahajati spet po vrnitvi v Ljubljano (1935), zlasti pa med vojsko. Zelo veliko mu dolgujem. Priznam pa, da gledam danes na nekatere njegove priredbe ljudskih pesmi z rezervo. Vsi tudi vemo, da je treba pri nekaterih njegovih »zapisih« previdnosti. Vsekakor je bil velik Slovenec in to ga je včasih, žal, zaneslo.

J. F.: *Kaj pa France Kotnik?*

N. K.: S Francetom Kotnikom sem se osebno seznanil poleti 1930, ko je bil inšpektor na prosvetnem oddelku banske uprave. Po upokojitvi se je kot ravnatelj Mohorjeve družbe preselil v Celje. Tam sem ga obiskoval, ko sem se začel podrobneje ukvarjati z Drabosnjakom. Bral sem njegove razprave in poročila o koroški ljudski igri. Bil je pri nas prvi, ki se je zanimal za ljudsko igro, in prvi, ki je raziskoval Drabosnjaka. Že od leta 1910 naprej. Kotnik ni bil živahen človek, a sprejel me je z veliko dobrohotnostjo. Še zdaj ga vidim, kako je stopil do velike kmečke skrinje v svoji celjski delovni sobi, vzdignil pokrov in začel iz nje jemati svoje zaklade: rešene Drabosnjakove rokopise. Danes so dobro spravljene v Študijski knjižnici na Ravnah. Poiskala sva Pastirsko igro. Brez formalnosti mi jo je izročil. Nisem še imel nečesa takega v rokah. Skrbno sem rokopis prepisal in mu ga v nekaj dneh vrnil. Tako je bilo tudi, ko sem prišel po Izgubljenega sina in pozneje po Kristusovo trpljenje. Še danes sem mu hvaležen. Njegova osebnost, njegova veljava v znanosti in njegova človeška toplina so me navdajale s spoštovanjem.

J. F.: *Kako gledate na svoje jezikovne priredbe Drabosnjakovih iger?*

N. K.: Prirejal sem jih pred vojsko za svoje »Ljudske igre« in po vojski za radio v Celovcu in Trstu. Pristop je bil vsakokrat nujno drugačen. Pred vojsko sem jih – pač v okviru svojega kulturno-političnega programa – namenjal ljudskim odrom predvojnega časa po tedanji Sloveniji. Narodopisni interes je bil pri tem drugoten. Nemogoče je bilo – in je še –, da bi odri različnih naših pokrajin igrali igre v koroškem narečju. Besedilo je bilo torej treba previdno prenesti v nekakšen knjižni jezik. Danes tega ne bi delal več. Besedilo bi dal kvečjemu pravemu pesniku, ki bi ga znal nenasilno in kongenialno preliti v knjižno slovenščino. Morda bi pa imel celo pri tem pomisleke. Kar zdi se mi, da naj ostane npr. Drabosnjakov jezik takšen, kakršen je. Črtati bi kazalo kvečjemu kakšne surovosti. Temu mojemu gledanju so ustrezale povojne priredbe za celovški radio. Saj so igrali domačini za koroške poslušavce. Za tržaški radio je bilo treba tu in tam kaj obrusiti. Že narečje samo je vrednota, ki je ni mogoče nadomestiti z nikakršno »umetnostjo«. Rekli boste, da se njegova »uporabnost« s tem skrči na ožji ali zelo ozek prostor. S tem se je treba sprijazniti. To ni samo naš problem, ampak problem vseh narodov, ki jim narečja nekaj pomenijo. Pri nas je bilo gledanje na narečja, žal, že od nekdaj ozkosrčno.

J. F.: *Kako je bilo sprejeto pri občinstvu in kritiki vaše predvojno delo (publikacije, popularizacija Drabosnjaka itd.)?*

N. K.: Moje predvojno delo je sprejemal le del intelektualcev, zlasti pa mlajša duhovščina, ki je vodila »prosvetno« delo na podeželju. Liberalna »prosveta« z njim ni imela kaj početi, tudi polemike se ji ni zdelo vredno.

J. F.: *Slišati je bilo mnenje, da je Drabosnjak neke vrste slovenski Shakespeare, saj obravnava vse ravni življenja. Na ta način je bil tudi prezentiran Izgubljeni sin v mariborski Drami. Ali je torej treba sprejeti celotno besedilo?*

N. K.: Drabosnjak — neke vrste slovenski Shakespeare? To se mi zdi nekoliko pretirano. Spoštujem Drabosnjakov ustvarjalni delež, toda bil je v svojem dramskem ustvarjanju vendarle odvisen od nemških predlog. Pri tem je resda ubiral tudi svoja pota in jo je tudi rad robil po domače. »Spotakljive« besede se mu niso upirale, pisal je pač tako, kakor je kot »ljudski« človek govoril. Temu bi rad dodal, da je vsako dramsko delo sociološko pogojeno. Drabosnjak je ustvarjal za skupnost, iz katere je izhajal in do katere se je obračal. Te in take skupnosti že davno ni več. Ostale pa so Drabosnjakove igre. Kaj zdaj z njimi? Da moramo sprejeti, hočeš nočeš, takšne, kakršne so se nam ohranile, je jasno. Brž ko Drabosnjaka danes »revitaliziramo«, ga predstavljamo njemu povsem tuji skupnosti. Komaj kdaj in kje ga bo kdo hotel predstaviti takega, kakršen je, brez sprememb in črt, zgolj kot »muzealno« posebnost. Pokaže se torej potreba, da ga »priredimo« tako, da bo za tako današnjo skupnost sprejemljiv. Pri tem je odločen namen naše »revitalizacije«. Danes velja narodnostni moment. Z Drabosnjakom hočemo manifestirati primer naše zgodnje slovenske dramatike, s tem afirmirati primer naše narodne kulture, predvsem na Koroškem. Glede Drabosnjaka samega se mi zdi to zgrešeno. Drabosnjak ni ustvarjal zato, da bi se s svojimi rajmi postavljaj kot slovenski »poredni paver v Korantane«. Njegov namen je bil čisto drugje, bil je religiozen ali, če hočete, pietističen: »Vso čast bomo mi Bogu dali ino ljudem v eksempel igrali.« Skupnost, ki bi tej nameri ustrezala in jo sprejemala, je danes kvečjemu izjema. Ali jo je sploh še kje najti? Morda spet kje nastaja, ne vem. Morda v kakem krogu mladih. Pa če bi tudi usmerjenost bila ista, nikoli ne bo ambienta Drabosnjakovega časa. Tako ostaja Drabosnjak glede »revitalizacije« problem, prepuščen individualni rešitvi posameznikov, ki se ga lotevajo.

J. F.: *Katere so danes po Vašem mnenju najpomembnejše naloge, vprašanja o ljudskem gledališču?*

N. K.: Danes ljudskega gledališča sploh nimamo več. So njegovo mesto zavzele nogometne, hokejske in druge tekme? Pariška revija »Esprit« je pred leti objavila članek Alfreda Simona »Le théâtre est-il mortel?« (26, 1958, no. 257, 1–21). Izpisal sem si takle stavek: »Il est curieux que l'entree des masses dans l'histoire ait coincidé avec la fin du grand théâtre populaire.« (Čudno je, da je vstop množic v zgodovino sovpadel s koncem velikega ljudskega gledališča.) Ugotovitev da misliti. Treba bi ji bilo iti do dna.

J. F.: *Kje so začetki vašega zanimanja in dela na področju šeg?*

N. K.: Tu moram seči daleč nazaj. Med prvo svetovno vojsko sem leto 1916–1917 kot tržaški »begunec« preživel na kmetih, na domu svoje matere v jurkloštrski fari. Tisto leto je bilo zame, tedaj desetletnega fantiča, morda najlepše v mojem življenju, iz njega črpam še danes. Res. Dano mi je bilo preživeti eno leto patriahalnega življenja na odmaknjenem Kozjanskem – tedaj so mu v šali in zasmehljivo po nemško pravili »Urwald«, Pragozd. Doživel sem prav »starosvetno« kmečko leto, od jeseni čez zimo in pomlad do nove jeseni, ko sem moral v Celje spet v šolo. Bil sem eno šolsko leto brez šole, kako čudovito! To leto sem doživljal in spremljal vsa kmečka opravila in – tudi tedaj že redke – kmečke šege, kar se mi je kot mestnemu otroku vtisnilo globoko v spomin. Mislim, da korenini v teh doživetjih v tedaj še dokaj nenačetem predindustrijskem podeželskem svetu moja ljubezen do šeg, do vsega tistega, kar človeka sredi neizprijene narave leto in dan spremlja in mu lepša življenje. Vojske tam niti nisem preveč občutil, huje je bilo prihodnje leto v Celju. Po dveh dolgih desetletjih – kako dolga so bila včasih leta! –, v času od 1. 1936 do 1941, sem kot član programskega sveta Radia Ljubljana moral oskrbeti marsikakšno večerno oddajo. Za posebne godovne ali praznične dneve sem tedaj začel sestavljati posebne »folklorne« oddaje: tako smo v radiu tedaj koledovali, jurjevali, kresovali in kar je še takega. Bil je čas, ko sem kar naprej prebiral Štrekljevo zbirko »narodnih« pesmi. Kot maroltovec sem jo dojemal morda povsem drugače kakor kdo, ki z Maroltom nikoli ni prišel v stik. Pri Navratilu v Matičinih Letopisih sem iskal pobude in gradiva. Te moje oddaje — takrat je šlo vse »v živo« — so bile svojevrsten »folklorizem«. Vojska je vse to prekinila. Toda tisto, kar se je bilo v meni sprožilo, se ni ustavilo. Saj je bilo tudi ljudsko gledališče, kakor sem ga pojmoval takrat in ga pojmujem tudi še danes, šega. Po vojski, 1. 1947, se je iz vsega tega rodila moja zamisel narodopisnega arhiva in narodopisnega slovarja. Elaborat sem predložil – prek profesorja Zupaniča – SAZU. Zamisel je našla, kakor veste, ploden odziv. Bila je seme našega Inštituta za slovensko narodopisje. Tudi po diplomi iz »etnografije z etnologijo« 1947 sem moral – po volji višjih – počakati, da sem 1. 1954 lahko v inštitutu prevzel sekcijo za šege in igre, ki sem jo vodil do upokojitve. Začelo se je mrzlično izpisovanje že objavljenega gradiva o šegah, začelo se je ob naših skromnih sredstvih terensko zbiranje in zapisovanje, nastajale so tudi prve razprave o njih. Začeli smo urejati naš arhiv slovenskih šeg. In nazadnje se je rodilo (1. 1965 in potem) moje »Praznično leto Slovencev«, zbirka naših »starosvetnih« šeg, od katerih smo marsikatero rešili pozabe. Novi čas prinaša nove stvari. Te čakajo na vas, mladi rod.

J. F.: *Kako danes gledate na svoje angažirane članke npr. v Ljudskem odru ali Slovencevem koledarju (Naši narodni običaji — naš najlepši zaklad). Ali bi jih napisali znova? Ali menite, da se je v tem času razmerje do izročila kaj spremenilo?*

N. K.: Svoje dni smo res mislili na »oživljanje« šeg. Spoznali smo pa, da je to problematična stvar. To ali ono se res da »oživiti«. V glavnem pa je treba za

»oživljanje« neke duhovne pripravljenosti in občestvene podlage. Pri religioznih šegah je to danes pri nas in ne samo pri nas – težje uresničljivo. Pri profanih šegah je drugače. Vendar sem v tem duhu napisal »Praznično leto Slovencev«. Kmalu po vojski je bila vsaka misel na izročilo tabu. Danes mu spet odpiramo vrata. Razveseljivo.

J. F.: *Katera so danes po Vašem mnenju najbolj pereča vprašanja šeg? Kaj bi bilo treba najprej obdelati?*

N. K.: Po mojem bi bilo treba redno, leto za letom, zasledovati »biologijo« šeg: njihovo upadanje, njihovo vztrajanje, njihovo razširjanje in rast, nastajanje novega, zraven tudi redno (slikovno in zvočno) dokumentirati. Drugo bi sledilo iz tega.

J. F.: *Teoretičnih razprav o etnologiji in folkloristiki na Slovenskem je (bilo) malo. S čim si Vi razlagate to skromno pogledovanje čez plotove teorije?*

N. K.: Mislim, da moja generacija ni bila posebno usmerjena v teorijo. Ko smo zahajali na teren, nas je zasula obilica še neznanega in nezapisanega gradiva, da smo teoretična razmišljanja kar odlagali. Rekli smo si: Ljudje umirajo, teorija nam ne uide! To so nam nekateri šteli v zlo.

J. F.: *Eno temeljnih vprašanj ljudske ustvarjalnosti je njen izvir, vzemimo za primer štehvanje ali pa dramatiko. Kako gledate na to Vi?*

N. K.: Na to vprašanje je že pred 50 leti odgovoril Leopold Schmidt in mislim, da mu smem pritegniti. V ljudski stvarjalnosti delujeta dva momenta. Ljudski stvarjavec *izbira*, nato pa *preoblikuje*. Izbira elemente iz visoke stvarjalnosti po svojem okusu in potrebi, v skladu s svojim čustvenim obzorjem in s svojo intelektualno ravnijo. Temu sledi njegov *stvarjavni proces*, ko te elemente preoblikuje spet po svojem okusu in potrebi. To lahko imenujemo tudi folklorizacijo. Že zato npr. ljudske umetnosti ni mogoče primerjati z visoko umetnostjo, ker gre za dva pojava z različnih ravni. To se očitno vidi pri štehvanju, ki ste ga omenili. Pokazal sem pred nekaj leti, da so se Ziljani zgedovali pri igrah vrhnjega sloja. Fevdalci so tolkli po lesenem kipu Saracena, zamorca. Ziljani so ga nadomestili s sodčkom. Igro so prenesli v svoje okolje. Še danes štehvalo ob farnem proščenju, »žegnu«, svoječasnem in še današnjem velikem prazniku farnega občestva. Vzemite katerikoli drug primer ljudske stvarjalnosti, ugotovili boste isto. Nekateri govorijo o »ponikanju« vrhnjeslojne kulture v spodnje plasti. To je v bistvu isto. Tudi »ponikanje« vrhnjeslojne kulture je podvrženo pravilu izbire in prilagajanja potrebam, okusu, miselnosti tiste skupnosti, ki ji pravimo »ljudstvo«. Kdo ali kaj je to, definira skoraj vsakdo drugače, mislijo pa večinoma vsi isto. To je, če hočete, paradoks naše vede! Mene še nikoli ni motil, zdaj me pa sploh ne več. Sicer sem pa mnenja, da je ljudska kultura psihološka, ne pa sociološka kategorija. Gramsci jo je v kapitalizmu lahko opredelil kot sociološko kategorijo, kaj pa v socializmu?

J. F.: *Zanima me Vaše pojmovanje sinkretizma?*

N. K.: Bolj kot kdaj poprej živita danes »visoka« in »ljudska« kultura tesno druga ob drugi. Sinkretizem je neizbežen. Vidimo, da mnoge arhaične sestavine ljudske kulture izginjajo, da urbanizacije podeželja ni več moč ustaviti, da se narečja pod vplivom javnih občil izravnava. Lahko bi se reklo, da je »ljudska« kultura v očitni defenzivi in da se v mnogočem spreminja kvečjemu v muzejski rezervat. Dejansko smo priče počasni zunanji nivelizaciji kulture. Vendar pa »ljudska« plast v človeški psihi ne bo odmrta. Nemogoče je, da bi dosegali vsi ljudje enako intelektualno raven in da bi enako čustveno dojemali. Zmeraj boste imeli ljudi, ki jim bo všeč kič, množici ljudi bosta ostala Bach in Mozart tuja, ogrevali pa se bodo za Avsenike in Slaka... Mislim pa, da sva zašla in bi to lahko še dolgo razpredala. Naj bo za tokrat dovolj.

J. F.: *Otroške igre ste zbrali v dveh publikacijah: Veselja dom in Vesele ure. Ali je Vaša naslednja naloga prikaz iger?*

N. K.: Zbirka otroških iger, ki sem jo zbral v Inštitutu za slovensko narodopisje v letih 1953–1954 s posebno akcijo med učiteljstvom in drugače, čaka ureditve, obdelave in objave. Zavoljo drugih nalog, ki so se po vrsti kopičile, sem to prelagal iz leta v leto. Založba Mladinska knjiga me pač že nekaj časa spodbuja, naj nekaj pripravim. Mislim, da tega ne bom več zmogel.

J. F.: *Etnološka spoznanja ste tudi aplicirali. Omeniti velja predvsem Vašo Turistično etnografijo iz leta 1960. Na čigavo pobudo je delo nastalo in ali je bilo v širši rabi? Zvedeti bi želel še kaj v zvezi z vašim delom za turistično propagando, in o predavanjih, ki ste jih imeli za učiteljsčnike.*

N. K.: Vprašujete po dveh različnih stvareh. Prva je turistična etnografija. Vedeti morate, da sem – po višjem ukazu – od 1947 do 1954 učil na Srednji šoli za turizem in gostinstvo v Ljubljani. Tam sem spoznal, da ima tudi narodopisje svoj pomen v turistični propagandi. Moja »Turistična etnografija« (skripta!) je nastala, če se ne motim, na povabilo nekdanje katedre za turizem v Mariboru. Beseda je potem dala besedo. Komite za turizem in gostinstvo mi je naročil besedilo za bogato ilustrirano brošurico »Ljudsko življenje Slovencev«, ki je izšla tudi v tujih jezikih. Danes je nikjer več ni dobiti. – Drugo je bila akcija med učiteljsčniki. Nastala je na pobudo Slovenskega etnografskega društva, mislim, da l. 1968. Sodelavci ISN naj bi s predavanji – vsak s svojega delokroga – seznanili učiteljsčnike zadnjega letnika s pojmom narodopisja in vzbudili v njih zanimanje za zbirateljsko delo na deželi. Akcije potem nismo več ponavljali, ne vem, zakaj ne. Bili smo tudi po učiteljskih zunaj Ljubljane.

J. F.: *Arhivsko gradivo o šegah, maskah idr., zbrano v inštitutu, sloni predvsem na zbiranju z anketami. Kaj je bilo za to odločilno: malo raziskovalcev, kaj drugega?*

N. K.: Zakaj smo se v ISN odločili za ankete, ste že sami ugotovili: bilo nas je malo in bilo je komaj kaj denarja za terensko delo. Krivico dela anketni metodi, kdor jo od kraja zavrača. Mislim, da smo ji hvaležni vsi, ki smo jo uporabljali. Če drugega ne, dobili smo napotke, kje kaj iskati. Sicer pa je dala tudi obilo porabnega gradiva. Seveda se ne smemo oklepiti samo nje. Sicer pa, glejte, brez anket bi tudi Göthove zbirke ne imeli...

J. F.: *»Alpes Orientales« je bila akcija, v kateri ste sodelovali od njenega začetka. To je tudi prva mednarodna akcija, podvzetje, v katerem smo Slovenci sodelovali. Kako gledate zdaj na to odmrlo idejo.*

N. K.: Ko se nam je po ustanovitvi Inštituta za slovensko narodopisje (1951) omogočilo – čeprav skromno, a vendar redno in urejeno – delo, nas je obšla nekaka evforija. Kar zagnano smo se lotevali nalog, ki so se nam odpirale. Posebno sem to občutil jaz, ki sem moral sedem let (1947–1954) čakati, da sem prišel do »svojega« dela. Zmerom znova se spominjam časov našega »začetka«. Bilo je res lepo. Kljub svojim letom profesor Ivan Grafenauer, naš upravnik, nikoli ni zaostajal za nama z Matičetovim. Bil je za vsak podvig in vsako »novotarijo«, ki je mogla biti Inštitutu v prid. Tak podvig je bila zamisel o »delovni skupnosti« vzhodnoalpskih narodopiscev. V tistih petdesetih letih je bila v naših strokovnih krogih ta zamisel pravzaprav v zraku. Spoznanje, da je naša ljudska kultura v tesnem sorodu z ljudsko kulturo naše zahodni sosesčine, da gre za enovito ljudsko kulturo tega območja, mimo geografskih, upravnih in političnih meja, to spoznanje je izrekel Milko Matičetov že l. 1952 v videnski reviji »Ce fastu?« in je našlo živahen odmev. Odzval se je menda takoj naš nepozabni prijatelj Tano Perusini v Vidnu, za njim Leopold Kretzenbacher, zvesti spremljevalec našega dela v Gradcu. Pridružil se jima je že rajni Robert Wildhaber iz Basla kot glasnik Retoromanov, ki nas je z njim do njegove smrti vezalo globoko prijateljstvo. Za njimi tudi drugi. Ne vem več, kako: na vsem lepem smo vsi skupaj ugotovili, da bi mogli in morali skupaj sodelovati v raziskovanju naše ljudske kulture. Spoznali smo, kako smo si zares blizu. Za misel se je brž ogrel upravnik inštituta akademik Ivan Grafenauer, ki je bil kljub svojim letom zmeraj pripravljen iti s časom naprej. In tako je naš Inštitut sklical prvi sestanek »vzhodnoalpskih narodopiscev« marca 1956 v Ljubljani. Sestanek je uspel, vezi so se sklenile in poglobile. Kolegialnost je prerasla v prijateljstvo, začetno vikanje je prešlo v zaupno tikanje in tako je ostalo do danes, ko nas je le še nekaj prvih zagnanih udeležencev. Kakor veste, so si sestanki sledili, na dve do tri leta, izmenoma pri nas, v Avstriji, Furlaniji – Italiji in Švici – Sivem kantonu. V knjižnici stoji 7 zbornikov s predavanji, ki bi imela tudi današnjemu času marsikaj povedati. Seveda se je sčasoma izkazalo, da je bil ta krog, ki si je nadel ime »Alpes Orientales«, vendarle krog starejše in srednje generacije, ki je mlajše sicer sprejemala medse, pa vendarle med obojimi ni bilo prave »valovne dolžine«. Ko je med starejšimi smrt začela sekati vrzeli, se je krog razrahljal. Po zadnjem sestanku v Reziji l. 1975 je shiral.

Kot eden od preživelih starih žalujem za njim. Premišljam, ali mladi, ki postajajo današnja »srednja« generacija, začutijo kdaj potrebo po podobnem sodelovanju? Mislim, da bi imelo danes še poseben pomen. Slovenska kulturna srenja je, žal, kratkega spomina. Narodopisci smo že pred 30 leti razločno pokazali, kje so Slovencev korenine in odkod je njihova (ljudska) kultura!

J. F.: *Danes so Traditiones edina etnološka revija, ki še redno izhaja. Najprej ste jo urejali Vi. Kako je bilo z začetki tega zbornika?*

N. K.: Od vsega začetka smo objavljali svoje spise v »Slovenskem etnografu«. To nam je bilo toliko lažje, ker nas je vezalo z njegovim urednikom, rajnim Borisom Orlom, tesno prijateljstvo in je bil kolega Matičetov sourednik. To je tudi nekako simboliziralo sodelovanje med Etnografskim muzejem in našim inštitutom. Po Orlovi prezgodnji smrti l. 1962 je za »Slovenskega etnografa« po 14 letnikih nastopila kriza. Zadnjemu letniku, ki sta ga še skupaj uredila Orel in Matičetov, je sledil naslednji v uredništvu »uredniškega odbora« šele čez dve leti in tudi na sledečega je bilo treba čakati dve leti. Zgodilo se je pa takrat, da je II. razred SAZU sklenil preurediti svoje »Razprave«, v katerih so poleg monografij izhajale tudi krajše razprave. Tem naj bi v Razpravah zanaprej ne bilo več mesta. Zadnji krajši narodopisni razpravi, ki sta izšli v »Razpravah«, sta bili Stabejeva razprava o »Starih božjepotnikih Slovencev v Porenju« in Jožeta Gregoriča prikaz Kurnikove parodije k pesmi Koseškega »Kdo je mar?«. Tedaj smo v inštitutu dali našemu znanstvenemu svetu pobudo, naj bi objavljanje naših razprav nadomestil redno izhajajoči inštitutski zbornik. Znanstveni svet je pobudo sprejel, toda zbornik je zagledal beli dan šele za inštitutovo 25-letnico l. 1972. Tedaj je izšla prva knjiga zbornika, ki smo mu dali ime »Traditiones«. Tudi on je preživljal svoje krize, mislim pa, da si je opomogel, lepo v redu je zdaj na vrsti njegov 14. letnik. Vivant sequentes!

J. F.: *Razen uredniškega in tajniškega dela ste v Inštitutu imeli na skrbi bibliografijo.*

N. K.: Poudaril sem že v drugi zvezi, da je bila že za prve čase inštitutovega obstoja značilna odprtost navzven. Opogumljalo nas je sodelovanje v krogu Alpes Orientales. Naš delež je bil tam že spočetka – naj to rečem brez samohvale – zelo viden. Vodila nas ni samo žeja po novih dognanjih, marveč tudi prestiž slovenskega naroda. Hoteli smo mu priboriti v zboru drugih pravo mesto, kakršnega je po pravici zaslužil. Sem sodi vsekakor tudi naše sodelovanje v Mednarodni narodopisni bibliografiji, h kateri nas je pritegnil naš prijatelj, rajni Robert Wildhaber, njen dolgoletni zaslužni urednik. S tem, da so naše narodopisne publikacije, ki bi zanje v mednarodni strokovni javnosti sicer nihče ne zvedel, uvrščene v to bibliografijo, utiramo našemu znanstvenemu delu pot v svet. Zato sem l. 1951 rad prevzel skrb za bibliografijo. Z istimi očmi gledam naše sodelovanje pri reviji »Demos«, ki jo v Dresdenu izdaja Nemška (DDR) akademija znanosti. V njej izhajajo referati o vseh važnejših narodopisnih publikacijah (v knjižni obliki ali v periodičnem tisku). Gre

za kratka, koncizna, v nemščini pisana poročila o predmetu razprave. Sporazum za sodelovanje smo sklenili l. 1965. Tudi z objavami v »Demosu« je glas o našem delu prodrl v svet, tudi na zahod, ki revijo »Demos« čimdalje bolj upošteva. Pred časom sem seveda obojno delo prepustil mlajši môči, mag. Heleni Ložar-Podlogar. Bibliografija, Demos – in ne nazadnje publiciranje v inozemskih glasilih, vse to so važne stvari, ki zanje širši krog pri nas komaj kaj ve, pa so za naš ugled v svetu velikega pomena. Nepoznavanje rodi seveda nerazumevanje in ovire tam, kjer bi jih ne bilo treba. Tudi z njimi se je treba, žal, otepati.

J. F.: *Kako da ob Vaši vsestranski aktivnosti niste sami nikdar filmali?*

N. K.: Za film me je ogrel predvsem Seminar etnografskega filma v Pragi l. 1967, ki sem se ga udeležil. Zakaj nisem sam filmal? Ne inštitut ne jaz nisva nikoli imela denarja, da bi kupila snemalno kamero. Zelo banalno, kajne? Pa še res je. Spočetka si je naš prvi snemavec, rajni fotograf Božo Štajer, sposojal kamero v Turbo-inštitutu v Vižmarjih, pozneje nam je filmal Slavko Jančar, a je prezgodaj umrl, nato pa je filmal kot amater Uroš Krek, ki je bil nekaj časa sodelavec Glasbeno-narodopisnega inštituta. Tako sam do filmanja nisem prišel.

J. F.: *Ali ste kdaj imeli v načrtu prevajanje pomembnih tujih etnoloških del?*

N. K.: Ne, že zato ne, ker bi v prejšnjih letih nobena založba ne imela interesa za to. Sodeloval sem v zborniku o ljudski medicini, naprošen za nemške prevode Möderndorferjevih in Kotnikovih člankov (Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. Hrsg. v. Elfriede Grabner. Darmstadt 1967). Predlagal sem pač l. 1978 založbi Mladinska knjiga prevod dela A. Eliot »Mythen der Welt« (s prispevki M. Eliadeja in drugih), pa na svoj dopis sploh nisem dobil odgovora.

J. F.: *V predalu leži Göthova topografija, pred vrati je ponatis Prazničnega leta Slovencev, itd. Kaj imate še »za bregom«?*

N. K.: Pri mojih letih je bolje, da človek o načrtih molči.

J. F.: *Hvala za pogovor.*

18. 4. 1985.

A CONVERSATION WITH NIKO KURET

Jurij Fikfak spoke with Niko Kuret, the former head of the section for folk customs and games at the Institute of Slovenian Ethnology of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, about his life and research activity. The core of Kuret's research was customs and habits on the one hand, and folk theater connected with customs on the other.

During Kuret's Romance studies at the University of Ljubljana (1926–1930), his professor France Kidrič directed him towards the study of medieval spiritual plays; this spurred his strong interest in folk and “amateur” theater of that time. The path to ethnology as a scholarly discipline was first shown to him by the ethnomusicologist France Marolt; even more important was France Kotnik, who introduced Kuret to the work of the Carinthian Slovenian rural poet and playwright Andrej Šuster Drabosnjak (1768–1826). In the 1930s, Kuret thus adapted Drabosnjak's plays (e.g., *Izgubljeni sin* – The Lost Son) for his religious magazine *Ljudski oder* (Folk Stage). Kuret established that modern performances of folk theater works, such as those written by Drabosnjak, must take into account that there is no longer any addressee or community for which these plays were created.

Kuret's strong interest in customs reaches back to his childhood, when he spent a year with his parents in Lower Styria in 1916 as a refugee from Trieste. There he had the opportunity to experience the village's annual cycle of events, numerous activities, customs, and habits. This experience left indelible traces in the ten-year-old child; it was revived twenty or thirty years later, when Kuret prepared ethnology programs for Slovenian radio. These were the years when Kuret identified with Slovenian folk life and further developed his insight into it; they were interrupted by World War II. The fruit of his several years of research into Slovenian customs are the four volumes titled *Praznično leto Slovencev* (The Festive Year of the Slovenians, 1965–1970), which were later reprinted.

With respect to the relationship between high and folk culture, Kuret believed that leveling is inevitable but, as a psychological category, folk culture will continue to exist in the future.

According to Kuret, the most important components of his research at the institute were surveys, which he or his colleagues used to collect ethnological material that otherwise, due to the lack of funding and full-time employees, could not have been obtained.

By cooperating with the Styrian archive in Graz, Kuret obtained copies of Göth's Topography for the Slovenian part of Styria; in order to process this material, Kuret developed his own system and published his findings as volume one of *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* (Slovenian Styria prior to the 1848 March Revolution).

With respect to international cooperation, one of the most important activities

that the institute has taken part in from the very beginning is the establishment of the Alpes Orientales working group in 1956; numerous researchers from Central Europe have participated in it. Robert Wildhaber invited Slovenian researchers to contribute works to the international ethnological bibliography. In addition, a very important activity was the cooperation with the journal *Demos*, which was edited and published in East Germany.

KURETOVA DRAMATIKA

TARAS KERMAUNER

Ker o akademiku Niku Kuretu in raziskavah njegovega dela tu preišljamo v okviru teme o ljudski kulturi med tradicijo in rekonstrukcijo, me zanima obravnavati dve temi, ki ju naslov obsega: rekonstrukcijo (ReKons) kot filozofsko-znanstveno metodo in dramatiko, ki jo je pisal Kuret pred vojno, a je danes tako rekoč neznana. Pisal jo je načrtno kot ReKons v posebnem pomenu besede. Že kot ReKons ljudskega folklornega izročila, predvsem verskega, a tudi kot ReKons starejših slovenskih dram (SD) ne v strokovne, ampak v versko-pedagoško-ideološko-umetniške namene. Da bi kompletirali vednost o Kuretovi kulturni dejavnosti, je potrebno upoštevati tudi ta vidik njegove ustvarjalnosti.

1

Za začetek naj se dotaknem samega pojma ReKonse oz. tega, kako se je ReKons uveljavljala v SD.

Pojem ReKons je šele v zadnjem času prodril v slovensko znanstveno in filozofsko zavest. Mogli bi ga primerjati s pojmom ponovna teza, kakor ga razume Heglova filozofija. Ta namreč oblikuje triado, sestavljeno iz treh delov – stopenj: teze, antiteze in nove teze ali sinteze. Prav v tej tretji stopnji pa se vidi razlika med Heglom in filozofijo druge polovice 20. stoletja, ki ne veruje več v možnosti sintez, le novih tez. Sinteza je bila vezana na hiliastične eshatološke filozofije-ideologije prve polovice 20. stoletja, med katere sta sodila marksizem, ta se je skliceval na Hegla, in katolicizem, ta je močno poudarjal izdelavo božjega kraljestva na zemlji kot prehodne stopnje med zgodovino družbe zgolj tega sveta in svetom po Poslednji sodbi, nebesi, skladno s tem tudi pekлом. Komunizem in *Dežela* (država, mesto, občestvo) *sonca*, kakor je to tretjo stopnjo poimenoval Campanella, sta imela isto ali sorodno pomensko-formalno strukturo, bistveno različni, celo nasprotni pa sta bili vsebini obeh zamisli in projektov. Zato je razumljivo, da sta se spopadli na življenje in smrt, v skrajno zaostreni obliki tudi kot stalinizem in klerofašizem. V SD zastopata obe skrajnosti Jeločnikova *Krvava Španija* (1938) in Zupanova *Stvar Jurija Trajbasa* (1940), ob vrsti sorodnih.

Razumljivo je, da na istem mestu ne moreta biti – pretendirati na absolutno veljavnost – dve sintezi z različnima-nasprotnima vsebinama; mogoča je le ena rešnica, monolitna, monopolna, integral(istič)na, totalitar(istič)na. Teza je projekt, zamisel, na robu tudi konstrukt, čeprav je zase prepričan, da nosi v sebi (družbeno

itn., tudi politično) stvarnost; antiteza je poskus nasprotnika-sovražnika, da bi naš projekt, s tem tudi našo stvarnost podrl, zanikal, uničil, destruiral; sinteza pa vrne tezo, a obogateno z momenti antiteze, ki so se skazali za koristne, ustvarjalne. V času med Heglom, ki je utemeljeval nemško ali srednjeevropsko različico liberalizma, v prvi polovici 19. stoletja, in Stalinom, ki je utemeljeval vzhodnoevropsko različico marksizma, torej do srede 20. stoletja, je bilo pozitivnih momentov, ki so se skrivali v sintezi, vse manj, zato je postajala sinteza vse bolj razširjena obnova prve teze, komunizem prakomunizma; antiteza je postajala vse bolj destrukcija, vrnjen je bil pomen-narava-pojav hudiča, vzet iz srednjeveške KC¹ filozofije, le da reinterpretiran, prenesen v stvarnost kapitalizma, razumljen kot liberalizem.

S padcem marksizma se je po drugi svetovni vojni v zahodno Evropo vrnil liberalizem, vendar ne več v nekdanji optimistični, naivni različici, ampak v mnogo bolj samonadzorujoči se, skeptični, pragmatični, dialoški, tržno pluralistični; veljal ni več Hegel, ampak J. S. Mill, mišljen vse bolj v smeri Poppra in Wittgensteina z vrhom v Derridaju in sorodnih francoskih filozofskih šolah, Lyotardu, Deleuzu, Baudrillardu idr. Antiteza se je začela imenovati de-konstrukcija, ne več destrukcija. Teza se je vse bolj pojmovala kot projekt, ki zgublja samozavestno nereflektirano potezo fantazme, tj. prepričanja, da je teza obenem družbena stvarnost itn.; teza je postajala vse bolj metodološka zamisel, načrt, risba, instrument, ki oblikuje navidezno, zaželeno metastvarnost, ta pa se mora najprej – in vseskozi – sama preverjati, koliko ustreza objektivni stvarnosti kot predmetu eksperimentalne kontrole.

DeKons(trukcija) je metoda preverjanja, ki odkriva v konstruktivni šibke točke, jih ovrača – opušča, nadomešča z novimi zamislimi, ki pa so že dejavnost ReKonse. Tako antiteza ne preide v uničevanje – nič, v ekskluzivni spor med dvojčkoma, ampak se giblje celotni miselno-kulturni postopek na ravni projekcij-konstrukcij, ki se prilagajajo, usklajujejo, nenehno rekonstruirajo in reinterpretirajo, z jasno zavestjo, da ideal v sintezi ni dosegljiv, da je fantazma, a da je tudi stvarnost, od katere se izhaja v tezi, vprašljiva, pogojna, mnogo bolj konstrukt kot polna trdna bit, kar je teza še za Hegla, antiteza pa nič.²

Postmoderna misel, in o tej govorim, se zaveda, da je že začetni konstrukt vsaj toliko nič kot bit; da z nenehno ReKonso ne pridemo do gostejše biti, ampak le do drugačnega sistema. Misel se sicer širi, obsega vse več območij analizirane-zajemane stvarnosti, zato v nekem pomenu besede napreduje, kajti vse bolj učinkovita je, performanca je njen osnovni kriterij, to, kar je hotela doseči tradicionalna filozofija, – polno bit –, pa se ji izmika. S tem tudi resnica – pravica, dobro, lepo itn. –, po kateri sta hrepenela Sokrat in Platon. Banalno rečeno: na trgu leta 2006 ni nič več resnice kot na trgu 1940, leto izida Kociprovega *Zasada* in izgotovitve Kreftovih *Krajnskih komedijantov*, ali v letu 1889, ko sta bili napisani dve pomembni Vošnja-

¹ Op. ur.: KC – katoliška Cerkev [<http://www.kermauner.net/slk.as>].

² Gl. njegovo *Enciklopedijo*.

kovi drami, *Pene*, zgodba o finančnem zlomu dunajske borze iz leta 1873, in *Pred sto leti*, drama o prvi uprizoritvi Linhartove *Županove Micke*.

Prav motiv Micke najnazorneje prikaže naravo ReKonse. SD se začne z ReKonso. Že Romualdov *Škofjeloški pasijon* (1727) je delan po motivu *Evangelijev* in nešte-tih dram na temo Jezusovega križanja. A kot katoliška drama (katoliška pomenska megastruktura, ji pravim) ni le ReKons, ampak je obnavljanje sinteze, ki jo doseže Jezus kot božji sin ravno skoz antitezo – destrukcijo, zločin, umor – s svojo smrtjo na križu. Linhart uvede v slovensko zavest in v SD novo pomensko megastrukturo: humanistično, tudi liberalistično (razsvetljensko).

Linija, ki je videla v *Micki* in *Matičku* pot k novi sintezi, torej linija naivnega pr-vega meščanstva, tudi vračanja h kmetištvu kot idealni družbi, je poudarjala moment, po katerem se družina župana Jake razširi, obnovi, vanjo vstopi zet Anže, postane trdnejša, njen cilj je nekakšna absolutna trdnost in samozadostnost v duhu filozofije fiziokratizma. To se zgodi po premaganju vdora zla – dobesedno hudiča, plemstva, Tulpenheima in Monkofa, Kače – v prej nedotaknjeno, skoraj raj, vrtu Eden podobno arhaično vaško skupnost. Sinteza je premagala antitezo-destrukcijo.

Analogno bi lahko rekli za *Matička*, v katerem ta vrtnar (gartnar) znova uredi božji-rajski vrt, premaga vse težave, ki mu stopajo na pot, okrepi svoje mesto v danem družbenem sistemu, tedaj še fevdalnem, a ga okrepi tako, da sam iz njega že izstopa; plemiča – barona Naletela – izriva v zgolj zunanjega gospodarja-lastnika, sam kot oskrbnik pridobiva denar, dejansko kapital, s katerim bo kmalu posegel na trg, kot ve-letrgovec Srebrin v Ogrinčevi komediji *V Ljubljano jo dajmo* itn. Na trgu bo uspešen, trg bo utemeljil idealno družbo, Klodič jo v drami imenuje *Novi svet* (1868).

A to je le ena linija, nazadnje je pripeljala k marksizmu, k NOBD,³ pač v re-interpretaciji komunistične Partije, ki je meščana *Matička* predelala v kmečkega proletarca Deževnika (gl. *Stvar Jurija Trajbasa*). V tej drami postane meščan, tj. Ma-tiček, že negativna figura, notar Trajbas, izkoriščevalski buržuj; pozitiven meščan je le še umetnik, slikar Jalen. Umetnost podpre proletariat in njegovo levo revolucijo; Zupan kot umetnik jo podpre tako, da napiše 1944 marksistično agitko, *Rojstvo v nevihti*. Ta linija pripelje do sinteze, vsaj leta 1944 se zdi levim revolucionarjem, učencem Marxa in Stalina tako, medtem ko je z drugo linijo, izhajajočo iz *Matička*, drugače. In to je linija v duhu liberalne družbe, veljavna še danes.

V duhu te druge linije Linhartovi drami ne vodita k sintezi, nista niti antiteza nečemu, recimo *Škofjeloškemu pasijonu*, ampak sodita v povsem drugačno smer, ki se sama začinja kot konstrukt, ne kot antiteza. Prva linija je tolmačila Beaumar-chaisovi komediji *Seviljski brivec* in *Figaro se ženi* kot antitezo fevdalnemu sistemu-duhu, dramati sta predstavljali za marksiste tisto pozitivno dediščino meščanstva, o kateri sem govoril. Drami se da legitimno tako razlagati, kot tudi *Matička* in *Micko*. Druga linija pa tolmači zadevo drugače. V *Matičku* ne vidi le baronovega nasprotni-

³ Op. ur.: NOBD – dramatika NOB [<http://www.kermauner.net/slk.as>].

ka, kar vodi v lik sovražnika, ekskluzivne vojne-revolucije; v njem vidi baronovega tekmeča, ki bo barona spodnesel na terenu kapitalističnega trga, trg pa ne mara vojn-revolucij, le kupoprodajo, menjavo blaga; vse postaja blago, tudi tekmeči sami.

Po analogiji z rajskim vrtom Eden bi lahko rekli, da Adam kot prvi človek – in to je Matiček – ni sovražnik Kače, ki jo bo ubijal (v *Krvavi Španiji* so plemiči-oficirji s pomočjo klerikov v krvavi vojni s komunisti), ampak Kača sama od sebe odmre, kolikor je sploh Kača-hudič. Če-ko se Baron spremeni v Matičkovega tekmeča, najprej pri Nežiki, nato na trgu, je model svete vojne odveč. Ta genezis je že v viru (na začetku) bistveno različna od svetopisemske. Ni idealnega para, Adama-Eve pred (izvirnim) grehom, v prostoru, ki zamenja vrt Eden, nista več le dva, kar vodi v spor, ampak so trije, kar vodi v tekmo. Sta dva Adama in ena Eva, za katero se potegujeta. Oz. konsekvntno: mnogo Adamov in Ev v njihovi menjavi blaga, teles, idej, prostorov, časov.

To je odlično razumel Vošnjak, kateremu je *Micka* le vložena igra v širši igri, katere akterji so sam Linhart, njegova žena, na katero je Linhart ljubosumen, sumniči tekmeča. Kulturno delo – ne le prerod slovenstva, ampak univerzalizacija humanitete – nastane iz kroga, ki ga tvorijo industrijski podjetniki, Žiga baron Zois, Desselbrunner, ljubljanski tovarnar oz. njegov sin, več advokatov, dr. Mrak, dr. Piller, dr. Repič; advokati so že del nastopajočega meščanstva, tisti del, ki najbolj relativizira resnico-pravico-bit: te tri vrednote postajajo vse bolj odvisne od argumentov, ki jih znajo toživci in odvetniki ustrezno-prepričljivo plasirati v sodnem dialogu med sabo. Iskanje resnice in pravice na sodišču je svojevrsten trg.

Linhartov *Matiček* je ReKons Beaumarchaisovega *Figara, ki se ženi*. Ta ReKons se kaže v prenosu iz enega jezika, francoščine, v drugega, v nastajajočo slovenščino, percipirano še kot kranjščina. Tudi s predelavo drame, ki ji pravimo ponašitev. ReKons je več vrst; *Matiček* je en primer med različnimi. Enako je z nadaljnimi SD: s Kopitarjevo ponašitvijo Kotzebueove drame *Tinček-petelinček* (1804), Smoletovo Garrickovega *Varha* (1840).

V 60. letih 19. stoletja, ko se razmahne SD oz. sploh šele zares nastane kot ustanova-gibanje, smo priča novi ReKonsi; ta še bolje izraža duha modela. Bleiweis namreč leta 1864 predela *Micko* v »kratkočasno igro s petjem«. Priredi jo za čitalniškega duha. Zamenja priimke nastopajočih. Mlada vdova ni več Šternfeldovka, ampak Podgorska; Bleiweis jo kot pozitiven lik slovenizira. Tulpenheim postane Süsssheim, njegov prijatelj Monkof postane Windberg; priimka naj bi bila značilnejša, zapeljivec naj diši po sladkem, njegov tovariš je tak hrib, ki je le iz vetra, torej videz. Vnešene so pesmi, recimo »Bratci veseli vsi!« in »Kmečki fantje! mi smo mi!« ali »Prava ljubezen/gotova bolezen«. Moj namen tu ni raziskovati, zakaj se je Bleiweis odločil za takšno ReKons, kaj to pomeni itn. Poudarjam le, da se ReKons stopnjuje oz. vse bolj izraža svoje pravo bistvo.

Zgodba te ReKonse pa se še ne neha. Leta 1905 predela Govekar Vošnjakovo komedijo *Pred sto leti*, ji da nov naslov: *Predigra. Poigra*. Skrajša jo, dramaturško naredi bolj gladko, črta nekaj odvečnih oseb itn. Tik pred začetkom druge svetovne

vojne predela dramo *Pred sto leti* še enkrat Krefť, dobimo *Krajske komedijante*. Ne brez zveze s temi je drama Mirka Zupančiča *Iz take smo snovi kot kranjski komedijanti* (1977); tu gre bolj za aluzije, za zgodbo o nastajanju amaterske predstave, kakršna je bila Linhartova leta 1789.

Predvsem Govekar je zaslužil, kakšne možnosti daje ta vrsta ReKonse. Napisal je svojo različico *Martina Krpana*, vanjo dodal dve pozitivni figuri, cesarjevega nečaka princa Andreja in kancelarja Vladimirja, ministre, kmete-tihotapce itn. Svoje ga *Krpana* napiše v SPED⁴ Vombergar. Govekar dramatizira Jurčičeve in Kersnikove *Rokovnjače* (ne le Govekar, tudi drugi); že ta – in vsaka – dramatizacija je ReKons. Govekar spremeni povest v narodno igro s petjem, v duhu Bleiweisove *Micke*, poudari kratkočasnost zadeve. Nato napiše komedijo, ki uprizarja dogodke, kakor so se zgodili pred *Rokovnjači*: v komediji *Legionarji* (1903). V njih nastopajo osebe iz *Rokovnjačev*, a tudi nove, recimo krojač Jež. Javoršek poveže *Krpana* v okvirno dramo *Manevri* (1960). Dominik Smole naredi svojo ReKons *Antigone* (1960), tudi Aristofanovih komedij *Ženske pred skupščino* in *Lisistrate*, v drami *Igra za igro* (1985). Krištof Dovjak napiše še eno *Antigono* v 90. letih. Roza Rozman *Tartifa*, Rokgre⁵ *Othella*, ki je ženska. ReKons omogoča dramatikom veliko svobodo.

Niso že antične tragedije ReKons mitov, dobljenih iz *Iliade*, *Odiseje* itn.? Če obstaja le nekaj desetih primarnih odrskih situacij ali zapletov ali zgodb, kakor trdijo nekateri (v 18. stoletju Gozzi), je velika večina dram ReKons. In vseeno je, kaj je začetni-izvirni model: vrt Eden iz *Mojzesove knjige* ali Prometejev upor ali tekma za žensko, med Serčetom in Ropotcem v *Varhu*, tekma za zemljo, med kmetoma Križem in Kražem v Ogrinčevi komediji *Kje je meja?* Prometejev upor se da tolmačiti kot revolucijo, tako ga je tolmačil marksizem, a tudi kot tekmo: Prometej skuša prevarati vrhovnega boga, Zevsa; varanje kot zvijačnost uma je tipična poteza liberalizma, propagira ga predvsem Hegel, ki skuša človeku in zgodovini vzeti krvavo nasilnost narave Machiavellijevega *Vladarja*. A ne pozabimo: drama je kot takšna – kot kulturno dejstvo, kot igra in uprizoritev – tekma-dialog-polemika, ne pa dejansko ubijanje ali sploh kar koli dejanskega: rojevanje, mučenje, čustvovanje. Igravci in igrani liki le simulirajo, da se mučijo, da umirajo. Drama je v najglobljem pomenu besede konstrukt, posnemanje, videz, jezik, igra, torej tudi ReKons.

2

Kuret, znanstvenik, strokovnjak za etnologijo itn., je povsem zakril Kureta dramatika in kulturnega ideologa, s tem tudi političnega. Slovenske literarne zgodovine ga kot dramatika ne upoštevajo, v glavnem celo omenjajo ne. Sicer podroben in soliden leksikon Cankarjeve založbe *Slovenska književnost* (1995) podaja Kureta zgolj kot znanstvenika; da je pisal tudi drame, je skrito v formulaciji: *Pred vojno se je kot*

⁴ Op. ur.: SPED – dramatika slovenske politične emigracije [<http://www.kermauner.net/slk.as>].

⁵ Op. ur.: Rokgre – podpis dramatika, pesnika in pisatelja Roka Vilčnika (r. 1968).

teoretik, praktik in organizator ukvarjal z ljudskim odrom in lutkovnim gledališčem, zanj je napisal, prevedel in priredil vrsto besedil.⁶

Bibliografija Slovenskega gledališkega muzeja *Gledališke igre, prizori in priredbe za oder* (1988) ravna manj pristrano, sodbo o tem, kaj je književnost (ali celo umetnost), prepušča bralcem; avtorica Mojca Kaufman. Med navajanimi dramami in gledališkimi igrami – okrog leta 1935, letnica hkrati zaznamuje spremembo režima v Dravski banovini, klerikalna stran zamenja liberalno – se začena pojavljati ime Niko Kuret; že pod zaporedno številko 1338 *Igra o antikristu* (1934/35), že v seriji *Ljudski oder*. Če si le približno predstavljamo, kaj je v tistem času radikalne ideološke – politične, verske, nazadnje tudi vojaške – konfrontacije pomenil ta izraz, Antikrist kot glavni nasprotnik Kristusa, kot sovražnik vsega pravega in dobrega, drugo ime za hudiča, potem je jasno, da Kuret ni ovinkaril ali slepomišil: udarjal je v bistvo problema, kot ideolog-aktivist, paralelen in analogen ideologom-aktivistom nasprotne strani, Čufarju, Moškriču, Jožetu Kranjcu, tudi Kreftu, ki je prav tedaj uveljavljal svoje *Kreature*.⁷

Tako kot Kuret dramatik je neodkrita tudi Kuretova kulturno dramska praktična dejavnost: Kuret kot založnik, ustanovitelj in spiritus agens gledališča Ljudski oder; ta pa je po svojem bistvu mnogo več kot le estetsko razumljeno gledališče; tudi več kot zgolj moralna, družbena, narodna ustanova. Je gibanje ali vsaj zametek gibanja, njegov kulturni oddelek, z jasnim versko ideološkim načrtom, kako ne le vplivati na slovensko družbo, ampak kako jo predelati v duhu katoliških integralističnih – dejansko srednjeveškega duha obnavljajočih – zamisli; s svojimi ReKonsami skuša Kuret vrniti izvirno polno bit-resnico, ki po definiciji ni ne konstrukt ne teza, ampak absolutna Božja beseda; ta Beseda = bog.

Po eni strani je bilo s tem gibanje Ljudski oder analogno delovanju komunistične partije, ki je izražala versko ideologijo marksizma-stalinizma, ne le v poskusih organizacije proletarskega gledališča; po drugi strani pa je Ljudski oder kompleksnejši pojav. Pristni klerofašizem zastopa Nikolaj Jeločnik v *Krvavi Španiji* (1938), pristni slovenski nacizem Kociper v *Zasadu* (1940); ta nacizem je kritičen do tradicionalne KCe, s tem tudi do srednjeveške (gl. lik Križana zoper lik Župnika). Oba, Jeločnik in Kociper, sta postala glavna ideologa skupine generala Rupnika med letoma 1943 in 1945, v marsičem neskladna z linijo KCe. Kuret pa se med vojno ni pridružil domobranski strani, niti ni nadaljeval z družbenim udejanjanjem duha Ljudskega odra; kot dramatik je umolknil. Bolj se je profiliral – kot akter de-

⁶ Avtor besedila o Kuretu je Darko Dolinar.

⁷ Več o tem – kako je izoblikovana ideološka scena v optiki takratne levice – analiziram v podrobnih empiričnih singularnih tekstih o *Kreaturah*, Čufarjevem *Polomu*, Kranjčevem *Detektivu Megli*, Ferda Kozaka *Kralju Matjažu* itn., gl. moja *RSD (Rekonstrukcija in/ali reinterpretacija slovenske dramatike)* [Op. ur.: zbirko kritičnih analiz slovenske dramatike T. Kermaunerja je začel leta 1996 izdajati Slovenski gledališki in filmski muzej, monografije so od 2003 elektronski viri – gl. Cobiss; izčrpna predstavitev, vključno s predstavitvijo zbirke, seznama kritično analiziranih del SD itn., na spletnih straneh <http://www.kermauner.net/>].

snice – najmlajši sodelavec Ljuskega odra Janko Moder, medtem ko je bil Kuretova predvojna desna roka duhovnik Davorin Petančič, prav tako avtor številnih dram, napisanih za gibanje Ljudski oder, za versko prenovu slovenstva, kot štajerski kaplan izgnan na Hrvaško, kjer je kasneje celo opustil duhovniški poklic, vsekakor se v slovenski zavesti-zgodovini ni več oglasil. Tako o njem kot o samem Ljudskem odru bi bilo čim prej treba napisati ustrezne študije. Brez analize dramatikov Kureta in Petančiča ter njunega kulturno versko ideološkega dela med 1935 in 1940 je podoba takratne slovenske zgodovine in dramatike-literature nepopolna, celo izkrivljena.

Na osnovi konkretnih analiz Kuretove dramatike bi si upal trditi, da je Kuret obnavljal srednjeveški integralizem, a s poudarkom, ki ni bil klerofašistično agresiven, ni vodil v vojaške konsekvence; bližji je bil – seveda po svoje pojmovanim – *Evangelijem*. Kuret se je nemalo osredotočal na temo Kristusovih misterijev, rojstva-božiča, smrti-križanja, ne pa toliko v poudarjanje Kristusa Kralja kot celo vojaškega vodje slovenskih katoličanov, kar pride do izraza tudi v po vojni – v SPE – napisani dramski pesnitvi Tineta Debeljaka *Velika črna maša za pobite Slovence* (1949); a tudi ta ob evangelijskih momentih odpuščanja in milosti. Kuret in Petančič vračata zamisel katoliškega srednjega veka o človeški družbi kot radikalo gostem enotnem, versko gorečem, posamezno osebo minimalizirajočem občestvu. (Njuna ReKons po campanellovsko preskakuje obdobje moderne, humanizma-razsvetljenstva-liberalizma.) Kuretovski moment je prenesel katoličan Kocbek tudi v NOB (gl. model tovarišije, medvojni dnevnik *Tovarišija*). Obojna usmeritev je bila v nasprotju z zagovorom svobodne avtonomne posamezne osebe ali celo osamljenega posameznika, čigar usoda je zato nujno tragična.⁸

Petančič opiše svojo – Kuretovo – zamisel takšne edino prave človeške družbe kot versko katoliško oblikovano arhaično vaško skupnost; oba svojo zamisel razlagata tudi teoretično, Petančič to teorijo celo ponazori v drami, naslovljeni *Igra naše fare* (1935, Založba Ljudskih iger).⁹ Pod naslovom »Triumf vojaških angelov«¹⁰ sem podrobno analiziral Kuretovo *Igro o antikristu* (obj. 1934/35 v reviji *Ljudski oder*). Iz povzetkov nekaterih Kuretovih dram (in Petančičeve *Igre naše fare*) je najbolj razvidna Kuretova tendenca ali pomenska struktura – tu naj se zdaj zadovoljim le s kratko presojo ali komentarjem.

Kuret se v *Igri o antikristu* obrača zoper fašiste, nacistе, komuniste in kapitaliste, zoper vse eksplicite. Nastopa v imenu prave KCe, ki je sicer krotkost, ljubezen in mir, a to idealno stanje doseže s pomočjo vojaških angelov, navsezadnje meča, ki pa je božji: meč s križem. V tem je temeljno protislovje Kuretove platforme, dramatike in

⁸ Gl. drame Ivana Mraka iz tega časa, *Ivana Groharja*, tudi *Sinove starega Rimljana*. To je linija od Grumovih *Trudnih zastorov* iz 20. let, do Zupanovega *Tretjega zaplodka* (1942).

⁹ Podrobna analiza te igre je opravljena v RSD.

¹⁰ RSD, knjiga *Kulturno okolje* (2000), 149–169.

tudi same KCe; ena iz nje izvirajoča smer poudarja krotkost, druga sveto vojno. Tipično: celo v *Zasadu* radikalno nacistoidni Kociper je v drami, napisani neposredno po *Zasadu*, v *Šentjurjevskem provizorju* (1941), privrženec evangelijske krotkosti, trpnosti, zavestne versko etične žrtve (gl. lik duhovnika Trpina). Za Kureta je bistveno, da se dogajanje drame kot kulturne fikcije – konstrukta ali ReKonse – nazadnje prelije v stvarno, neposredno dejanje: z odra preide med ljudi kot v občestveno množico, iz gledališča v sveto mašo kot verski obred. Kuretova hiliastična zamisel ni bila nič manj šibka od Kocbekove v NOB in Rožmanove. Odpovedala je le zato, ker Kuret ni imel družbeno političnega nosilca – grupe –, ki bi njegovo misel udeležal. Ostal je sam, kar pa je v nasprotju z njegovimi vrednotami. Biti sam je pozicija umetnika, Gruma, Mraka, Bartola. Ker k tem kot nihilistom, skeptikom, čezmernim avtokritikom ni mogel, je prenehal – moral prenehati – pisati literaturo.

1935. leta začneta Kuret in Petančič z uresničevanjem naloge, kako predelati – ReKons – starejšo slovensko literaturo-dramatiko v duhu njenega programa; sem sodi tudi ReKons *Jurija Kozjaka* (1935); a o tem posebej in izčrpno v nadaljevanju.

Petančič znova predela Sketovo povest *Miklova Zala* (1935), podnaslovi jo »farna igra pod milim nebom«. Že podnaslov pove, za kaj gre. Sket sam daje več možnosti reinterpretacij, bolj desne in bolj leve. Petančič *Zalo* zoži, a tudi intenzivira v obred fare, torej jo potisne v okvir verskega vaškega občestva, briše mejo med civilnim in konfesionalnim (kar je načrt in praksa današnjega mohamedanstva, vsakega integralizma-fundamentalizma). Ni naključje, da se je na to *Zalo* hitro po vojni odzval takratni komunistični-stalinistični ideolog-dramatik režiser Fran Žižek; igra, tokrat podnaslovljena »ljudska igra v 9. slikah po motivih narodnih pripovedk in povesti J. Sketa« – pojem ljudstvo ima v tej zvezi zelo drugačen pomen kot za Petančiča – je bila uprizorjena in natisnjena 1946. *Miklova Zala* je eden najbolj vidnih primerov ReKonse. Prvi je povest dramatiziral že 1910 Jaka Špicar, podnaslovil jo je »zgodovinska narodna igra z godbo«. Cerar-Danilo jo je dramatiziral 1912 kot »ljudsko igro iz turških časov«. Mirko Bajuk jo je dramatiziral kot »igro v 5. dejanjih« 1923. *Miklova Zala* je bila zelo popularen tekst; kdor ga je rekonstruiral – reinterpretiral – v duhu svoje ideologije, je učinkovito vplival na množične obiskovalce zadevnih prireditev. Vidimo, kako je ReKons SD v službi ReKonse slovenske zavesti in zgodovine.

Sam Kuret se je istega leta lotil ReKonse Šusterjeve-Drabosnjakove *Božične igre*, tudi to je založila Založba ljudskih iger, povezana z Ljudskim odrom. Igro je Kuret podnaslovil »po starem ljudskem rokopisu priredil Niko Kuret«, a obenem jo je izdal pod Drabosnjakovim imenom. V knjigi so pojasnila oz. napotki za uprizorjanje, skice-tlorisi scene, razlaga Poteka igre oz. posameznih slik, tudi Pregled pesmi, upoštevanih v drami. Glasbeni del je uredil duhovnik-skladatelj Matija Tomc, objavljene so tudi note petih pesmi. Prav na koncu pa še reklama za kupovanje *Ljudskega odra* kot »lista za poglobitev našega igranja«. Kompletan projekt.

V letniku 1936/37 časopisa *Ljudski oder* izda Kuret »odrsko opravilo v 5. sli-

kah« *Blažena mati Hema*.¹¹ Naslednja drama poudarja, kar v *Hemi* manjka.¹² Naj zapišem le kratek komentar-presajo, njegovo jedro.

Blažena mati Hema, medtem je postala Hema že svetnica, je drama-metafora za sodobnost, za dobo levih revolucij. Kuretova Hema odgovarja na različna nasilja z odpuščanjem, kesom, pokoro, s prehodom od družbeno-ekonomsko vojaškega k svet(nišk)emu-samostanskemu, k odpovedi temu svetu. A notranje protislovje – nejasnost – v drami in Kuretovi platformi-pomenski strukturi ostaja: Hema gre sicer v nebesa, a voditeljica z zborom deklet, kar je tudi teza drame, poje slavo materam, ki so trpinke in svetnice: v bolečinah rojevajo vojščake Cerkev. Vojščak KCe pa je dvo-umen pojem: od nadangela Gabrijela z mečem, tj. od vojaškega Junaka v Jeločnikovi SPEDrami *Vstajenje kralja Matjaža* (1951) do že omenjenega provizorja Trpina ali Sestre bolničarke, žrtvujoče se v Jeločnikovi naslednji drami *Simfonija iz novega sveta* (1954). Oba vidika pa ostajata znotraj okvira KCe, kot ga poda Jeločnik v drami *Eno samo je potrebno* (1955), drami o bodočem svetniku Baragi, o triumfu KCe.

Kuret izda v letniku 1936/37 »kratek misterij iz naših dni« *Bog kliče*. Sledijo – 1938/39 *Slovenski božič*, »po starih narodnih pesmih«, zveza s Kuretovim strokovnim preučevanjem slovenskega versko-ljudskega blaga; *Slepa grofična* (»4 podobe po ptujskogorski legendi«) in kot zadnja *Igra o kraljestvu božjem* (1939), napisana za »VI. mednarodni kongres Kristus Kralja v Ljubljani 25–30. VII. 1939«.

Tudi *Slepa grofična* sem že obdelal empirično singularno.¹³ Drama pričuje o čudežu, ki ga naredi Marija Mati božja zaradi velike vere vurberške grofične Marije v pomoč Kristusove Matere. Od rojstva slepa spregleda. V zahvalo Ozdraviteljici sklene dekličin oče sezidati cerkev; kar pomeni uravnoteženo menjavo med božjim in človeškim, človek naj da svoje najboljše Bogu. Grof da hčerino doto za zidavo romarske cerkve, grofična pa, ki postane umetnica, slika-veze, se odloči za samostan, za svetniško življenje, ki je navsezadnje edino vredno. In edina vredna je umetnost, ki slavi Boga oz. Mater božjo, svetnike. Ptujška cerkev bo skoz stoletja vžigala v romarjih katoliško vero, jim zbudjala upanje v čudeže, v temelju v odrešenje, ki je največji čudež.

Umetnost se tako preoblikuje – preosmisli – v molitev.¹⁴ Na zagovor samostana odgovarja med vojno Majcen z dramo *Ženin na Mlaki*; v nji zavrne samostan kot rešitev, kritičen je do njegove klerikalne stvarnosti. Napiše *Krščansko komedijo*, predoči paradoks absurdne vere in smešnega vernika, starega Mlakolopa.¹⁵ A Majc-

¹¹ O drami sem pisal podrobno empirično singularno v razpravi »Svetnica Hema - mati mučenica« (gl. RSD, knjigo *Junak Janez in svetnik Anton*, 2000); z Janezom mislim na Mlinarjevega Janeza, z Antonom na škofa Slomska, na oba predvsem kot na dramski figuri, gl. Kokaljevo dramo *Mlinarjev Janez* (1939) in Lendovškovo *Slomškovo rojstvo* (1900); torej gre tudi tu za dve ReKonsi, moja razprava je objavljena na str. 77–104.

¹² Naslov moje razprave o Kokaljevi dram(atizaciji): *Junak Janez - vojak*.

¹³ Gl. RSD, knjigo *Kulturno okolje* (2000), 129–148. Naslov razprave je »Narava votivne cerkve«.

¹⁴ Gl. vrsto sorodnih dram, dramtizacijo Turnškove povesti *Božja planina* o višarski Mariji; Vodopivčevo dramo *Na Skalnici* o svetogorski Mariji nad Solkanom; tudi Petančičevo *Legendo o koprivniški Mariji* (*Ljudski oder* 1938–39).

¹⁵ Dramo sem empirično singularno analiziral v RDS, knjiga *Teologija postmoderne* (2005), 5–213.

nov *Ženin* je le en odgovor na *Grofično*. SD pozna več odgovorov, ker obstaja več ReKons zamišljene-iskane resnice. Ene si verjamejo, da so vrnjena izvirna bit, druge vedo, da so zgolj ReKonse. Ta zavest vodi navsezadnje v današnji postmoderni nihilizem. *Ženin na Mlaki* kombinira nič(esnost) mlake-močvirja oz. tega sveta in vero v Jezusa kot v slutenjski lik transcendence. Majcen se zadovolji s tematizacijo – uprizoritvijo – problema.

3

Razprava, ki sem jo napisal o Kuretovi dramatiki, je mnogo daljša od pričujočega prispevka; v nji podrobno obravnavam naslednje Kuretove drame: *Igra o gospostvu sveta*, *Igra o kraljestvu božjem*, *Božična igra*, ta je ReKons Drabosnjakove istoimenske, in *Bog kliče*.

Tu namenjam prvi del podrobne razprave o Kuretovi drami *Jurij Kozjak* (1936), podnaslovljeni »narodna igra v dveh delih in desetih slikah«. Kuret nima podnaslova, kakršen je pri Jurčiču: »Slovenski janičar. Povest iz petnajstega stoletja domače zgodovine.« Kuretov *Kozjak* je najnazornejši primer (Kuretove) ReKonse, ta pa je glavna tema prispevka.

V uvodnih »Spremnih besedah« Kuret zapiše: *Ker igra ni dramatizacija povesti, je besedilo seveda v celoti izvirno, le dve mesti menda sta Jurčičevi*. Podrobno primerjanje povesti in drame kaže, da Kuretova izjava ni točna.

Res so skoraj vsi stavki drame Kuretovi, vendar pa drama zvesto sledi povesti, v orisu značajev in poteku dogodkov. Celo v sporočilu. Razlika je predvsem v tem, da tisto, kar podaja Jurčič bolj implicitno, epsko, pripovedno, nevsiljivo, Kuret radikalno zaostri v eksplicitno tezo. Iz romantično-realistične povesti nastane versko in moralno vzgojna drama, dejansko cerkvena agitka. Oba avtorja govorita o Slovencih, vendar Jurčič mnogo bolj poudarja slovenstvo, slovensko zgodovino in rod, medtem ko opozarja Kuret predvsem na poseg katoliškega boga v ta svet. Ta poseg je že pri Jurčiču, a je podan zadržano. Pri Kuretu postane teološko zanosen, retorično navdušujoč.

Jurčičevega *Kozjaka* je mogoče vzeti za izhodišče. Od povesti naprej se razhajata dve liniji. Ena je lastna Jurčičeva. *Kozjaku* čez štiri leta (1868) sledi roman *Deseti brat*, v katerem je krščanska moralka že zelo v ozadju oz. predelana v naravno. V *Kozjaku* sta ob poštenem slovenskem ljudstvu, ki pa samo na sebi ni zmožno svoje obrambe, glavna in pozitivna slovensko plemstvo in poslovenjena samostanska duhovščina, medtem ko prevzame v *Desetem bratu* vodstvo slovenskega naroda par slovenska inteligenca in slovensko trgovsko – kmetijsko podjetniško – meščanstvo, študent Lovre Kvas in graščak podjetnik gospod Benjamin. S poroko med Lovretom in Benjaminovo hčerko Manico se oba razreda združita. Slovensko kmetstvo je sicer še pozitivno, a obenem osmešeno, podano kot klavrno, pogoltno, neumno, liki Krjavlja in njegovih pivskih tovarišev v Obrščakovi gostilni.

Na poti zapuščanja ljudstva se Jurčič kmalu ustavi, tudi pod Levstikovim priti-

skom. Prevladujoča linija humanizma in/ali razsvetljenstva gre prek obeh *Tugomerjev* kot obnove arhaičnega para ali celo identitete ljudstvo-plemstvo, narod-knezi, k Cankarju in zvezi inteligenca - proletariat kot nova oblika ljudstva (gl. dramo *Za narodov blagor*). Na tej liniji vztraja SD prek Kreftove *Velike puntarije* do Borovih *Raztrgancev*, do NOB dramatike, ki se v povojni SD razkroji.

Druga linija gre od *Kozjaka* prek Slemenikovega *Izdajalca*, silno brane-popularne povesti iz leta 1873, tudi dramatizirane (Jaka Špicar), prek Krekovega *Turškega križa* (1910) do dramatike SPE, do Vombergarjevega *Napada* (1949). Kuretov *Kozjak* povezuje *Turški križ* in *Napad*, njegov namen je še naprej bazirati slovensko zavest in družbo na *Kozjaku*, pri tem pa le še bolj poudariti *Kozjakov* katolicizem.

Kuret dosega svoj namen z ReKonso, ki pomeni predvsem množenje versko-konfesionalnih – cerkvenih – izrazov; ti so pri Jurčiču redkejši, podloženi v snov. Ni naključje, da je napisal Kuret *Kozjaka* za proslavo »osemstoletnice« ustanovitve stiškega samostana, dramo posvetil »belim stiškim menihom«; tudi uprizorili so jo isto leto (1936) v Stični.

Kuret je tako dopolnil delo-dramo cistercijana dr. Metoda Turnška *Potujoči križ belih menihov* (podrobno je že analizirana v *RSD*). Tudi to dramo so uprizorili v Stični. Obe skupaj sta bili namenjeni slavljenju stiškega samostana, s tem pa rekatolizaciji Slovencev. V drugi polovici 30. let se namreč ponovno zaostri ločitev duhov na skrajno desnico in skrajno levo. Levica je utemeljevala prihodnje slovenstvo na marksistično razumljenem razsvetljenstvu, desnica na srednjeveškem katoličanstvu. Levica na Linhartovem *Matičku*, po svoje obnovljenem – ReKons – v Kreftovih *Kranjskih komedijantih*, desnica v Romualdovem *Škofjeloškem pasijonu*, po svoje obnovljenem v Kuretovem *Kozjaku* oz. sploh v Kuretovi dramatiki.

Je pa nekaj, kar obe liniji družijo: duh kolektivizma. Kuret ga v »Spremnih besedah« oznanja zavestno. *Ta igra je ... stopnja v borbi za ... izraz nove skupnostne igre*, kakršna je na levi *Velika puntarija* ali dramatizacija Cankarjevega *Hlapca Jerneja*. *Taka igra terja, če že ne delujočih množic*, izraz množice uporabljata najraje Kardelj in Kidrič, *pa vsaj kar se da razgibanega okvira množice in mnogo pisanega dejanja*. Za dejanje se ne zavzema le krščansko socialna smer na desnici, Kocbek kmalu za tem ustanovi revijo *Dejanje*, ampak tudi klerikalna, radikalno desn(ičarsk)a. Vse te smeri masovnosti vršičijo med vojno kot vojaški spopad, jih pa oba tekmeča zagovarjata še po vojni, Kreft predela – ReKons – Levstikovega *Tugomerja*, Jeločnik - SPED - povede množice v sveto vojno zoper komunistično partijo, imenovano Rdeča zver (gl. *Vstajenje kralja Matjaža*, 1951). Obojne množice pa temeljijo tudi na Jurčičevem *Kozjaku*, na obrambi Slovencev kot kmečkega ljudstva pred agresorjem; pri Jurčiču so agresorji Turki-muslimani, pri Jeločniku in Vombergarju komunisti, v *Raztrgancih* ali Zupanovem *Rojstvu* v *nevihti* fašistični Italijani in nacistični Nemci.

Kuret pove v publicističnem delu isto, kar – skoraj z enakimi besedami – propagira tudi v sami drami: *Iz preproste Jurčičeve zgodbe sem izluščil idejno jedro, ki je v kratkem to, da položi materina in duhovnikova vzgoja v otroških letih neomajne*

osnove človekove osebnosti; te osnove se lahko zasujejo, prej ali slej pa se le prikažejo. S tako zamisljivo-trditvijo podaja Kuret tudi osnovo za platformo Katoliške cerkve (KC) po letu 1990. KC je prepričana, da je partijska vzgoja med letoma 1945 in 1990 zasula krščansko jedro Slovencev le povrhu: da se bodo v novi evangelizaciji Slovenci prebudili, spoznali pozabo spomina, se vrnili k svojemu izhodišču, danem v *Brižinskih spomenikih* in *Škofjeloškem pasijonu*.

To je teza, ki jo zastopa že Krek v *Turškem križu*, v času, ko odpravlja KC naplavine, ki jih je v/na dušo nanese slovenski liberalizem. V *Turškem križu* prav tako janičar Juzuf paša, ki napade na čelu turške vojske Slovence v Selški dolini, spregleda, spozna, da je bil nekoč deček Jožko, in se vrne v svojo izvirno bit. Krek je še radikalnejši od Kureta, vnema se za vojaško – skorajda revolucionarno – rešitev problema. Slovencev ne branijo ne plemstvo ne duhovništvo, ampak ljudska junakinja, ki ji da meč v roke sama Mati božja; pastirica Uršula je slovenska Ivana Orleanska. Težko je reči, ali je Krek v tej drami zastopal desno ali levo revolucijo; tudi zato so krščanski socialisti med vojno Kreka upoštevali.

V Kuretovem *Kozjaku* nastopi že v Prologu Igrski vodja, ta lik je tipičen za ideologijo gibanja okrog Ljudskega odra, in gledavce direktno nagovori kot kristjane, kot farane; gre za različico (Petančičeve) *Igre naše fare*; slovenska družba je načrtno razumljena kot arhaično vaško občestvo katoliškega tipa: kot fara. Prve besede Vodje so: *Bog vas sprejmi, predragi farani!* Aluzija na izjavo Ulrika Lichtensteinskega, le da je tam poanta na *Buge vas primi kralva Venus*, tu na katoliškem bogu in materi božji. *Ni glavno Jurij Kozjak, ki so ga, fantiča, ugrabili,/ in je na Turškem Turek postal,/ pa je kot fant spregledal, ko mu je Bog to milost dal.* Bog odloča, ne človek. *Glavno je, da bi spoznali,/ kako še Turek tistega ne izruje,/ kar mati in duhovnik vsadita v mlado srce.* Biološka mati in KC kot Mater et Magistra. *Lahko zamre, ampak prej ali slej vzkali,/ če ne poprej, ko se kaka stiska oglasi./ Čudna pota ubira Gospod, preden nas k sebi pripelje,/ ali vse se prav zvrši.* Jurčič konča povest skoraj z istimi besedami. Kuret: *To milost še sprosimo,/ da sveta vera v nas zmeraj živa ostane.* Kajti *sleherni bo prišel pred božji tron.* Pred sodbo, ki bo odločala, ali bo vržen v večno trpljenje (v peklu) ali povišan v večno milost (v nebesih). Da bi se zgodilo to, *Boga za sveti blagoslov prosimo.* Sledi pesem, ki jo »zapojo vsi z godbo«, ob fanfarah. Pesem, namenjeno bogu, *ki kraljuješ vekomaj ... Žive naj tebi v slavi vsi narodi zemlje!*

Na koncu vsake od desetih slik *Kozjaka* nastopi Igrski vodja, izreče vzgojno poanto, ljudje-gledavci pa pojejo. Tudi Jurčič pozna navedke iz pesmi, daje jih kot móta na začetek vsakega poglavja povesti. A ti navedki so v tesni vsebinski zvezi z dogajanjem v poglavju, medtem ko je dramatikov namen drug: prepeljati občinstvo v tabor katoličanstva s posredovanjem slovenske narodne ali ponarodele pesmi, recimo Potočnikove (gl. Zvonikarjevo »Ko dan se zaznava«). Namen je: tudi narodno pesem pokristjaniti. Tudi takšne verze, ki sami na sebi nimajo zveze s katoliškim sporočilom, recimo na koncu prve slike: *Sonce mi rajža tam doli za gore,/ po polji je obs'jalo vse žlahtne rožice.* Ali pa zveza z narodno pesmijo obstaja, le da poudarja

narodna pesem žalost fanta, človeka, *Kam, kam revež čem iti .../ moram iti proč itn.*, Kuret pa doda kot Igrski vodja: *Boj se - in se ne vdaj,/ da se ne izgubiš!* In: *O Marija, o Marija,/ ti dobrotno imaš srce,/ srečen, kdor te z vero poje,/ Bog mu uslišal bo želje.* To ni le Kuretovo-človeško upanje, ampak božja obljuba: da se bo vse končalo dobro.¹⁶ *A Marija zate prosí,/ ljubi Bog ti pot ravna.* Analogne verze beremo do konca drame: *Le Bogu vdani človek vse prenese,/ ne zlomi ga usoda opoteča./ In kakor brambovec vsak boj vzdrži,/ tako se verni nikdar ne boji.*

Obramba domače vasi in cerkve – tudi Cerkve – v nji je vsebina več SPED. V *Napadu* napadejo partizani, najprej zmagajo in zasedejo vas-faro, nato morajo oditi. Vera, da se bo tako zgodilo, se ni potrdila leta 1945, jo je pa dramatik prenesel na poznejši čas; enako Jeločnik v *Vstajenju*. Potrdila se ni niti leta 1990 in ne še leta 2006. Vera, da pride pravi človek v raj, ta že; to vero uprizarja recimo Debeljak v *Črni maši za pobite Slovence* (1948). A Kuret hoče in obljublja več. Narodna verska pesem pravi: *Oče ljubi nad oblaki .../ varuj nas ob sili vsaki;/ vzemi nas v prelepi raj.* Kuret pokaže – namen njegove drame je, da pokaže – zmago KCe tudi v tem svetu.

Na koncu drame niti ne govori več Igrski vodja, ki je laik, besedo prepusti Opatu kot predstavniku KCe. Ta obnovi *žalostno zgodbo* o ugrabitvi dečka Jurija, o tem, kako postane Jurij janičar, preganja kristjane kot *sovražnik naše svete vere*, ampak zgodba se s tem ne konča. Bog poseže vmes, v sredo tosvetne zgodovine, Jurija vrne katoličanstvu. Uspeh katoliške vere je zagotovljen, zato: *Ne bojmo se potem bojev s temo*, boji pa sežejo od moralnih do vojaških, do brambovstva oz. domobranstva med 1943 in 1945, *zakaj upanje božje milosti hodi pred nami*. Tudi najhujši grešniki in krivci, recimo visoki oznovski častnik Karel Logar v Kremžarjevi SPED *Na pragu*, se v smrtni uri spreobrnejo; partizan Matjaž, ki je ubil nedolžno Snežno, se spreobrne že prej (gl. Simčičevo dramo *Zgodaj dopolnjena mladost*, 1967).

Pri Kuretu je zmagá totalna. Opat: *Kako čudovita so pota Gospodova ... Gospod Jurij, viteška čast vas čaka. Čaka vas tudi Kozjak*, grad in posestvo; Jurijev zli stric Peter je naredil samomor, se obesil, »se umaknil« Juriju, ki je legitimni dedič (ob)lasti. »Turki beže«, kot bodo nekoč liberalci, komunisti pa so že zbežali, razkrinkani so, kot kaže Kociper v SPED *Svitanje*. To se bo zanesljivo zgodilo; pater Bernard vodi vse v cerkev, *pred prelepi oltar z Žalostno Marijo. Ubogi ljudje se obračajo k Njej v težavah življenja in Njena priprošnja nikdar ne preneha*, kot uprizarja Jeločnik čudežno ozdravitev od gobavosti v SPED *Simfonija iz Novega sveta*.

Drama se konča s pesmijo: *(Vse zapoje z godbo) Hvala večnemu Bogu! ... Fanfare. Zvonovi slavnostno zvonijo.* Kuret je prepričan, da je s svojim *Jurijem Kozjakom*, z ReKonso Jurčičeve povesti še utrdil vero-gotovost, da je izvirna bit kot polno mesto navzočnosti katoliškega boga dosegljiva in dosežena. Prostor – ne le stiškega – samostana kot posvečen postane skoz versko dramo obnova začetnega paradiža, rajskega vrta Eden.

¹⁶ Gl. že poanto Ciglerjeve povesti *Sreča v nesreči: Plete se življenje včasih,/ da obupal bi morda*, kakor človek obupa v Ganglovi *Sfingi*, v Grumovih *Trudnih zastorih*, v Smoletovih *Zlatih čeveljčkih*.

NIKO KURET AS A PLAYWRIGHT

Although the author of this article has written an extensive text on all the plays written by Niko Kuret, this contribution focuses on only three elements, each of which is examined in its own section.

Section one examines the concept of reconstruction. The paper attempts to define this term, and especially how the practice of reconstruction has been translated into Slovenian dramatic production, from the viewpoint of both philosophy and literary history. Reconstruction was typical even for the very first Slovenian plays, such as the *Škofjeloški pasijon* (Škofja Loka Passion Play) by Lovrenc Marušič (a.k.a. Romuald of Sant' Andrea/Štandrež), and *Županova Micka* (Micka the Mayor's Daughter) and *Ta veseli dan ali Matiček se ženi* (This Merry Day or Matiček's Wedding), both by Anton Tomaž Linhart. They have been adapted (or reconstructed) by a number of Slovenian playwrights, including Janez Bleiweis in the mid-19th century, Josip Vošnjak in his play *Pred sto leti* (One Hundred Years Ago), Fran Govekar in his *Predigra. Poigra* (Prelude, Postlude), Bratko Kreft in his play *Kranjski komedijanti* (The Carniolan Comedians) and, to name a more recent example, Emil Filipčič with his play *Figarova svatba* (The Marriage of Figaro), which contains elements of radical sexism in accordance with the spirit of postmodern liberal society.

The second section briefly characterizes the majority of Kuret's plays, written between 1935 and 1940. This was the period in which Niko Kuret was very much engaged in both playwriting and the religious movement of Slovenian re-Catholicization. What is of special importance is not only the fact that Kuret's plays focus primarily on religious themes, but mainly that he treats them from the viewpoint of radical Catholicism from the late 1930s, polemicizing topics such as the enlightenment, liberalism, communism, and, as a matter of fact, also humanism. Rather than anthropocentric, the world of Niko Kuret is unquestionably theocentric. The genre of his plays that activate and teach can therefore be termed religious propaganda.

Section three focuses on Niko Kuret's dramatic reconstruction of Josip Jurčič's story *Jurij Kozjak* (Jurij Kozjak, A Slovenian Janissary). Emphasizing the issues from the original story, Kuret adds several new characters, especially the Play Manager, who is a distinctive feature of the dramaturgy and semantic structure of the journal *Ljudski oder* (Folk Stage). The Play Manager, Father Bernard, and Abbot Ulrik express the ideology of Josip Jurčič in the fighting spirit of Catholicism. In the following years, this doctrine became the platform of a segment of Slovenian society and politics.

ROJSTVO PAVLIHE

JELENA SITAR

Dr. Niko Kuret je začel z lutkami 1934 v Kranju, kjer je deloval kot mlad profesor in občasno režiral gledališke predstave v tamkajšnjem Prosvetnem domu. Zanimanje za lutkovno gledališče je bilo pri Kuretu živo še iz otroštva: *Dobro se spominjam leta 1917, ko so na veselico na celjskem gradu prišli tudi komedijanti z vse Štajerske. Med njimi je bil lutkar-solist z ročnimi lutkami, z Gašperčkom. Kar obsedel sem tam...* [Sitar 1995: 41]. Omenjeni lutkar-solist je odigral eno svojih številnih predstav in še vedel ni, da je v enajstletnem dečku, ki je obsedel pred odrom, zanetil iskro, iz katere je pozneje nastalo celo lutkovno gibanje.

Kuret je med študijem v Parizu večkrat postajal pred kasteleti francoskih pouličnih lutkarjev. Poleg francoskih vplivov pa Kuret omenja tudi pomemben nemški vpliv na njegove lutke: predvsem ustrezno literaturo, s katero se je založil. Ta je zajemala tako lutkovna besedila kot teoretične knjige in priročnike o lutkarstvu. *Ob pomoči Boehnove knjige Puppenspiele (München 1929) in po lastnih zamislih sem narisal serijo skic za deset ali petnajst glavic*, se spominja Kuret svojih začetkov [Kuret 1989: 18]. Oder za ročne lutke – tako se je imenovalo tudi gledališče – so v kranjskem Prosvetnem domu postavili kar na običajni oder in zagnili zavese prav do njega. Predstavo so uprizorili z lutkami, ki jih je po Kuretovih skicah izrezljal in pobarval Ivan Kačman, podobar iz Šentjerneja na Dolenjskem.

Igro Franza Poccija, pomembnega nemškega pisca lutkovnih besedil, ki jih je uprizarjal tudi Milan Klemenčič, je prevedla Lojzka Lobar. Kuret je besedilo za svoje potrebe priredil in zrežiral. *Gašperček kot princ* je bila prva slovenska predstava, izvedena z ročnimi lutkami, ali kot pravi Kuret – *Prve lutke s špansko steno* [Sitar 1995: 41]. Igralci tamkajšnje igralske skupine, ki jih je delo z lutko zamikalo, so igro uspešno izvedli. Po Kuretovih besedah je bila to še okorna izvedba, ki pa je obetala zanimivo nadaljevanje. Do tega žal ni prišlo, kajti Kuret se je že na začetku leta 1935 preselil v Ljubljano. Lutke in oder so ostali v Kranju, kjer pa igralci niso našli dovolj »volje in časa«, da bi stvar živela naprej. Besedilo *Gašperček kot princ* je ohranjeno v Slovenskem gledališkem muzeju v Ljubljani in je med vsemi v Kuretovi zapuščini najstarejše: letnica, ki jo nosi je 1933 (druga so iz časa med letoma 1938 in 1941). Usoda kranjskih, edinih izrezljanih Kuretovih lutk, ni poznana, ohranile pa so se njihove fotografije, objavljene v knjigi *Pavliha* [Kuret 1942a].

Leta 1937 se je Kuret vključil v delo programskega odseka Radia Ljubljana. Skrbel je med drugim tudi za mladinske oddaje. Po zgledu nemških radijskih postaj

je poskusil z radijsko izvedbo lutkovnih iger, seveda brez lutk. *Bile so pač radijske igrice z lutkovnim značajem*, je pojasnil Kuret to nenavadnost [Kuret 1989: 19]. Glavno besedo je imel spet Gašperček, ki so ga ljudje poznali že iz Klemenčičevih marionetnih predstav.

Igre so izvajali – seveda v živo – igralci, ki jih je vodja programa dr. France Koblar angažiral za snemanje radijskih iger, predvsem iz Šentjakobskega gledališča in Ljudskega odra.

To je čas, v katerem se je rodil Pavliha. Glede na politične razmere pred drugo svetovno vojno, se Kuretu Kasperl – Gašperček ni zdel več ustrezen. Osrednja figura, burkež in motor vsega dogajanja, je moral postati slovenski junak. In tako je v oddaji 7. oktobra 1939 v obveznem uvodnem prizoru pred igro *Ukradeni cekini* Kuret zamenjal glavnega igralca svojega gledališča kar pred radijskim poslušalstvom:

Napovedovalec: V nadaljevanju otroške ure bomo slišali lutkovno igrico Ukradeni cekini. Pričenjamo. (Sledi takoj plošča. Ko je konec, se oglasi:)

Napovedovalec: Dragi otroci, slišali ste ploščo. Zavrteli smo jo iz zadrege. Gašperčka ni od nikoder. Ali ste ga vi kaj videli, stara mati?

Stara mati: Kar mraz mi leze v kosti, tako me je strah. Prav nič ga nisem videla, gospod, prav nič. Kje pa je vendar, bog se usmili?

Kralj: To je vendar nezaslišano. Jaz sem kralj, pa vendar ne bom čakal na Gašperja. Igra se mora začeti. Kakšen red je to?

Napovedovalec: Oprostite gospod kralj, krivda ni na naši strani. Bog ve, kje se je spet zaklepetal. Ali imate morda vi prste vmes, gospod vitez Kuno?

Kuno: Jaz? Veste kaj (gospa) gospod, to je žalitev in pri moji časti, povabil bi vas na dvoboj, če ne bi ...

Napovedovalec: Dajte no dajte, take stvari niso več moderne. V pravljicah delajte, kar hočete. Ampak tamle se stiska gospod Bognasvaruj, parkelj kosmati! Vidva se z Gašperjem nič dobro ne gledata. Ali vi kaj veste, kje tiči?

Vrag: Hrrr. Jaz? Jaz nič ne vem. Hrrr.

Napovedovalec: Ali mislite, da se vas kdo kaj boji, čeprav še tako renčite. Ali niste morda vi zvelikli Gašperja v pekel?

Vrag: Hrrr, ne! Če sem že enkrat rekel, da ne, potem je ne, pa konec! Hrrr!

Napovedovalec: Dragi otroci, res ne vem, kaj naj počnemo. Gašperja ni! Od nikoder ga ni. Ali naj še eno ploščo zavrtim?

Vsi: Ne, ne, ne!

Napovedovalec: Kaj naj storim?

Kuno: Nekdo prihaja.

Stara mati: Gašper!

Kralj: No vendar!

Kuno: Zadnji čas!

Vrag: Nemarnež!

Vrata.

Vsi (z obžalovanjem): Oooo!

Napovedovalec: Kaj bi pa vi radi? Kdo pa ste?

Pavliha: Ali sem prav prišel? Ku-ku Radio Ljubljana? Dober dan!

Napovedovalec: Da, tukaj radio Ljubljana. Ampak zdaj je oddaja in vstop je strogo prepovedan. Niste brali, ne znate brati?

Pavliha: Čisto točno. Ku-ku Radio Ljubljana. In oddaja. Zato sem pa tukaj. Ali začnemo?

Vsi: Kaj?

Pavliha: Vam gospa ne zamerim, ampak da me vi drugi ne poznate?

Napovedovalec: Kdo ste, povejte že enkrat!

Pavliha: Hahahahahaha, kako ste vendar zabiti. Kdo sem? Pavliha! Pavliha! Pavliha!

Vsi: Oooo!

Napovedovalec: Pavliha! Slovenski Pavliha! Vse lepo in prav, ampak kaj hočete tukaj?

Pavliha: Saj menda veste, da so pri naših sosedih težave. Dunajski Gašper je moral k vojakom.

Vsi: Oooo!

Pavliha: Da, da. Ugotovili so, da je nemški državljani in ga vtaknili v uniformo. Ha, revež, kajne?

Napovedovalec: Zdaj pa menda ne bomo govorili o vojski?

Pavliha: Zaradi mene je vseeno, če ne. Samo to bom povedal: Gašper mi je sporočil: Pavliha, piše, v sorodu sva. Zdaj me je bridka usoda zgrabila za vrat, piše, in moram na fronto topove snažit, piše. Pozabi, če sem te do zdaj odrival, piše, da nisi prišel tam doli pri vas do besede, piše. Daj, piše, stopi iz zapečka in nastopaj odslej namesto mene, piše, pa glej, da si taiste pravice dobiš, piše, ki sem jih jaz po krivici tebi odjedal, piše. Dobro se imej in vse lepo pozdravi in še enkrat brez zamere.

Vsi: Ah!

Napovedovalec: In torej ste prišli semkaj – ha, saj to je naravnost imenitno! Tako je prav, tako je edino prav. Dragi Pavliha, pozdravljeni!

Vrag: Hrrr, mhm, jaz, vrag, že vem zate. Hrrr.

Stara mati: Vsi te poznamo, Pavliha. Najbolj pa še Stara mati.

Vsi: Vsi, vsi!

Napovedovalec: Torej bi lahko začeli?

Pavliha: Pa začnite! Kaj pa naj jaz začnem?

Napovedovalec: Tule imaš kup drv, pa začni sekati.

Stara mati: Pripravil mi jih boš za zimo.

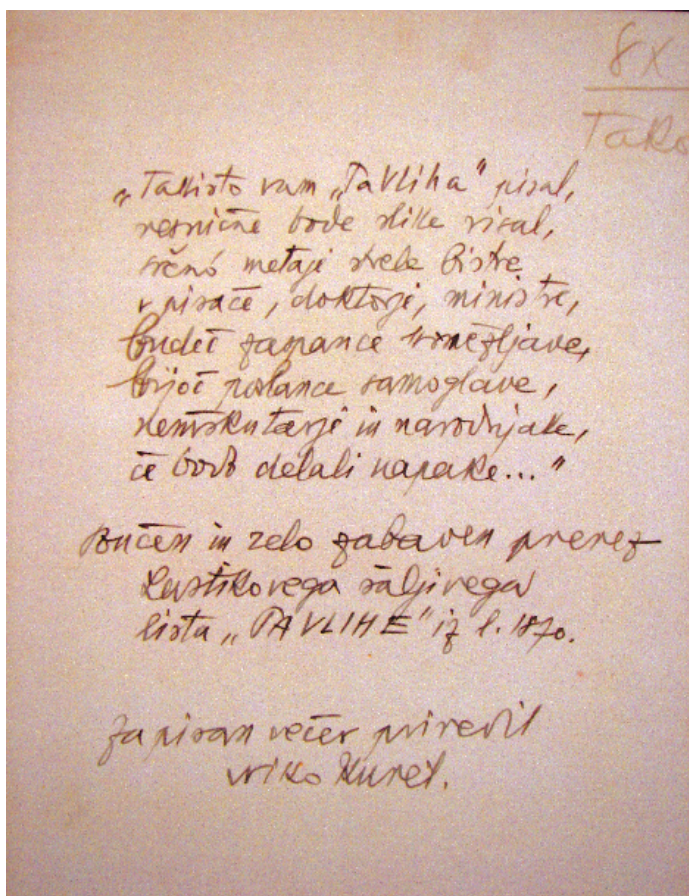
Pavliha: Sem si mislil, da ste se zbrali za kaj bolj zabavnega. Ampak, vi gospod, jih boste zlagali!

Napovedovalec: Mir! Vsak na svoj konec. Začnemo. [Sitar 1995: 42]

Takole smo naredili, je zapisal Kuret, k sreči se mi je ohranil koncept uvodnega prizora – pri čemer ne pozabite, da je šlo za oddajo na radiu brez lutk [Kuret 1989: 20].

Pavliha se torej ni rodil na ulici ali trgu kot večina ljudskih lutkovnih junakov, niti ne v gledališču. Še več: slovenski lutkovni junak Pavliha se ni rodil niti kot lutka. Pavliha se je rodil v studiu ljubljanskega radia kot junak radijske igre.

Novorojeni Pavliha naj bi bil sorodnik velike družine ljudskih lutkovnih burkežev. Iz odlomka je razvidno, da si je Kuret želel, da slovenski Pavliha prevzame



Kuretov izpis ob
Levstikovem Pavlihu
[Arhiv ISN].

lastnosti nemškega Gašperčka. To, da je »po krivici« Gašperček zasedal njegovo mesto, morda pomeni skrito Kuretovo željo, da bi si bil Pavliho izmislil že prej. *Zakaj bi tudi se Slovenci smejali nemškemu junaku, če se lahko svojemu* [Sitar 1995: 42]. V gledališkem muzeju so besedila, kjer je Gašperček vidno zamenjan s Pavliho (besedilo je prečrtano ali pretipkano), vse drugo pa ostaja nespremenjeno. So pa tudi besedila z glavnim junakom Gašperčkom in enaka s Pavliho.

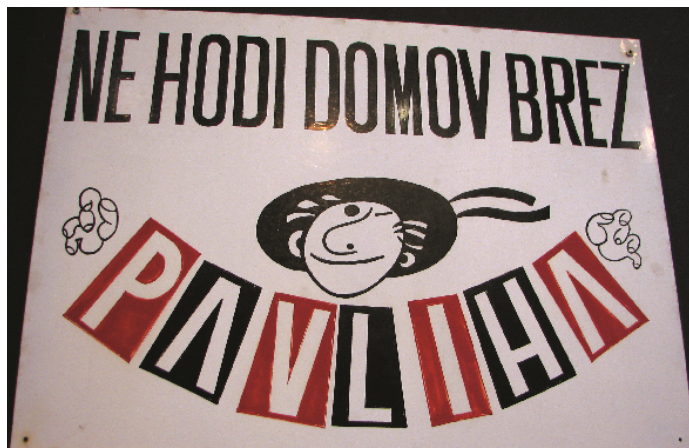
In kdo je novi junak, kdo je Pavliha?

V slovensko-nemškem slovarju je Anton Janez Murko 1833 označil Pavliho – Pavluho kot Harlekina in s tem dokazal poznavanje in uporabo te besede v slovenskem besednjaku. Šestdeset let pozneje pa so se v Janežičeven slovarju Harlekinu pridružili še Hanswurst, Baiazzo, Eulenspiegel ... Od tod torej Kuretova sorodniška povezava Pavlihe z Gašperčkom.

Lutkovnemu junaku Pavlihi so konec 19. in na začetku ter v drugi polovici 20. stoletja pot utirali tudi časnikarji. V tem smislu je zlasti pomemben Levstikov dunajski politično satirični časopis *Pavliha*, katerega moto, verzificirani uvodnik »Pavlihov pozdrav«, iz leta 1870, je Kuret objavil na častnem mestu v svojem *Pavlihi*, knjigi o ročnih lutkah [Kuret 1942a]. V drugi polovici prejšnjega stoletja pa je bil *Pavliha* zelo razširjen in popularen satirični časopis, še bolj pa morda njegova *Pavlihova pratika*.

Med likovniki, ki so prispevali svoj delež k navzočnosti Pavlihe v kulturni zavesti Slovencev, je Hinko Smrekar: Pavliha je motiv njegovega linoreza iz leta 1927, hrani ga Narodna galerija v Ljubljani. Upodobljen je kot fantič v srajčici z golo zadnjico. Jezdi na oslu in se drži pred njim sedeče črne postave ter ljudem kaže osle, ti pa udrihajo po njem.

V arhivu Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU hranijo Kuretov tipkopis *Lutkovna igra – zapiski o estetskih in formalnih problemih*. Na njem je s Kuretovo roko pripisan datum 14. 9. 1953. Med opombami pod črto je zapisano sledeče: O



Oglas za satirični list
Pavliha.

Pavlihi ne vemo kaj prida. V 16. in 17. stoletju so bile med drugim posebno priljubljene ljudske knjige: Sedem modrih, Aleksanker Veliki, Cesar Friderik Rdečebradec, Večni Žid, Genovefa, Lepa Magdelona in razne glumaške bukvice – n.pr. Pavliha (Franc Kotnik, Slovenske staroetnosti. Ljubljana 1943, 14). Nadalje piše o etnološkem pripovednem gradivu (Plavuši s Ptujskega polja, gorenjski Pavše in Valjavčevu pisanje o Pavluhi).

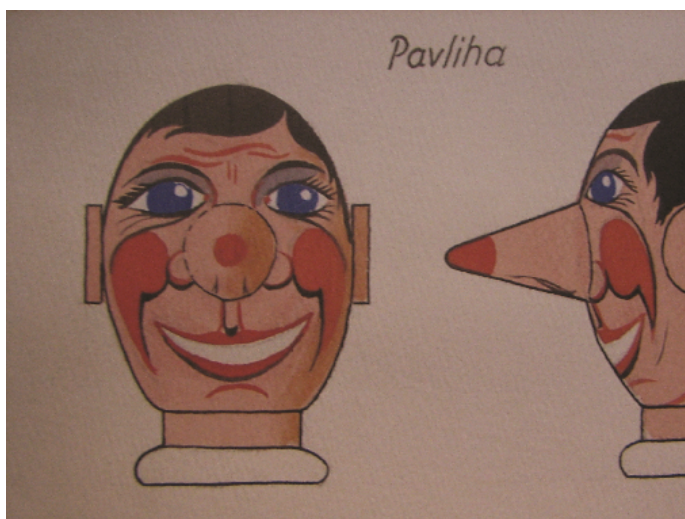
Pavliha se je torej rodil v Radiu in živel na radijskih valovih. A to, da so se dogajale lutkovne igre brez lutk, ni moglo dolgo trajati. Kuret je, sklicujoč se na prakso nekaterih nemških radijskih postaj, ki so oddajale prave lutkovne igre po radiu, pregovoril dr. Koblarja, da mu odobri izdelavo kompleta lutk in izvedbo predstav v velikem studiu pred otroškim občinstvom.

A kakšen naj bo Pavliha, zdaj, ko naj bi postal iz lesa in krpic?

Kuret je poiskal navedek iz Janka Kersnika: *Irhaste hlače ima, škornje čez kolena, rdeč nadsrajčnik, tržaško ruto okrog vrata, na glavi pa neizogibno kapo z debelim »cofom«, suh je kot goba, iskrih oči. In kadar se srečava, privleče turnčkasto pipo iz žepa. Gospica, to je naš slovenski Pavliha. (Zbrano delo 1907, 184).*

Vse kaže, da je Kersnikov opis delno vplival na podobo naše lutke – kapo s cofom je nadomestil širokokrajni klobuk, turnčkasto pipo pa ribniški kijec, ki naj bi nadomeščal obvezno palico – baston tradicionalnih junakov gledališč ročnih lutk po Evropi. (Pozneje, v petdesetih letih, ko je Pavliha znova oživel na odru ročnih lutk lutkovnega gledališča v Ljubljani, je ribniški kijec nadomestila gorenjska rdeča židana marela).

Kuretov Pavliha je moral biti slovenski predstavnik in zato je njegov kostum neka kšna stilizirana združena Slovenija. Stružena glavica pa ima špičast nos, vendar še



Kuretova podoba Pavlihe.



»Slovenski«
Pavliha.

zdaleč ne tako velik in kriv kakor nekateri njegovi sorodniki v Angliji, Franciji ali Italiji.

Vse druge figure so bile iz že poznanega sporeda tradicionalnih gledališč ročnih lutk: žena (Marjana), stara mati, hudič, kralj, vitez, čarovnica ...

Lutke, Pavliha in njegova družčina, so imele zdaj (tudi zaradi omejenih finančnih sredstev) stružene glavice, vendar so bile unikatno poslikane. Struženje in slikanje je opravil mojster umetne obrti France Repič z Dolenjskega. Igralci, ki so doslej svoje vloge oblikovali le pred mikrofoni, so dobili težavnejše naloge: svoje lutke so morali animirati in skrbeti za dialog z otroškimi občinstvom.

Iz majhnega studia so se preselili v velikega. Kuret je bil nad njimi navdušen: *Mislím da se je malokdaj in malokje zbrala tako posrečena peščica izredno sposobnih igralcev.* Jože Pengov, Mila Kačičeva, Jože Zupan, Frane Milčinski in Niko Kuret kot vodja so si nadeli ime Pavlihova družčina. Kuret je vodil vaje – navadno pred snemanji, kot režiser. *Ni bilo kaj režirati: jaz sem sedel pred odrom in se smejal, se je pohvalil s svojimi igralci [Kuret 1989: 23].*

Pavlihova družčina je prvič »za pokušino« nastopila pred občinstvom z lutkovno igro v radiu 13. januarja 1940 s predstavo *Pavliha in čarovnica*. Otroke je takrat (in ves čas potem) v studio vodila znana ljubljanska vzgojiteljica Slavica Vencajzova. Poskus se je kljub še vedno improviziranemu odru posrečil: radijski poslušalci so bili priča pravi lutkovni predstavi. Udeleženi so bili v živem dogajanju na odru. *Brez televizije!* je vzkliknil Kuret leta pozneje [1989: 23]

Posrečeni »pokušini« je sledila prva uradna izvedba: *Strupena klobasa*, 3. februarja 1940. Tokrat je bil paravan že pravi, predstavo pa si je ogledalo 40 majhnih in velikih gledalcev.

Sledile so predstave vsako prvo soboto v mesecu ob 17.15 v velikem studiu Radia Ljubljana.

Prosvetna zveza, ki je v Radiu skrbela za program, v katerega so bile vključene tudi radijske lutkovne predstave, je razširila svojo dejavnost na področju lutkarstva. Organizirala je dva lutkovna tečaja in razpisala natečaj za izvirne lutkovne glavice.

Na natečaj je poslala lutke samo arhitektka Vida Grafenauer, in kot edina prejela prvo nagrado. Lutke so bile lepo stilizirane, vendar Kuretu na žalost ni bil všeč Pavliha, zato je Pavlihova družčina ostala pri starih. Najpomembnejše pa je, da je Prosvetna zveza zaprosila Nika Kureta, naj napiše priročnik.

Začela se je tudi serijska izdelava lutkovnih glavica za prodajo. Izdelovala jih je zadruga Razvoj. V *Ljudskem odru* se je v obliki oglasa ohranil cenik teh glavica:

<i>Pavliha</i>	35 din
<i>Marjana</i>	30 din
<i>Kmet</i>	35 din
<i>Kmetica</i>	30 din
<i>Kralj</i>	45 din
<i>Princ</i>	40 din
<i>Princesa</i>	35 din
<i>Policaaj</i>	30 din
<i>Čarovnica</i>	25 din
<i>Hudič</i>	35 din
<i>Cela serija:</i>	340 din, v primeru nakupa vseh lutk naenkrat pa samo 300 din.

[Kuret 1939–40: 168]

Zložljiv oder, izdelan iz letev, z igralno polico, dvignjeno 170 cm od tal in v višini 230 cm, je stal 220 din. Iz priloženega je očitno, da je bil lutkovni komplet namenjen odraslim igralcem in da naj bi Pavliho otroci bolj gledali, kakor pa sami igrali. Za otroško izvedbo bi morali uporabiti le polovico in nikakor ne celega paravana, kar pa najbrž ni bilo predvideno.

Pavlihova družčina pa ni želela ostati le v radijskem studiu, želela si je delovati kot pravo gledališče ročnih lutk. Preimenovali so se v Pavlihov oder in se odpravili iz radijskega studia.

Prva javna predstava je bila *Kaznovana trdosrčnost ali Peteršiljkovo mamo rubijo* 1. maja 1940 v Beli dvorani hotela Union, ki so jo najeli nalašč za to priložnost. V dvomesečniku *Ljudski oder* je objavljen Kuretov uvodni govor, v katerem je poudaril: *Zavedamo se namreč določenega vzgojnega in prosvetno-političnega poslanstva, ki ga ima ravno ročna lutka* [Kuret 1939–40c: 231].

Uvodno predstavo si je ogledal in kritiško ugodno ocenil tudi Milan Klemenčič, ki je pohvalil zlasti Jožeta Pengova kot Pavliho. Uspešni uvodni predstavi so sledile še druge, vsako drugo nedeljo ob 11h.

Gostovanja so bila organizirana v Mariboru (dvakrat), Trbovljah in na Vrhniki. Vstopnina je bila simbolična, številne predstave (predvsem po ljubljanskih otroških

zavetiščih) pa so bile celo brezplačne, zato je finančni polom projekta na srečo preprečila pravočasna banovinska podpora.

Na koncu izčrpnega poročila »Prva delovna doba Pavlihovega odra«, opremljenega z vsemi številkami od krajev predstav, igranega repertoarja do števila gledalcev in izkupička, je Kuret zapisal: *Pričakujemo sedaj, da se zgane tudi podeželje. Pavlihov oder naj postane matica in žarišče ročnega lutkarstva, ki naj se razširi po vsem Slovenskem* [Kuret 1939–40c: 233].

Po zgledu Pavlihovega odra sta začeli z delom tudi dve mariborski skupini: pri Gledališču Mladega rodu je vodil lutkarje Emil Smasek, pri Prosvetni zvezi pa France Rupnik. Oboji so prevzeli like in spored Pavlihovega odra.

Zadnja predstava Pavlihovega odra so bili (Bethgerjevi) *Pavlihovi muzikantje*, radijsko izvedeni 5. aprila 1941. Na robu ohranjene kopije besedila, ki ga hrani Gledališki muzej v Ljubljani, je s Kuretovo roko pripisano: *zadnja igra pred vojno*.

S pomočjo Prosvetne zveze je Kuret uresničeval zamisel, da bi ročne lutke zasejal po Sloveniji. Imel je najresnejši namen ustvariti gibanje. Na drugem mestu v *Ljudskem odru* namreč je zapisal:

Zdi se, da je potrebno, da se izvede širokopotezna propaganda za ročno lutkarstvo. Imamo zagotovila naših ljudsko-prosvetnih matic, da bodo takšno propagando prevzele v svoj delovni program. Izvršil se je že natečaj za serijo izvirnih glavice.... Pripravlja se množično izdelovanje teh serij. Ne govore namreč samo ideološki in stvarni razlogi za ročno lutko. Zanj govori tudi skrajna preprostost v rokovanju in cenenost.

Z ročno lutko lahko igra vsak otrok, čeprav njene redke mojstre malokdo doseže. Ročna lutka je nadvse skromna in ne zahteva posebnega odra ne razsvetljave, najmanj pa inscenacije. Stroški za nabavo vsega potrebnega so minimalni. Kjer znajo glavice narediti sami (iz papirne kaše, iz papirja, iz ilovice, iz krompirja, repe, korenja – ali iz lesa), tam ne bo treba izdati niti pare. O vsem tem bo povedal podrobnosti priročnik, ki je v pripravi in ki bo do zime izšel, ako nam bodo prilike naklonjene.

Na platnici *Ljudskega odra* najdemo povabilo na »Lutkarski tečaji za igranje z ročnimi lutkami«, ki naj bi potekal v Ljubljani 7. aprila 1940.

Zanimiv je program:

- Ob 9h* *zgodovina lutkarstva in različne vrste lutk (z epidiaskopom)*
 - Ob 10.30* *lutkovna igra v izvedbi Pavlihove družine*
 - Ob 11h* *teorija in praksa igre z ročno lutko*
 - Odmor*
 - Ob 14h* *ljudskoprosvetni pomen ročne lutke (predavanje z razgovorom)*
 - Ob 14.30* *praktične vaje udeležencev*
- Konec tečaja ob 17.* [Kuret 1939–40b]

Cena tečaja je bila 30 din. Za uk so služile lutke, izdelane v zadrugi Razvoj Videm-

Dobrepolje na Dolenjskem, kjer je bilo mogoče lutke tudi naročiti in kupiti: komplet desetih za 300 din.

Na drugem mestu najdemo oglas za prodajo serijskih lutk, drugič pa zapis o cenenem odru, ki ga je bilo mogoče naročiti oz. kupiti.

Pavliha je projekt, ki povezuje dva segmenta Kuretovega dela. Najprej so tu smeh in igrivost in celo igrača, torej tisto, kar je Kuret opisoval v knjigah *Veselja dom* [Kuret 1942b]. V njih je ročne lutke povezal z idejo o višji kakovosti družinskega življenja: to, oplemeniteno s skupnim ustvarjalnim delom, družino povezuje in zabava, med smehom pa še vzgaja. Po drugi strani pa so bile za Kureta lutke majhen, a zato nič manj resen in pomemben del projekta, ki ga je sam imenoval »ljudsko gledališče«. To je tudi sam poudaril:

Tako svoj ljudsko gledališki program dopolnjujemo. Naj zavzame ročna lutka vse naše različne krožke in odseke in naj zaide odondod v naše slovenske družine. Le te bodo dobile novo vez, ki bo družinsko življenje in zavest družinske skupnosti poglobila in to gotovo ni naš zadnji namen. [Kuret 1939–40a: 41]

Vojna je načrtovano gibanje ustavila. Za Miklavža leta 1941 je Niko Kuret pisal spremno besedilo k dolgo načrtovanemu priročniku, ki je z naslovom *Pavliha* izšel prav v trenutku, ko so se gledališča zaradi vojne zapirala. Uvod je napisan kot piščev dvogovor s svojim Pavliho, ki je že kar predolgo skupaj s svojo družbo ležal pozabljen.

Tedaj, ko so imeli ljudje težave, v vojni, je bil bolj ko kdaj potreben smeh. *Ljudje so potrebni burk, ti pa me imaš v skrinji zaprtega!* [Kuret 1942a: 8]. Ker ni bilo mogoče drugače, je Kuret poslal burkeža Pavliho in njegove prijatelje lutke med ljudi kar v knjigi. V njej je vse, kar je bil obljubil bralcem *Ljudskega odra* dve leti pred tem, pa tudi tisto, kar je poučeval na tečajih: kako narediti lutke in gledališče, kaj in kako igrati s njimi. Načrtom za izdelavo lutk in odra so se pridružili še napotki za igro in tri lutkovna besedila, da bi se delo moglo takoj začeti. Druga, nova lutkovna besedila je Kuret izdajal posebej v skromni zbirki *Lutkovni oder*.

Med vojno je bilo predvsem pomembno, kako narediti gledališče iz nič. *In polastili so se ga otroci*, je zapisal Kuret po petdesetih letih, *in se z njim umaknili v 'podzemlje'... Šolarji so igrali za vrstnike in prijatelje. Nisem registriral sporočil o neštetih Pavlihovih gledališčih po ljubljanskih kletah in drvarnicah* [Kuret 1989: 26].

Kljub pomanjkljivim podatkom je Pavliha vojno preživel in ljudje so kupovali ročne lutke še naprej. Zato se je Kuret povezal s strugarjem J. Seškom, ki mu je stružil nove glavice, Kuret pa jih je kar sam poslikaval. Nastalo je nekaj »desetin serij«, ki jih je prodajala majhna trgovina z igračami na Stritarjevi ulici v Ljubljani. Potem se je lutkam odmaknil [Kuret 1989: 26].

Potem, ko je postavil teoretično osnovo, izdelal zamisel, skromno začel v Kranju, se razmahnil v radiu, nastopal v Unionski dvorani, prirejal tečaje, izdajal knjige, so pod njegovim čopičem nastajali obrazi lutk, že naslednji dan namenjeni otro-



Niko Kuret s svojim Pavlihcem.

škimi rokami, da bi se igrale z njimi. Če je Kuret z lutkami pomagal otrokom preživeti vojno, so lutke dobesedno pomagale preživeti Kuretu po vojni.

Kako lep konec neke poti!

Ko je Kuret po pol stoletja gledal nazaj, je razmišljal, ali je bil njegov projekt sploh uspešen? Nekoč je ob oceni predstave *Mojca in živali* vehementno zapisal, da je lutkarstvo brez burkeža sicer mogoče, a kratke sape, saj je burkež njegovo bistvo [Kuret 1952]. Kuret je bil prepričan, da lutke brez burkeža ne morejo preživeti. Prav njegov Pavliha pa mu je dokazal, da se je zmotil. Lutkar Jože Pengov, od vsega začetka Kuretov Pavliha, je šel v drugo smer: Kuret je razmišljal o lutkarstvu kot o tradiciji in kot vzgojno-prosvetnem sredstvu, Pengov pa naprej, od tam, kjer se je ustavil Milan Klemenčič: razmišljal je o lutkarstvu kot o umetnosti. *Pengov, rojen lutkar z umetnostnimi ambicijami je lutke hotel in znal povzdigniti v sfero čiste umetnosti*, je zapisano iz časovne razdalje [Kuret 1989: 26].

Umetnost ne more biti gibanje, umetnost je individualna kreacija. Prav nič je ne zanima vzgoja, ker je umetnost že sama po sebi vzgojna. Zato je *Pavlihi* ob *Obutih mačkih*, *Zvezdicah Zaspankah* in drugih zvezdah lutkovnega gledališča postalo nerodno.

Pavliha se je tiho izmuznil iz hiše...Meni še adijo ni rekel. Nič več ga ni na spregled, nobene pošte ni od njega. Težko, da ga bom s svojimi osmimi križi še dočaka. Malokaterim igricam danes po petdesetih letih pripisujem posebno ceno. Razveselile pa so marsikatero otroško srce. Tekste zdaj čuva gledališki muzej. Sem hotel pristaviti: s Pavliho vred. Pa sem se premislil. Pavliha je trdoživ, morda pa se le še kdaj prikaže. Mene ne bo več dobil, nič za to. Se bo že znašel, saj je kavelj.
[Kuret 1989: 26]

Tako je tudi prav. Ročna lutka preživi vse, stepe se s hudičem, svojo palico vihti nad smrtjo. Če ji pade glava z ramen (oprostite, rokavice), jo lutka pobere in igra naprej. Ročna lutka ne more umreti, saj je življenje samo. – Zato Kuret Pavlihe ni dal v muzej. Izročil jih je mlajšemu lutkarju Ediju Majaronu. Mogoče pa...

LITERATURA IN VIRI

KURET, MIKLAVŽ

1936–37 Dramatika v našem radiu. *Ljudski oder* 3 (3–4): 43–44.

1939–40a Naš lutkarski program. *Ljudski oder* 7 (1): 40–41.

1939–40b Lutkarski tečaji za igranje z ročnimi lutkami. *Ljudski oder* 7 (4): zadnja platinica.

1939–40c Ob ustanovitvi »Pavlihovega odra« v Ljubljani. *Ljudski oder* 7 (6): 231–233.

1939–40d Prva delovna doba Pavlihovega odra v Ljubljani. *Ljudski oder* 7 (6): 233.

1942a *Pavliha. Knjiga o ročnih lutkah*. Ljubljana: Mladinska založba.

1942b *Vesolja dom. Igre in razvedrila v družini*. 3 zv. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca« (Slovenčeva knjižnica; 31, 32, 33).

1943 *Pavlihov oder. Zbirka igrice za ročne lutke*. 1. zv. Ljubljana: Mladinska založba.

KURET, NIKO

1952 O problematiki našega lutkarstva [tipkopis].

1953 Lutkovna igra – zapiski o estetskih in formalnih problemih [tipkopis, Arhiv ISN ZRC SAZU].

1989 Moje ročne lutke. Ob petdesetletnici Pavlihe (7. okt. 1939). *Lutka* 44: 18–26.

SITAR, JELENA

1995 Niko Kuret in Pavliha. *Lutka* 48: 41–42.

TREFALT, MIHA

1995 Dr. Niko Kuret (1906–1995). *Lutka* 48: 40.

THE BIRTH OF PAVLIHA

Niko Kuret created a puppet character for Slovenians, contributed to the use of hand puppets, and wrote the first Slovenian book on puppets. All of this is summed up in the name *Pavliha* (The Clown). The pairing of the two was both exciting and fruitful.

Pavliha was originally called Gašperček (Little Casper). This was also the name that Milan Klemenčič, the pioneer of Slovenian marionette puppetry, gave his puppet. As a hand puppet, Gašperček first appeared on stage in 1934 at the Culture Center, where hand puppets were used by the theater crew. The project was headed by Niko Kuret, who was teaching French in Kranj at that time. Franz Pocci's play *Kasperl als Prinz* (Little Casper the Prince) was translated by Francka Lebarjeva. The puppets were produced by Ivan Kačman, a woodcarver from Šentjernej, following Kuret's instructions, and Gašperček the Prince became the first Slovenian hand puppet show.

After moving to Ljubljana, Kuret joined the Ljubljana radio station, where he was in charge of the School Radio program, as well as comedy and children's shows. They started broadcasting "puppet" shows: actors read the puppet texts as radio plays, and the shows were aired for several years and were very popular. They broadcast predominantly fairytale themes, accompanied by the comic character of Gašperček. The program mostly consisted of translations and adaptations of old puppet theater texts of primarily German and Italian origin. Just before the outbreak of World War II, the name Gašperček became inappropriate for a Slovenian national hero because it was based on the German name Kasperl, and so Kuret searched through ethnographic material and found the name Pavliha. This figure assumed all of Gašperček's characteristics, who was said to have been "enlisted" and had to be replaced – right in front of the microphone. This occurred on 7 October 1939, when Pavliha addressed Slovenians on the radio for the first time.

However, Kuret, Pavliha, and the rest of the Pavliha Gang (as the performers in these shows were called: Mila Kačičeva, Jože Zupan, Jože Pengov, and Frane "Ježek" Milčinski) wanted their characters to have bodies as well – and so they got them. They not only had to lend their voices to these characters with carved heads and hand puppets, but also had to bring them to life. Thus true performances dubbed *pavlihijade* were held before an audience. Children from a nearby preschool watching these shows in the studio to them responded spontaneously, which made the show even more vibrant; the listeners witnessed a real puppet show, as though they were watching it themselves.

The next step was to leave the radio and enter a real theater. The first show performed by Pavliha's Stage (as the Pavliha Gang was now known) was *Peteršiljkova mama* (Little Parsley's Mama), performed in the Union Hotel's White Hall on 5 May 1940. Shows continued to be performed in public and on the radio. Following this

example, new hand puppets and Pavliha theaters were established. A number of workshops were also held. This continued until 5 April 1941, when Pavliha's Stage performed *Pavlihovi muzikanti* (Pavliha's Musicians), an adaptation of *Die Bremer Stadtmusikanten* (The Bremen Town Musicians) as their last show. World War II started the following day.

However, Pavliha was also active during the war. Kuret sent him among the people in the form of a book. In 1942, he published the manual *Pavliha*, which had been commissioned even before the war and contained a bit of history, a bit of theory, and a great deal of practical advice and instructions on how to make a hand puppet from wood or more accessible material (e.g., corrugated board, fabric, paper, or even potatoes). The instructions for making puppets and a stage were accompanied by performance instructions and texts. This book enabled shows in courtyards, attics, and elsewhere, brightening wartime for many children. Kuret satisfied the need for additional texts in his collection *Pavlihov oder* (Pavliha's Stage).

After the war, Kuret was unemployed for some time. He was attending the university and his family managed to survive thanks to puppets: Pavliha and all of his gang, now intended for children's play, found a place in a toy store, which Kuret also supplied with toys of his own making.

Pavliha also returned to the theater after the war. Pavliha's Stage no longer existed, but Jože Pengov continued to play Pavliha on the marionette stage of the Ljubljana Puppet Theater (the City Puppet Theater at that time). This theater did not have any special technological and conceptual ambitions, but it did entertain children throughout Slovenia. Pavliha became the hero of numerous puppet shows performed by diverse and variously skilled puppeteers. Kuret then parted company with Pavliha; Kuret focused on ethnology, whereas Pavliha survived for two more decades among the puppets and then slowly faded into history.

Milan Klemenčič gave Slovenians their first marionettes and Kuret gave them their first hand puppets. Klemenčič mainly viewed puppets from the perspective of an artist, whereas Kuret was first and foremost a teacher: he believed that puppets could make the world better, and he proved it. – The story of Pavliha and Kuret is a story about a man and a puppet that make each other happy, help each other, and occasionally even make each other's lives possible. However, this is an old story between people and puppets.

DR. KURET V MOJEM ŽIVLJENJU

EDI MAJARON

Daleč nazaj, v zadnja leta druge svetovne vojne seže spomin, ko sta moja starejša brata odkrila vrsto zanimivosti v neki čarobni knjigi z nenavadnim naslovom – *Veselja dom*. Igrali smo se razne družabne igrice po navodilih iz knjige, najvznemirljivejše pa so bile priprave na predstave senčnega gledališča. Nastal je oder iz lepenke, odprtina je bila prekrita s pavš papirjem, iz lepenke so nastajale osebe iz dveh zgodb – *Trdoglav in Marjetica* in nato še *Peter Klepec*. Kako lepo božično praznovanje smo imeli! In vse to je navdihnila tista knjiga, ki jo je napisal Niko Kuret in je izšla v Slovenčevi knjižnici. Morda sta prav ti dve predstavi zasejali očaranost z gledališčem, ki me ni nikoli več zapustila.

Več let pozneje, ko sem imel dobrih 11 let, je sošolec Kristjan Muck zbolel in več kot mesec dni ni smel v šolo. Da je ostal v stiku s šolskim dogajanjem, smo ga pogosto obiskovali, razlog pa niso bile le šolske naloge, pač pa tudi majhno gledališče ročnih lutk, ki ga je Kristjan naredil z materino pomočjo. Izbrali smo si besedilo, da bomo lutkovno predstavo zaigrali pred občinstvom – *Čarobni klobuk*. Dialogi so se nam zdeli tako zelo smešni! Veliko bolj kakor pozneje občinstvu, ki je gledalo naše drobne lutke iz papirmašaja. In avtor te igre? Po nemškem originalu Roberta Stemmlerja jo je napisal Miklavž Kuret!

Ko je Kristjan ozdravel, je bilo konec moje prve »igralske« izkušnje z lutkami. Zakaj pa ne bi naredili lutkovnega gledališča v Dravljah, kjer sem stanoval? Dvorana starega lesenega kulturnega doma je bila primerna za nastope, vendar smo morali prej vse pripraviti doma. Nastal je velik oder ročnih lutk po vzoru tistega iz Lutkovnega gledališča na Resljevi, tam so nam – sledeč ideji Nika Kureta – nastružili glavice, spet za isto igro – *Čarobni klobuk*. Zdaj smo se že šli pravo gledališče – Lutkovno gledališče Dravlje.

Kakor nalašč je Mestno lutkovno gledališče – zdaj Lutkovno gledališče Ljubljana – razpisalo tečaj za animatorje v marionetnem gledališču. Kakšno veselje, ko sva bila sprejeta oba z mlajšim bratom! Umetniški vodja Jože Pengov me je ob koncu tečaja (1955) povabil kot govorca k sodelovanju v marionetni predstavi *Obuti maček* v priredbi Nika Kureta. Od tedaj sem manj ali bolj redno sodeloval pri marionetnih predstavah. Niko Kuret je za marionetno gledališče na Pengovovo željo priredil še Collodijevega *Ostržka*, pri katerem sem prav tako z veseljem sodeloval.

Kot tonsko-glasbeni mojster je takrat v gledališču delal Kuretov sin Primož. Ob svojem študiju glasbe pa sem spoznal tudi hčer Lučko, odlično harfistko. Tako

se je odprla pot do osebnega poznanstva z občudovanim mojstrom lutkovnega gledališča in etnologije. Nikakor se nisem mogel načuditi vsej širini njegovega znanja in pisanja.

Sredi petdesetih let je izšla pri Mladinski knjigi v zbirki *Lutkovni oder* še ena igra Nika Kureta – *Baterija inženirja Lisca* [Kuret 1956]. Zdela se nam je prav naročena za naš čas, moderna po izraznih elementih: problem je fascinantna baterija, ki se bo vsak čas razletela kot peklenski stroj, nastopi raketa, ki jo zadnji hip odnese proti luni... Premiera, tokrat z rezanimi ročnimi lutkami je bila z avtorjevo vednostjo leta 1960.

Izšla je še ena Kuretova knjižica dobrih starih lutkovnih iger za ročne lutke – pozneje sem videl, da je Kuret zbral in v knjižico *Lutkovnega odra* uredil svoje zgodnje šapirografirane snopiče klasičnih igrice za ročne lutke, ki jih je povzel po nemških in francoskih tradicionalnih lutkarjih. Glavni lik pa je nadomestil s Pavlihom, ki je takrat še kar pogosto stresal šale s številnih odrov ročnih lutk. Kar nekaj smo jih odigrali v veselje občinstva ne le v Dravljah, saj smo postali vendar gledališče, ki je pripravilo na ljubljanskem področju prva lutkovna srečanja, navezali smo stike z lutkarji iz vse Slovenije.

Tudi pri reviji *Lutka*, ki je začela izhajati 1966, je bil med sodelavci v uredništvu. Povabljen, da napiše uvodnik, je odgovoril takole:

Pa začnimo!... Za začetek bi se spodobila slovesna beseda. Pa kaj – burkež, ki zmerom šari okoli odra, vsako slovesnost hitro pristriže. Pustimo torej slovesnost ob strani.

Poglejmo si rajši v oči mi vsi, ki smo se lutk oklenili in nas zdaj tudi one več ne spustijo:

požrtvovalni učitelj v zakotni vasi, ki s preprosto lutko...v otroških srcih vzbuja slutnjo lepote, privid tistega žlahtnega sveta, ki mu pravimo umetnost,

skromna vzgojiteljica, ki z lutko v roki kroti nemirni drobiž, da zavzet sledi mikavni zgodbi...

zavzeti ljubitelj, ki ga je lutka obsedla, ki išče in ustvarja, ki utira mladim in starim otrokom pot v svojski svet lutkovne umetnosti, da se čistejši in močnejši vračajo iz njega v vsakdanjost

poklicni lutkar, ki lutki poklanja svoje življenje, ki skuša dognati njene skrivnosti in posredovati občinstvu doživetja, kot jih druge umetnostne panoge ne dajejo, lutkar umetnik, ki s svojim ustvarjanjem priča o nepoznani, po krivici zanemarnjeni veliki umetnosti lutke

in naposled ti, od dela in skrbi preganjana mati, ti, od odgovornega poklica utrujeni oče, tudi vidva sodita v naš krog, ko svojim otrokom oživljata preprosto punčko, nerodnega pajaca...in pozneje prirejata doma prave majhne predstave...

Vas vse vidimo... vsakega na svojem mestu ... z lutko v rokah in z dvomi in zadregami..., ki jih nujno prinese delo z lutkami. Vam vsem... hočemo pomagati. Zato pošiljamo med vas to revijo...

In mi vsi bomo ... s svojim znanjem in ne nazadnje z zavzetostjo in ljubeznijo pripomogli lutkarstvu v naši družbi do tistega ugleda, ki mu v kulturni družbi gre...

Odreči se lutki pomeni osiromašiti se za dragoceno dobrino in nesporno vrednoto... S svojim delom ... bomo dokazali življenjski pomen lutkovne kulture za vsak narod, tudi za našega...

Cilji so postavljeni, pota utrta. Da bi prišli čim dlje, vam želi

vaš dr. Niko Kuret [Kuret 1966: 4–5]

Brez dvoma je njegov načrt že drugič opogumljal k lutkovnemu ustvarjanju na vseh ravneh.

V prve številke *Lutke* je prispeval vrsto člankov iz zgodovine lutkarstva, ki so prvi zapisi o razvoju lutkovne umetnosti v slovenščini.

Ko se je draveljsko gledališče leta 1970 preimenovalo v Lutkovno gledališče Jože Pengov, sem dr. Nika Kureta prosil, da bi napisal nekaj besed za programsko knjižico. Spominjam se, kako sem začuden plezal v utesnjene prostore Inštituta, v podstrešno sobico, kjer je takrat imel svoje delovne prostore. Z veseljem je pristal in napisal takole:

Jože Pengov in draveljski lutkarji

Tretje leto poteka, odkar je moral podleči zahrbtni bolezní naš nepozabni Jože Pengov. Njegova osebnost je v zadnjem času že prerasla slovenske razmere, njihovo majhnost in zaprtost. Jože Pengov je lutkar evropskega formata. Veličina njegovega duha se kaže tudi v tem, da je bistro spoznal, kje so nastavki za nadaljnji razvoj slovenskega lutkarstva. Stagnaciji v tistem okolju, kjer je bil vajen delati, se je umaknil med mlade....

Da mu je bilo dano živeti, bi bil danes mlad med mladimi in bi ustvarjal novo pomlad slovenskega lutkarstva. Pečat svoje umetniške osebnosti pa je vendarle vtisnil tej nadarjeni skupini mladih. In niso se izneverili predragoceni dediščini, ki jim jo je zapustil...

Spomenika Jože Pengov še nima. Toda ustvarjanje draveljskih zanesenjakov, njihovo gledališče naj bo njegov živi spomenik! Zato nôsi odslej ime Jožeta Pengova. V njihovem delu bo živel naprej. [Kuret 1970: 2–3]

Tudi ta zapis priča, kako z navdušenjem je dr. Kuret podprl vsako kal novih nastavkov v slovenski lutkariji. Njegova vedno pozitivna energija me je navduševala in navdihovala.

Tudi pozneje sem ga še večkrat obiskal – kot urednik *Lutke* v sedemdesetih letih sem ga nagovarjal, da bi napisal še kaj o tradicionalnem lutkovnem gledališču ali o svojih začetkih z lutkami... To se je posrečilo moji naslednici Jeleni Sitar. Takrat pa je bil resnično preveč zavzet s svojimi knjigami, ki so izhajale druga za drugo: *Duhovna drama* [1981], *Jaslice na Slovenskem* [1981], *Maske slovenskih pokrajin* [1984], *Slovenska koledniška dramatika* [1986] – knjige, ki so tudi danes neizčrpen

vir za kreativno lutkovno ustvarjanje. Poklonil pa mi je nekaj svojih besedil v tipkopisu, ki še niso bila igrana, med njimi o *Štempiharju*, in zlasti zanimivo njegovo obdelavo slovenskega faustovskega motiva *Trentarski študent*.

Ko je bil že v pokoju, sem ga obiskal na domu z željo, da bi mi morda svetoval kaj v povezavi z mojo novo vlogo profesorja za lutkarstvo – torej človeka, ki naj bi mlade navduševal za lutko, za uporabo lutke v vsakdanji komunikaciji z otroki. *Saj vi veste o tem več kot jaz...*, mi je rekel. Pripravil je škatli z nalepko »Pavlihov oder«, polno struženih ročnih lutk, ki jih je sam poslikal, med njimi je bil tudi eden od njegovih Pavlihcev. S posebnim poudarkom pa mi je predstavil Kasperla, ki je nastopil 1957 ob gostovanju gledališča ročnih lutk Hohensteiner v predstavi Dr. Faust v Ljubljani. Dobil ga je od nemških lutkarjev v dar za staro prijateljstvo in sodelovanje. *Vse tole bo vam bolj prav prišlo, kot meni!* je rekel, da je prekinil mojo osuplost.

Res, Gašperček me od tedaj spremlja na večini predavanj pri nas in v tujini, za stružene lutke spod čopiča mojstra Kureta pa sem se bal, da bi se poškodovale... Pri tem sem se zasačil, da premišljam tako kakor ozkosrčne ravnateljice vrtcev, ki pred otroki zaklepajo lutke v omare, da se ne bi umazale in raztrgale! Vzel sem jih iz škatel in pri sprejemnih izpitih na oddelek Igra in lutkarstvo Osiješke umetniške akademije so res izvrstno nastopile.



Stružena ročna lutka Pavliha, ki jo je poslikal dr. Kuret sredi 40. let 20. stoletja. S tem likom, slovenskim potegonom iz Levstikove zapuščine, je dr. Kuret nadomestil nemškega Gašperčka [zasebna last; foto E. Majaron, 2007].

Žal je Kuretov razposajenec Pavliha prekratko »kraljeval« na lutkovnih odrih, da bi ga danes še poznale mlajše generacije. V šestdesetih letih so mu »zavdali« preveč navdušeni pedagogi, ki so ga naredili za vzornega pionirja, ki vse zna, vse ve in je vedno na svojem pravem državljanskem mestu. Kdo pa še mara za nekoga, ki bi bil vedno tako popoln? Postane zoprn.

Po mojem je to eden glavnih razlogov, da Pavliha ne nagaja več z odrov ročnih lutk, kakor to počno njegovi starejši bratraci. Pa saj jih je vse manj in manj – teh odrov...

Spet bo potreben apel, podoben tistemu dr. Kureta! Moj dolg še ostaja....

LITERATURA

KURET NIKO

- 1956 *Baterija inženirja Lisca. Igra za ročne lutke v štirih dejanjih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 1958 *Deset let Mestnega lutkovnega gledališča v Ljubljani*. Ljubljana: Mestno lutkovno gledališče, 5–17.
- 1965 Pa začnimo. *Lutka* 1: 3–5.
- 1970 Jože Pengov in draveljski lutkarji. V: *Gledališki list*. Ljubljana: Lutkovno gledališče Jože Pengov, 2–3.
- 1989 Moje ročne lutke. Ob petdesetletnici Pavlihe (7. okt. 1939). *Lutka* 44: 18–26.

NIKO KURET IN MY LIFE

This article summarizes the direct influence Niko Kuret had as a puppeteer on the author and his involvement with puppets, which gradually inspired him to become a puppet theater director and an advocate of the important role of puppets in education. His first encounter with puppets and Niko Kuret is connected with the collection *Veselja dom* (The Merry Home, 1942) and the first puppet shows during his childhood, and his first personal encounter with Niko Kuret was in 1955 during his work at the City Puppet Theater. Kuret's adaptations of classic plays for hand puppets and his original ideas were extremely valuable (e.g., Pavliha, and the modern play *Baterija inženirja Lisca* (Engineer Lisec's Battery, 1956), as was the fervent dedication with which Kuret followed puppetry even later on, when he dedicated most of his time to scholarly research and writing scholarly works. Among other things, he enriched puppet culture with a series of articles on the history of puppetry, which represent the first Slovenian works on the development of puppetry; in addition, he lent his support to puppetry whenever asked to do so.

Two of Kuret's texts are presented, which emphasize the importance of per-

forming with puppets in the widest circles possible. With these viewpoints, Kuret was a pioneer in introducing communication through puppets, which is an important teaching method today – that is, learning and teaching with and through art. Because the puppet has always been relegated to the background in this endeavor, Kuret's introduction of the hand puppet is even more valuable, representing one of the foundations of Slovenian puppetry.

VESELJA DOM

IGOR CVETKO

Ko je Niko Kuret po dveh desetletjih uspešnega prizadevanja za odkrivanje slovenskega ljudskega gledališča in igranja ter za njegovo prenovu nakazal zanimanje za maske, šege, ljudsko besedno izročilo in populariziral ljudsko kulturo v radiu ter mnogih člankih, se je šele mogel po odhodu iz srednješolske službe v nanovo ustanovljeni ISN docela posvetiti etnološki stroki. Svoje raziskovalno področje je omejil na ljudske šege in igre... [Novak 1995: 62]

S temi besedami je Vilko Novak v prispevku »Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta za slovensko etnologijo in kulturo« pravzaprav najjasneje in najnatančneje povzel srčiko Kuretovega ustvarjalnega delovanja, razpetega med raziskovanje šeg in igre. In če se je Kuret kot raziskovalec – etnolog v svojem drugem življenjskem obdobju, gledano objektivno, več ukvarjal z ritualom kot z igro, je bila igra, in to otroška igra še posebej, zagotovo področje, ki je Kureta, predvsem na začetku, popolnoma osvojilo in ga celo popeljalo v etnologijo.

V Kuretovem ukvarjanju z otroško igro je mogoče ločiti tri stopnje: njegove prve objave v družinskem listu celjske Mohorjeve družbe iz leta 1937, izid trilogije *Veselja dom* [1942] in javno zbiralno akcijo iger, ki jo je izpeljal poklicno, v Inštitutu za slovensko narodopisje SAZU, osem let po koncu druge svetovne vojne. S tem prispevkom želimo po eni strani pokazati na razsežnosti tega raziskovalnega področja, ki se ga je v 30. letih lotil Kuret, po drugi pa razgrniti težave, s katerimi se je pri tem srečeval.

Leta 1937, ko so izšli prvi Kuretovi prispevki o otroški igri, je imel (po študiju romanistike in primerjalne književnosti s teorijo književnosti) za seboj že vrsto »pestrih« let: po diplomi leta 1930 najprej tri leta državne službe profesorskega pripravnika na Kranjski realki, poroko z Jelico Kral leta 1933, istega leta tudi odpuščitev iz službe. V tem času je opravljal različna dela: privatno je poučeval in inštruiral jezike, prevajal, opravljal korektorska dela v uredništvih časopisov in revij, sodeloval pri radiu, pisal poljudne članke in aktivno deloval na področju gledališča in lutkarstva. Po dveh letih se je zakoncema rodil sin Primož, Kuretu pa se je v istem letu posrečilo pridobiti mesto knjižnega tajnika v Jugoslovanski knjigarni v Ljubljani. Sledila je reaktivacija, najprej s profesuro na III. državni gimnaziji (današnja Gimnazija Poljane), v istem letu pa (na lastno prošnjo) premestitev na I. žensko

realno gimnazijo v Ljubljani, kjer je (z nekaj prekinitvami) ostal do konca druge svetovne vojne.

V *Mladiki, družinskem listu s podobami*,¹ Mohorjeve založbe iz Celja, se je v letu 1937 v rubriki »Dom in družina« pojavil niz Kuretovih prispevkov. Že v januarski številki je v sestavku »Potreba in bistvo igranja« razgrnil svoje poglede na igro in igranje. Za glavno značilnost igranja je označil otrokovo *raziskovanje* sveta in njegova postopna razvojna spoznavanja. Oprl se je na razmišljanja in dognanja nemškega pedagoga Friedricha Frobela (1782–1852), ustanovitelja prvega otroškega vrtca v Blankenburgu (1840) in takrat vodilnega pedagoga, ki je otroško igro razumel kot sredstvo za razvoj otrokove ustvarjalnosti in njegovo pripravo na delo, tj. fazo, ki v otrokovem razvoju sledi fazi igre. Otroci, ki so se v takšni igri neovirano seznanili s svetom in življenjem, so si nabrali neprecenljive izkušnje. Pridobili so si podlago, da postanejo *celi ljudje*, je zapisal [Kuret 1937a: 36]. Prispevek za marčevsko številko, »Otrok pri igranju«, je podpisala Jelica Kuret. Ko je presojala pomen in vlogo vzgojitelja v otroški igri, se je ustavila ob pomenu *igrač*e v otroški igri in poudarila, da se igrače dedujejo iz roda v rod. *Temeljne oblike igrač, ki se vedno pojavljajo, so prastare. Tako npr. punčke, ropotulje in drugo najdemo že pri najstarejših narodih. Te igrače vedno odgovarjajo otrokovim potrebam in so zato vedno sodobne* [Kuret J. 1937: 116]. Zapisano misel bi mogli podpisati še danes.

Tema uvodnima razmišljanjima Kuretovih je v majski številki *Mladike* sledil tretji prispevek, ki sta ga podpisala oba. »Igrače za prvo leto« so mešanica teoretičnega primerjalnega znanja o igri in igračah iz tistega časa, preglednica tradicije igranja pri nas in dobrodošlihi novosti od drugod ter nadvse zanimivih pogledov na igro, tudi avtobiografske narave. Sestavek sta vpeljala z ugotovitvijo, da je *prva otrokova igrača kar lastno telo*, nato pa sta po vrsti obdelala otrokovo gledanje, (o)prijemanje, prisluškovanje glasovom, dotik.

Priporočljivo je, da obesimo nad ležišče pisano zastavico, pisan balonček, šop pisanega papirja. Našemu sinčku je podarila mala sestrična drobno punčko iz celuloida, tetka mu je dala prav takšnega drobnega kužka. To smo mu obesili na niti na prečnico pri košari. Nitko smo kasneje podaljšali, da smo mu podaljšek dali v roko. Kmalu se je navadil otepati z ročico, pri čemer sta se kužek in punčka veselo zibala. [Kuret in Kuret 1937: 194]

Sledijo pregled otrokovega razvoja po mesecih in predlogi iger in igračk za posamična starostna obdobja, in vse, kar starši lahko počnejo s svojimi otroki. Ponekod je dodan celo 'etnološki pripis', npr.: *Ropotulje so poznali že najstarejši narodi. V piramidah so našli prve ropotulje, ki imajo obliko krokodilčka...*, in opomba, da pri nas v trgovinah v primerjavi s tujino ni nikakršne izbire. *Zato pa imajo očetje priliko, da*

¹ Celjski mesečnik *Mladika* (1920–1941) je bil v 30. letih ena vodilnih družinskih revij na Slovenskem. Urednik Jože Pogačnik je k sodelovanju vabil takrat številne vodilne strokovnjake z različnih področij. Tako sta poleg Kureta objavljala v 18. letniku še narodopisca Ivan Šašelj (zbirka pregovorov, vraž in rekov) in Vinko Möderndorfer (raznovrstni sestavki – od tistih o bajnih in čarnih bitjih do izbranih zanimivih poglavjih o ljudski medicini).

pokažejo svojo ročnost... [Kuret in Kuret 1937: 195]. In v nadaljevanju sta popisala vse korake v izdelavi, ponudila »recept«, po katerem se izdelava npr. preprosto, doma narejeno ropotuljo iz tulcev od sukanca. »Izdelaj si sam« je bil za Kureta očitno najboljši način in oblika predstavitve, ki ji sledimo tudi pri vseh njegovih naslednjih delih. Bogate in nazorne ilustracije in sheme bralca kar vabijo k izdelavi.

Julijski, oktobrski in decembrski prispevki so delo Nika Kureta [1937b, c, d]. Avtor je sledil ustaljeni in preskušeni shemi: odnosu otrokovih potreb do načinov igranja in izbire igrač, tem je dodal napotila, kje se opisano lahko dobi ali kupi – tudi zunaj Slovenije, oziroma kako je mogoče vse preprosto narediti doma. Kuret je v sestavkih tudi večkrat povabil (predvsem domače obrtnike), da bi se lotili serijske izdelave otroku primernih igrač. Zavzel se je za popolno svobodo otrok pri igranju (npr. v peskovniku), s čimer je opozoril na pomen t. i. spontane otroške igre. Bralcem je priporočil, naj izbirajo in otroku ponudijo igrače iz naravnih materialov. V preglednico igrač, igral in primernih iger za različne stopnje otrokovega razvoja, je vključil tudi tiste iz domačega izročila.

Niz prispevkov v *Mladiki* je Kuret sklenil z navedkom dr. Hildegard Hetzer, avtorice znamenite knjige *Spiel und Spielzeug für jedes Alter* (Dresden, 1935), torej naj sodobnejše zadevne strokovne literature, kar kaže na njegovo veliko razgledanost po področju, ki ga je obravnaval: *Šolar in otrok v predšolski dobi naj se mnogo igrata, ne samo zato, ker ju igra osrečuje, ampak predvsem zato, ker ju igra vzgoji v vrle in cele ljudi*, je zapisal Kuret. In za konec dodal: *Naj bodo ta izvajanja predvsem našim staršem v poduk in vodilo, zakaj malokje se toliko greši kot pri izbiri igrač* [Kuret 1937d: 469].

Razumljiv in popularen način komuniciranja z bralci in izkušnje, ki si jih je Kuret pridobil z objavami v *Mladiki*, so ga očitno vodile tudi pri snovanju njegovega največjega dela o otroški igri – velike trilogije *Veselja dom*.

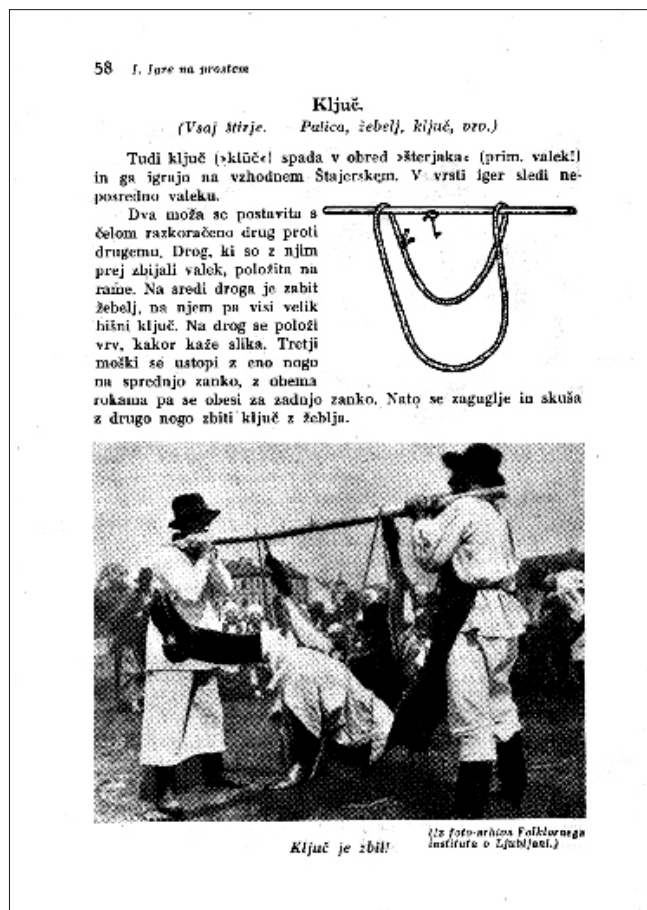
Igra v vseh svojih oblikah me zanima že nad trideset let. Otroški igri sem se približal najprej kot oče, nato kot narodopisec, je zapisal leta pozneje [Kuret 1959: 7]. Do začetka druge svetovne vojne so se Kuretu nekoliko uredile tudi eksistenčne razmere, saj se mu je posrečilo ostati v državni službi, obdržati profesuro. Bil je sicer najprej premeščen na gimnazijo v Kranj, potem pa leta 1940 tudi formalno nameščen na I. žensko realno gimnazijo v Ljubljani, kjer je ostal tudi ves čas okupacije in še slabo leto po osvoboditvi.

Bližajoča se vojna je Kureta ustvarjalno zagotovo aktivirala. Mladinsko gibanje, ki mu je duhovno pripadal, je z idejo *poglobitve in preнове v osebnem, religioznem in vsem kulturnem življenju* [Novak 1995: 53] morda odločilno vplivalo tudi na njegovo ustvarjalnost. *V življenju narodov se vračajo dobe, ko se pljuskaajoče, razlivajoče se valovje življenja za nekaj časa unese in umiri v vrnitvi k svojim izvirom, v družini*, je zapisal v predgovoru k prvi knjigi *Veselja dom*, in v nadaljevanju še: *Preporod družine morajo izvesti duhovne sile* [Kuret 1942].

Trilogija je nastala, kakor kaže, v enem zamahu in obsega skoraj 700 gosto popisanih in bogato ilustriranih strani. Prinaša vse, kar se je takrat pri nas (pa tudi v svetu) vedelo in pisalo o otroški igri in igračah. V *dobi, ko se je pri nas o otroški igri pisalo le mimogrede, sem se iz zgolj zasebnega zanimanja seznanil z malone vso tedanjo pristopno literaturo o njej*, je zapisal pozneje o tem času [Kuret 1959: 7].

Vesolja dom je do danes neprešežen zbornik, zbirka in priročnik o igranju in igračah. Namenil ga je *tistim družinam, ki iščejo poti do samih sebe, in tistim, ki že žive svoje lepo občestveno življenje* [Kuret 1942: 7]. Vanj je vključil vse, kar se da in s čimer se da igrati v naravi in/ali doma, v sobi ali celo za mizo in/ali v naročju, *ko se družinski člani zberejo zvečer za mizo in najdejo najprijetnejši odpočitek, urico brezskrbnosti in pozabe pri skupni igri* [8].

Prva knjiga že takoj na začetku, v prvem razdelku »Igre na prostem«, prinaša bogato zbirko tradicionalnih domačih otroških iger. Vključil je vse, kar mu je ustrezalo in kar se je dalo *ponašiti*, snov je črpal iz vseh razpoložljivih virov, najprej pa to, kar je našel *v bogati zakladnici slovenskega narodnega izročila, dasi to poglavje našega*



Igra ključ. Kuretova risba in fotografija iz arhiva Folklornega inštituta v Ljubljani [Kuret 1942: 58].

narodopisja še ni prav načeto [8]. Čeprav prinaša mnogo znanega, pa tudi dosti novega, je posebej zanimiv njen etnografski delež, s katerim je Kuret postavil temelje znanstvenim raziskavam otroške tradicije, ki je bila do tedaj (z nekaj izjemami) v stroki tako rekoč spregledana. V prvi vrsti je zanimiv in poučen Kuretov (avtorski!) poskus klasifikacije iger.

Pregled se začne z *igrami brez pripomočkov*. V to skupino je uvrstil: *rajalne igre* – pete, gibne in/ali pripovedovane (Ringaringaraja, Lepa bela lilija, Škarjice brusit, Most), *lovilne igre* (Razbojniki in žandarji, Gospodarja ni doma, Pticek zleti), *skrivanja, igre moči* (Petelinji boji, Pipa-pipalica, Dvoboj s podplati) in *šaljive igre* (Dvigalo, Zamorski ples), nadaljeval pa s *samonogimi igrami* (Ristanc, Kamenček na dlani, Polž), *igrami s slepo mišjo* (Slepe miši dražiti, Hlapec, kje si?, Lonca razbijati), *igrami z žogo, vrvjo, z raznimi pripomočki* (Obroč poganjati, Svinjo uganjati, Kozo biti, Hodulje) in *igrami s frnikolami*. Skupaj 126 iger.

Drugi razdelek obsega t. i. »Otroške ljudske verze« (Božji volek ali pikapolonica, Ko zob izpade, O živalih, Vreme, O imenih, Kaj bi radi jedli, Pastirji, Zmerjavke, Zamerljivke, Poštevanje, Narobe svet, Voz cvili, Mladiči na cape, Klopotci pojejo).

Tretji razdelek so »Igre v sobi«, spet z zanimivo razdelitvijo: *igre z najmlajšimi* (Biba leze, Pticeke vagat, Prstne igre, Sneg gaziti), *igre s slepo mišjo* (Hoja čez zapreke, Slepi konj), *ugibanja in iskanja* (Rihtarja biti, Pod katerim prstom je?), *igre za pazljive ljudi* (Leti, leti, Si bil na vrt?), *igre za bistre glave* (Čudni jeziki, Črke opuščati, Zakaj?), *igre za spretnne ljudi* (Gladež-bunkež, Klobuke zbijati, Živi stol), *pevske igre* (Eni zdaj, drugi zdaj, Pantomima s petjem), *razne šale* (Amerikanski možic – lutkovna, Velikan – pustna, Zob izdirati – godčevska) in *spretnosti z nitjo ali vrvico* (Vozli, Liki, Preprijem, Liki za enega ter Umetnije).

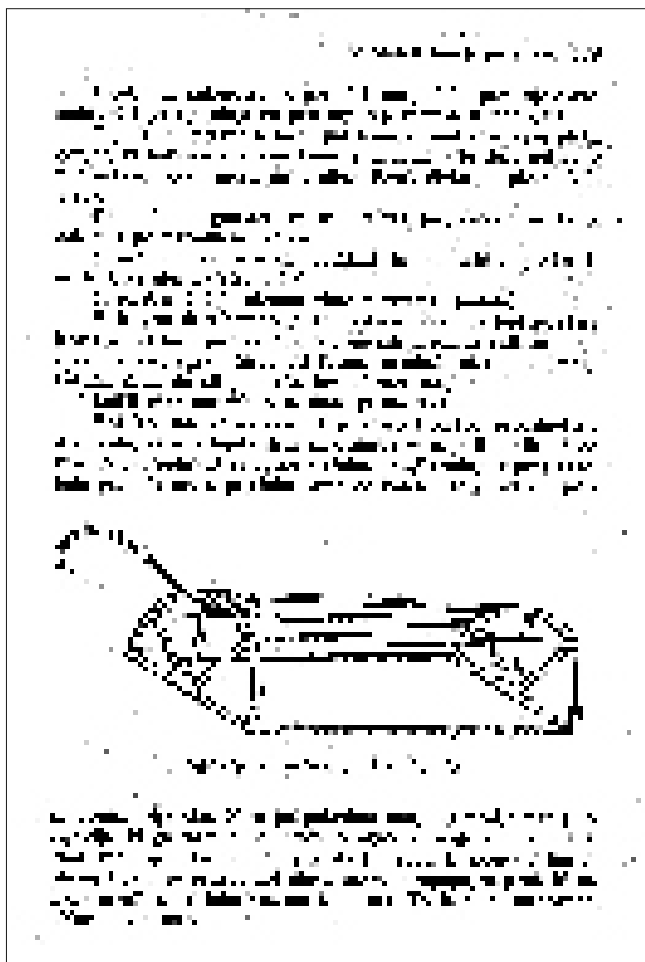
V četrtem razdelku »Določanje prvega in odkup kazni« so predstavljene igre *Kdo bo prvi?* (Izštevanke, Caza, Fucanje, S slepo mišjo žrebat) in *kazni*.

Prva knjiga je skoraj v celoti velika in pomembna zbirka slovenske ljudske dediščine. Glavnina gradiva zanjo je kar avtorjeva *lastna zbirka zapiskov, predvsem slovenskih pa tudi tujih iger* [Kuret 1942: 690], čeprav je to gradivo našel tudi pri nekaterih drugih avtorjih, ki jih je navedel na koncu knjige: Kelemina (*Bajke in pripovedke Slovenskega ljudstva*, Celje 1930), Lavrenčič (*Telovadne igre in raznoterosti za društva in šole*, Maribor 1934), Marolt (*Tri obredja iz Bele Krajine*, Ljubljana 1936), Mladika 15–19 (Celje 1934–1938), Navratil (*Slovenske narodne vraže in prazne vere*, Ljubljana 1887), Pleteršnik (*Slovensko-nemški slovar*, Ljubljana 1894–1895), pratike 19. stoletja, Šašel (*Bisernice iz slovenskega narodnega zaklada*, Novo mesto 1906, 1909), Vidmar (*Šah*, Ljubljana 1923) in lastna dela (*Čarovni zaslon, knjiga o senčnih lutkah /rokopis/ in Pavliha, knjiga o ročnih lutkah*, Ljubljana 1942).

Prvo knjigo je Kuret sklenil s poglavjem »Domači čarodej«, v katerem je opisal npr. Potegavščine, Nedorodne hipnoze in Telepatijo, Računske, fizikalne in kemične čarovnije ter Umetnije z rastlinami. Med njimi jih je nekaj tudi iz domačega izročila, večinoma pa so to bolj ali manj poznane igre in zabave z različnih koncev sveta.

Druga knjiga se začne z *ugankami in zankami* (Zastavice, Računski orehi, Pasti za domišljavce, Težavne delitve, Za bistre možgane, Naloge z vžigalicami), nadaljuje pa z *namiznimi igrami* (Pisalne igre, Spretnostne igre, Igre s srečo, Miselne igre), *športnimi igrami* (Namizni tenis, Balinanje, Odbojka, Kegljanje, Pa še nekaj za telovadce) in obsežnim poglavjem o *igrah za spretne roke* (Zlagalnice, Sestavljalnice, Zidalnice, Razno iz papirja /gubanje, izrezovalnice, druge zabave/, Igrače iz vžigalčnih škatel, iz kostanja, želoda in drugih dobrot /orehovich lupin, jabolk, krompirja, jajčnih lupin/, Gnetila, Milni mehurčki, Različne zabave, Piščali, Samo-gibi /na toploto, na vodo, na pasek, na veter/ ter začne z razdelkom o letečih napravah. Objavljene igre/igračice so veličasten izbor zamisli za igranje in zabavo iz domače zakladnice iger (tudi ljudskih) in tujih – bolj ali manj poznanih in priljubljenih iger in igrač.

V tretji knjigi je Kuret zbral leteče naprave (leteči modeli in škatlasti zmaj),



Kuretova risba ogrodja za veliko pustno kobilo [Kuret 1942: 529].

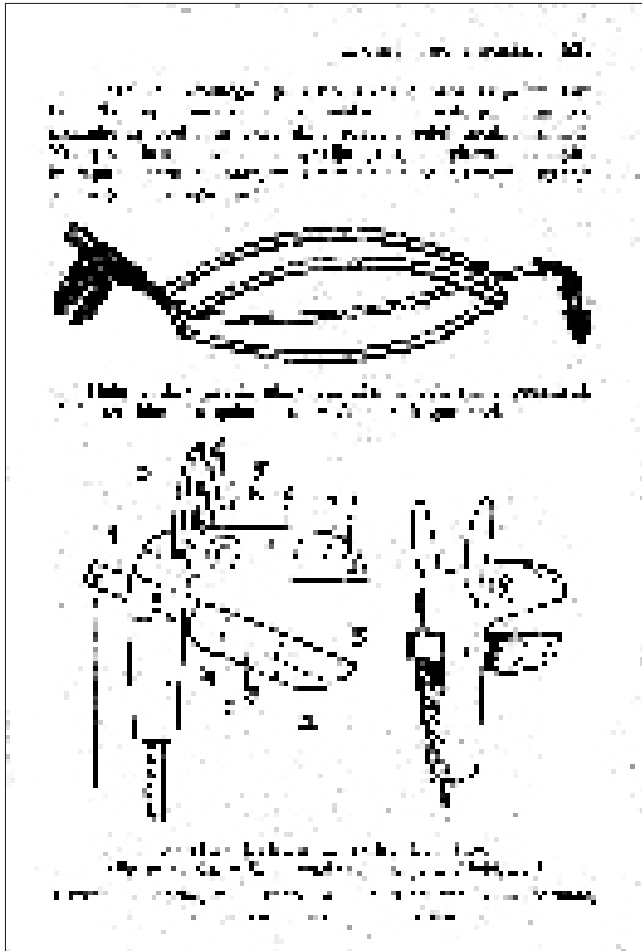
obdelal risarske spretnosti in zajčke na steni, in se lotil spet obsežnejšega etnografskega poglavja: *Običaji, igre in predstave*. Poglavje je vpeljal z besedami:

Zlata zakladnica življenja v družini, če hoče biti »veselja dom«, so naši stari in lepi običaji. Oni vežejo sedanost s preteklostjo, iz njih priteka v pusto vsakdanjost našega časa dih prednikov, z njimi se iz leta v leto preraja duša našega naroda, ki naj bi utripala v vsaki zavedni slovenski družini. [Kuret 1942: 511]

Predstavljeni so jaslice, tepežkanje, koledniki, pust (vse to so njegove poznejše stalne in paradne raziskovalne teme), butare in pirhi, Zeleni Jurij, Sveti duh, igre (gibalne, pevske, zbarske, igre z vlogami) in predstave (Svet lutk – predvsem ročnih, Pavliha in Senčne lutke). Dodana so besedila in navodila za izdelavo lutk za nekaj izbranih besedil (Peter Klepec, Trdoglav in Marjetica) in opis kina. V naslednjem razdelku je izbral voščila za tiste družine, kjer si ne morejo omisliti in preskrbeti kate izmed voščilnih knjig, ki jih imamo Slovenci. Triptih je končal s t. i. *samotarskimi*



Velika kobila in mala kobila za pustno igro, fotografiji iz arhiva Folklornega instituta v Ljubljani [Kuret 1942: 530].



Kuretovi risbi ogrodja in glave pustne kobile [Kuret 1942: 531].

igrami, kjer je obdelal skakalnice in premikalnice, zlagalnice in sestavljalnice, razno kratkočasje (blodnjaki, napake v risbah, optične prevare); igre, od katerih marsikateri spada tudi v izročilo slovenskih domačih iger.

Delo se sklene z *Rešitvami iger*, dodani so *popravki* in navedeni razpoložljivi *viri* pri sestavljanju knjige.

Pomen dela *Veselja dom* do danes še ni bil prav ovrednoten. Še več: knjiga, ki bi morala biti še danes predpisan priročnik vsakršnega pedagoškega, vzgojnega, prostočasnega, terapevtskega, domoznanskega in drugega dela z otroki, mladino in družino, je hkrati bibliofilska rariteta in pa priročno in svetovalno berilo za vse, ki se tako ali drugače srečujejo z igro in igračami. Celó v strokovni pedagoški literaturi je danes premalo upoštevana, omenjana in citirana, zlasti ker je marsikaj, kar je Kuret zanjó zbral in objavil, še vedno sveže, vredno obnove in uporabe.

Poleg tega je *Veselja dom* delo s trajno vrednostjo (tudi) za etnologijo: prvič,

to je prva strokovno (čeprav poljudno!) zastavljena in oblikovana zbirka otroške tradicije pri nas, drugič pa tudi delo, ki je v marsičem prispevalo k raziskovalni usmeritvi narodopisnega inštituta v desetletju, ki je sledilo vojni vihri.

Že v predgovoru h knjigam *Veselja dom* je namreč Kuret zapisal naslednje: *Urednik in založnica² bosta hvaležna vsakomur, kdor jima sporoči kakšno narodno igro ali razvedrilo, ki je v tej zbirki izostalo pomotoma ali pa zato, ker je malo znano...* V *Veseljia domu* je torej Kuret hote in z razlogom zbral vse, kar se je takrat pri nas o igri in igranju lahko našlo in prvič javno zapisal vabilo bralcem za zbiranje ljudskega blaga »na terenu«. Tako je zasnoval tudi eno prvih zbiralnih akcij, ki jih je Kuret izpeljal, ko se je več ko desetletje pozneje zaposlil v Inštitutu za slovensko narodopisje.

Takoj po vojni se je odločil, da vstopi v etnologijo tudi formalno in profesionalno,³ vendar etnološke službe še nekaj let ni dobil. Niti na Akademiji znanosti in umetnosti, niti v Etnografskem muzeji, niti v Maroltovem Glasbenonarodopisnem inštitutu. Vendar strokovno Kuret ni miroval. Spomladi leta 1947 je za Akademijo znanosti in umetnosti pripravil načrt »slovenskega narodopisnega slovarja« oz. »arhiva«, na podlagi katerega je bila že ob koncu istega leta pri Akademiji ustanovljena Komisija za slovensko narodopisje.

Prav leto 1947 je bilo v marsičem prelomno za Nika Kureta in načrtovani arhiv iger, s katerim se je v mislih že dolgo ukvarjal. V zgodnji pomladi tega leta je namreč na ljubljansko univerzo znameniti ameriški folklorist in raziskovalec Paul G. Brewster naslovil prošnjo za zbirko slovenskih otroških iger, da bi jih lahko vključil v svoje primerjalne študije. Etnografski oddelek univerze je prošnjo posredoval Niku Kuretu in edino, kar je ta mogel v kratkem času storiti, je bilo, da je izbral iz knjig *Veselja dom* otroške igre slovenskega izvira in mu jih v prevodu, s skicami in napevi vred, poslal.

Pokazalo se je do danes, da mu to nadvse skromno slovensko gradivo dobro služi. O tem pričajo posebni odtisi njegovih razprav, ki mi jih pošilja, in tudi njegova najnovejša zbirka otroških iger in pesmi iz Severne Karoline (Children's Games and Rhymes, North Carolina Folklore 1, str. 219, 1952). [Kuret 1953: 2]

Urediti reprezentativen arhiv in oblikovati čim popolnejšo zbirko slovenskih otroških iger je Kuretu postala velika želja in izziv, ki jo je hotel uresničiti že na samem začetku svoje poklicne poti. Toda *inštitut sam kot znanstvena ustanova nima možnosti, da izvede takšno akcijo brez pomoči od drugod*, je bil prepričan. Z vprašalnicami, ki bi jih razposlal po »terenu«, bi Inštitut zagotovo dobil dober pregled nad stanjem iger in igranja pri nas.

Pomagati mu mora pri tem najširši krog sodelavcev. Tu prihajajo v poštev skoraj

² Tj. Slovenčeva knjižnica.

³ Po direktivi za premestitev *neposlušnega in neprijetnega šolnika* Kureta [Novak 1995: 55] na novomeško gimnazijo je zaprosil za nekajmesečni neplačani dopust in se pripravil na diplomsko delo iz etnologije (pri prof. Županiču). Diplomiral je junija 1946.

samo naši prosvetni in vzgojni delavci, točneje: naši učitelji(ce) in naše otroške vrtnarice ... Ne trdim preveč, če rečem, da je doslej zlepa še ni bilo akcije, ki bi se tako prilegala poslanstvu učitelja in vzgojitelja! In kdo jo bo izvedel, ne bo pomagal samo namenom našega znanstvenega dela, temveč bo koristil tudi svojemu lastnemu vzgojnemu delu. [Kuret 1953: 2]

Vprašalnica za zbiranje otroških iger, ki jo je podpisal akademik dr. Ivan Grafenauer, je bila iz Inštituta za slovensko narodopisje konec meseca maja 1953 razposlana 125 vrtcem in 1145 osnovnim šolam na ozemlju LRS in STT; prejelo jo je tako okoli 3800 učiteljev ter okoli 250 vrtnaric, torej skupaj nekaj nad 4000 (štiri tisoč!) prosvetnih in vzgojnih delavcev iz vse Slovenije. Rok, ki ga je postavil ISN, je bil namerno kratek, saj pri dolgih rokih zbiralno delo le prerado ponikne in se pozabi [ISN SAZU 1953b]. Zapišejo naj se vse igre in otroške pesmi ter opišejo vse igrače, ki so še danes v rabi ali se jih odrasli spominjajo iz preteklih dob in so domnevno ljudska tvorba. Zbrano gradivo bo Inštitut znanstveno proučil. Dodana so bila navodila zapisovalcem: pregled gradiva, ki naj bi ga zbirali – igre, otroške pesmi in igrače in kaj (in kako naj to) zapišemo [ISN SAZU 1953a].

Za akcijo je žrtvoval Inštitut lep del svojih že tako ne prerazkošnih kreditov; veljala ga je blizu 20.000 dinarjev! In kakšen je bil rezultat? Porazen! Do konca oktobra je na povabilo k sodelovanju odgovorilo vsega 14 šol in niti en vrtec. V pismu uredništvu Slovenskega poročevalca so sodelavci Inštituta zapisali:

Nad tako poraznim uspehom akcije, ki bi jo smeli po pravici smatrati za splošno kulturno in ki je bila tudi primerno popularizirana (predavanje v radiu, članki v »Prosvetnem delavcu«, Radiu Jugoslaviji, Ljubljanskem dnevniku), se moramo pač zamisliti! Brez dvoma je naše učiteljstvo zelo obremenjeno. Zdi se pa le, da je grozeči neuspeh akcije pač tudi posledica nezanimanja in nerazumevanja pri naših prosvetnih in vzgojnih delavcih samih... Vprašati se moramo, ali ne bi bilo treba izpopolniti v tem smislu pouk na naših učiteljskih (drugod uvajajo na učiteljskih etnografijo kot obvezni predmet!) in na drugi strani vzbuditi med aktivnim učiteljstvom smisel za narodopisne stvari in sploh za ljudsko kulturo službenega kraja. [ISN SAZU 1953b]

Vendar v Inštitutu niso obupali. Kuret je, sicer zgrožen nad rezultatom, objavil nekaj svojih kritičnih razmišljanj, pripomb in pobud v *Naših razgledih* [Kuret 1954a], vendar je kmalu spoznal, da bi se dalo spodbuditi »teren« morda še drugače – domislil se je nagradnega natečaja »En kovač konja kuje« v *Pionirskem listu* [Kuret 1954b] za najbolje opisane in zapisane otroške igre na terenu. In nagrada: za dvajset najbolje opisanih izvirnih iger bodo udeleženci natečaja prejeli lepe knjižne nagrade [prav tam].

Natečaj je bil zaključen 10. marca 1954. Teden dni pred iztekom roka je bila v *Pionirskem listu* še enkrat objavljena kratka notica o nagradni akciji z zglednima primeroma že prejetih iger (igra Ceravzeljna spoznavat, ki jo je poslala Prepotnik Gelca iz Solčave in igra Cesar pošlje svojega vojaka, ki jo je poslal Jurko Šimac iz

osnovne šole v Breginju). Takoj po koncu natečaja pa je *Pionirski list* objavil daljši inštitutov članek »Kako ste bili pridni«, s popisom rezultatov akcije. V ISN so po tem prejeli 30 pisem s skoraj 130 igrami, sicer manj kot so pričakovali, pa vendar – premaknilo se je. *Stvar ne sme zaspati!* Sledil je nov članek v *Slovenskem poročevalcu* (14. maja 1954) z naslovom »Akcija za zbiranje otroških iger se nadaljuje!«

V enem mesecu se je nateklo (v arhiv Inštituta) nad 300 zapisov iger! Zdaj pa bo razposlal Inštitut preostale izvode lanske vprašalnice ravnateljstvom gimnazij in učiteljskih in bo naprosil profesorje in predavatelje srednjih šol, da se oni med svojimi dijaki, zlasti mlajšimi, zavzamejo za akcijo in jo – po možnosti do konca tega šolskega leta – izvedejo. [ISN SAZU 1954]

V prispevku Nika Kureta ob tednu otroka (tedaj je bil Kuret že dober mesec izvoljeni redni strokovni sodelavec Inštituta) v *Slovenskem poročevalcu* (5. X. 1954) lahko preberemo, da je

dospela Inštitutova zbirka otroških iger že do številke 932! Največ so nabrale nižje gimnazije (331), za njimi so osnovne šole (303) in tik zraven pionirji sami (298). V Inštitutu je nastajala sproti kartoteka otroških iger, bo pa še treba počakati na proučevanje gradiva, da ga bo več. (Tudi) mednarodna klasifikacija otroških iger, žal še ni dognana,

je pod to zapisal Kuret in še enkrat prosil in povabil

vsa upraviteljstva in ravnateljstva naših šol, učiteljstvo in predavatelje naj še naprej pomagajo Inštitutu, da se bo lahko čimprej lotil študija naših otroških iger in nam pripravil prvo znanstveno zbirko tega večno mladega cvetja naše folklore! [Kuret 1954e].

Rezultat Inštitutove zbiralne akcije je bil: 1305 zbranih in dokumentiranih iger, ki danes tvorijo t. i. »Kuretov arhiv iger« [Arhiv ISN ZRC SAZU]. Številka 1305 je precej manj, kakor si je pobudnik želel in pričakoval. Vsekakor manjša od tiste, ki bi bila potrebna za solidno znanstveno (statistično) obdelavo tako kompleksnega področja, kakršno je otroška igra. Akcija, ki jo je Kuret sprožil in ves čas tudi vodil, je torej uspela le delno. Zbrano gradivo pa je zanimiv dokument časa, ki kot celota še čaka poglobljene študije, raziskovalcem pa, ki se ukvarjajo z raziskavami zaključenih (ožjih) poglavij otroškega izročila ponuja veliko (uporabnega) materiala, zbranega pred več kot pol stoletja.

Kuret se, verjetno tudi razočaran nad napol uspešno akcijo Inštituta, arhivu poslej ni nikoli več zares posvetil.

Zamisel o celoviti in znanstveno objektivni raziskavi njemu tako ljubega področja je sicer opustil, ne pa tudi same tematike – otroških iger in igrač. Leta 1959 je za mariborsko založbo Obzorja pripravil zanimivo in priročno knjižico na 178 straneh *Igra in igrača* [Kuret 1959], nekakšno skrajšano mešanico nekaterih svojih dognanj in prispevkov iz *Mladike* (1937) in nekaj izbranega gradiva iz *Veselja dom*. Knjižico je zasnoval pedagoško in psihološko bolj poglobljeno kakor v omenjenih dveh delih, pa vendar priročno in berljivo, saj jo je namenil širšemu krogu bralcev.

Bežen pogled na popis uporabljenih virov in slovstva pa pokaže, da je velika večina literature, ki jo je Kuret pri pisanju te knjige uporabljal (navaja 47 del), iz 20. in 30. let 20. stoletja, torej iz časa, ko se je prvič za *Mladiko* zares temeljito in zagnano lotil študija tega področja. In tudi njegove *Vesele ure* [Kuret 1969], izbor iz dela *Veselja dom*, so pravzaprav le skrajšana različica tega monumentalnega in po vseh merilih dragocenega dela iz leta 1942.

Prav *Veselja dom* bi, skupaj s sistematično in poglobljeno študijo gradiva iz »Kuretovega arhiva« iger, ob primerjalnem upoštevanju otroškega etnografskega gradiva iz del nekaterih sodobnih raziskovalcev otroške folklore, mogla postati osnova za celovito in obsežno monografijo o otroški folklori na Slovenskem.

LITERATURA IN VIRI

CEVC, TONE

1995 Dr. Niko Kuret (1906–1995). *Traditiones* [Ljubljana]24: 477–478.

INŠTITUT ZA SLOVENSKO NARODOPISJE SAZU [ISN SAZU]

1953a *Vprašalnica št. 2, št. 24-71/53, ISN SAZU*. Ljubljana: SAZU, ISN [Arhiv ISN ZRC SAZU].

1953b Kaj je z akcijo zbiranja otroških iger (Pisma uredništvu). *Slovenski poročevalec* [Ljubljana] 14, 260 (3. 11. 1953).

1954 Akcija za zbiranje otroških iger se nadaljuje. *Slovenski poročevalec* 15, 111 (14. 5. 1954): 4.

KURET, JELICA

1937 Otrok pri igranju. *Mladika* [Celje] 18 (3): 115–116.

KURET, JELICA IN NIKO KURET

1937 Igrače za prvo leto. *Mladika* 18 (5): 194–197.

KURET, MIKLAVŽ IN JELICA KURET

1945 *Otroška darila. Petdeset predlogov spretnim fantičem in dekličem*. Ljubljana: Mladinska založba.

KURET, NIKO

1937a Potreba in bistvo igranja. *Mladika* 18 (1): 36.

1937b Otroške igrače. *Mladika* 18 (7): 274–277.

1937c Igrače za otroka v tretjem in četrtem letu. *Mladika* 18 (10): 395–397.

1937d Igrače za otroka v petem in šestem letu. *Mladika* 18 (12): 468–469.

1942 *Veselja dom. Igre in razvedrila v družini*. 3 zv. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca« (Slovenčeva knjižnica; 31, 32, 33).

1953 *Otroška pesem, igra in igrača* [Tipkopis, Arhiv ISN SAZU].

1954a Ljudska kultura in učiteljstvo. *Naši razgledi* [Ljubljana] 3 (3), 6. 2. 1954: 19–20 [podpis N. K.]

1954b Nagradni natečaj. En kovač konja kuje. *Pionirski list* [Ljubljana] 7 (19), 3. 2. 1954 [nepodpisano].

- 1954c Otroška igra »Rep«. *Pionirski list* 7 (21), 17. 2. 1954 [nepodpisano].
- 1954č Nagradni natečaj. En kovač konja kuje... *Pionirski list* 7 (23), 3. 3. 1954.
- 1954d Nagradni natečaj za zbiranje otroških iger je končan. *Pionirski list* 7 (25), 17. 3. 1954.
- 1954e Zakladnica otroške igre (K tednu otroka). *Slovenski poročevalec* 15 (234), 5. 10. 1954.
- 1954f Priznanje zbiralcem. *Ljudska pravica*, 30. X.
- 1959 *Igra in igrača v predšolski in šolski dobi*. Maribor: Obzorja.
- 1969 *Vesele ure. Izbor iz dela Veselja dom*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

- 1995 Zimzelen na grob velikega moža. *Traditiones* 24: 479–482.

MATIČETOV, MILKO

- 1995 Z Nikom Kuretom v »slovenskem narodopisnem inštitutu«. *Traditiones* 24: 469–476.

NOVAK, VILKO

- 1995 Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta za slovensko etnologijo in kulturo. *Etnolog* 5: 51–70.

VESELJA DOM / THE MERRY HOME

Niko Kuret began his extensive and internationally recognized scholarly activity by studying children's games. At a time when children's play was only rarely written about in Slovenia, Kuret familiarized himself with practically all the literature on this topic then available. Occasional articles on games and toys in prewar magazines and daily newspapers were followed by the publication of his extensive "trilogy" *Veselja dom* (The Merry Home, 1942) in the difficult days of World War II.

In 700 densely written and richly illustrated pages, Kuret presented everything that was known and written about children's play, toys, and leisure activities at that time in Slovenia (and abroad). He included everything that could be used for play outside or indoors, in a bedroom, or even at the table or in one's lap; everything that could be nativized from accessible sources, and everything that he found in the "treasury of Slovenian folk tradition." The first volume thus included an enviable collection of folk games known up to that time, and especially traditional children's games in Slovenia, representing the basic material for scholarly studies of children's tradition in Slovenia. In addition to movement games with singing, it describes tag games, hide-and-seek games, competitive games, humorous games, and games using various tools. This is then followed by children's folk verses and an especially valuable chapter on games played with very young children. The third volume also contains a series of ethnographic chapters in which Kuret paid special attention to the interesting elements that he found in them, and elements with which he could motivate readers to address them in a useful, creative, and playful manner. Among

other things, he presented nativity scenes, ritual thrashing, carol singers, carnival (all of these later became Kuret's regular and main research topics), Easter eggs, Zeleni Jurij (Green George), and the Holy Spirit – all through play, which he constantly encouraged readers to take part in.

The interest in what until then was an almost completely overlooked area of Slovenian ethnographic tradition received its scholarly basis a few years after the war in the newly established Archive of Slovenian Games, which Kuret shaped and managed with great affection at the Institute of Slovenian Ethnology. By collecting and processing material, he wished to prepare a “future scholarly edition of a collection of Slovenian children's games,” which, however, has not been completely realized to this day. The collected material is an interesting chronological document that still needs to be fully studied in greater detail; at the same time, it provides a great deal of (useful) material collected more than fifty years ago for researchers studying specific areas of children's tradition. In addition, other researchers investigating games, children, family life, design, and so on should also not overlook Kuret's priceless work.

TEOFANIJA IN SIMBOLIKA JASLIC

P. LEOPOLD A. GRČAR

Akademik Niko Kuret je vzor znanstvenega in pastoralnega pristopa k vprašanju slovenskega jasličarstva v sedanjem obdobju, zato je primerno, da se najprej seznanimo z njegovim delom in se ustavimo ob njegovem zgledu, ki me je navdihoval in spremljal pri vsem prizadevanju za jaslice.

NIKO KURET – RAZISKOVALEC SLOVENSКИH JASLIC¹

Kuretova ljubezen do jaslic je bila nekaj izrednega. Začela se je že v otroških letih in ga spremljala vse življenje. Dolgoval jo je, tako je pripovedoval, očetu, ki je doma vsako leto postavljал jaslice. Ko so stanovali še v Trstu, v 4. nadstropju, nad vrvežem mesta, mu je v dolgih adventnih večerih pomagal pri izrezovanju figur iz kupljenih jasličnih pol. Vsako leto so naredili nov hlevček. Po globokem sprijaznjenju z jaslicami v otroških letih je po maturi sledil premor. Ko pa se je poročil, je že za prvi božič naredil izvirne zimske jaslice. Med drugo svetovno vojno je načrt jaslic Bare Remčeve objavil v knjigi *Veselja dom*. Te jaslice, izrezljane iz vezane plošče in oblepljene z blagom, je ohranil. Potem pa jih je vsako leto postavljал z različnimi hlevci in tudi s planinskim senikom. *Predvsem pa je zagorelo moje veselje do jaslic med drugo svetovno vojno*, je zatrdil med pogovorom. Literaturo si je sposojal in postal domač celo v Münchnu. Odkrival je preteklost in osvajajočo moč jaslic, tako da je že leta 1941 izšla knjiga *Delajmo jaslice. Pomen in postavljanje jaslic*. Ko sem v Ljubljani odkril to knjigo, se mi je zdelo, da sem našel nekaj najboljšega. Odkrivala mi je globino in veličino profesorja Nika Kureta, ki je ob vsem svojem drugem delu »zasebno«, več kot 40 let zbiral pričevanja, podatke in literaturo o jaslicah. Tako je nastalo njegovo veliko delo *Jaslice na Slovenskem, kulturnozgodovinski in narodopisni oris* [1981] pojava,

ki so ga kakor marsikaterega drugega, naši kulturni zgodovinarji in narodopisci dokaj zanemarjali. Današnja znanost pa je pometla z mnenjem, da so jaslice nekak 'Kulturkuriosum'. Jaslice danes spet zanimajo dušnega pastirja, nič manj pa tudi umetnika, umetnostnega in kulturnega zgodovinarja in v posebni meri narodopisca.

¹ O tem prim. Grčar 1997: 99.

V povojnih letih je jaslična literatura v vseh jezikih nezadržno naraščala. Kuretovo delo je bilo prvo te vrste pri nas. Osvetljuje nastanek pogojev, ki so sploh omogočili rojstvo jaslic, in njihove začetke v evropskem prostoru. Težišče Kuretove študije je seveda pri jaslicah na Slovenskem. Pri tem je razkril silnice, ki so pripomogle k nastanku jaslic tudi pri nas: umetnostne spomenike, pobožne vaje redovnic, cerkveno dramatiko, naposled pa vzgled in pobudo jezuitov. V dolgoletnem delu je zbral vrsto dragocenih pričevanj z naših tal, svoje gradivo pa bistveno dopolnil z anketami in terenskimi ogledi. Tako je mogel podati izčrpen pregled razvoja naših cerkvenih in naših družinskih jaslic, le-teh tako v mestu kakor na deželi. Narodopisni podobi naših jaslic je posvetil posebno poglavje [Kuret 1981: 189–223]. Na koncu je spregovoril še o slovenskih jaslicah po letu 1945 [225–238]. Dodatek »Iz jasličarjeve delavnice« [239–256] bo s svojimi izčrpnimi navodili iz prakse dobrodošel vsakemu novemu, pa tudi mnogim starim in izkušnim jasličarjem.

Ko sva se zadnjikrat pogovarjala, mi je posebej izrazil željo, naj se ustanovi Društvo ljubiteljev jaslic Slovenije in revija *Jaslice*, ki bi povezovala vse, ki se ukvarjajo z jasličarstvom.

TEOFANIJA IN SIMBOLIKA JASLIC

Jaslice so služile verskemu čutu slovenskega človeka in ga duhovno bogatile. Imajo večjo ali manjšo umetniško vrednost, vsekakor pa imajo trajno versko, etično in narodnostno sporočilo, ki so ga ohranjale v posameznikih, vernikih, družinah in v narodu.

Naša naloga je spoznati predvsem njihovo versko, oznanjevalno sporočilo. Jaslice so bile od vsega začetka vključene v cerkveno, liturgično in versko dogajanje. Družina je prenesla jaslice iz cerkva na domove, ker je odkrila, da je to mogoče, da v tem ni krivoverstva in da bo prav to družini pomagalo prenesti podoživljanje, obhajanje in praznovanje božičnih praznikov pod domači krov. Ob jaslicah je družina poglobljala vero v Kristusovo odrešenjsko ljubezen do človeka in njegovo navzočnost. Pri tem je imela posebno vlogo simbolika jaslic, ki je nagovarjala človeka iz različnih načinov upodobitve jaslične pokrajine, predvsem pa iz oseb, živali in stvari, pa tudi s posebno govorico gest, obleke in razpostavitve. Tako so jaslice postajale nova teofanija božjega usmiljenja in ljubezni.

Ko se ustavimo pred jaslicami in razmišljamo o njihovem oznanjevalno-pričevalnem pomenu, o njihovi pastoralni učinkovitosti in njihovi današnji uporabnosti, se zavemo, da stojimo pred svetom teofanije in simbolov. Temu vprašanju je treba posvetiti več pozornosti, kar je pomembno za razumevanje jaslične kulture, slovenskih jaslic in njihove sporočilne, religiozne in pastoralne vrednosti.



Kotne jaslice, Franc Gorše, Sodražica.

I. Teofanija jaslic

Beseda *teofanija* izvira iz grščine in pomeni prikazovanje Boga (*theos* – bog in *phaínein* – svetiti se, pokazati se, javljati se).

Iz *Stare zaveze* je prepričanje, da mora človek umreti, če vidi Boga, vendar besedilo pogosto poroča, da se je Jahve prikazal svojim izbrancem, da bi jim izrazil naklonjenost in oznanil odrešenje. Kot oblika pojavljanja je omenjeno *Jahvejevo obličje* [1 Mz 32,31]: *Jakob pa je imenoval ta kraj Fanuel: »Saj sem videl Boga od obličja do obličja in je bilo vendar rešeno moje življenje.«* Druga oblika je *Jahvejevo ime*, npr.: *Glej, ime Gospodovo prihaja iz daljave!* [1z 30,27 sl.]. Omenjeno je tudi *veličastvo* [2 Mz 24,16 sl.]: *Veličastvo Gospodovo se je spustilo na goro Sinaj in oblak jo je pokrival šest dni; sedmi dan je poklical Mojzesa iz oblaka.* Posebna oblika pojavljanja je tudi *angel* in v času potovanja po puščavi *oblak*: *Tedaj mu je angel Gospodov zaklical iz nebes in rekel: 'Abraham, Abraham!' Odgovoril je: »Tukaj sem!« ... Angel Gospodov je iz nebes drugič zaklical Abrahamu* [1 Mz 22,11.15]. *Tedaj se mu je prikazal angel Gospodov v ognjenem plamenu iz sredine grma* [2 Mz 3,2]. *Gospod pa je hodil pred njimi podnevi v oblačnem stebru, da jih je vodil po potu, in ponoči v ognjenem stebru, da jim je svetil, da so mogli hoditi podnevi in ponoči* [2 Mz 13,21 sl.]. V psalmu 78,14 beremo: *Podnevi jih je vodil z oblakom, vso noč z ognjeno svetlobo.* Poleg tega so

opisi teofanije, ki govorijo le o spremljajočih pojavih Jahvejevega prikazovanja, npr. [Ps 97,2–5]: **Oblak in tema** ga obdajata, **pravičnost in pravica** sta temelj njegovega prestola. *Pred njim gre ogenj in požira naokrog njegove nasprotnike. Njegovi bliski razsvetljujejo vesoljni svet, zemlja to vidi in se trese. Gore se topijo pred Gospodom kakor vosek, pred Gospodarjem vse zemlje.*

Navadno so ob teofanijah navzoči spremljajoči pojavi blisk [Hab 3,9.11], grom [Am 1,2] in ogenj [Ps 18,9] [Grabner-Haider in Krašovec 1984: 720].

Evangelisti sporočajo, da je Jezus Kristus po smrti, ki jo je pretrpel na križu, vstal od mrtvih in se je pokazal, dal se je videti. Mladenič pravi ženam na veliko-nočno jutro: *Pred vami pojde v Galilejo; tam ga boste videli, kakor vam je rekel* [Mr 16,7]. *Prikazal se je*, kakor je zapisal evangelist Janez: *To je bilo že v tretje, da se je Jezus prikazal učencem, odkar je vstal od mrtvih* [Jn 21,14]. Prikazanje – teofanija je v Svetem pismu nasprotje sporočila; pomeni osebno izkustvo. *Prikazati se* pomeni postati dostopen izkustvu, *videti* pomeni srečati [Grabner-Haider in Krašovec 1984: 770]. V svetopisemski izpovedi je teofanija Jezusa Kristusa predstavljena v telesu. *Sveto pismo* v svoji antropologiji ne pozna (grškega) ločevanja med dušo in telesom. Za semita je človek načelno celota. O tem govori sv. Pavel v pojmih *sarks* in *soma*. *Sarks* je ves človek v svoji pojavnosti in delovanju, ki se je odtujil svojemu Stvarniku in s tem tudi sebi samemu. *Soma* je človek kot celota z vidika, da se mora in more odločati, da je usmerjen k dejanju, predvsem pa, da živi obrnjen k sočloveku. *Soma* je ves človek, ki stoji pred odločitvijo za Boga ali proti njemu. *Nova zaveza* izpoveduje, da je Jezus Kristus *prvorojenec* med mnogimi brati: *Zakaj tiste, ki jih je že vnaprej poznal, je tudi vnaprej določil, naj bodo podobni njegovemu Sinu, da bi bila prvorojenec med mnogimi brati* [Rim 8,29]. Naše umrljivo in minljivo življenje bo v Kristusovi razsežnosti doseglo dokončnost. Bog je kot sejalec sejal telesno bivanje usmerjeno k novemu: *Pa bo kdo rekel: 'Kako vstajajo mrtvi? S kakšnim telesom pridejo?' Neumnež! Kar ti seješ, ne oživi, če prej ne umrje...* [1 Kor 15,35 sl.]; svojo trajnost bo imelo v Božjem veličastvu in neminljivosti: *Tako je tudi z vstajenjem mrtvih. Seje se v minljivosti, vstaja v neminljivosti. Kar sejemo v nečasti, vstaja v slavi. Kar sejemo v slabosti, vstaja v moči* [1 Kor 15,42–44]. Božji Duh bo novo področje in dokončno življenjsko načelo vstalega telesa (*soma pneumatikon*). Šlo bo za telesnost, ki jo bo določila samo Božja stvariteljska moč, življenje, ki ga ne bosta več ogrožala samoodtujitev in minevanje. Vsa resnična in mogoča človekova življenjska področja bodo našla dovršitev pri Bogu [Grabner-Haider in Krašovec 1984: 770].

V *Novi zavezi* pa je apostol Pavel govoril: *Razodela se je Božja milost, ki prinaša zveličanje vsem ljudem* [Tit 2,11]. Učlovečenje in rojstvo Božjega Sina sta posebna oblika teofanije. Evangelist Janez jo je razložil takole: *In Beseda je človek postala in se naselila med nami. Videli smo njeno slavo, slavo, ki jo ima po Očetu kot edinorojeni Sin, poln milosti in resnice* [Jn 1,14].

V *Stari zavezi* so doživljali teofanijo redki izbranci, v *Novi zavezi* pa je namenjena vsem ljudem, ki so Bogu po volji! Vedno je bila kratkotrajno dejanje, v Jezusu



Kotne jaslince, Mateja Kozmus, Selo pri Žirovnici.

Kristusu pa se bo nadaljevala 33 let vse do binkoštnega praznika, v evharistiji pa se nadaljuje do danes.

Teofanijo Druge Božje osebe spremlja v betlehemski noči svetloba, petje angelov in njihovo vabilo pastirjem, naj gredo in obiščejo novorojenega Odrešenika: *Gospodov angel...* [Lk 2,9–14].

Jaslince so bile in so posebna oblika teofanije vsem, ki jih postavljajo, delajo ali pa se pred njimi ustavijo, da bi razmislili, spoznali in zagledali njihovo sporočilo.

Ob teofanijah je Bog izbiral ljudi in način, da bi se razodel. Pri jaslincih pa človek oblikuje kraj in čas Božje govornice in navdiha, ki veje iz njih. Teofanija je navadno bila oznanilo Božje vsemogočnosti, delovanja in moči, teofanija jaslince pa nam odkriva globine Božjega življenja in medsebojnih trinitaričnih odnosov: izničenja, darovanja, majhnosti in skromnosti drugega pred drugim in drug za drugega. In prav ta izredna oblika teofanije je pritegnila pastirje, Modre in druge, da so prihiteli k jaslincem ter v premišljevanju in molitvi odkrili njihovo sporočilo.

II. Simbolika jaslince

Jaslince nam odkrivajo načrt odrešenja *od vekov skritega v Bogu* z govornico, ki jo razume vsak: otrok in starič, delavec in učitelj... To je govornica znamenj in simbolov.

Psiholog Anton Trstenjak pravi v svojem delu *Človek, bitje prihodnosti* takole:

Človek je bitje znamenj. Ves svet mu je znamenje v celoti in vseh posameznih pojavih in dogajanju. Ni mu samo ozadje, sredstvo in torišče življenja, temveč mu je obenem znamenje, kažiopot, ki ga usmerja, mu določa mesto in mu govori govorico, včasih zelo skrivnostno in nerazumljivo, da jo mora šele z naporom razvozlati.

Ves svet, veliki in majhni, živi in neživi, se mu z zgodovinskim razvojem vedno bolj spreminja v znamenja. Sebe in svoje rojstvo gleda človeštvo že iz pradavnine v luči znamenj...

Moderni človek, ko doživlja krizo svojega obstoja in dostojanstva, vidi postopno vedno bolj samega sebe... kot simbolično bitje, kot znamenje in skrivnost. [Trstenjak 1985: 144]

In: *Prispodobno ali simbolično bitje je torej tisto, ki s svojim obstojem in smislom meri prek sebe, v bitna območja višjega reda, v katerem dobi šele pravo podobo in končni smisel* [Trstenjak 1985: 145].

Potrebno je, da odgovorimo na vprašanje, kaj razumemo pod pojmom znamenje.

Izraze *znamenje, podoba, simbol* uporabljajo mnogi kot sinonim. Vendar sta podoba in simbol partikularni vrsti znamenja. Portret ali kip sta lahko podobi določene osebe. Podoba je znamenje, ki vključuje podobnost med znakom in stvarjo ali osebo [Božič 1991: I., 4]. Znamenje imenujemo tisto, kar po naravnem odnosu ali dogovoru omogoča spoznati misel ali voljo neke osebe, obstojnost ali resničnost neke stvari.

Sveto pismo pozna mnogo vrst znamenj, rabljenih v razmerjih med ljudmi: znamenja, ki jih uporabljajo vojaki; bogoslužno znamenje s trobentami, dogovorjena znamenja za odkrivanje identitete itn. Znamenja so stvari, ki nas vodijo do spoznanja nečesa drugega, kar so sama: sledovi v snegu, dim, glas sirene.

Simbol je grška beseda in pomeni znak, po katerem je stvar prepoznavna [Trstenjak 1985: 144]. Že neposredni pomen grške besede *symbolon* in grškega glagola *sybállo* pomeni namreč: skupaj mečem, skupaj postavljam, torej primerjam, prišpodabljam, tudi tolmačim in razlagam – eno stvar z drugo, nekaj z nečim drugim. Tako je *symbolon* tudi znamenje ali prepoznavni znak, nekak dogovor, po katerem se dva prepoznata.

Čeprav se pod simbolom razume skoraj vse, kar obsega določeno asociativno in sugestivno komponento, so simboli tudi množina znakov, insignij, označb, diagramov, ki so precizna indikacija ali ekvivalent pomena, ki ga morajo prenesti, brez kakršnekoli uporabe sugestije. Čisti identificirajoči simboli so kemijski, alkimijski in zodijski znaki, glasbene note, korekturni znaki, oznake činov in poklicev.

V filozofiji je simbol popolnoma znakovni pojem, pod katerim razumemo jezik in spoznanje. Ernestu Cassirerju (1874–1945), nemškemu filozofu, je simbolična reprezentacija temeljna funkcija zavesti. Celotno človeško mišljenje se odvija v sim-

bolih, kot najbolj običajno razgovorno tako tudi abstraktno logično in matematično; toda zveza med znakom in označenim ni naključna, temveč prazvirno zakonita, kar pokažejo hieroglifi, onomatopejske besede, astronomski in alkimijski znaki.

Po strukturi so simboli lahko mnemonični, piktografski, metaforški in fonologični; po namenu in uporabi znanstveni in umetniški, po izviru naravni in umetni, spontani in signifikativni.

Najširša je uporaba simbolov v psihoanalizi, ko sprejemajo poseben pomen pri razlaganju sanj. V slovarju globinske psihologije se simboli pojavljajo v svoji najbolj primarni funkciji »nekaj za nekaj«, a v odnosu do nagonске vsebine podzavesti. Medtem ko je pri Sigmundu Freudu simbol v glavnem maskirani nagon, ki je pod tabujem ali prepovedjo, pa je pri Carlu Gustavu Jungu izvirna in ključna beseda človeškega: eno je simbolika sanj, drugo pa je simbolika mita [Opća enciklopedija 1981: 417].

V teologiji najdemo besedo *symbola* v pomenu kratkih opredelitev verskih rešnic. *Symbolum apostolicum* je apostolska vera. Glavni vzrok uporabe simbolov in znamenj v bogoslužju je Jezus Kristus v svojem učlovečenju. On sam je največji in primarni simbol. V njem je Božje življenje – ljubezen in usmiljenje – postalo navzoče in vidno, slišno in otipljivo.

Jaslice kot vidna upodobitev dogodka, ki je pomemben za človekovo razumevanje nadnaravnega posega Boga v svet, so simbol razodetja Božje stvariteljske in odrešenjske ljubezni. Namen učlovečenja je odrešenje in posvečenje vsega ustvarje-



Jaslice iz muzeja na Brezjah.

nega. Jaslice nam govore, da od časa učlovečenja druge Božje osebe ni na svetu nič profanega, ampak je vse posvečeno [Trstenjak 1966: 165–234]. Tako je Kristusovo učlovečenje teološki temelj vsega simbolizma v bogoslužju, jaslice pa nam odkrivajo ta Božji sestop in ustvarjeni svet in potrjujejo, da Bog ničesar ne zavrača, kar je ustvaril, temveč hoče vse le odrešiti in posvetiti. Posvetitev človeka, družine, družbe in sveta se nadaljuje v bogoslužju. Naravni simbolizem je določal izbiro simbolov v bogoslužju, jaslice pa so s prasimboli hriba, votline, dreves, vode, mostu, ognja, zvezde in svetlobe, paraliturgija življenja zunaj sakralnih prostorov, prenesena v krog domače cerkve, tj. družine in posameznikov, z enim samim hrepenenjem: *da postanemo deležni Božje narave Kristusa, ki je postal deležen naše človeške narave* [Rimski misal 1992: 268]

Jaslice so znamenje zgodovinske resničnosti Kristusovega učlovečenja v času in prostoru, za človeka in stvarstvo; so pa tudi simbol vedno navzoče milosti Kristusa, ki se hoče roditi v človeku in ga posvetiti. Jaslice niso le kazalnik nečesa preteklega, ampak so podoba tiste resničnosti, ki postaja vsakdanja stvarnost, po kateri Kristus prihaja k nam in nam razodeva sebe in svojo ljubezen. Jaslice nas nagovarjajo, vabijo nas v osebni odnos do Božje ljubezni in usmiljenja, s tem pa nas odpirajo tudi za sočloveka, v čemer je njihov najgloblji teološki in socialni pomen.

Simbolizem jaslic hrani v sebi jezik tistih resničnosti, ki nam jih odkriva in pri- naša Jezus Kristus, ki se je hotel roditi v družini in biti obdan z vsem stvarstvom.

1. Stvarnost in simbolika jasličnih prizorov

Jaslični prizori upodabljajo božične dogodke, kakor so opisani v evangelijih ali apokrifnih poročilih, ljudska domišljija pa je dodajala nove elemente. Prizori so stalni, občasni ali posebni. K stalnim štejemo: prizor rojstva, oznanjenje pastirjem, poklonitev pastirjev in poklonitev Modrih, med občasne ali posebne pa: iskanje prenočišča, beg v Egipt, nazareška hišica, dvanajstletni Jezus v templju in svatba v Kani.

A. Stalni prizori

Te prizore vsebuje vsaka upodobitev jasličnega dogodka, čeprav ne vedno s posebnim poudarkom in izrazitostjo.

a) Rojstvo

Rojstvo je vedno središče jaslic, čeprav je pri velikih in razgibanih jaslicah to težje doseči. Učinkovitost so jasličarji dosegli tako, da so ta prizor postavili v naravno ali navidezno središče pokrajine in ga močnejše osvetlili. – Prizorišče rojstva je navadno hlevček, votlina, kot v razvalinah betlehemskega gradu ali pa kar pod stogom – kozolcem, le da je rojstvo postavljeno v ospredje.

b) Oznanjenje pastirjem

Gre za prizor, ki je pri jaslicah skoraj vedno navzoč. Pastirji, začudeni nad nebeškim sijajem in petjem, dobijo naznanilo, da je rojen Odrešenik. Ob tem se zavedo, da je namenjeno prav njim, zato pohitijo k jaslicam. Navadno je upodobljen en angel, lahko pa jih je tudi več, ki pastirjem, ki so čuli pri svojih čredah, oznanijo »veliko veselje«. – Prizorišče angelovega oznanjenja pastirjem je navadno postavljeno nekoliko proč od hlevca, da ne moti osrednjega prizora jaslic, Kristusovega rojstva.

c) Poklonitev pastirjev

V votlini, hlevcu in pred njima so zbrani pastirji, ki so sprejeli angelovo oznanilo in pohiteli k novorojenemu Odrešeniku. Vsak je vzel, kar je imel pri rokah, in prinesel v dar Kralju miru. Okrog Deteta so pastirji vseh starosti, od otroka do bradatega in sivolasega moža, ki je pravkar stopil v votlino.

d) Poklonitev Modrih

Ta nenadomestljivi prizor se postavi na predvečer ali vigilijo praznika razglasenja Gospodovega ali svetih Treh kraljev. Zvečer pred praznikom se pred hlevcem umaknejo nekateri pastirji in ovce. Na njihovo mesto pa pridejo trije Modri s spremstvom in z darovi na otovorjenih živalih.



Lesene jaslice, prof. Janez Debeljak, Ribnica.

B. Posebni jaslični prizori

a) Iskanje prenočišča

Iskanje prenočišča je eden pogostejših občasnih prizorov. Iznajdljivost, poglobljenost v dogodek, ki ga je jasličar vzel iz *Svetega pisma*, pa tudi spretnost, vse to je pomagalo, da včasih prizor človeka pretrese. V muzeju v Hallstattu je ohranjen jaslični prizor, kako je padel pastir s sklenjenimi rokami pred trdosrčnega krčmarja na kolena in prosil za odslovljena popotnika [Kastner 1964: 149]. V drugem prizoru je Marija, ki žalostna sedi na stopnicah pred zaklenjenimi vrati, medtem ko sv. Jožef govori z zakrknjenim gostilničarjem, ki je pravkar pomolil glavo skozi okno podstrešne sobe.

b) Beg v Egipt

Beg v Egipt je navadno upodobljen kot samotna pot skozi soteske, kjer so na pol porušene in nevarne brvi in mostovi, ali pragozd z živopisanim svetom živalstva in tropskih rastlin, ali pa puščava, kjer se v ozadju že blešče vrhovi piramid, ob poti pa se rušijo podobe malikov, ki jih zapuščajo hudobni duhovi, ko stopa mimo njih Sveta Družina.

c) Nazareška hišica

Nazareška hišica je pogost občasen prizor. Izredne primerke hranita muzeja v Hallstattu in Gmündu. Tu in tam so ta jaslični prizor ohranjali vse leto, predvsem kot zgled za krščansko življenje v družini, pri vzgoji otrok in v spodbudo medsebojni nesebični pozornosti in ljubezni. Jezus je postavljen za vzor otrokom, kako naj pomagajo staršem v skrbeh za vsakdanji kruh. Jezus je navadno upodobljen v delavnici, kjer pomaga sv. Jožefu pri skobelniku, Marija pa je potopljena v zbranosti, kako sedi pri vsakdanjem gospodinjskem delu ali pa ob kolovratu.

d) Dvanajstletni Jezus v templju

Prizor dvanajstletnega Jezusa v templju je redek. Najlepše je prikazan v cerkvenih jaslicah v Altmünstru [Kastner 1964: 165]. Razgibanost figur pokaže, kako živahen je moral biti razgovor med pismouki in dvanajstletnim Jezusom, ki se je zavedal svojega poslanstva.

e) Svatba v Kani

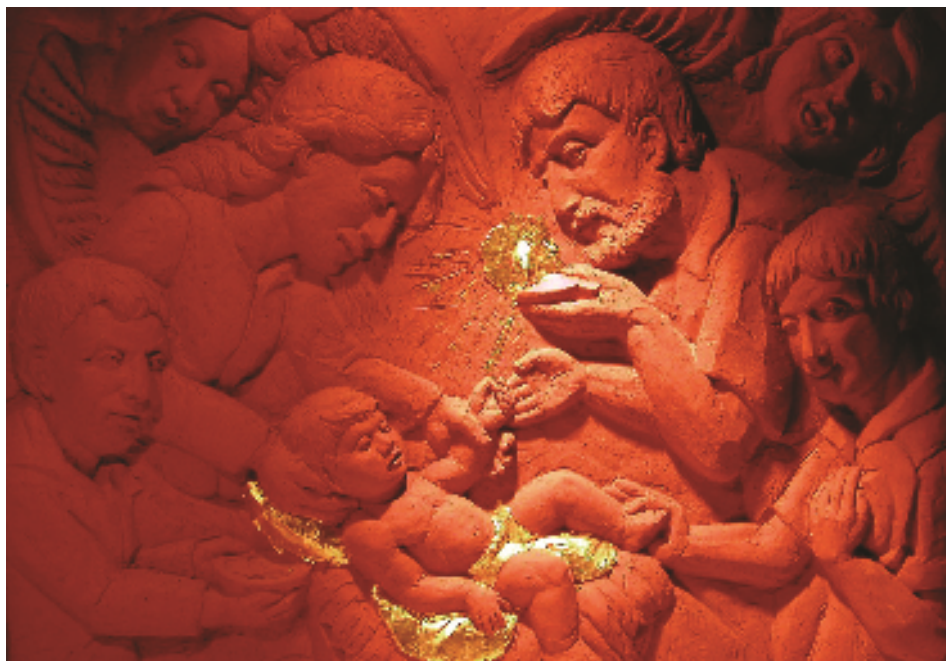
Svatba v Kani je bila nekoč zelo priljubljen občasni prizor. Veliko truda je bilo vloženo v izdelavo miniaturne keramike: vrče iz bakra in cina, srebrni pribor, ogledala in svečnike. Lepo je upodobljen obed v Laufnu pri Loidlu, izdelan 1825. V Linzu so imeli navado, da so potem, ko so sceno zamenjali, razdelili male kruhke in pecivo med otroke.

f) Drugi občasni prizori

Z razvojem so se jaslice oddaljevale od prvotnega pomena in ga s tem širile. Tako so npr. nastale letne jaslice, če so jih postavljali med letom. Prizori velikonočnih dogodkov so bili upodobljeni v postnih ali velikonočnih jaslicah, kjer so upodobili Gospodovo trpljenje in njegovo vstajenje. Nekdaj je bila v Cerкви navada, da so ob razglašenju objavili datum velike noči, in s tem nakazali, kako tesno sta povezana oba praznika. Ob lesu jaslic se dviga les križa; Gospod je bil rojen, da plača odškodnino za upor ljudi ter zadosti za žalitve, storjene Bogu. *Vsa skrivnost odrešenja je v tem, da je Božja ljubezen tako velika, da se posluži celo križa – da gre skozi križ – da vzame nase križ in da na njem slavi zmagoslavje* [Barreau 1967: 78]. Stecherjeva nazarenska slika v linškem jezuitskem kolegiju pa jaslice in pasijon tako povezuje, da je poleg Deteta položen v jasli še majhen križ iz ebenovine.

Tudi sodobna jaslična umetnost ima tu svoj delež: Kolbitsch je, npr., v kombinacijo steklenega okna z božično sceno vstavil tudi kelih trpljenja.

Poleg teh vidimo lahko še nekatere druge prizore: bičanje, zasmehovanje, prihod žena h grobu. Vendar se do polnega razmaha takšne pasijonske jaslice niso nikdar razvile. Tako globoko kot božične se niso dotaknile ljudi in zato se niso mogle ukoreniniti po družinah. Pri prizorih iz vsakdanjega življenja, brez verske vsebine, gre za profane jaslice. V času, ko so bile jaslice prepovedane, pa so jih nadomestile jaslične slike [Kastner 1964: 11].



Slovenska hiša z bogkovim kotom, Zlato Petrovčič, Brezje.

2. Osebe v jasliah

Nosilci jasličnih prizorov in evangeljskega sporočila so predvsem figure, ki predstavljajo osebe v jasliah. Najpomembnejše so Sveta Družina (Jezus, Marija in sv. Jožef), sledijo angeli, ki so navadno upodobljeni kot oznanjevalci Jezusovega rojstva pastirjem, nato pastirji pri čredah ali pa ob novorojenem Odrešeniku, in naposled Modri z Vzhoda s spremstvom.

A. Sveta Družina

Brez Svete Družine si ni mogoče zamisliti nobenega prikaza božičnega dogodka. Figure malega Jezusa, Marije in Sv. Jožefa so navadno tudi najskrbneje izdelane in imajo pri jasliah osrednje mesto. Neredko so ogledalo časa, v katerem so nastale.

a) Mali Jezus

Mali Jezus je vedno središče jaslic, navadno položen v jasli, pa tudi v Marijino naročje. Nekatero bogatejše jaslice imajo celo po več figur, ki predstavljajo dete Jezusa v različni starostni dobi. Kot majhen otrok je postavljen od svete noči do razglašenja, nekoliko večji pa od razglašenja do svečnice. Ta navadno sedi in z ročico blagoslavlja (Cerkev Srca Jezusovega na Taboru v Ljubljani).

Navadno so rezbarski umetniki vložili v izdelavo figure Božjega Deteta vso svojo nadarjenost in spretnost. Njegov izraz je buden in dobrohoten. Čeprav predstavlja dete, ni neboljen otrok, ki ne ve, kaj se dogaja. Ima poteze odrasle osebnosti, ki sprejema in blagoslavlja prihajajoče obiskovalce.

Pri večini slovenskih jaslic Marija in sv. Jožef klečita v tihem čaščenju pred novorojenim Odrešenikom in ga molita s sklenjenimi rokami.

Marsikod na Slovenskem je v navadi tudi izročilo, da postavijo v prezbiterij le nekoliko večji kip malega Jezusa, ki je povit kot otrok in položen v jasli na slamo ali pa v zibelko (Mozirje, Žalec, Ptuj, Kamnik, Lesce). Sprva je bil kip lesen, pozneje pa pogosto voščten, lahko pa tudi iz mavca ali kakšne druge snovi. Z voščeno plastiko so se pri nas ukvarjale redovnice; izročilo so do zadnjega hranile uršulinke in karmeličanke [Kuret 1981: 104].

b) Mati Božja

Upodabljanje Matere Božje se je skoz zgodovino večkrat spremenilo, vedno pa je imela pri jasliah središčno mesto Marija z malim Jezusom. Najstarejši sirski način jo je upodabljal slonečo na ležišču [Kastner 1964: 56 sl.]. Že okoli leta 290 freska v katakombah prikazuje Marijo, kako hrani Božje Dete. Pozneje sedi na prestolu z Jezusom v naročju. V krščanski tradiciji ta podoba simbolizira Marijo – Mater Cerkve. Druge upodobitve Marije izražajo tudi njeno zaskrbljenost. Podoba je polna dramatične napetosti: v strahu in žalosti zaradi Sina materin pogled odsotno plava v daljavi, kakor da gleda daritveno smrt svojega Sina Jezusa Kristusa.

Prizor stebra, ob katerem sloni Marija, je najpogostejši pri Nizozemcih. Steber je vpeljal v baročne jaslice tudi rimsko palačo. Način je ovekovečil Giotto di Bondone (1266–1337) v Firencah in Ugolino di Prete Ilario (2. pol. 14. in zač. 15. stoletja). V stolnici v Orvietu je v letih 1357–80 izdelal niz fresk in figuralnih mozaikov. Tej smeri sta sledila še Gentile da Fabriano (1370–1427) in Fra Angelico - Fra Giovanni da Fiesole – Guido di Pietro (1387–1455).

c) Sveti Jožef

V primerjavi s spreminjanjem načina upodabljanja Matere božje, je ostala Jožefova podoba nekoliko v ozadju. Čeprav je razumljiva pozornost do Jezusa in Marije, je tudi njegova figura nepogrešljiva, vendar ni skoraj nikoli v ospredju.

Sirski kaligraf Rabula ga je v samostanu svetega Janeza v Zagli leta 586 predstavil kot mladeniško lepega moža brez brade in z nimbom; če bi imel peruti, bi ga gotovo zamenjali z angelom [Kastner 1964: 106]. Tak prizor ni redek. Sv. Jožef na sirskih podobah po letu 550 sedi, ima brado ali ne. Sv. Jožefa, ki si z rokami podpira glavo, je stoletja značilna upodobitev. Vidimo ga tudi spečega (Aussee 1440) – vendar pa tega prizora ne smemo zamenjati s prizorom Jožefovih sanj, npr. v baptisteriju v Parmii (s konca 12. stoletja). Pod vplivom apokrifov je v srednjem veku njegova figura stopila močno v ozadje. Pred koncilom v Konstanci (1414–18) se je moral kardinal Geron posebno potruditi, da reši njegovo čast. Toda povsod ni bilo tako. V Sorii v Španiji je v 12. stoletju predstavljen v posebni vlogi: tako, da sedi Božje Dete na njegovih kolenih, pri begu v Egipt pa on nese malega Jezusa. Svetniški sij se pri njem uveljavi šele po 19. stoletju.



Glinene jaslice, Viktor Konjedic, Kranj.

B. Druge osebe

a) Angel

Angel spada neposredno k stalnim prizorom. Navadno je to **angel miru**, ki plava nad betlehemskim hlevčkom ali votlino, v rokah pa ima napis *Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem* [Lk 2,14]. Njegovo pravo mesto je med pastirji, ki jim oznanja veliko veselje in jim daje naročila, naj pohitijo v Betlehem. V slovenskih jaslicah je bil angel najpreprostejši »samogib«, ki je izražal veselje zaradi Odrešenikovega rojstva in posredoval to radost vsem obiskovalcem jaslic. O domačih navadah je o njem zapis: *Izrezani angel visi na nitki, ki je potegnjena skozi obroček pod stropom, speljana do vrha vrat in ondi pritrjena. Kadar se vrata odpro, se angel spusti nad mizo. Ko vstopiš in odpreš, pride angel iz kota, kjer so jaslice, in te pozdravi* [Kuret 1981: 214].

b) Pastirji

Pastirji ustvarjajo v jaslicah poseben čar. Brez njih bi bile jaslice osiromašene. V najstarejših virih so komaj dva ali le trije pastirji. Drugače pa si je ljudska domišljija prav v upodabljanju pastirjev vzela kar največ prostosti in ustvarjalnosti.

V »Dyptichonu« iz Dormstadta so pastirji s sklenjenimi rokami, kakor pri molitvi. Nadvse pa je živa uprizoritev pastirjev na vratih stolnice sv. Marka v Benetkah.

Toda kako naj pastirji, predstavniki agrarne kulture, pridejo k novorojenemu Detetu s praznimi rokami? Zdi se, da je prvi dar pastirjev ovčka [Kastner 1964: 117]. Kokoš vidimo od leta 1600, druge darove pa je v jaslice prinesel predvsem barok. Drva, volnena jopica, ob Innu sodček piva, srna ali zajec, skratka, kar je kdo mogel zgrabiti ob svitu lune, pa tudi zdrob, moka, mleko, maslo, sir, med, smetana, jabolka in kruh. Sijajna in izvirna je podoba, kako pastir angela, ki je oznanil Odrešenikovo rojstvo, povabi k zajtrku. Celo ribiča vidimo, ki v naglici želi uloviti še ribo, potem pa odhiti v Betlehem. Tudi čebelnjak odkrijemo, toda kdo naj v naglici svete noči odpira panje in toči med, zato se je pastir kar s panjem podal na pot. Za vsem tem je skrito še nekaj drugega: čebela je podoba čistosti, simbol marljive pri-dnosti in varčnosti. V Franciji pastirji s ptički hitijo k Detetu, nekateri kar s kletko. Mistična tema o ptičih še vedno ni razvozlana.

Ob nebeškem petju in sijaju so pastirji dobili naznanilo, da je rojen Odrešenik, zato hočejo tudi sami z glasbo in petjem razveseliti Božje Dete, tako skoraj ni jaslic, kjer ne bi bilo pastirja s piščaljo ali dudo v rokah.

K starim in najslavnejšim figuram spada še mlad pastir, ki je morda Janez, navadno blizu Deteta. Roki ima sklenjeni in je brez darov. Jezusu je prinesel samega sebe in predvsem svoje goreče srce.

Včasih je pri jaslicah tudi vsa družina, ki hiti k novorojenemu Odrešeniku, med potjo pa je najmlajši zaspal v naročju. Kar težko je reči, kdo je vse te skupine pastirjev in to razgibano življenje uvedel v jaslično upodabljanje; morda J. G. Sch-

wanthaler, njegovi učenci pa so s tradicijo nadaljevali? [Kastner 1964: 138] Morda freske, ki jih je v Padovi izdelal Altichiero (ok. 1330–ok. 1390) in so se ohranile v baziliki sv. Antona (1379)?

Pri oblikovanju in postavljanju pastircev je bil slovenski jasličar duhovit in iznajdljiv. Samouk Janez Frfila (1837–1908) je za modele svojih pastirjev uporabil vrsto ljubljanskih posebnežev iz resničnega življenja v letih 1870–1880. Iz lesa je izrezal moža z rogom ali trobento, drugega pa s košaro v roki, mlad postaven fant si je naložil sod na glavo, drug pa košaro, podobno manjšemu jerbasu. Pastirja srednjih let sta si oprtala srednje velik zavoj in nahrbtnik, dva pa sta v naročju prinesla ovco. Celo postrešček nastopa in si je na svojo samokolnico naložil okovan zaboj. Še bolj pa so razgibane pastirice, saj ni nobena praznih rok. Ena si je naložila celo kokošnjak in s tremi kokošmi hiti vesela k hlevcu, druga ima štruco kruha kar v rokah, ostale pa prinašajo svoje darove v lično pletenih košarah in cekarjih. S strmenjem in čudenjem pa kažejo, kako obdarjene se bodo vračale domov.

Gasparijevi pastirji so živi slovenski ljudje: eden hiti s culo v roki, s sekiro na rami in s pipo v ustih, poleg ima pastirja, ki je odlomil palico v gozdu in navdušen kaže pastirjem pot v Betlehem; starejši pastir si je culo nataknil na popotno palico in rahlo upognjen stopa po peščeni poti; muzikant je veselo nategnil harmoniko, čez ramo mu visi torba, ki jo bo stresel pred jaslice; očanec v kožuhu je snel polhovko, si obesil palico na roko, med sklenjenimi dlanmi mu polzijo jagode rožnega venca; pastir srednjih let trobi na rog, v desnici pa ima leščerbo. Pastirice so naložile dobrot v cekarje in košare, da jih ponesejo Sveti Družini. Starejša, že vsa upognjena pod težo let, se opira na močno palico, v desni ima košaro in dežnik; mlajša pa previdno nosi zvrhan pladenj jajc.

Pastirji kamnogoriških jaslí se razlikujejo po postavi in po starosti. Nekateri sedijo, drugi pa stojijo ali klečijo. Tudi ti imajo polne roke. Eden trobi na rog, drugi nese ovco, hlebček masla ali pa si s palico utira pot. Klečeči pastir ima v naročju zajčka. Med domače pastirje so se uvrstili tudi ribniški krošnjar, ljubenski lončar in pek s košem, polnim svežih in dišečih prest. Tirolka »Brida« ima klobuk ali škof na glavi. Seveda pa pri jaslicah ni smel manjkati *jager*, navadno na hribu strelja na gamsa.

Takšna je podoba pastirjev pri slovenskih jaslicah, obdelani so vsi značaji in vsa starostna obdobja. Umetnik in vernik je kosu lesa in gmoti mavca ali gline dal toliko nežnosti, ki jo začitimo npr. ob pastirju, ki je sklonjen k jagnjetu in mu daje piti iz svojega klobuka.

c) Modri z Vzhoda

Modri ali sveti Trije kralji so svetopisemske osebe. Pri jaslicah so navadno upodobljeni kot najbogatejše figure. Modri redko nastopajo sami, saj jim je jasličarjeva iznajdljivost dodala zelo razgibano spremstvo. Izklesani so že na rimskih

sarkofagih in slikani na freskah v katakombah. Quintus Septimius Florens Tertullianus (160–225) je skušal že okoli leta 200 identificirati Modre s kralji iz 72. psalma. Origen (184–254/70) je okoli leta 250 prvi določil njihovo število. Na Zahodu pa prvi govori o njihovem številu Leon I. Veliki (*461). Leta 1164 je Friderik I. Barbarosa - Rdečebradec (1225–1190) osvojil Milan in dal prenesti domnevne relikvije sv. Treh kraljev v kölnsko katedralo, kjer zdaj počivajo.

V Kelmorajnu je tudi slovenski človek rad poromal, doma pa je sv. Trem kraljem hotel dati čim več sijaja in časti. Za sv. Tri kralje in njihovo spremstvo se našemu človeku puščavska kamela ni zdela primerna, zato jih vidimo na konjih, npr. na freski pri sv. Primožu nad Kamnikom (prva polovica 16. stoletja).

Jaslice velesovskih dominikank iz srede 18. stoletja kažejo Modre v košatih, bogato okrašenih oblekah evropskega baroka in z veličastnimi pokrivali na glavah [Kuret 1981: 108]. Tudi Gaspari je Modre slikal na konjih, prav tako so upodobljeni med starejšimi mengeškimi figurami, ki so delo neznanega rezbarja.

Sv. Trije kralji so v ljudski vernosti povezani tudi s človekovimi poslednjimi rečmi. Ljudje so se jim v življenju priporočali za srečno zadnjo uro, kar je pretresljivo ohranil Oton Župančič v baladi »Sveti Trije kralji«.



Glinene jaslice, Ana Korenč,
Ljubljana – Šmartno.

3. Živali ob jasliah

Sveto pismo ne govori o živalih v hlevu ob Jezusovem rojstvu. Toda ravno poročilo o hlevu, jasliah, o pastirjih, ki bedijo ob svojih čredah, predpostavlja navzočnost živali. Ljudska domišljija ni obmirovala in je začela upodabljati zlasti tiste živali, ki so bile človeku blizu v vsakdanjem življenju.

Ker jaslice izražajo začetek odrešenja, ne samo človeka, temveč z njim, ob njem in v njem tudi odrešenje vsega stvarstva, potem je razumljivo, da v jasliah najdemo tudi odsev vsega ustvarjenega – nad čemer naj bi človek po Božjem načrtu gospodoval.

a) Vol in osel

Vol in osel spadata k jasliah tako kakor pastirska votlina ali hlevček. Brez njiju si ne moremo predstavljati pravih jasliah. Psevdo Matejev evangelij, ki govori o obeh živalih, pa je nastal šele ob koncu 5. ali na začetku 6. stoletja. Najzgodnejše upodobitve obeh živali so iz leta 343 [Kastner 1964: 111]. Ali sta potem obe živali le iznajdba domišljije in umetnikov? Nikakor. S tem problemom so se ukvarjali mnogi, od Origena (184/85–254/70) do C. G. Junga, in ugotovili, da gre izvir obeh živali iskati pri zapisu preroka Izaije: *Vol pozna svojega gospodarja in osel jasli svojega gospoda* [Iz 1,3].

V armenskem *Texta Evangelium*, v katedrali sv. Jakoba v Jeruzalemu, se obema živalima pridruži še tretja: kozorog ali antilopa. Kakor je bil oven Abrahamova daritvena žival, tako je tudi ta kozorog simbol Jezusove daritve [Kastner 1964: 114].

Obe živali lahko simbolizirata poganska božanstva; krotki sta se prišli poklonit novemu Logosu, pač zastopnika živalskih božanstev, ki zdaj odstopajo. Tako se Egipčani in z njimi Sredozemlje poklanjajo novorojenemu Odrešeniku [Kastner 1964: 115].

b) Ovce

Ovce so najbolj priljubljene živali pri jasliah. Težko bi si brez njih predstavljali obisk in poklonitev pastirjev in njihove darove, če bi morali odmisлити jagnje, ki ga bo pozneje Gospod sam privzel kot podobo in simbol svoje daritve za odrešenje človeka in po njem vsega stvarstva. Evangelij poroča, da so *[p]rav v tistem kraju... pastirji prenočevali pod milim nebom in se čez noč vrstili na straži pri svoji čredi* [Lk, 2,8].

Posebna pozornost je bila namenjena upodobitvi ovčke pri jasliah. Upodobljena je posamič in v čredi. Lahko je položena kot prvi dar z zvezanimi nogami pred jaslice, vidimo jo v naročju pastirja, ki teče proti hlevcu. Še pogosteje pa si jo pastir naloži na ramena, da jo prinese in podari Sveti Družini. Kdaj pa kdaj sama ali v tropu strmi v svetlobo angela in je tako nova priča nevsakdanjega dogajanja. Rezbarjeva roka je vdihnila koščku lesa toliko nežnosti, veliko domačnosti in vsebine.

c) Kamele

Kamele pridejo na jaslično prizorišče šele na vigilijo praznika sv. Treh kraljev ali razglašenja Gospodovega. Bogata domišljija umetnikov in jasličarjev si je predstavljala, da so Modri prišli v Jeruzalem in od tam v Betlehem od daleč. Kamela je bila takratno prevozno sredstvo, zato so jasličarji sv. Tri kralje upodabljali na kameelah ali z bogato natovorjenimi velblodi. Spodbuda k tej veličastni podobi je iz Izaijeve prerokbe: *Množica velblodov te zagrne, dromedarji iz Madiana in Efe, vsi pridejo iz Sabe, zlato in kadilo nosijo in veselo oznanjajo slavna Gospodova dela* [Iz 60,6].

V 72. psalmu pa je rečeno: *Kralji iz Taršiša in z otokov naj mu izročajo darove, kralji iz Sabe in Sébe naj mu prinašajo darila. Vsi kralji naj se mu klanjajo, vsi narodi naj mu služijo* [10–11].

Ponekod je ohranjena navada, tako npr. tudi po naših samostanih, da že ob božičnih praznikih postavijo sv. Tri kralje z vsem njihovim spremstvom k jaslicam, toda čisto na rob, ali pa jih skrijejo v ozadje. Bolj ko se bliža praznik Gospodovega razglašenja, bliže jih postavijo k hlevcu ali votlini.

d) Druge živali

V slovenskih jaslicah so ljudje posvetili veliko pozornosti upodabljanju najrazličnejših živali: čebel, ptic, kokoši, gosi in rac, zajca, koze, srne, gamsa, ovce, psa, osla, goveda, konja, medveda, kamel in slona (Slovenski etnografski muzej). Gaspari je v svoje jaslice postavil še tri gosi, tri zajce in dva psa, upodobil pa je ovco, kako ob njej kleči majhen pastir in jo vabi, da bi skupaj šla k Detetu. Posebnost slovenskih jaslic so tudi konji, ki ponekod nadomeščajo kamele. Slovenskim jasličarjem so se zdeli primernejši od velblodov. Kamnogoriške jaslice so izrazit primer: na mišičastih konjih so bili Kralji videti uglednejši in bolj junaški. Tudi Gaspari je, potem ko je Modre upodobil na konjih, te plemenite živali vpregel celo v bogato kočijo. Anton Šuštar - p. d. Gregčev Tone (1893–1977) je iz pastirskega in planšarskega življenja na Veliki Planini upodobil pastirico, kako molze kravo in veselo kramlja s sosedo, ki je prišla po malo soli. Janez Frfila (1837–1908) je upodobil pastirico, ki nese na glavi celo majhen kurnik s tremi putkami.

V jaslicah na Slovenskem so skoraj vse domače in prav tako nekatere gozdne živali, saj so tudi te Stvarnikov dar, in prihajajo, da ga počastijo.

4. Jaslična pokrajina

Krajina je del svetopisemskega poročila. *Stara in Nova zaveza* omenjata Betlehem in kraj, kjer so pastirji bedeli pri svojih čredah.

Že prvi pogled na jaslično pokrajino z živo in neživo naravo lahko spominja na edenski vrt pred padcem prvega človeka. Ko se zazremo v novorojeno Dete – v drugega Adama – se spomnimo, da je On tisti, ki prihaja obnovit in odrešit vse stvarstvo.

Posebnost naših klasičnih domačih jaslic je hrib z votlino ali hlevcem, po po-

krajini so razporejena drevesa z najrazličnejšim zelenjem, med njimi je potoček ali s kamni obložen studenec, iz katerega bodo pastirji napojili svoje živali. V razgibani pokrajini lahko vidimo tudi most ali brv, prek katere bo pastir varneje prignal čredo v stajo. Domačnost in toploto daje pokrajini nebo, posuto z bleščečimi zvezdami, sijočo repatico, v bližini votline pa vidimo odsev neba v živem pastirskem ognju, ob katerem bedijo pastirji čuvaji na nočnih stražah.

a) Jaslični hrib

Hrib, na katerem so postavljene jaslice, daje pokrajini posebnost, zato je bil za jasličarje prva skrb že od začetka, ko so pripravljali ogrodje, pa vse do trenutka, ko je bilo delo z jaslicami končano.

Hrib je... pravzaprav posebnost 'klasičnega' slovenskega jasličnega ozemlja in le polagoma prihaja v novejše jaslično okolje. Zato je tudi njegovo ime najbolj enotno na njegovem prvotnem ozemlju. O 'hribu' govore po vsem Gorenjskem, pa tudi v novomeški okolici in v Beli krajini, na Kozjanskem in v štajerskem Posavju; ime so prevzeli tudi na Goriškem. [Kuret 1981: 198]

Jaslični hrib je navadno oblikovan iz mahu, tudi iz lesa, prevlečenega z zelenim papirjem, ki je bil prej namočen v klejevo raztopino (kamnogoriški hribček), iz kovaške žindre (na Fužinah pri Ljubljani), lahko je tudi iz lesenega ogrodja, prekritega z vrečevino, prepojeno s klejem, nato pa pobarvano in posuto s peskom, prstjo ali obloženo z manjšimi skalami.

Hrib ima za človeka tudi simbolični pomen: hrib, ki prehaja v goro, je človeku vedno pomenil stalnost in trdnost, pa tudi varnost in gotovost. Vrh hriba ali gore je v jutranji zori prvi oznanjal upanje in veselje novega dne.

b) Votlina

Votlina je v slovenskih jaslicah poudarjena s hlevčkom, ki se navadno postavi pod hrib in v ospredje ter tako postane središče jaslic. *Le izjemoma vidimo kdaj štalico 'sredi pobočja' (Virmaše, Vranksko). Redko je tudi število primerov, ko so postavljali štalico v kot vrhu hriba (Gorjuše in okolica Jesenic na Gorenjskem, dalje Žužemberk, Solčava, Dobje pri Celju, tu in tam na Pohorju)* [Kuret 1981: 200].

V Ljubljani in okolici so bili hlevčki iz smrekovih brun, pokriti z lubjem. V ško-fjeloški okolici so štalice v obliki razvalin ali pa tudi lesene hišice, posute z zdrobljenim steklom. V bohinjki in blejski okolici so delali hlevčke iz lesa in jih pokrivali s slamnato streho. Nekateri jasličarji so hlevček dobesedno vdělali v hrib in ga tako najbolj približali votlini (Ljubljanska in kranjska okolica, ponekod na Gorenjskem in Štajerskem, tudi na Goriškem). Gradivo za oblikovanje votline so predvsem kamni in skale, posebej primeren je lehnjak, stari štori in korenine podrtih dreves, lahko pa tudi papir cementnih vreč, namočen v mavčevo raztopino, ali namesto papirja stare krpe, vrečevina, tudi gaza. Dober posnetek votline se je jasličarju posrečil, ko je zložil na kup izrazitejše kose skal ali premoga, vse prekril s tanko folijo, nato

pa gmoto preli z gostejšim mavcem. Ko se je sadren odlitek posušil, je jasličar iz notranjosti previdno odstranil kamenje, premog in folijo in tako dobil primerno votlino. Kričečo belino je ublažil s tem, da je notranjost votline niansiral s stenskimi barvami v obliki starih skal, nato pa še malo okadil z dimom nagnjene goreče sveče. Tako pripravljeno votlino je vgradil v jaslični hrib.

Tudi votlina ima v sebi globok pomen:

Votlina je prasimbol za skrito globino stvarstva, po analogiji pa tudi za globino duše... iz prebogatne rasti (hipertrofije) se moramo vedno znova spuščati v temo votline že zato, da bi našli Tistega, ki je kot otrok ponoči v njej zagledal luč življenja. Kristus, Luč sveta je človek votline, iz katere je zrasel v polno človeško veličino, kot božja ikona in navzočnost ter je zmožol hoditi po zemlji. [Rosenberg 1987: 130]

c) Luč in svetloba

Svetloba pri pastirjih je vzeta iz Lukovega evangelija: *Prav v tistem kraju so pastirji prenočevali pod milim nebom in se čez noč vrstili na straži pri svoji čredi. Gospodov angel je stopil k njim in Gospodova svetloba jih je obsijala, da so se zelo prestrašili [Lk 2,8–9]. Svetloba vdahne omenjenim prizorom utrip tistega življenja, ki ga Odrešenik prinaša svetu. Svetloba pa se tako v Svetem pismu kot v religiozni simboliki narodov pojmuje ali kot prispodoba ali kot odsev Boga. Bog je ogrnjen s plaščem nedeljive svetlobe, in nobeno ustvarjeno bitje ga ne more zaobseči [Kuret 1981: 212].*

Svetloba je temeljna lastnost Boga, saj *Sveto pismo* ničkolikokrat poudarja, da je Bog luč:

In psalmist pravi o njem: »Ogrinjaš se s svetlobo kakor s plaščem« [Ps 104,2]. Luka je s tem povedal, da je Bog sam sporočil pastirjem novico o rojstvu svojega Sina. Kristusov prihod na svet je opisal tako, kakor se je Bog razodeval v Stari zavezi. S tem je razločno povedal, da je rojeni otrok Božji Sin. In kakšna luč je obsijala pastirje?... Prav to, da so se takoj odpravili na pot, je dokaz, da so doživeli nekaj velikega. K hlevu jih je usmerjal pramen Gospodove luči, ta luč pa je svetila v njih. [Rozman 1989: 78]

Luč in svetloba sta najgloblji govorici jaslic; tam, kjer je luč, je tudi življenje, in prav v novorojenem Odrešeniku se je razodela polnost življenja.

Na Slovenskem je malo krajev, kjer ne bi poznali luči v jaslicah, nekoč so bili to Žusem, Bela Cerkev, Metlika, Rateče. Kuret je ugotovil, da sta po izročilu posvečeni in sveti luči v jaslicah oljenka in sveča [Kuret 1981: 211]. Na Štajerskem, Gorenjskem in Dolenjskem je pri premožnejših domačijah visela oljenka spod stropa ali pa je bil lepobarvan in oblikovan kozarec vstavljen v posebej za to izdelano kovinsko stojalo, drugod so oljenko postavili v mah ali pa na polico pred jaslice.

Sorazmerno maloštevilni so bili kraji, kjer so poznali kot obredno razsvetljavo v jaslicah samo svečke. Izrecno so poročali o njih z Iga. V kranjskem Posavju je bila kakšna svečica sploh edina razsvetljava. Svojevrstno je slišati, če so pravili v Na-

zarjah, da je sveča edino prava božična razsvetljava... Tik preden se je uveljavila elektrika, so v jaslice začeli uvajati petrolejke. Tako je v ljubljanski okolici (Vnanje gorice) razsvetljevalo neke jaslice šest majhnih zelenih svetilk na petrolej... Največ primerov električno razsvetljenih jasic je izpričanih iz okolice Ljubljane in Kranja, posamezne primere baterijske ali omrežne razsvetljave dobimo v večini slovenskih področij. [Kuret 1981: 212]

S svetlobo so jasličarji poudarili predvsem prizor Jezusovega rojstva in oznanjenja pastirjem, pozneje pa tudi poklonitev sv. Treh kraljev. Svetloba v votlini je verjetno povzeta iz poročila psevdo Matejevega evangelija iz 13. poglavja.

d) Zvezda

Zvezda ali zvezda repatica, ki je Modre pripeljala v Betlehem, zamenja angela nad hlevcem ali votlino na predvečer praznika sv. Treh kraljev. Pri slovenskih jaslicah je navadno upodobljena kot petero- ali šesterokraka repatica.

Magi, ki so poznali skrivnosti perzijskih misterijev in Zoroastrovih prerokb, so v Matejevi navedbi [Mt 2,1] verjetno babilonski zvezdoslovci, ki so prišli v stik z judovskim mesijanstvom in so bili prav s tem svetlobnim pojavom pripeljani k novorojenemu Odrešeniku. Prvič je o zvezdi obširneje pisal sveti Ignacij Antiohijski (*107): *Prikazala se je zvezda na nebu, ki je svetila bolj ko vse druge zvezde in se je neizrekljivo bleščala, da je ves svet strmel nad čudno prikaznijo* [Rosenberg 1987: 59]. Na prvih upodobitvah ima zvezda različno število žarkov, pozneje pa se ustali kot osmerokraki komet – predstavlja Kristusa, ki nam je dal osmero blagrov, je magna carta za vstop v njegovo kraljestvo. Po 8. stoletju je na bizantinskih reliefih in mozaikih zvezda z navpičnimi žarki.

Zvezda, ki razsvetljuje temo nočnega neba, je simbol Božjega vodstva ali naklonjenosti.

e) Ogenj

je na pastirskih poljanah prav tako dokaz pristnega življenja betlehemskih pastirjev kakor čreda ovac ali pa ovčar, ki se skrbno ozira, da se mu ne bi ovca zgubila. Jaslice brez pastirskega ognja težje približajo skrivnost svete noči, kakor pa tiste, kjer je skrbna jasličarjeva roka že prižgala plamen toplega pastirskega ognja, ob katerem bedijo pastirji, čuvaji, in si manejo od mraza otrple roke.

Da bi ogenj čim bolj ustrezal resničnosti, so jasličarji nasuli na podlago malo peska, po njem pa pepela, nato pa v obliki piramide naložili ožgana polena, pod katera so namestili žarnico, ki ponazarja plamen. Tak je pastirski ogenj skoraj na vsem slovenskem področju.

Ognjišče z ognjem je simbol skupnega življenja, doma, zveze moža in žene, ljubezni. Je solarno središče, ki s toplino in svetlobo zbližuje bitja, je tudi kraj za pripravo hrane, je središče življenja, ki se daje, vzdržuje in širi.

Maji Quiché mislijo, da svetloba ognjišča odkriva materializacijo božanskega

duha, kakor svetloba sveče predstavlja dušo pokojnega. Družinsko ognjišče ima vlogo središča sveta v številnih izročilih, zato postane pogosto tudi žrtvenik [Chevalier in Gheerbrant 1987: 449].

Vsako živo bitje sicer potrebuje ogenj, toploto, toda čezmernost vodi v razdejanje, v pogorišče. Žerjavica strasti raztopi (razkroji) lik, ki izstopa iz teme, vendar brez toplote oledeni – ostane le okostje, čista funkcija, le ostanek [Rosenberg 1987: 95].

V upodabljanju binškošnega dogodka ognjeni jeziki nad glavami apostolov simbolizirajo navzočnost Svetega Duha.

V simbolizmu ognja in plamena hrani krščanstvo dvojni pomen: z njima sta označeni mučeništvo in verska gorečnost. Sv. Anastazijo (+1. stoletje) redno upodabljajo v plamenih. Sv. Lovrenc (+258) ima včasih ožgano dalmatiko, ostanek mučenja na rešetkastem ražnju. Ogenj in plamen sta tudi simbola verske gorečnosti nekaterih svetnikov, Neže (+o. 303) in Antona Opata (+356). Plamteči ogenj pa je sv. Anton Padovanski (+1231).

f) Drevo

Drevo je najlepši in najbolj osrečujoč simbol, bogat in rodoviten v oblikah in delovanju. Stari narodi so drevo častili po božje, globoko v sebi pa ohranjali podobo o drevesu življenja sredi raja. Prastar simbol je znamenje trajne in vseobsegajoče Božje dobrote in usmiljenja.

Drevo in vse različno zelenje, razpostavljeno po jaslični pokrajini, pomeni življenje, novo upanje in blagoslov. Brez znamenja življenja in rasti bi si težko predstavljali pravo jaslično pokrajino, saj so tudi slovenske domačije bile vedno obdane z najrazličnejšim drevjem in sadovnjaki.

V katoliški liturgiji je les pogosto sinonim za križ in deblo: *Sovražnik, ki je na drevesu v raju zmagal, je bil na drevesu križa premagan...* [Rimski misal 1992: 572].

Niko Kuret pravi:

Najpripravnejše 'drevo' za v jaslice je pač smrekova vejica, v večjih jaslicah kar mlada smrečica. Še bolj ustreza kak brinov vršiček, tu in tam tudi borova veja, zlasti na Krasu. Omenjajo celo omelo (Ig). Omenjeni jasličar Frfila je naredil za svoje jaslice značilna drevesa iz naklanih paličic. [Kuret 1981: 209]

Izrazito, naravnost občudovanja vredno obliko drevesa so jasličarji dobili iz korenin grmičevja, ki so navadno predstavljale bogato krošnjo drevesa, kateremu je jeseni odpadlo listje.

Splošni simbolizem pripisuje lesu – drevesu nadčloveško modrost in znanje. Drevo je za človeka resničen prasimbol: *Iz njegovega lesa si... gradi hišo, zibko in krsto. Pod njegovimi vejami bo... nekoč užival večni mir... Drevo je pravo znamenje rešenja* [Rosenberg 1987: 106].

g) Voda

Vsa slovenska zemlja je prepredena s hudourniki in potoki. Kako bi človek, ki

je videl jaslice Stolarjevega Jožka, kakor jih je opisal Janez Trdina, mogel postavljati svoje jaslice brez potoka ali vsaj studenca?

Po hribu navzdol je tekel med skalami in grmovjem studenec resnične vode in se izlival v jezero. Po jezeru pa so plavale zlate ribice, ... Na drugih dveh krajih je skakala voda v zrak in na bližnjem oklepu je visel za žebelj korček, ki smo ga eden za drugim sneli, si nastregli vanj vode in se napili. [Trdina, nav. po Dolenc 1989: 36]

Mnogoštevilne so jaslice, kjer vidiš ribnik ali jezerce. Narede ga zelo preprosto: v mah vdelaajo šipo ali zrcalo ali pa postavijo vanj vodo v krožniku ali v skledi, rob pa pokrijejo z mahom.

Prav radi so naredili studenec – žleb, po katerem teče 'voda' v korito. Vodo so napravili iz staniola, v novejšem času jo je predstavljala steklena cevka ali vsaj pramen brezbarvnega celofana. Takšni studenci so bili pogosti v ljubljanski okolici. Dobili smo jih še v Zgornje Savski dolini; okoli Ribnice, okoli Zagorja ob Savi, v Slovenskih goricah, na Notranjskem in Goriškem. [Kuret 1981: 210]

Simbolične pomene vode lahko izrazimo s tremi dominantnimi temami: voda je izvir življenja, sredstvo očiščenja in središče obnavljanja.

1. V Aziji so vidiki simbolizma vode zelo različni. Voda je substancirana oblika razodetja, izhodišče življenja in element telesnega in duhovnega preporoda, simbol rodovitnosti, čistosti, modrosti, usmiljenja in kreposti.
 - a) Voda je materia prima, pojem pravodovja in začetnih oceanov. Najdemo ga vse do Polinezije in večina azijskih narodov pripisuje vodam kozmične sile.
 - b) V splošnem je voda sredstvo obrednega očiščenja: od dežel z islamom do Japonske, prek taoističnih obredov fu Shuija (gospodarja svete vode), ne da bi pozabili na kropljenje z blagoslovljeno vodo pri kristjanih. V Indiji in na azijskem jugovzhodu je obredno umivanje svetih kipov in vernikov (posebno ob novem letu) obenem očiščenje in preporod.
2. V judovskem in krščanskem izročilu voda najprej simbolizira izhodišče stvarjenja. Hebrejski Men (M) simbolizira občutljivo vodo: voda je mati in izvir transcendence, zato jo imajo za hierofanijo (tista, ki odkriva svete stvari).
 - a) V *Svetem pismu* so studenci in izviri, ki jih nomadi najdejo v puščavi, kraj veselja in čudežev, ob njih se dogajajo najrazličnejša srečanja. Pohod Hebrejcev in pot vsakega človeka v času zemeljskega romanja sta zraščena v zunanjem in notranjem dotiku z vodo, ker je ta središče miru in svetlobe. Vsa *Stara zaveza* slavi dobrodelnost vode, *Nova zaveza* pa je to dediščino sprejela in jo znala tudi izkoristiti.

Jahve se vzporeja s pomladnim dežjem: *Vneto si prizadevajmo spoznati Gospoda; prišel bo zanesljivo kakor jutranja zarja, prišel bo k nam kakor jesenski dež, kakor spomladanski dež, ki zemljo ovlaži [Oz 6,3]. Z roso, ki daje cvetju rast: Bom kakor rosa Izraelu, cvetel bo kakor lilija, pognal bo korenine kakor na Libanonu [Oz 14,6].* Voda je torej veliko znamenje blagoslova.
 - b) Jahve daje zemlji vodo, toda obstaja še ena skrivnostnejša voda, ta pa izvira iz

Modrosti, ki je ob stvarjenju oblikovala pravodovje: *Ko je vetru določil težo, z mero omejil vodo; ko je dežju dal postavbo in pot odkazal blisku in gromu* [Job 28,25–26]. *Pesek morja in kaplje dežja in dneve davnine, kdo jih more prešteti?* [Sir 1,2]. Povsem naravno je, da so ljudje na Vzhodu ugledali v vodi najprej znamenje in simbol blagoslova, saj prav voda omogoča življenje.

Voda postaja simbol duhovnega življenja in Duha, ki ga daje Bog. Judje pa ga pogosto odbijajo: *Saj je dvojno hudobijo storilo moje ljudstvo: Mene, studenec žive vode, so zapustili, da si izkopljejo kapnice, razpokane vodnjake, ki ne morejo držati vode* [Jer 2,13].

Jezus prevzema ta simbolizem v pogovoru s Samarijanko: *Kdor pa bo pil vodo, ki mu jo bom dal jaz, ne bo nikoli žejen, ampak bo voda, ki mu jo bom dal, postala v njem vrelec vode, ki žubori v večno življenje* [Jn 4,14].

Voda je v *Stari zavezi* predvsem simbol življenja, v *Novi zavezi* postane simbol Duha: *Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Žejnemu bom dal zastonj od izvirka žive vode* [Raz 21,6].

- c) Le voda svetega krsta izmiva grehe in se podeli samo enkrat, ker se po njej stopa v stanje novega človeka. V povezavi z besedilom uvaja krstna voda človeka v novo rojstvo: *Resnično resnično ti povem: če se kdo ne rodi od zgoraj, ne more videti božjega kraljestva* [Jn 3,3].
 - d) V nekaterih primerih pa lahko voda pomeni smrt. V *Svetem pismu* velike vode naznanjajo preskušnje. Vdora voda je simbol velikih nesreč: *divjalo bo zoper nje morsko vodovje in reke jih bodo silovito preplavile* [Mdr 5,22].
3. Tudi v islamski tradiciji simbolizirajo vode številne resničnosti:
- a) Koran pripisuje blagoslovljeni vodi, ki pada z neba, božanska znamenja.
 - b) Voda je simbol čistosti in sredstvo očiščenja.
 - c) Končno pa voda simbolizira življenje, to je voda življenja, ki jo odkrivamo v teminah in ki prenavlja [Chevalier in Gheerbrant 1987: 760]
4. V drugih izročilih ima voda prav tako začetno vlogo okrog treh že določenih tem in s posebnim poudarkom na nastanku.

Iz vode je porojeno vse stvarstvo, tudi človek. Toda človek se v času svojega življenja ne sme enostavno potopiti nazaj v vodo, ki je priklicala vsa bitja v svetlobo, skuša pa jih še vedno pogoltniti. Kajti po Heraklitu 'je za dušo smrt, če postane voda' [Rosenberg 1976: 95].

Kaj vse bi ljudje odkrili, če bi se mogli, znali in hoteli pred jaslicami poglobiti v simbolizem vode in valov naših jezer in potokov.

Val je simbol brezmejnega obnavljanja, ki ni togo, temveč v nastajanju nosi s seboj tudi kali minljivosti. Toda minljivost vala obenem omogoča nadaljevanje življenjskega poteka. Val kaže, da ni smrti, da se iz minljivosti rojeva vedno znova življenje in nova oblika [Rosenberg 1976: 108]

h) Most in brv

Most in brv sta vgrajena tudi v jaslice. Izredno arhitekturo starih mostov občudujemo v neapeljskih jaslicah, ki so ohranjene v Palazzo Reale di Caserta in vsebujejo nad 1200 figur, vključno z živalmi.

Slovenski človek je nad potokom, ki se vije med skalami, zgradil preprosto brv ali pa celo most, da so pastirji s svojimi čredami varneje pohiteli k hlevcu. Najdemo jih v Ljubljani, v Bohinju, v Posavju, na Goriškem in brez dvoma še drugod [Kuret 1981: 120].

Brvi in mostovi nas opominjajo, da je življenje prepleteno z nešteti nasprotji in ovirami. Na koliko bregov sta Marija in sv. Jožef zadela že na prvi sveti večer. Simbolizem mostu kot sredstva, ki omogoča prehod z enega brega na drugega, je med najbolj razširjenimi; je prehod z zemlje v nebesa, iz človeškega stanja v nadčloveško, iz minljivosti v nesmrtnost, iz čutnega sveta v nadčutni. Razne legende iz Vzhodne Evrope poznajo mostove iz kovin, prek katerih se jezdi na konju; Lancelot gre čez most, ki je sablja; most Chinvat iz iranskega izročila je ozek kot ostrina britve za vse hudobne ljudi. Ti ozki mostovi ali ostrine prehajajo tu in tam v navadno drhtečo ljano. Na starem Vzhodu in v Upanišadah se omenjajo podobni simboli. Iniciacijsko potovanje v skrivnih kitajskih združenjih je prav tako prehod čez most.

V ospredju sta torej dva elementa: simbolizem prehoda in pogosto nevarnost prehoda, kakršno je vsako iniciacijsko potovanje. Prehod z zemlje v nebesa poistoveti most z mavrico – brunom, ki ga je Zeus položil med dva svetova – po njem pa stopa Iris – oznanjevalka dobrih vesti [Chevalier in Gheerbrant 1987: 416].

Kar nasprotja, razdeljene bregove povezuje, je... most. Kdor zmore graditi mostove med razdeljenimi bregovi, dela za edinost, zbližuje oddaljenosti. Tak je pontifex, to pomeni: duhovnik, ki zmore povezovati večni in minljivi svet, rodove in čase. Človek, ki stremi za uspešnostjo, je pogosto v nevarnosti, da bi razdelil tisto eno, na čemer vse sloni. Le duhovni ljudje, ki so v celotnem življenju vedno v manjšini, zmorejo zopet povezati, kar je razdeljenega. Kajti duhovni človek ne dela sam zase, temveč za vse. [Rosenberg 1976: 114]

Kdo je večji graditelj mostu med Stvarnikom in človekom kakor Dete, ki je položeno v jasli! Še več – On sam je most med Očetom in nami.

5. Jaslice – znamenje in simbol odrešenja

Človeku kot bitju znamenj je ves svet znamenje, tako v celoti kot v posamičnih pojavih. Znamenje je tisto, kar po naravnem odnosu ali dogovoru omogoča spoznati misel ali voljo neke osebe, obstojnost ali resničnost neke stvari.

Jaslice izražajo realnost (resnično stvarnost) in simboliko. Jaslice, kot izraz stvarnosti, so upodobitev Kristusovega rojstva v mrazu, trdoti, uboštvu in odri-njenosti nerazumevajočih ljudi na eni strani in Božje odprtosti do vseh, ki Boga resnično iščejo, na drugi strani. Jaslice kot izraz simbolike pa nas nagovarjajo z

znamenji, podobami in simboli, za katerimi živi celotno Božje sporočilo človeku in vabilo k miru v ljudeh in med njimi, saj je učlovečenje ponovni Božji poseg v stvarstvo, ki je en sam prostor Božjega bivanja, navzočnosti in delovanja.

S posebnim domotožjem v srcu se človek ozira v čas in v kraje, iz katerih le komaj zaznavno odseva prastaro izkustvo nekoč skupne svetovne govorice, ki so jo razumeli vsi. Spomin na to je še ostal v njegovem srcu in v spominu koprnenje. Tako je zapisal Cankar. Zato je vedno večja tudi potreba, da bi jo ponovno odkrili in se je učili iz preživelih ostankov. Sledi te, vsem ljudem skupne govorice, so simboli, pri katerih smo se ustavili. S svojimi očmi človek danes dojema le še zunanjo plast stvari, ki pa mu več ne razodeva duhovnega sveta. Njegovo mišljenje je postalo abstraktno in pogled je osredotočil le na to, kar je v življenju v ospredju. Zgubil je svojo povezavo s temeljem, od videza stvari ne more več predreti do dna, postal je skoraj nezmožen simbolike, zato ne more več razumeti prastare, odrešenju odprte govorice simbolov. In prav ta govorica je lastna in skupna vsemu človeštvu. Vse 'svete knjige' so pisane v njej.

Takšna 'sveta knjiga' so jaslice. Ob njej se je slovenski človek ustavljal in premišljeval ter se iz te knjige nad knjigami učil živeti in vzgajati sebe in druge [Rosenberg 1976: 5].

Kristusovo učlovečenje je teološki temelj vsega simbolizma v bogoslužju. Jaslice s svojo realnostjo, z znamenji in simboli odkrivajo ta Božji sestop v ustvarjeni svet in potrjujejo, da Bog ničesar ne zavrača, kar je ustvaril, temveč želi vse odrešiti in posvetiti. Naravni simbolizem določa izbiro simbolov v bogoslužju, jaslice pa s prasimboli hriba, votline, dreves, vode, mostu, ognja, zvezde in svetlobe govore mislečemu in sprejemajočemu človeku o vseobsegajoči Božji ljubezni, ki daruje samo sebe v Kristusu, da bi odrešila človeka. Jaslice nam odkrivajo, da je

Kristus Bog, ki je postal človek. To pomeni, da se je v Kristusu Bog na izreden način približal človeku in se povezal s stvarstvom... Kristus pomeni za svet posvečenje. Zaradi Kristusovega učlovečenja ni v svetu ničesar, kar bi smeli označiti povsem posvetno, profano, kot Bogu povsem tuje. [Grmič in Rajhman 1975: 33]

Sveto pismo nam zagotavlja, da je bil svet ustvarjen dober, toda zaradi izvirnega greha človek skozi vso zgodovino nosi v sebi nagnjenje k slabemu in tudi stvarstvo samo je bilo podvrženo ničevosti in slabosti; Kristus, Božji Sin, ki se je učlovečil, je postal v vsem deležen naše zemeljske stvarnosti, razen v grehu, kakor pravi Pismo Hebrejcem: *Nimamo namreč velikega duhovnika, ki ne bi mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, marveč takega, ki je kakor mi preskušán v vsem, razen v grehu* [Heb 4,15]; s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem je premagal greh. Ne le človek, ampak vse stvarstvo ima v Njem svojega Odrešenika, kakor je po apostolu Pavlu zapisano v pismu Rimljanom: *Stvarstvo je bilo namreč podvrženo minljivosti, in sicer ne po svoji volji, ampak po volji njega, ki ga je podvrigel, a vendar v upanju: da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok* [Rim 8,20–21]. Zato pomeni že učlovečenje Kristusa v zemeljske strukture za vse stvarstvo in za

vse človeštvo novo razmerje z Bogom. Kristusovo učlovečenje torej potrjuje, da so ontološko: stvarstvo, človek in stvari dobre; Kristus je postal eden od nas, privzel si je telo in sprejel pogoje človeškega življenja (življenje v družini, pri delu, v težavah, življenje v svojem času in v svojem kraju).

Toda prvenstveni vzrok Kristusovega učlovečenja je rešitev človeštva in vsega stvarstva iz suženjstva greha. Tako prehaja svet iz sužnosti k svobodi, iz greha k odrešenju, iz navzočnosti zla v navzočnost in vpliv Kristusovega delovanja. Tako je torej prav Kristusovo učlovečenje začetek odrešenja in posvečenja sveta [Valenčič 1969: 80]. To posvečenje pa ne pomeni pridržati ali odtujiti stvari in osebe, temveč samo odtegniti jih vplivu greha ali minljivosti ter jih izrecno ali vključno usmeriti k Bogu. Stvari in dejavnosti ostanejo v svojem naravnem redu in razen ontološke do-brote prejemajo še moralno, kolikor človek zavestno deluje in jih vključi v služenje vsemu, kar je dobro, polno ljubezni in pravičnosti [Valenčič 1969: 83]. Človek, ki ga je Kristus odrešil in v Svetem Duhu napravil za novo stvar, more in mora ljubiti tudi stvari same, ki jih je ustvaril Bog. Od Boga jih namreč prejema in zato gleda nanje in jih ceni kot prihajajoče iz Božje roke.

Takšno življenje medsebojne ljubezni pa rodi Jezusovo navzočnost med nami, ki je stalni in nenehni božič. Gospod je prišel, da bi lahko nadaljeval s svojim biva-njem med nami, saj je prišel za nas.

PRIŠEL JE ZA NAS

Božič ni le praznik, vezan na določen dan, ni le spomin na izreden dogodek v preteklosti ali samo versko praznovanje. Božič je dar Boga, ki je postal človek med nami! [Novi svet 2007: 4]

Božič, Bog, ki je postal majhen, Neskončni je postal človek, eden izmed nas. Oče pošlje svojega Sina med nas, večna Očetova Beseda se učloveči, postane otrok, ki ga rodi Devica in Mati, Marija iz Nazareta. Božična noč, ki nima primere, dogodek, ki si ga ni mogoče zamisliti, nedoumljiva skrivnost! Bolj kot vse drugo nam to preprosto rojstvo razkriva neizmerno ljubezen, ki jo ima Bog do človeka, ljubezen, ki je Bog sam.

Bog se je želel nastaniti med ljudmi, in to zagotovo ne za kratek čas ali samo za določeno obdobje. Prišel je med nas ljudi; v evangeliju nas imenuje »svoje« – ker si je to od vekomaj želel in načrtoval – a njegovi ga niso sprejeli. Novorojenemu so odrekli prenočišče v gostišču. Ko je odrasel, so ga na najsramotnejši način izvrgli iz mesta. Na sebi je pred Marijinimi očmi doživel vso nevhvaležnost in največje zasramovanje.

A vse to ni moglo zaustaviti ljubezni: na križu je z odpuščanjem premagal sovražstvo in smrt in vstal od mrtvih, z nami je in bo z nami do konca sveta. Če želimo lahko živimo v njegovi navzočnosti: če – kakor je to storila Marija – dopustimo, da stopi v naše življenje. Želi in more živeti med nami, kakor nam sam zagotavlja: *Kjer*

sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi [Mt 18,20]. Med njimi, natanko tako, kakor pred 2000 leti, med Marijo in sv. Jožefom ter betlehemskimi pastirji. Samo, da je zdaj njegova navzočnost duhovna, čeprav prav tako resnična. To je nenehni BOŽIČ, kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu, od nas je odvisno ali hočemo živeti z Jezusom med nami...

Jezus si ne želi ostati samo v ječi tabernakljev, želi biti med nami in deliti z ljudmi njihove misli, načrte, skrbi radosti... zato je prišel na svet, da bi nam dal možnost, da imamo vedno med nami toplino, upanje, luč, slogo, ki jih vsak božič prinaša s seboj.

Božič postane tako vsakdanja navzočnost Boga, ki je postal človek med ljudmi, in tam, kamor pride, stvari niso več kakor prej. On prenavlja življenje posameznikov in skupin po nebeškem zakonu, ki je zakon ljubezni, zapisan v vsako človeško srce.

Božič ni samo obhajanje spomina. Je spodbuda, da si prizadevamo prinesiti v družbo, v kateri živimo, Kristusovo navzočnost, ki je tam, kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu: to je skoraj vsakodnevni duhovni božič v domovih, tovarnah, v šolah, v javnih institucijah, bolnišnicah in na fakultetah, v župnijah in parlamentih... in ta božični dan mi odpre srce za vse človeštvo.

Ta Otrok je prišel za vse. Prav to je njegov program: da bodo vsi eno! In vedno se za božič vprašam: Koliko božičev bom še videla v svojem življenju? To vprašanje, ki nima odgovora, mi pomaga vsako leto živeti tako, kakor da je zadnje – v bolj zavestnem pričakovanju mojega 'dies natalis', dne, ki bo zame začetek življenja brez zatona. [C. L.]

14. decembra 2007 je sv. Oče Benedikt XVI. nagovoril tiste, ki so iz Bolzana pripeljali na Trg sv. Petra zdaj najbolj občudovano božično drevo, visoko 30 m, staro 140 let in težko 3 tone, okrašeno pa z več kot 2000 okraski, naj ohranijo jaslice in božično drevo, simbola življenja, saj nas prav jaslice učijo odrekati se porabništvu in nenehnemu iskanju materialnih dobrin. Uče nas, da je Bog postal čisto majhen, postal je Dete, da bi lahko stopil v življenje in nas spremljal na poti našega življenja...!

LITERATURA

BARREAU, JEAN-CLAUDE

1967 *Poznaš Kristusa?* Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

BOŽIČ, CIRIL ALOJZ

1991 *Religiozna govornica v delih slikarja Stanislava Rapotca*. 2. zv. Ljubljana: [Samoza-ložba].

CHEVALIER J. IN A. GHEERBRANT

1987 *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. 2. prošir. izd. Zagreb: Nakladni zavod MH.

DOLENC, JOŽE

1989 *Božič na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.

GRABNER-HAIDER, ANTON IN JOŽE KRAŠOVEC J. S SOD.

1984 *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba (Teološki priručniki; 8).

GRČAR, P. LEOPOLD A.

1997 *Zgodovina jaslic in njihov oznanjevalni pomen*. Ljubljana: Družina.

GRMIČ, VEKOSLAV IN JOŽE RAJHMAN

1975 *Teologija v službi človeka. Teološki pogledi na družbo*. Tinje: Katoliški dom prosvete.

KASTNER, OTFRIED

1964 *Die Krippe*. Linz: Oberösterreichischer Landesverlag.

KURET, NIKO

1941 *Delajmo jaslice. Pomen in postavljanje jaslic*. Ljubljana: Založba Nova stvar.

1981 *Jaslice na Slovenskem. Kulturnozgodovinski in narodopisni oris*. Ljubljana: Družina.

NOVI SVET

2007 *Novi svet* [Ljubljana] 42 (12).

OPĆA ENCIKLOPEDIJA

1981 *Opća enciklopedija Jugoslovenskog leksikografskog zavoda. 7, Raš – Szy*. Zagreb: Jugoslovenski leksikografski zavod.

RIMSKI MISAL

1992 *Rimski misal. Kakor ga je naročil prenoviti drugi vatikanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI.* [Slov. izd.] Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.

ROSENBERG, ALFONS

1976 *Odkrivajmo simbole. Prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba (Znanstvena knjižnica; 18).

ROZMAN, F.

1989 *Božič po Lukovem evangeliju*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

TRSTENJAK, ANTON

1966 *Nova pot*. Ljubljana:

1985 *Človek, bitje prihodnosti. Okvirna antropologija*. Ljubljana:

VALENČIČ, RAFKO

1969 *Uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II. Excerpta e dissertatione ad lauream in theologia consequendam re morali specialiter exculata*. Roma: Collegio Sloveno.

THEOPHANY AND THE SYMBOLISM OF THE NATIVITY SCENE

Regarding the theophany of the nativity scene: the Greek word theophany means the revelation of God, from theós 'god' + phaínein 'to shine, turn up, appear'. The Old Testament mentions the appearance of Yahweh's figure and name, and the angel and the cloud are other forms of appearance. In the New Testament, the evangelists

report that Jesus revealed himself after his death on the cross and after the resurrection.

In the Bible, theophany represents what is contrary to personal experience. The incarnation and birth of the Son of God are a special form of theophany. In the Old Testament, theophany was experienced only by a select group of people, whereas in the New Testament it is intended for all people. In Jesus' visual presence as true man, it existed for thirty-three years. Hidden in the Eucharist, His visual presence continues until the end of the world. The theophany of the second divine person was accompanied in the night in Bethlehem by the light, angels' songs, and their invitation to the shepherds. The theophany of the nativity scene attracted the shepherds and in it they recognized submission, sacrifice, and smallness. They found its profound message in prayer and meditation.

Regarding the symbolism of the nativity scene: the nativity scene announces God's plan of redemption "for all eternity hidden in God" through language that is understood by young and old, by laborer and teacher. This is the language of signs and symbols. A sign is that which makes it possible to recognize a person's thought or will, the existence or reality of a certain thing. Signs lead to the recognition of something else, not just what they represent: footprints in the snow, smoke, the sound of a siren. Symbol is derived from a Greek word for a sign that communicates a certain significance.

The nativity scene is a virtual representation of an event that is important for human understanding of the supernatural intervention of God in the world. It is the symbol of the revelation of divine creative and redemptive love. The purpose of the incarnation is the salvation and consecration of all that was created by God. The nativity scene indicates that, since the time of the incarnation of the Son of God, nothing that is profane has existed in the world, but all is consecrated. The symbolism of the nativity scene maintains within itself the language of the reality brought to us and revealed by Jesus Christ: He wished to be born into a family and live amid the entire universe. Reality and symbolism can be found in the permanent scenes: the nativity, the good news to the shepherds, the homage of the shepherds, and the homage of the Wise Men, as well as in other special scenes: looking for a place for the birth of the child Jesus, the flight to Egypt, the home in Nazareth, Jesus in the temple, the marriage at Cana, and other scenes. The persons and the animals are as important in the nativity scene as the landscape. All that is represented becomes the sign and symbol of salvation.

With all its reality, signs, and symbols, the nativity scene reveals the divine descent into the created world. It proves that God has never rejected those that He created and that God wants to save and consecrate everyone.

KURETOVE KOROŠKE POTI

HELENA LOŽAR - PODLOGAR

UVOD

V tridesetih letih 20. stoletja je zanimanje za ljudsko pesem in ples, šege in navade pa tudi za ljudsko slovstvo nekatere slovenske narodopisce vedno znova vodilo med koroške rojake onkraj Karavank. Med njimi so bili predvsem France Marolt, Ivan Grafenauer in Boris Orel, ki so se tja vračali vedno znova, zapisovali, dokumentirali in raziskovali vsak svoje področje, z objavami v strokovnih in poljudnih publikacijah pa poznejšim rodovom ohranili dragoceno gradivo, ki je samo po sebi klicalo po nadaljnjem raziskovanju. Druga svetovna vojna je te raziskave prekinila, v povojnih desetletjih pa je t. i. železna zavesa zelo oteževala raziskave slovenskih znanstvenikov v zamejstvu.

Po drugi svetovni vojni, ko je bila pri Akademiji znanosti in umetnosti ustanovljena najprej Komisija (1947), nato pa 1951 Inštitut za slovensko narodopisje (ISN SAZU) [Kuret 1972, 1973], je tudi Milko Matičetov, ki je od začetka redno sodeloval pri terenskem delu ekip Etnografskega muzeja in iskal žive priče ljudskega pripovednega izročila, bogato dopolnil arhiv slovenskih ljudskih bajk, pravljic in povedk s koroškim gradivom. Že 1953. leta je v Rutah nad Bistrico pri Pliberku začel zapisovati repertoar pravljicarja Vincenca Pečnika, p. d. Biclja, ki ga je odkrila Marija Jagodic (=M. Makarovič) v Rožu pa kmalu zatem tudi Franca Izopa, p. d. Lebna, iz Gorinčič pri Šentjakobu v Rožu; drugega je našel dr. Pavle Zablatnik. Z njim sta se skupaj podala tudi do nekaterih pripovedovalcev v Ziljski dolini. Milko Matičetov je z dr. Zablatnikom seznanil tudi Nika Kureta in morda tedaj še nihče ni slutil, kakšna trdna strokovna in prijateljska vez se bo spletla med obema znanstvenikoma.

Inštitut za slovensko narodopisje je od prvih let delovanja denarno podpiral tudi delo študentskih ekip na Koroškem, ki jih je vodil Jernej Šušteršič; zbirali so gradivo in predmete za predvideni slovenski narodopisni muzej na Koroškem.¹

¹ Zbrani predmeti so do leta 1978 pozabljeni ležali v propadajoči hiši v Žitari vasi, dokler jih nista nekega dne po naključju odkrila Nužej Tolmajer in Franci Kattnig, ki je o tem pisal v Našem tedniku. Tako se je stvar premaknila z mrtve točke: Slovenska prosvetna zveza, ki je pred 25 leti podpirala študente pri njihovem zbiralnem delu, se je javila kot lastnica zbirke in jo preselila v nekdanjo kmetijsko šolo v Podravlju, arhitekt dr. Peter Fister pa je napisal strokovno oceno. V osemdesetih letih je predmete restavriral in konserviral F. Golob, konservator Slovenskega etnografskega muzeja iz Ljubljane, kot zastopnik Prosvetne zveze pa mu je stal ob strani Joži Mečina. Leta 1996 je zbirko uredila Irena Destovnik. Zdaj je shranjena v depoju kulturnega centra v Šentjanžu v Rožu.

Iz več razlogov ta prispevek obravnava čas med letoma 1955 in 1970: najprej, ker je bilo treba za teh 15 let prelistati 30 debelih fasciklov uradne inštitutske in poluradne oz. prijateljske korespondence,² fasciklov, v katerih je za vsako leto med 300 do 400, včasih celo več dopisov oz. pisem; med njimi je bilo treba poiskati povezave z raziskovalnim delom sodelavcev ISN na Koroškem. Inštitutsko arhivsko gradivo dopolnjuje še zasebni arhiv dr. Pavleta Zablatnika, shranjen na njegovem domu v predmestju Celovca. Ves ta arhiv, navsezadnje, osvetljuje tudi koroško politično situacijo.

Prispevek je torej namenjen osvetlitvi težavnega in nekoliko pozabljenega časa sistematičnega raziskovanja ljudskega življenja na avstrijskem Koroškem, ko ni bilo lahko potovati prek državnih meja, saj je bilo treba po več tednov čakati na potne liste in vizume, posameznik je lahko le enkrat na leto odkupil omejeno vsoto deviz, denar za službeno pot pa je bil odvisen od Slovenski akademiji znanosti in umetnosti in prek nje Inštitutu za slovensko narodopisje dodeljenih deviznih sredstev.

Ta čas je tudi tesno povezan z zgodovino ISN, z njegovimi začetki, ko sodelavci in raziskovalci niso hoteli in želeli ostati znotraj državnih oz. republiških meja, temveč so, vsem administrativnim, tehničnim in prometnim težavam navkljub, v svoje raziskave skušali vključiti vse slovensko etnično ozemlje. In naposled, to je bilo obdobje intenzivnega odkrivanja Drabosnjakovih iger, raziskovanja štehvanja, prizadevanja za znanstveni film, čas slovenskih oddaj z narodopisno tematiko na celovškem radiu in z njimi povezano presnemavanje teh oddaj za arhiv ISN. Inštitut je v tem času tudi izdajal tudi vprašalnice za terenske raziskave in sistematično zbiral gradivo tako v Sloveniji kakor pri rojakih v zamejstvu z vprašalnicami.

Dežela na senčni strani Karavank je bila tako skoraj enakovredno drugim slovenskim pokrajinam vključena v narodopisne raziskave, gradivo pa upoštevano v razpravah in monografijah. In naposled: to je bil tudi usoden čas, ko se je Niko Kuret zaradi pritlehnih udarcev z obeh strani - z nemške in ene, politično opredeljene slovenske strani - za nekaj let odpovedal raziskovanju na Koroškem.

Niko Kuret je že od začetkov svojega raziskovalnega dela v ISN imel zelo pomembno in vsestransko vlogo. Od leta 1955 je svoje raziskovalne znanstvene korake na Koroškem usmerjal v intenzivno odkrivanje Drabosnjakovih iger, v raziskovanje in filmsko snemanje ziljskega štehvanja. In ker je bil to na celovškem radiu čas slovenskih oddaj z narodopisno tematiko, je Kuret videl tudi priložnost za obogatitev inštitutskega arhiva in njegove fonoteke s tem, da bi te oddaje redno presnemavali.

Začelo se je s skromno željo, da bi za arhiv pridobil posnetke Drabosnjakovega *Pasijona*, ki so ga igrali stari igralci Drabosnjakovih iger na Kostanjah, zato je prve magnetofonske trakove kupil iz svojega honorarja: Kuret je namreč že sredi 50. let

² Oboje hrani v svojem arhivu Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

imel dogovor z urednikom slovenskih oddaj na celovškem radiu Helmutom Hartmannom in je redno pripravljaj prispevke v obliki strokovnih predavanj (več kot 20) ali radijskih priredb Drabosnjakovih iger. ISN tedaj še ni imel magnetofona, trakov se v Sloveniji ni dobilo. Za pomoč so sicer prosili Slovensko prosvetno zvezo v Celovcu, vendar tam niso mogli pridobiti 175 šilingov, kolikor je stal en trak, je bil v pismu (23. 4. 1956) Pavletu Zablatniku izrazil svoje razočaranje Kuret. Pozneje so sicer v inštitutu našli drugo - tedaj ilegalno pot. Zablatniku so poslali 100 separatov razprave Ivana Grafenauerja »Arhivski doneski k podobi Slomška pedagoga«, da bi jih razdelil med zainteresirane, za prostovoljne prispevke pa bi kupili enega ali dva magnetofonska trakova. *Navezani smo tako na kupčije te vrste, pri čemer moramo kajpak nadlegovati svoje prijatelje*, se je v pismu (22. 6. 1956) Kuret opravičeval dr. Zablatniku, ki je tudi sicer na raziskovalnih poteh odstranjeval začetne nazorske pa tudi nacionalne ovire in postal zaupen posrednik, nekakšen most na eni strani med radijskim urednikom Helmutom Hartmannom, pa tudi med domačini in Kuretom.

Dr. Pavle Zablatnik je bil po študiju teolog in duhovnik in morda prav zato tako blizu preprostemu človeku, njegovemu bitju in žitju, njegovi slovenski duši, njeni radosti in trpljenju, ki nujno dajeta pečat ustvarjalnosti, načinu življenja in končno tudi - ali pa predvsem - ohranjanju narodne identitete. Zatorej je bilo več



Pavle Zablatnik v študij-
skih letih v Gradcu [Arhiv
Slovenskega narodopisne-
ga inštituta Urban Jarnik,
Celovec].

kot razumljivo, da se je tudi študijsko posvetil narodopisju in maja 1951 z disertacijo *Die geistige Volkskultur der Kärntner Slovenen* (Duhovna ljudska kultura koroških Slovencev) promoviral na Filozofski fakulteti graške univerze. In razumljivo je tudi, da sta se oba znanstvenika izjemno dopolnjevala, da so se med obema spletle trdne vezi in da je bil Zablatnik tista oseba, s katero smo še pozneje vedno znova sodelovali vsi, ki jim je Kuret s svojimi raziskavami kazal pot in smer do koroške ljudske kulture.

PRVO SREČANJE KURETA IN ZABLATNIKA IN PRVI NAČRTI ZA SKUPNO DELOVANJE

Leta 1955 je Niko Kuret načrtoval film o štehvanju. Prvi osnutek scenarija je pripravil po Maroltovem opisu [1935], šego pa je želel tudi sam videti, pri čemer tedaj ni mogel slutiti, kakšne usodne razsežnosti bosta dobila njegovo raziskovanje in trud za film. Dr. Pavletu Zablatniku je prvič uradno pisal 17. septembra 1955: sporočil mu je, da po nalogu ISN prihaja na Koroško, ker si mora ogledati štehvanje na Brdu pri Šmohorju, da bo lahko pripravil scenarij za film, ki naj bi ga snemali prihodnje leto (1956). Veselilo bi ga, če bi se ob tej priložnosti lahko srečala, da bi se pogovorila še o drugih načrtih, ki zadevajo narodopisje na Koroškem in povezave z ISN, deloma pa tudi z uredništvom slovenskega radia v Celovcu.

Kuret je namreč razmišljal o oživitvi Drabosnjakovih iger z domačini, in sicer v radijskih priredbah v izvirnem Drabosnjakovem narečnem besedilu, pri čemer naj bi mu z nasveti pomagal tudi dr. Zablatnik. Inštitut si je želel za svojo fonoteko pridobiti kopijo magnetofonskega posnetka, o tem pa se je nameraval Kuret pogovoriti še z direktorjem celovškega radia, saj je tam načrtoval predavanje o narodopisju v Sloveniji. Tako so bile že v tem pismu nakazane poglavitne smeri Kuretovega raziskovanja in delovanja na Koroškem: oživitev Drabosnjakovih iger, štehvanje, razmišljanje o filmu in radijske oddaje z narodopisno vsebino.

Zablatnik se je veselil osebnega srečanja s Kuretom, saj je njegovo znanstveno delo, predvsem na področju folklorne, že dolgo dobro poznal. Zamisel o oživitvi Drabosnjakove igre v priredbah za radio se mu je zdela imenitna. Prepričan je bil, da bo celovski radio pripravljen sprejeti takšne oddaje, menil pa je tudi, da jih bodo veseli poslušalci. Kuretu je izrazil hvaležnost za to delo, za prizadevanje za koroško dramatsko folkloro.

Takoj za tem (verjetno že 1. oktobra 1955) je šel Kuret na pot in se prvič osebno srečal z Zablatnikom, ki ga je, kakor zvemo iz zahvale (5. oktobra), povabil na prekrasen izlet po Koroškem; bila sta pri Hodiškem in Vrbskem jezeru. Tedaj mu je Zablatnik zaupal tudi nekaj svojih načrtov, predvsem o izdaji Kotnikovih *Storij*.

ZGODBE O DRABOSNJAKOVIH ROKOPISIH

Drabosnjakov Pasijon

Kuret se je tedaj očitno že dogovarjal z uredništvom slovenskih oddaj na celovškem radiu; tam je bilo nekaj njegovih predavanj oz. prispevkov že na sporedu, za postni čas pa je obljubil priredbo *Pasijona*. Zablatnik je zato predhodno obiskal Kostanje, kjer je izvedel, da je živih še veliko igralcev, ki so nekoč igrali Drabosnjakov *Pasijon* (v pismu je omenil le Kristusa in Petra), da je pri starejši generaciji ta igra še vedno v živem spominu in da znajo nekateri kar po več vlog oz. cele odlomke še vedno na pamet. Zato je bil prepričan, da ne bo težko najti igralcev za uprizoritev Kuretove radijske priredbe. Vsekakor pa bi bilo treba pritegniti nekdanje igralce s Kostanj. Še vedno niso izgubili upanja, da bodo mogoče po uresničitvi člena 7 državne pogodbe mogli kdaj misliti spet na poživitev Drabosnjakovega *Pasijona* na Kostanjah samih.

Kuret se je že kot študent s posebno vnemo posvečal ljudskemu odru in pri tem spoznal ljudske igre koroškega bukovnika A. Š. Drabosnjaka. Za ljudski oder je v 30. letih, po rokopisih, ki jih je hranil France Kotnik, priredil *Igro o izgubljenem sinu*, *Božično igro* in *Pasijon*. Tako je Drabosnjaku utrl pot v matično domovino, prav Drabosnjak pa naj bi mu bil, po lastnih besedah, pozneje pomagal najti pot v narodopisje in ga najtesneje povezal s koroškimi Slovenci.

V postnem času leta 1956 so na celovškem radiu predvajali Kuretovo radijsko priredbo Drabosnjakovega *Pasijona*, ki pa so ga tedaj igrali Šentjakobčani, po Zablatnikovem mnenju sicer dokaj dobro, ni pa mu bilo všeč, da so nekateri igralci mešali kostanjsko narečje s šentjakobskim. To je obžaloval, ker je vedel, da živi še mnogo nekdanjih igralcev *Pasijona* in da starejši še znajo cele odlomke na pamet. Predvideval je, da bi bilo mogoče dobiti dovolj igralcev kar na Kostanjah pa tudi v Tmari vasi in še nekaterih krajih, kjer je bilo igranje Drabosnjakovega *Pasijona* tradicionalno, vendar je za to, da bodo Pasijon igrali Šentjakobčani, zvedel prepozno in se tako ni dalo nič več spreminjati, saj so bili že sredi vaj [Zablatnikovo pismo Kuretu, 14. 4. 1956]. Kuret ni vedel, kdaj bo radio predvajal njegovo priredbo, in je seveda ni slišal, sam pa o izreki Šentjakobčanov ni mogel soditi. Pripomnil je, da je igro priredil po rokopisni predlogi nekega Unikarja iz Št. Ruperta in da je tudi sam čutil vplive knjižne slovenščine, pa tudi nedoslednost v narečnih izrazih in oblikah. Žal je prepozno spoznal, da bi rokopis le moral dati najprej v pregled Zablatniku, da bi ga narečno poenotil.

Medtem pa sta Zablatnik in gospod H. Hartmann, urednik slovenskih oddaj na koroškem radiu, že začela razmišljati, da bi *Pasijon* na novo posneli na Kostanjah. Tedaj so bili npr. živi še Kristus (kostanjski organist, p. d. Majar), Kajfež (kmet Kaufmann iz Borovnič), hauptman (kmet Oprisnik), Marija Magdalena (kmetica Opri-

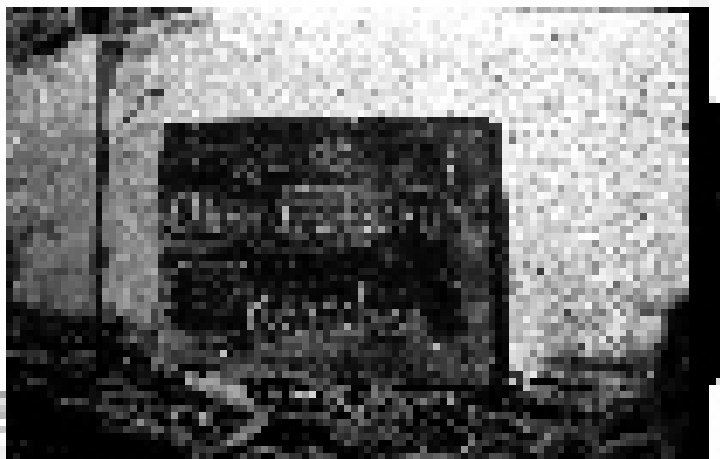
snik), Marija Mati božja (?), Simon iz Cirene (neki Simon Burger), umrla pa sta Judaž in Anaž.

Sporočilo, da je na Kostanjah še mnogo starih igralcev, je Kureta posebno vznemirilo in navdušilo:

rad bi šel tja, jih fotografiral in ujel na magnetofonski trak, kar še znajo. Če pa bi ves Pasijon še enkrat posneli pri njih, bi bilo pa sploh sijajno.... Poskusil bom dobiti službeni potni list in bi v tem primeru žrtvoval eno dnevnic, da kupim 360 m magnetofonskega traku za Inštitut in da prinesem posnetke s seboj. [Kuretovo pismo, 23. 4. 1956]

V Sloveniji so tedaj za pridobitev potnih listov nastale velike težave, ki bi mogle Kuretov ponovni приход v Celovec odmakniti za nedoločen čas. Na srečo je dobil povabilo avstrijskega zgodovinskega društva za udeležbo na posvetovanju 17. septembra in po tem posvetovanju sta lahko z Zablatnikom, po posredovanju kostanjškega župnika Martina Kuhlerja, obiskala nekdanjo Drabosnjakovo domačijo na Zgornjih Jezercih št. 17. Ogledala sta si staro pajštvo - nekdanjo Drabosnjakovo »delavnico«, nato pa sta se odpravila na Drabosinje, k *pinji*³ pri Žvanu in na Kostanje, kjer sta posnela in fotografirala igralce. Magnetofonski trak za tonske posnetke je Kuret kupil s honorarjem za svoji predavanji na radiu. Gospod župnik Kuchler je hranil celó Drabosnjakov izvornik *Izgubljenega sina*, ki naj bi ga tudi igrali Kostanjčani. *Vesel sem, da se je župnikovemu vabilu odzvalo kar lepo število igralcev Pasijona in da so se še kar dobro postavili*, je zapisal Zablatnik v pismu 16. 10. 1956.

Kuret je slutil, da imajo morda na Kostanjah shranjeno celo kakšno masko Smrti ali Satana ali pa da bi ju morda kdo po spominu znal znova narediti, zato je povprašal, ali so morda še ohranjeni rekviziti, obleka, pokrivala pasijonskih predstav; vse to je želel fotografirati. Župnik Kuchler je vedel, da je ohranjena maska Satana, ki so jo tedaj uporabljali pri miklavževanju, morda pa celo dve.



Drabosnjakova
pajštva.

³ *Pinja* je stari oder v Črezpolju pri p. d. Žvanu, kjer so zadnjič igrali Drabosnjakov *Pasijon* leta 1932.

Do Hitlerjeve dobe so bile maske, kakor tudi vsi drugi rekviziti pasijonskih predstav, last kostanjskega izobraževalnega društva: do razpusta tega društva 1942 jih je nazadnje hranil tedanji predsednik kostanjskega izobraževalnega društva Filip Dragašnik, p. d. Rumaš (!) na Blatu. Ko so Rudmaša [pravilno Ramuša, op. H. L. P] 1942 z drugimi zavednimi Slovenci vred pregnali z doma in ga izselili v Nemčijo, se je rekvizitov za pasijonske predstave polastil Oprisnik.

Kuret ga je spoznal na Kostanjah in ga tudi slikal kot igralca, vendar je bil Oprisnik pod vplivom koroškega narodopisca Georga Graberja in njegovega nemško usmerjenega kroga, zato se je zavedal, da bo treba ravnati previdno, da bi dobili te stvari v roke in jih mogli fotografirati. Gospod Kuchler je obljubil, da se bo za stvar zavzel in je z vso diplomacijo skušal priti do cilja - s pomočjo takih ljudi, ki so pri tem možu dobro zapisani ali zanj vsaj nesumljivi. Oprisnik pa naj bi imel tudi obleke in pokrivala za pasijonsko igro. Mogoče pa je, da je marsikaj odnesel Georg Graber - župnik naj bi poizvedel tudi o tem [Zablatnikovo pismo 1. 12. 1956].

Leto 1959 je bilo za oba prijatelja tudi sicer strokovno zelo vznemirljivo: Kuret je namreč od nekoga dobil obvestilo, da ima podjunski župnik menda neki rokopis pasijonske igre iz leta 1780. Že nekaj dni pozneje je Zablatniku sporočil natančnejše podatke:

pasijonsko igro naj bi naskrivaj menda pretipkal vaš gospod kanonik Aleš Zechner po izvodu, ki ga je hranil rajni Štefan Singer in je zdaj menda izginil. On ta prepis - vsaj tako upam - še hrani. Naša velika prošnja bi sedaj bila, da nam Ti pripraviš pot do njega. Prosili ga bomo, naj bi nam dal besedilo pretipkati za naš arhiv.

Bil pa je začuden, da se je zadeva ... že razvedela po Ljubljani in me ljudje sprašujejo, kaj in kako je s stvarjo, ki le ne bo od muh, če se bo kaj našlo! [Arhiv P. Zablatnika. Kuretovo pismo, 9. 4. 1959]

Po Zablatnikovem posredovanju se je Kuret lahko povezal tudi s stolnim kanonikom, gospodom Alešem Zechnerjem, kateremu je Zablatnik bistvene stvari že razložil, Kuret pa mu je v pismu 6. maja 1959 samo še enkrat poudaril, da si kot vodja oddelka za ljudske šege in igre v ISN prizadeva, da bi v njegovem arhivu zbral čim več predragocenega narodnega blaga iz vseh slovenskih dežel.

Da nam je Koroška še prav posebno pri srcu, najbrž veste. Nisem se npr. strašil ne truda ne stroškov, da sem na mikrofilmu in v fotokopijah ohranil študiju, znanosti in zgodovini vse doslej na Koroškem znane in ohranjene rokopise iger Andreja Drabosnjaka.... Razumeli boste potemtakem, kako veselo me je vznemirila novica o nekem pasijonskem tekstu, ki doslej ni bil znan in ga hranite Vi. Oprostili boste, če Vas iskreno prosim, da nam pomagate, da pridemo do - čimbolj natančnega - prepisa Vašega prepisa. Še lepše bi bilo, če bi se našel original. V tem primeru pridem spet osebno v Celovec in oskrbim z lastnimi pripravami mikrofilmanje vsega teksta.

Kanonik Zechner dolgo ni odgovoril pač pa je v mesečni reviji Vera in dom objavil

prispevek »Pasijonske igre v Železni Kaplji«, ki lahko služi kot dokaz, da je imel v rokah izvirno besedilo, ki ga je 1899 našel dekan Štefan Singer saj navaja:

Podpisani je imel rokopis v rokah in ga vrnil leta 1938 g. Štefanu Singerju, ki je postal žrtev zadnje vojne. Rokopis, ki je bil pisan v obliki kodeksa, se do zdaj v zapuščini Štefana Singerja ni našel. [Zechner 1959]

Iz izvirnega besedila pasijonske igre navaja nekaj citatov, tako npr. prolog:

Andohtlivi ukupej zbrani poslušavci! Poslušajte, kaj jes vam bom na znanie dau. Od terpliena Kristusa Jezusa i s tem prekounite vaše pregriehe kjer je vršah Jezusu anu taku veliku martru.

16. maja 1959 je kanonik Aleš Zechner Kuretu poslal pismo, v katerem je predstavil rokopisno knjižico, osvetlil pa tudi nekatera žalostna dejstva koroške kulturne zgodovine:

Sprejel sem Vaše pismo ... V zadevi rokopisa pasijonske igre, ki se je uprizarjala v Železni Kapli, sem si izposodil rokopis od pokojnega dekana, zgodovinarja Štefana Singer, ki je postal vojna žrtev. Bil je krasen rokopis, vezan v usnje, besedilo igre v slovenskem jeziku, navodila za voditelja igre pa v nemškem jeziku vmes. S pokojnim šmihelskim župnikom Jožefom Picej, ki je bil takrat kaplan v Železni Kapli, sva rokopis deloma prepisala. Rokopis sem vrnil g. dekanu Singerju. Žal rokopisa v zapuščini dekana Singerja do zdaj nismo našli. V času zadnje vojne so v dekaniji v Kapli na Dravi požgali cele kupe slovenskih knjig in drugih arhivalij, Singerja so odpeljali v ječo in v taborišče. Uničili so takrat tudi druge dragocene rokopise. V Železni Kapli je nacistična policija vzela nasilno iz župnišča lepo slovensko knjižnico, ki je bila ukončana [uničena, op. H. L. P.], tako se je godilo v mnogih krajih slovenskega dela Koroške, obrnil sem se še enkrat na sedanjega župnika v Kapli na Dravi in ga prosil, da še išče. Morda se še najde del rokopisa. Upanja ni veliko. V slučaju, da se kaj najde, Vam sporočim.

Pasijona iz Železne Kaple, ki so ga tam igrali pred drugo svetovno vojno, pa se je tudi Zablatnik še spomnil:

Toliko vem, da so v Železni Kapli okoli 1937 igrali neki Pasijon, ki pa ni bil znani stari Kapelski pasijon z letnico 1816 (Singerjev). Tedaj je bil kanonik Zechner za župnika v Železni Kapli. Znano mi je tudi, da so iz tega Pasijona in še iz drugih kompilirali Globašani pod vodstvom rajnega župnika Sekola nov pasijon, ki so ga Globašani letos v postu večkrat igrali s sijajnim uspehom. Jaz sem bil pri prvi predstavi in tam tudi v imenu KKZ spregovoril za uvod. Pasijon v marsičem spominja na Singerjev izvod, v marsičem na Drabosnjakov pasijon, marsikaj pa mi je bilo novo. Na Belo nedeljo gostujejo Globašani s Pasijonom v Kolpingovi dvorani v Celovcu.

O kanoniku Zechnerju, od katerega je tudi sam prejel podobno pismo kot Kuret, pa je hudomušno pristavil:

sem moral ugotoviti, da je mož čuden lokalni patriot, da mu nikakor ni za to, da bi se koroško narodopisno blago kakor koli registriralo kje izven Koroške. Ko sem mu per longum et latum pojasnjeval, zakaj pri tem gre, da gre za zgolj kul-

turne zadeve in kulturne interese, mi je končno le obljubil, da bo poiskal prepis, o katerem ne ve, kje ga ima. Dejal je, da rokopisa ni prepisal v bohoričici, marveč po današnjem pravopisu. Škoda! Če le ni tudi popravljaj besedila po svojem jezikovnem čutu. Pač pa mi je v tolažbo še povedal, da menda le ni popolnoma izključeno, da je Singerjev izvod morda le še kje v župnišču v Kapli ob Dravi. Pozanimal se bom za to.

Kuret je bil navdušen:

če boš pa sam utegnil - vsaj v počitnicah - napraviti majhno 'hišno preiskavo' v kapelskem župnišču, bo imenitno. In ko bi Ti bila sreča mila, da bi našel original, me nobena reč ne zadrži, da bi ne prihitel k Tebi!

Pozneje iz uradnega poročila N. Kureta (11. 1. 1961, št. 1) Predsedstvu Slovenske akademije znanosti in umetnosti zvemo o njegovem potovanju v Avstrijo, kjer je v Gradcu predaval na univerzi, si v Lassnitzu pri Murauu ogledal Paradeis- und Hirtenspiel in se v Celovcu sestal s prof. Francetom Ciganom, članom koroškega deželnega odbora za zbiranje ljudskega blaga, zvemo pa tudi še nekaj podrobnosti o Drabosnjakovih igrach. Zablatnik ga je namreč seznanil s svojimi najnovejšimi najdbami: v Tmari vasi je odkril rokopis variante Drabosnjakove *Pastirske igre*, na Drabosnjakovem domu na Kostanjah rokopis njegovega *Ahasverja*, iz zapuščine rajnega dekana Singerja, v Kapli ob Dravi pa je rešil novo različico *Pasijonske igre*. Vsi rokopisi, ki so bili v zasebni lasti in neodtujljivi, so bili ISN na razpolago za mikrofilmanje.

Usoda Izgubljenega sina

Medtem se je Kuret že ukvarjal z Drabosnjakovim *Izgubljenim sinom*. Odločil se je, da bo rokopis priredbe pred izročitvijo uredniku slovenskega radijskega programa Hartmannu poslal v pregled Zablatniku. Zanimalo pa ga je, kakšne bi bile možnosti za uvrstitev *Izgubljenega sina* na radijski spored. Zablatnik mu je lahko takoj sporočil, da je bil Hartmann priredbe *Izgubljenega sina* zelo vesel; za radio je nameraval uporabiti ves tekst priredbe za dve oddaji in načrtoval pritegnitev igralcev s Kostanj.

Kuret pa je že načrtoval tudi priredbo *Božične (Pastirske) igre*, ki jo je imel v izvornem prepisu. S tem bi bila izčrpana vsa tedaj dosegljiva Drabosnjakova dela, čeprav je raziskoval naprej; zanimalo ga je, kako je z rokopisom oz. prepisom Drabosnjakove igre *Aman in Estera*, ki naj bi jo po nekaterih vesteh imel prof. Lessiak in ji ni mogel priti na sled. Pozneje, ko so se dogovarjali s Kostanjčani, da bi za radio igrali *Izgubljenega sina*, so ti tudi obljubili, da bodo skušali ugotoviti, ali je še kje kakšen star prepis omenjenega dela, da ne bi bili odvisni od Lessiakove milosti.⁴

⁴ Primus Lessiak (roj. 1878 v Kotmari vasi v Rožu, umrl 1937 v Št. Martinu pri Celovcu) je bil sin slovenskih staršev, ki pa se ni imel za Slovenca. Po habilitaciji na univerzi v Pragi je postal profesor za zgodovino nemškega jezika in literature in je veljal za uglednega avstrijskega dialektologa in onomastika. V delu *Die Einheit Kärntens im Lichte der Namenforschung und Sprache* je skušal dokazati teori-

Kuret je Drabosnjakove igre neutrudno iskal na vse načine: 12. decembra 1957 je koroškemu mesečniku *Vera in dom* poslal v objavo kratek članek »Kje so še Drabosnjakove igre?«:

Prihodnje leto bomo mogli obhajati 190-letnico rojstva Andreja Šušterja, »zvrhnjega Drabosnjaka« iz Kostanj. Vsak slovenski Korošec in vsa Slovenija onstran Karavank pozna tega znamenitega bukovnika, čigar igre so igrali tu in tam po slovenskem Koroškem skoraj 150 let. Zadnja predstava njegove igre je bila na Kostanjah v slovenščini leta 1935. Njegove igre so raztresene v različnih prepisih, ki jih pa, kolikor do zdaj vemo, vseh skupaj ni nad deset! V njih so se nam ohranile tri Drabosnjakove igre, »Pastirska igra«, »Izgubljeni sin« in Kristusovo trpljenje«. Drabosnjak je napisal ali priredil več iger. Samo po naslovu sta nam znani, na primer, še »Aman in Estera« in »Bogat mož«. Prepisa teh dveh iger nimamo nobenega. Mogoče so pa vendarle po slovenskih domovih na Koroškem še drugi zvezki s prepisi kakšne Drabosnjakove igre, morda sta vmes celo »Bogat mož« in »Amon in Estera« pa še kaj drugega! Poglejte v teh zimskih dneh, ko ni toliko nujnega dela, po starih omarah in skrinjah pri vas doma! Morda kaj takega najdete. Če res to hranite na svojem domu, glejte, da se ne pokonča! In javite svojo najdbo!

Uredništvo je prosil, da o morebitnem odzivu obvesti ISN SAZU.

Za leto 1957 pa so bile v ISN devizne vsote za službena potovanja zelo zmanjšane. Kuret je vedel, da skoraj ni možnosti, da bi prišel na Koroško. Zaposlovali so ga Drabosnjakovi teksti, ki jih je hranil gospod Kuchler in bi jih bilo treba mikrofilmati. Zablatniku je poslal seznam besedil s prošnjo, da bi povprašal pri Mohorjevi družbi, ali bi bila pripravljena oskrbeti te mikrofilme, morda celo prevzeti stroške, saj jih inštitut, ki bi želel mikrofilme imeti v svojem arhivu, ne zmore plačati [Kuretovo pismo s priložo, 13. 3. 1957].⁵ Zablatnik pa si tu ni delal iluzij:

Da bi pa MD bila pripravljena oskrbeti mikrofilmanje vseh v poštevh prihajajočih tekstov in prevzeti stroške, o tem pa dvomim....Zadeva bo morala priti pred odbor, ta bo pa najbrž odklonil. Veselilo bi me pa, ako bi odbor proti mojemu priča-

jo, da je koroško narečje »windisch« v svojem razvoju šlo v drugo smer kakor druga koroška narečja, jezik koroških Slovencev naj bi se torej razlikoval od slovenščine na Štajerskem in Kranjskem, vzrok za to pa naj bi bila gorska veriga Karavank kot naravna ločnica. Svoje teorije je utemeljeval tudi z navajanjem izposojenk iz nemščine. Njegov učencem je bil prof. Eberhard Kranzmayer.

⁵ Rokopisi, last preč. g. župnika M. Kuchlerja v Kostanjah, ki bi jih želeli mikrofilmati: 1.) Gierten-S(piel) al Anu shavostno ino vsmilenja vrie(dno) Djanje per tam roist(vi) JEZUSA KRIST(USA) ... (Rokopis 24x29 cm, vezava v usnje, 42 nepaginiranih listov.); 2.) (Besedilo o izgubljenem sinu.) Rokopis brez naslovnega lista. (Format 25x20,5 cm, 75 strani.); 3.) (Besedilo pastirske igre in Igre od zgublanga Sina.) Rokopis brez naslovnega lista. (Format 20x25 cm, trdo vezan.); 4.) Rokopis Pastirske igre na pisarniških polah z dovoljenjem za uprizoritev, kor. dež. vlada 27. dec. 1906; 5.) (Besedilo Pasijonske igre.) Rokopis brez naslovnega lista. (Format 19x12 cm, trdo vezana beležnica, prepis žpk. Riepla.); 6.) (Besedilo Pasijonske igre.) Rokopis brez naslovnega lista. (Format 30x24 cm, spisala po spominu p.d. Župčinja 1922.); 7.) (Besedilo Pasijonske igre - brez naslova - in pastirske igre.) Trda mapa v pisarniškem formatu (besedilo prepisal 1890 Filip Teppan p.d. Páver.).

kovanju odločil pozitivno. ... Če bi vsaj vse Vaše priredbe Drabosnjaka izdala! Tu imam več upanja... [Arhiv P. Zablatnika. Kuretovo pismo, 16. 4. 1957].⁶

Kuret je namreč priredil Drabosnjakovo *Pastirsko igro* in *Izgubljenega sina*. Pri tem je imel, kakor je pogosto pri takem delu, jezikovne, grafične in vsebinske težave:

Pri prirejanju zaidem včasih v precep. Ne samo jezikovno in glede grafije, tudi vsebinsko. Kar je izrečeno »spotakljivega« (Tega je v Izgubljenem sinu precej) ali »surovega« (tega je v Pasijonu nekaj), to izpuščam, kar ni zmeraj lahko. Kar je nemških barbarizmov, to nadomeščam, kjer morem in znam, a ne dosledno povsod, ker bi dosledno uveljavljanje purističnega načela Drabosnjaka izmaličilo. [Arhiv P. Zablatnika. Kuretovo pismo, 12. 11. 1957]

18. novembra 1957 je dr. Zablatnik povedal predsedniku Mohorjeve družbe, gospodu dr. Janku Hornböcku, da je Kuret, kakor je bilo dogovorjeno, pripravil *Pastirsko igro* in *Izgubljenega sina* za tisk in da bo Mohorjevi do konca novembra poslal rokopis, skupaj z 89 polami fotografij (iz slovanskega seminarja dunajske univerze) *Pasijona*. Verzov naj bi bilo okoli 6000, k temu pa še nekaj strani uvoda.

Iz upanja, da bi kdo poplačal mikrofilme Drabosnjakovih rokopisov, po pričakovanju ni bilo nič. Od marca do septembra 1957 je stvar mirovala, septembra pa se je Kuret odločil, da gre v Celovec, da bi z lastnimi pripravami (*premakljivo stojalo za kamero, premakljive luči - vse se že dela in bom imel s seboj!*) v prostorih Slovenske prosvetne zveze besedila sam fotografiral; ker je bilo gradiva veliko, je predvidel, da bi delo dokončal sredi decembra. Pa ni šlo gladko: v celovski trgovini, kjer je kupil mikrofilm, so mu prodali napačnega, ki je bil *ves črn in neuporaben*. *Stran sem vrgel 200 šilingov*, je potožil prijatelju. Tako je lahko mikrofilmanje končal šele pred veliko nočjo 1958. Ob 190-letnici Drabosnjakovega rojstva je namreč pripravil za Slovensko etnografsko društvo predavanje o tem *porednem pauru s Korotana*. Poslušalcem pa je predvajal kostanjske tonske posnetke.

Izgubljeni sin je prav dober, le angel in hudič sta ponesrečena, prav tako muzika na koncu. Sem pa presrečen, da imam posnetke tukaj... Lahko si predstavljam, kako živo si v svojem slavnostnem govoru podajal sliko Drabosnjakovega življenja in dela, ko si svoja izvajanja lahko ponazarjal tudi še z magnetofonskimi posnetki odlomkov Drabosnjakovih iger, ki so jih dosti izvirno igrali kostanjski igralci... Mi pa bomo morali proslavo preložiti na jesen, ker zaenkrat še ni upa-

⁶ Kot zanimivost naj bo povedano: Že leta 1956 je Kuret pripravljaj knjigo o jaslicah, ki naj bi jo tiskala celovška Mohorjeva družba. Ni želel, da bi izšla pod njegovim imenom, pač pa pod psevdonimom M. E. Turk; psevdonim sestavljajo črke njegovega imena M(iklavž) Kuret. S tem psevdonimom je v inštitutskem arhivu, v Kuretovi mapi shranjen krajši članek (2 strani) *Jaslice*, ki se nanaša na Koroško. Iz korespondence je razvidno, da je prispevek o jaslicah želel dr. Hornböck objaviti v Koledarju celovške MD. Pri morebitni izdaji Drabosnjakovih del pa je menil, da njegovo ime sploh ne bi bilo potrebno. Avtor »Turk« pa se je pri izdajah Mohorjeve družbe pojavil še tri leta pozneje. Tedaj je šlo za knjižico Franceta Turka *Ljubo doma. Povest o veselju in bridkostih v družini* (Celovec, MD, 1959). Šele zdaj, ob prebiranju korespondence med Zablatnikom in Kuretom lahko z gotovostjo trdimo, da se za Francem Turkom skriva Niko Kuret. V pismu 25. 8. 1960 beremo: *Vračka bi prosil, naj mi ... pošlje 5 avtorskih izvodov knjižice »Ljubo doma«.* *Niti videl je še nisem! Seveda bi moralo biti oboje, denar in knjige, najpozneje do 8. sept. pri Wiegeletu* (to je bilo v času filmanja Ziljskega štehanja).

nja, da bi si Kostanjčani upali stopiti na oder z Izgubljenim sinom, upam pa, da jim bomo mogli vdahnuti toliko poguma vsaj do jeseni,

je obžaloval Zablatnik [pismo, 17. junija 1958]. O proslavi v Slovenskem etnografskem društvu je v tisku lepo poročal akademik Bratko Kreft. V *Slovenskem poročevalcu* je bralcem predstavil slovensko-koroškega ljudskega dramatika in gledališčnika A. Š. Drabosnjaka, preprostega kmeta, o katerem govori izročilo, da je pisal svoje »rajme« celo pri oranju, in vendar njegovo delo stoji skupaj z Linhartovim pri začetkih naše novejši dramatike in gledališča in častno zastopa slovensko Koroško v zgodovini slovenske ljudske kulture. Njegovo do tedaj dostopno delo je nameraval z izčrpno uvodno študijo izdati Drabosnjakov neumorni in zaslužni raziskovalec dr. France Kotnik, vendar ga je prehitela smrt. Ob 190-letnici Drabosnjakovega rojstva se ga je v Ljubljani z intimno proslavo spomnilo Slovensko etnografsko društvo, o njegovem pomenu in liku pa je govoril Niko Kuret, ki nadaljuje Kotnikovo raziskovanje. Kreft je poudaril, da so na Kuretovem predavanju bili posebno mikavni

magnetofonski posnetki odlomkov, ki so jih v izvirnem narečju govorili amaterski igralci iz Kostanjevice nad Vrbo, in sicer iz Drabosnjakovega 'Pasijona' in 'Izgubljenega sina', kakor so ga dajali v radijski priredbi v Celovcu. Prav tako smo slišali primer petja iz ovčarske igre v koroškem narečju. ... Čeprav je bila spominska slavnost intimna, se je z njo Slovensko etnografsko društvo dostojno in lepo oddolžilo stodevetdesetletnici zanimivega in gorečega slovensko-koroškega ljudskega književnika. [Kreft 1958: 5]

Zapleti z *Izgubljenim sinom* pa so se nadaljevali še mnogo let pozneje: decembra 1964 je umrl prof. Ivan Grafenauer. Za njegovemu spominu posvečeni zbornik je Kuret želel pisati o Marijinem popotovanju ob nekem obrazcu s Koroškega (sledi tega obrazca je nekoč že iskal tudi z Zablatnikovo pomočjo), tema pa tedaj ni bila dobrodošla.

Tako sem moral presedlati, obdelal bom Drabosnjakov rokopis Izgubljenega sina, ki sva ga pred leti odkrila pri župniku Kuchlerju. Rokopis sem po Tvojem prijaznem posredovanju posnel na mikrofilm in leži sedaj v lepih povečavah pred menoj na mizi. Toda: en kos filma s 6 posnetki je šel po zlu. Izginil je, morda v laboratoriju, morda pri nas. ... Kaj naj naredim? Nate se obračam kakopak. [Kuretovo pismo, 12. 5. 1965]

Prosil je za posredovanje, da bi pri gospodu Kuchlerju še enkrat izprosil rokopis za ponovno prefotografiranje. Druga prošnja pa je bila, da bi Zablatnik po rokopisu in priloženem listu osebno preveril, v čem, ali sploh se ločita Drabosnjakov prvopis in prepis Janeza Lipiča iz 1877, po katerem je Kuret posnel priloženi tekst: In za ta namen bi zadostovala Zablatnikova kontrola. V rokopisu je Kuret namreč odkril pesemski vložek, ki ga v drugih prepisih ni bilo. Začetke je žal bilo težko brati, ker je bil rokopis poškodovan; morda bi mogel Zablatnik kaj razbrati. Upal si ga je nadlegovati zaradi rahlega upanja, da so rokopisi še pri Zablatniku in bi morda on lahko oskrbel manjkajočih šest posnetkov. Sicer pa je Kuret menil, da taki dragoce-

ni rokopisi k župniku pravzaprav ne spadajo in je zanje treba najti varnejše mesto. (Mimogrede je še opozoril: *Interesantna je Drabosnjakova grafija: v bohoričici skoraj ne uporablja znaka f, ampak samo s. Tudi za k piše navadno c itd.*). Zablatnik pa je, žal, rokopis že vrnil, zato je naročil, da ga bodo dostavili, ker pa ga do 3. junija 1965 še ni dobil, je župnika Kuchlerja poklical po telefonu:

ni bil posebno prijazen, nekako čudaški se je zdel, takega nisem poznal. Ko sem ga vprašal, ali pride kaj v Celovec, je kratko dejal 'Nimam tam nobenih opravkov'. Nato sem ga še enkrat prosil za rokopis in pripomnil, da bi prišel po binkoštih sam ponj, ker zdaj ne utegnem. Dejaj je, da mi ga bo izročil, če mu garantiram, da pride spet v njegove roke. Zares čudaško. Odgovoril sem, seveda, da garantiram.

Ob vsem tem je Kuret razmišljal, kam bi bilo najvarneje spraviti rokopis, in 5. junija 1965 sporočil:

NUK v Lj. bi bila namreč voljna rokopis Izgubljenega sina (Drabosnjakov original) odkupiti. Kot začetno ceno nudi 1000 S, plačljivih takoj s strani poverjenika... Če bi pa gospod Kuchler na to ne šel (rokopis sicer ni njegov, ampak je last Valentina Dragašnika p.d. Čepkova s Črezpolja - če mu ga Cepek ni prepustil, tega ne vem), bi ga bilo treba spraviti v hrambo v vašo Študijsko knjižnico. Tak rokopis ne more in ne sme biti v zasebni lasti. Opozarjam, da je to edini Drabosnjakov ohranjeni igrski originalni rokopis in zato pravzaprav nima cene. S pištolo mu ga seveda ne moreš iztrgati, če (kdo ve zakaj) na njem sedi. Je pa to splošno kulturna zadeva, za katero soodgovarjamo vsi, ki zanjo vemo. Če bi ti res bil spet toliko požrtvovalen, da bi šel sam do Kuchlerja, bi te vprašal, kdaj utegneš in ali bi imelo smisel, da bi šel jaz s Teboj. Če bi zadevo utegnil pokvariti, in se gospod boji »komunista« iz Jugoslavije, potem za nič na svetu ne grem s Teboj. Dobra stran bi bila edino v tem, da bi fotografiral kar pri njem.

Neugoden občutek pa je gospod Kuchler popravil s prijazno kartico (13. 6. 1965) in tako je Zablatnik izvedel,

da je mož bolan in da mi misli pripeljati vso Drabosnjakovino v Celovec ter jo izročiti knjižnici Krščanske kulturne zveze, kateri že leta predsedujem - s Kuchlerjem sva se pred časom o tem že menila, zdaj se je menda spomnil tega razgovora. Če do petka 18. t. m. ne prejmem od Kuchlerja obljubljenih rokopisov, se peljam v petek dopoldne sam ponje, ker bom tedaj najbolje utegnil.

Tudi Kuret je medtem pisal gospodu župniku, pa je pismo prišlo nazaj: gospod Kuchler je umrl za embolijo in jasno je bilo, da bo zadevo lahko reševal samo še Zablatnik ali pa če bi po sreči na Kostanje prišel kak slovenski duhovnik. 29. septembra 1965 pa je prispelo Zablatnikovo pismo s sporočilom, da je

že ob pogrebu kratko govoril z dekanom dr. Hornböckom, da naj skrbi, da se pri urejevanju župnikove zapuščine Drabosnjakovi rokopisi ne zgubijo. Skušal jih bom rešiti za Vaš inštitut. Sreča je v tem, da je dekan zaveden Slovenec, s katerim se bo dalo o vsem tem pametno govoriti. Kdo bo prišel v Kostanje za župnika, seveda še ne vemo. Za prvo silo sooskrbujeta faro zdaj lipski in dvorski župnik, oba zavedna Slovenca, Adamič in Demšar. Tudi z njima bom še govoril.

Kuret pa je pred časom pokojnemu župniku tudi poslal fotografije igralcev s prošnjo, da bi vpisal imena. Tudi v zvezi s tem je upal na Zablatnikovo pomoč: *Že vem, na koga se bom obrnil, da na seznam, ki si ga priložil, vpiše k ustreznemu imenu številko s hrbtni strani ustrezne fotografije.* Osebno se je peljal k posestniku Žvanu v Črezpolje:

sam mi je identificiral osebe, ki jih predstavljajo slike; medtem ko si priložil za Šimena Bürgerja kar 2 sliki (582, 588), nisi priložil nobene za Magdaleno Kokot. Ali je nisi slikal? Slikati bi bilo treba še ostale nekdanje igralce, ki skoraj še vsi živijo. Ne vem, koliko imaš že slikanih. Poslal si samo 11 fotografij za 10 oseb; to je približno samo ena tretjina še živečih nekdanjih igralcev pri Drabosnjakovem Pasijonu.⁷

Marca 1968 je Kuret spomnil urednika slovenskih oddaj na celovškem radiu H. Hartmanna, da se približuje 200-letnica Drabosnjakovega rojstva; domneval je, da bo uredništvo ta dogodek gotovo želelo počastiti s posebno oddajo, zato je pravočasno z obžalovanjem sporočil, da zaradi drugih obveznosti pri njej ne bo mogel sodelovati.

Rad bi se angažiral tu pri nas, tako v radiu kakor v časopisu Delo, če bom našel odprta ušesa. Pri nas je skoraj bolj potrebno, kakor pri Vas. Pač bi bilo umestno, da bi, recimo, Krščanska prosvetna zveza intervenirala pri Mohorjevi, naj vendar že izdajo vse tri Drabosnjakove igre, katerih rokopis v moji priredbi imajo že nekaj let. To bi bilo lepo kulturno dejanje v tem letu in za ta jubilej. Jaz sam ne bom več dregal.

Že pred desetletjem, kakor omenjeno, je za oder priredil Drabosnjakove igre; obljubljen mu je bilo, da jih bo tiskala in izdala Mohorjeva družba v Celovcu. Pa vse do obletnice, po Zablatnikovih besedah, niso ukrenili kaj dosti.

Spet sem moral dopovedovati, da smo Drabosnjaku dolžni vsaj to, da letos izidejo pri Mohorjevi igre, ki si jih Ti priredil. Pa veš, da igra šiling važnejšo vlogo kot oddolžitev spominu velikega našega ljudskega poeta. V prvi vrsti pač računajo in računajo, koliko odjemalcev bo imela knjižica.

Ob 200-letnici je Zablatnik resignirano zapisal, da je z Mohorjevo križ. *Jaz sem že večkrat podregal, naj bi izdala Drabosnjakove igre v Tvoji priredbi, pa se nič ne zgane. Za 200-letnico Drabosnjakovega rojstva pa bom vpregel še posebej KKZ [Krščanska kulturna zveza, op. H. L. P.], da jo pomaga zguncati.*

Na koroškem radiu je ob 200-letnici rojstva porednega paura v Korotane spominsko oddajo pripravil Pavle Zablatnik, medtem, ko je kmečkega poeta dr. Niko Kuret primerno približal ljudem v Sloveniji.

Kuret ni bil človek, ki bi ljubosumno skrival svoja odkritja: pripovedoval je o njih

⁷ Ob tem je Kuret na rob z rdečim svinčnikom pripisal Kupper, kar pomeni, da se je treba za nadaljnje delo o tem pogovoriti s prof. Milanom Kupperjem, s katerim je ISN sklenil dogovor, da bo zanj fotografiral narodopisno zanimiva dogajanja na Koroškem.

predvsem tistim, za katere je vedel, da jih stvar strokovno zanima. Kar nekajkrat se je primerilo, da so se njegovih odkritij in zbranega gradiva polastili drugi. Tako je npr. leta 1969 nameraval izdati komentirano besedilo *Izgubljenega sina*, zapletlo pa se je z akademikom Bratkom Kreftom. To zvmemo iz Kuretovega pisma Zablatniku 23. maja 1969:

Za tukajšnji Koroški zbornik sem obljubil napisati študijo o Drabosnjakovem Izgubljenem sinu. Bil sem zadnjič na Dunaju in zabeležil v Nacionalbibliothek nekaj literature. S tem v zvezi bi potem prišel še v Celovec in morebiti pogledal spet na Kostanje. Najbrž že slutiš, da mi je Kreft diplomatsko izpeljal objavo teksta igre, tako da bo zdaj tekst izšel pri Obzorjih, moja študija, ki naj bi bila spremna študija, pa v Zborniku. ... Zanima me samo, kje je rokopis, ki si ga hranil Ti. Tudi okoli njega se je, kakor vem, smolil Kreft, ni mi pa znano, kako sta dogovorjena. Vsekakor bi jaz rad objavil nekaj reprodukcij iz rokopisa.

Zablatnik je bil presenečen:

Da Ti je prof. Kreft diplomatsko izmaknil objavo teksta Drabosnjakovega Izgubljenega sina, nisem slutil. Pač pa se je Kreft meseca januarja, ko je imel pri avstrijsko-jugoslovanskem društvu v Celovcu predavanje o slovenski književnosti in gledališču, zanimal za izvirnik Drabosnjakovega Izgubljenega sina, češ da je od Tebe izvedel, da je izvirnik namenjen Slovenski akademiji, pač pa menda še v mojih rokah. Želel je preveriti nekaj strani. Povedal sem mu, da bo rokopis v kratkem izročen ISN pri SAZU, ko bo urejena zapuščina pok. župnika Kuchlerja, da pa sem rokopis posodil študijski knjižnici na Ravnah za razstavo Drabosnjakovih del, ki so jo tam priredili za dvestoletnico Drabosnjakovega rojstva in da je knjigo začasno z jamstvom prevzel g. ravnatelj dr. France Sušnik. Prof. Kreft je nato dejal, da si bo rokopis potemtakem ogledal na Ravnah. To se je najbrž tudi zgodilo. Kakega posebnega dogovora nisva imela, nisem pa slutil, da se njegovi načrti križajo s tvojimi, nasprotno sem bil mnenja, da sta se med seboj tako in tako zmenila, ker se je skliceval nate.⁸

In še zadnje poglavje, ki sega v leto 1970 in se nanaša na Kuchlerjevo zapuščino in na *Izgubljenega sina*, ki je bil še vedno v Študijski knjižnici na Ravnah. Akademik Kreft je začel »pritiskati« na Kureta z vprašanji, kakšna je usoda rokopisa *Izgubljenega sina*, ki naj bi ga hranil Zablatnik iz Kuchlerjeve zapuščine. Bil je nestrpen, ker je želel, da bi rokopis hranili v Sloveniji. Zablatnik mu je odgovoril:

Glede Izgubljenega sina iz Kuchlerjeve zapuščine sem izvedel od pristojnega dekana dr. Hornböcka, da Inštitut lahko prevzame rokopis za kak primeren dar za Krščansko kulturno zvezo v Celovcu. Rokopis pa je trenutno v Študijski knjižnici na Ravnah - bolj skrbno in varno shranjen, kot je bil pri meni, prosil me je svojčas zanj gospod ravnatelj dr. Fr. Sušnik za neko razstavo. Povedal sem ... da je zadeva okoli Kuchlerjeve zapuščine rešena in da je rokopis namenjen za ISN SAZU. Ravnatelj pa bi ga rad imel pri ostali Drabosnjakovini v svoji Študijski

⁸ V še neobjavljeni bibliografiji akademika Bratka Krefta ni navedena nobena študija o *Izgubljenem sinu*, ki bi bila objavljena v omenjenem času, prav tako ne med izdajami mariborske založbe Obzorja.

knjižnici. Rekel sem, da se o tem naj sami med seboj pomenite, kam naj končno pride rokopis na varno.

V dokumentih Inštituta za slovensko narodopisje je bil zadnji dopis na temo »Drabosnjak« spisan 5. maja 1970:

Nujno sporočite, kakšen dar za Krščansko kulturno zvezo je zaželen v zameno za Drabosnjakov rokopis. Z dr. Sušnikom se bomo že pomenili, mi vztrajamo na »prioriteti«. Končno, če rokopis mi »odkupimo«, je naš. Dar, naj bo že kakršenkoli, bi prinesel osebno v Celovec 19. junija, ko boste imeli prireditev Das Volkslied in Slowenien, Friaul und Kärnten. Glede »daru« ne bodite preveč skromni. To med nama.

Zaradi morebitnih nesporazumov velja opozoriti, da Drabosnjakovi rokopisi niso ostali v arhivu ISN. Večina originalov iz zapuščine prof. Franceta Kotnika je bila že tedaj varno shranjena v Študijski knjižnici na Ravnah, zato je razumljiva odločitev, da tudi *Igra o izgubljenem sinu* sodi tja:

*Na prošnjo dr. Franceta Sušnika smo jih odstopili Študijski knjižnici v Ravnah, ki jih je uvrstila med drabosnjakiana iz zapuščine rajnega Franceta Kotnika. Inštitut si je pač pridobil fotokopijo (1:1) Drabosnjakovega originala *Igre o izgubljenem sinu*, ki jo zdaj hrani v svojem arhivu. [Kuret 1973: 12]*

Ob 150-letnici Drabosnjakove smrti (1975) je Kuret v prostorih SAZU postavil izjemno odmevno razstavo o Drabosnjaku in njegovem delu, ki je potem potovala po Sloveniji in so jo prenesli tudi v Celovec.

PRESNEMAVANJE SLOVENSКИH NARODOPISNIH ODDAJ KOROŠKEGA RADIA

Tonski zapisi s terena

Niko Kuret je bil že sredi 50. let dogovorjen s Helmutom Hartmannom za redne prispevke na celovškem radiu, tj. v obliki strokovnih predavanj⁹ ali radijskih priredb Drabosnjakovih iger.¹⁰ Tedaj še ni razmišljal, da bi kopije narodopisnih oddaj lahko pridobil za arhiv Inštituta za slovensko narodopisje, ki še ni imel magneto-

⁹ Za prvim predavanjem Narodopisje v sedanji Sloveniji (1955) je sledila vrsta strokovnih radijskih predavanj, od katerih naj omenimo: O šaljivih storiyah slovenskega ljudstva (1957), Star adventni običaj (1958), Višarska legenda (1960), Čar in blagoslov ob prvem kmečkem delu (1961), Oj fantje, kam pa vi nocoj ... (1961), Božični panj pri Slovencih (1961), Nova spoznanja o ziljskem štehvanju/ intervju (1963), Sodelovanje vzhodnoalpskih narodopiscev (1965), Jesenski pust (1965), Pust na Slovenskem (1967), Rajni predniki in verne duše (1967), Zahvalni praznik in Martinovo (1967), Zimski kres in božični čas (1967), Pehtra baba (1969), Božično drevo (1969), Jaslice (1969), Sveti trije kralji (1970).

¹⁰ Predvajane so bile njegove priredbe iger Andreja Šusterja Drabosnjaka: *Komedija od celiga grenkiga trplenja ino smrti Jezusa Kristusa naišega lubiga Gospoda* (1956); *Pastirska igra* (1956); *Igra od izgubljaniga sina* (1957).

fona in tudi trakov v Sloveniji ni bilo mogoče kupiti, za nakup v tujini pa so bile potrebne devize. Ko je zvedel, da je na Kostanjah še nekaj starih igralcev Drabonjakovega *Pasijona* in da bi morda z njimi celovški radio igro še enkrat (prvič so jo igrali Šentjakobčani) posnel v kostanjškem narečju, je začel iskati možnosti, kako bi prišel vsaj do enega magnetofonskega traku, da bi posnetek lahko prinesel tudi v inštitutski arhiv. Najprej je Inštitut za pomoč uradno zaprosil Prosvetno zvezo v Celovcu in dr. Francija Zwittera, vendar tam niso mogli za *nas dobiti 175 S, kolikor velja en zavitek magnetofonskega traku*, je poročal v pismu 23. aprila 1956. *Poskusil bom dobiti službeni potni list in bi v tem primeru žrtvoval eno dnevniko (45 S), da kupim 360 m magnetofonskega traku za Inštitut in da prinesem posnetke s seboj.*

V ISN so medtem tudi razmišljali, kako bi prišli do denarja za nakup magnetofonskih trakov, da bi za inštitutsko fonoteko sproti presnemavali tudi druge slovenske narodopisne oddaje, ki jih je na terenu pripravljaj in posnel celovški radio. Tedaj je Inštitut vodil akademik prof. Ivan Grafenauer, ki je tudi sam nameraval na Koroškem dopolnjevati gradivo za svojo razpravo o Slomšku; že konec leta 1955 je namreč prosil profesorje slovenske gimnazije v Celovcu, da bi mu pomagali pri raziskavi »slomšekiane«. V maju 1956 je bila razprava »Arhivni doneski k podobi Slomska pedagoga« [Grafenauer 1956] tiskana in Inštitut je pripravil 100 separatov, ki so jih 22. maja 1956 z uradnim dopisom poslali Zablatniku, da bi pomagal pri njihovi »prodaji«. Uradnemu dopisu pa je bilo po Grafenauerjevem naročilu priloženo poluradno Kuretovo pismo, ki zadevo pojasnjuje takole: 100 Grafenauerjevih separatov pošiljajo kot »zamenjavo«, česar ni jemati dobesedno, je le »opravičilo za ekspedit«. Zablatnik naj jih razdeli interesentom po lastni presoji, lahko pa tudi kakšnega pošlje v Ameriko ali na Tržaško. Izvode je naročil in plačal Inštitut,

ki ima pri tem neki svoj interes; zelo dobrodošlo bi namreč bilo, ako bi ta ali oni izmed Vaših znancev, katerim boste izvode razdelili, lahko Vam izročil kakšno malenkostno odškodnino. To določite kar sami. Inštitut bi namreč nad vse nujno potreboval vsaj en magnetofonski trak, ki si ga tukaj sploh ne more nabaviti, ker se ne dobe, iz inozemstva pa ga ni mogoče naročiti, ker nimamo deviz. Navezani smo tako na 'kupčije' te vrste, pri čemer moramo kajpak nadlegovati svoje prijatelje, da nam gredo na roko.

Kuret je natančno navedel tip in dimenzije magnetofonskega traku, ki bi ustrezal, celo za ceno (175 S) je vedel, saj se je ob svojem bivanju v Celovcu in Beljaku pozanimal o tem. Če bi se nabralo kaj več denarja, bi Zablatnik lahko poslal nekaj izvodov v Ameriko in na Tržaško (*Mi tukaj neradi pošiljamo uradno na nekatere naslove!*). S separati pa je imel Zablatnik težave pri avstrijski carini, ker ni bila navedena vrednost pošiljke. Posrečilo se mu je uradnike prepričati, da Inštitut oz. Akademija znanosti in umetnosti želi v zameno za poslane knjige samo en magnetofonski trak v vrednosti 175 šilingov. Inštitut je torej za knjižico v obliki posebnega odtisa želel dobiti le simbolno vrednost, Zablatnik pa je stvar zastavil bolj »trgovsko« - odločil se je, da bo za vsak izvod separata skušal dobiti po 10 šilingov: *tako bi bil skupni*

znesek 1000 šilingov, da se morete finančno vsaj nekoliko zganiti. Verjetno je cena in skupna vsota sodelavce Inštituta presenetila, saj niso upali na toliko denarja. Skupaj z zahvalo za trud s prodajo separatov so Zablatniku sporočili, naj proda samo 80 separatov, dvajset jih je namenjenih v Ameriko in na Tržaško. Inštitut pa da toliko denarja ne more vzeti zase: od denarja bi vzel le toliko, kolikor staneta magnetofonski trak ali dva, preostali denar pa pripada prof. Grafenauerju za njegovo raziskovalno delo na Koroškem, saj so separati njegovi.

Čeprav je bilo s posredovanjem Pavleta Zablatnika in Helmuta Hartmanna za presnemavanje narodopisnih oddaj že vse dogovorjeno in odobreno, je Inštitut s podpisom upravnika, prof. Grafenauerja, 19. februarja 1958 še uradno naslovil prošnjo na direkcijo celovškega radia:

Vaš slovenski program je na hvalevreden način ustvaril kar nekaj res uspešnih narodopisnih oddaj, ki bi bile v študijske namene nepogrešljive v našem tonskem arhivu. Dovoljujemo si torej prositi Vas, da bi nam te oddaje v Vašem študiju presneli na naš magnetofonski trak...¹¹

V prilogi je seznam oddaj, ki bi jih želeli: Florjanovanje, Ljudska verovanja o smrti, O Kristusovi meri, Adventni običaji, Šentjurja jagajo, Gnojvoža na Komeljnu, O turških jamah pri Pliberku, Steljeraja, Kvančnikov oča pripoveduje, Kres v Podjuni, Božič pod Obirjem, Stare božične z Obirskega, Trikraljevske iz Radiš, Koledniške iz Blač, Dovžebiranje.

Kot protiuslugo za slovenski program celovškega radia ponujajo nekaj slovenskih posnetkov, npr. Slovenski božič - božične ljudske pesmi v priredbi Matije Tomca (35 min.), Božična in trikraljevska igra iz Mežiške doline (20 min.), Koledniki iz Mežiške doline (10 min.).

Podobna prošnja Inštituta za pridobitev posnetkov narodopisnih oddaj je bila istega dne naslovljena tudi na Radiotelevizijo Ljubljana: *V Vašem arhivu so narodopisni posnetki, ki bi jih v celoti ali deloma želeli presneti na lastni trak za našo fonoteko. Vljudno prosimo za Vaš pristanek in poudarjamo, da bi rabili presnetki v našem arhivu zgolj študijskim namenom.* Prošnja je bila zavrnjena, medtem pa so z direkcije celovškega radia (direktor P. Goritschnig) takoj odgovorili:

Vljudno Vam sporočamo, da Vaši želji rade volje ustrezemo in na ta način izpolnimo delo povezave med našimi ustanovami. Veseli nas, da Vam moremo z naše strani glede tega pomagati, prav tako pa se bomo tudi odzvali Vaši cenjeni ponudbi. Če imate še kakšne tovrstne želje, smo Vam radi na razpolago.

Sodelovanje s celovskim radiem je trajalo kar nekaj let. Oktobra 1961 je Kuret pisal Hartmannu, da bo Zablatnik na trak Inštituta presnel nekaj svojih terenskih posnetkov, in ker se je v arhivu radia ponovno nabralo marsikaj novega, je povprašal,

¹¹ Pismo je bilo v nemščini naslovljeno uradno na direkcijo radia: *Ihr slowenisches Programm hat in dankenswerter Weise einige recht geglückte volkskundliche Sendungen gestaltet, die wir zu Studienzwecken in Gänze oder teilweise in unserem Ton-Archiv nicht missen möchten. ...Wir gestatten uns nun, Ihnen die Bitte zu unterbreiten, uns die Sendungen auf unser eigenes Band in Ihrem Laboratorium übertragen zu lassen.*

ali je po toliko letih potrebna nova vloga na celovski radio. Bila je potrebna, čeprav je bila očitno zgolj formalnost. Prof. Grafenauer je v dopisu 17. oktobra 1961 najprej spomnil, da se v Inštitutu radi spominjajo prijateljskih vezi, ki so se spletle leta 1958 ob dogovoru o presnemavanju slovenskih oddaj narodopisnega značaja, zdaj pa ponovno prosijo za dovoljenje, da bi smeli za dokumentarne in znanstvene namene presneti nove oddaje, ki *vsebujejo mnogo nepoznanega gradiva neposredno iz ust, kar je za naše narodopisno raziskovalno delo velikega pomena*. Prof. Zablatnika kot celovškega sodelavca radia je inštitut nameraval prositi, da bi s pomočjo gospoda Hartmanna sestavil seznam oddaj, ki bi jih presneli. Direktor Radia Celovec gospod P. Goritschnig je sporočil, da je studio pripravljen *še naprej krepiti že pred leti začeto menjavo na področju 'folklore - narodopisja'*.

Kuret je medtem za prvo knjigo *Prazničnega leta Slovencev* zbiral florjanovske kolednice: želel pa je uvrstiti tudi besedila, ki pri nas sploh še niso bila objavljena. V *Carinthii* I (1930) je v članku L'Estocqa »Unterkäartner Brauchtum« našel dve (Eberndorfer Fassung, Rückersdorfer Fassung) v nemškem jeziku, s pripombo *Übertragung aus dem Windischen* (sic!). Nadalje je Georg Graber omenjal *jajčvinje* o florjanovem v Selah pod Košuto, pesmi pa ni navedel niti v prevodu. Besedil Kuret ni mogel nikjer najti, zato je za pomoč prosil Zablatnika, ki mu je sporočil:

V št. Vidu v Podjuni sem bil pred nekaj leti na Florjanovo zvečer s celovškim radiem in imel reportažo o običaju. Celovski radio ima torej šentviško inačico (Rückersdorfer Fassung) na traku; kolednico poje moški zbor. Spremljal sem kolednike od hiše do hiše ter v reportaži tolmačil potek običaja. To reportažo bi lahko posneli za vaš inštitut, morali bi pač prositi ravnateljstvo radia za dovoljenje. Tudi zase bi rad presnel to koledovanje, pa doslej nisem prišel do tega. Dobrovsko besedilo (Eberndorfer Fassung) pa bom o priliki tudi še posnel na svoj magnetofon, prav tako selsko besedilo,

je obljubil, vendar je pri tem imel težave: v Selah je hotel posneti selsko kolednico, pa so ga opozorili, da je tam tako slab električni tok, da posnetek ne bi bil dober. Janez Olip, ki je zapel dve inačici, mu je obljubil, da bo prišel na snemanje v Celovec.

Novembra 1961 je Zablatnik pripravljal reportažo v Tmari vasi pri Rupertu Kopeinigu, ki mu je zapel melodije vseh pastirskih pesmi. Pritegnil je tudi nekdanjega mežnarja in organista v Lipi nad Vrbo Luko Kultererja, ki je še do leta 1956 s Kopeinigom pripravljal uprizoritve Drabosnjakove *Božične igre*. Pevski deli reportaže so snemali v studiu, saj je *pastiršče pesmi* pel moški zbor. Iz reportaže je celovski radio naredil dve oddaji po 20 min. Februarja 1962 je Zablatnik sporočil Grafenauerju, da je trak, ki ga je pustil Kuret, prekratek, da bi mogli nanj posneti vse narodopisne reportaže, zato je dodal še svojega, ki bi ga potem v Ljubljani lahko presneli,¹² trak pa vrnil, ker bi ga rad shranil za svoj narodopisni arhiv.

Zelo pa bi bil vesel, če bi v ISN lahko zame presneli še tiste trakove, ki so jih že

¹² Medtem pa je ISN že imel možnost snemanja in presnemavanja gradiva v lastni hiši. Švicarski narodopisni muzej (Schweizerisches Volkskundemuseum) iz Basla mu je podaril magnetofon.

posneli na celovškem radiu iz prejšnjih let... Trakove, ki bi jih porabili za to, Vam lahko pošljem že vnaprej ali pa jih vrnem potem. Zelo bi Vam bil hvaležen, gospod profesor, če bi mogli ustreči tej moji prošnji. Vi imate za inštitut dovoljenje za presnemavanje - vse Vam lahko presnememo, kar bi želeli - jaz bi zase za toliko posnetkov težko dobil dovoljenje za presnemavanje in vendar te stvari stalno potrebujem v znanstvene namene; rad bi jih imel torej vedno pri rokah... Gospod Hartmann Vam bo v kratkem po pošti poslal oba traka z novimi presnetki. Morda bi že kar ob poslušanju teh posnetkov mogli vključiti še drugi magnetofon in hkrati že kar presneti tudi zame.

Ker pa Zablatnik za inštitut ni posebej odbiral, ampak je naročil presneti vse narodopisne oddaje, je v nadaljevanju pisma pojasnil:

Če smo Vam zdaj pri celovškem radiu presneli vse narodopisne reportaže, to ni potrata trakov, kajti Vi s trakov lahko presnamete, kar vam bo prijalo, na nov trak, stari trak pa se zbríše in lahko spet uporablja za nove posnetke. Prednost je v tem, da ne izbiramo mi za Vas, ampak da izbirate lahko sami zase.

Tako se je Inštitut po dolgih letih Pavletu Zablatniku lahko oddolžil in mu za njegov osebni narodopisni arhiv prispeval vse tisto gradivo, ki ga je pred časom pridobil z njegovim posredovanjem. Prav tako se je ponovno zahvalil Direkciji celovškega radia in ji zagotovil, da pomenijo tonski posnetki, ki so jih lahko uvrstili v inštitutski znanstveni arhiv, bistveno obogatitev študijskega gradiva in se za ljubeznivo podporo hvaležno zahvaljujejo.¹³

ŠTEHVANJE

Posebno poglavje Kuretovega raziskovanja na Koroškem, ki je tudi najtesneje povezano s požrtvovalnostjo Pavla Zablatnika in Krščanske kulturne zveze na eni strani in z ignoranco nekaterih drugih organizacij in posameznikov na drugi, je štehvanje, ki po Zablatniku (pismo 23. 9. 1955) *tako kakor rej pod lipo postajata vedno bolj žrtev germanizacije. Ponekod se je to obredje ali opustilo ali pa se vrši samo še v nemškem jeziku - po prizadevanju takozvane 'Landmannschaft' in nemškega 'Volksbildungsreferata'.*

Kuret je 2. oktobra 1955, na *šmišelco*, kljub temu šel na Brdo pri Šmohorju, kjer je bil žegen s štehvanjem, šega pa naj bila po starem in samo v slovenskem jeziku. Bil je navdušen: *Naletel sem na čudovite ljudi, ki so mi pomagali z nasveti ... Vse sem fotografiral!*

Ker je štehvanje v posamičnih vaseh vedno na dan farnega patrona, ko je žegen, si je oskrbel seznam ziljskih krajev in datume štehvanja in si tako lahko razporedil terensko delo na vsaj dva kraja na leto.

¹³ Izvirnik: *Die bisherigen Aufnahmen, die wir in unser wissenschaftliches Archiv einreihen durften, bedeuten eine wesentliche Bereicherung unseres Studium-Materials, und wir sind Ihnen für Ihr freundliches Entgegenkommen nach wie vor zu größtem Dank verpflichtet [Dopis ISN SAZU, št. 226, 13. 8. 1962].*

Seveda je taka raziskava zahtevala več let trdega in organizacijsko zahtevnega dela. Štehanje je nameraval raziskati sistematično, od kraja do kraja, vse fotografirati, na podlagi lastnega scenarija (prvi osnutek je pripravil po opisu Franceta Marolta, nujno pa je seveda bilo, da je obred sam videl in doživel) posneti film in napisati monografijo, v kateri bi igro postavil v evropski okvir. Vse to je z velikimi organizacijskimi in drugimi težavami sicer uresničil, na koncu pa mu je ostal le grenak priokus. Po treh letih je scenarij lahko že *prebavljaj v glavi* in ga kmalu začel *metati na papir*. Iz tistega časa je v arhivu najti nekaj uradnih dopisov, ki se vsi dotikajo snemanja filma, tako podjetjem za produkcijo filmov kakor na televizijo, koroške organizacije itn. Kuret je pripravil ves načrt snemanja, tudi finančni, predvidel je dve kameri, ker je načrtoval direktno snemanje, brez dodatne režije ali sprememb.

»Triglav film« je po večmesečnih dogovorih zaradi visokih stroškov odstopil od snemanja štehanja na Zilji. Kuret je nato obe »prosvetni« zvezi v Celovcu prosil, ali bi za stroške snemalne ekipe skupaj lahko zbrali 4000 šilingov, televizijo Ljubljana pa, ali bi morda prevzela snemanje za svoje potrebe. Povsod je poudarjal: *Štehanje je običaj, ki zaradi prodirajoče germanizacije nezadržno gine in bo živel v stari slovenski obliki kot simbol slovenske Zilje kvečjemu še nekaj let. Čutimo dolžnost, da ga v dostojni obliki ohranimo vsaj na filmu našim zanamcem in znanosti. Končno je našel razumevanje pri »Viba filmu«.*

Upravnik inštituta dr. Grafenauer je o snemanju 16. julija 1959 še uradno obvestil predsednika Slovenske prosvetne zveze v Celovcu, g. Francija Zwittra:

Nаша namera, da bi filmali štehanje v Zahomcu, se nam je lani zaradi odpovedi s strani »triglav-filma« izjalovila. Letos se bo, kakor kaže, vendarle dala izvesti ... S svoje strani obveščamo o našem načrtu dr. O. Rudana in upamo, da nam Vaša oblastva ne bodo delala težav. Snemanje filma bo omogočila požrtvovalnost članov snemalne ekipe ... , ki se bodo odpovedali dnevnicam v šilingihZato pa se obračamo do Vas z nujno prošnjo, da priskrbite ekipi v Zahomcu za čas filmanja (do 5 dni) brezplačno hrano in stanovanje. V našem in morda tudi Vašem interesu bo, da ostane bivanje naše ekipe v Zahomcu čim bolj neopaženo! Vsi bodo v Zahomcu samo letoviščarji....

Ker je leta 1959 prišlo do nekakšnih nesporazumov med Avstrijo in Jugoslavijo, se je bilo bati, da se bo pri snemanju kaj zataknilo.

Pisal sem našemu generalnemu konzulu v Celovec, ki sva z njim stara prijatelja, naj mi pove svoje stališče. Z Vašimi ljudmi menda ne bo težav; dr. Otmar Rudan nam bo šel na roko, to upam.Viba-film samo želi, da bi v Zahomcu preskrbeli hrano in stanovanje za 4 ljudi za čas snemanja (5dni) na stroške vaših organizacij. Drugih obveznosti ne bi bilo, razen Wiegeletovega sodelovanja. Hartmanna bi prosili za organizacijo radijskega reportažnega avta za zvočne posnetke. [Kuretovo pismo, 6. 6. 1959]

Snemanje je teklo gladko, če odmislimo manjši incident nekega prenapeteža, ki je hotel delo preprečiti. Kuret pa je ostal brez snemalne knjige: *Neznanemu gospodu sem pri Schnablu-Hrepcu izročil svojo snemalno knjigo na posodo. Nisem je več videl.*

Ker jo moram vložiti v arhiv, jo moram dobiti nazaj. Prosim Te, dobodi ga telefonično in mu naroči, naj mi jo pošlje po pošti. Kdo jo je odnesel, se je pokazalo čez mesec dni, ko je v Delu izšlo poročilo dopisnika S. Frasa o filmu Štehanje v Zahomcu [Fras 1956] z mnogimi netočnostimi (čeprav je bilo napisano po snemalni knjigi), vključno z imenom avtorja scenarija, na kar je reagiral prof. Grafenauer, ki je zahteval, da popravijo grobo napako, ki je avtorju ušla, dasi je posnel članek po snemalni knjigi štehanjskega filma: Etnologa Nika Koširja ni! Filmsko ekipo je vodil in scenarij napisal naš višji znanstveni sodelavec dr. Niko Kuret.

Čeprav porečeš morda, da berač svojo malho hvali, Ti moram vendarle sporočiti, da je film izvrstno uspel. Polagoma mi prihaja do zavesti, da smo realizirali veliko stvar. Film pojde decembra na festival v Firence. Kako radi bi ga spravili k vam. Toda kje je dvorana s širokim platnom? [Kuretovo pismo, 21. 11. 1959]

... O da bi mogli ta film pokazati tudi našemu življu na Koroškem ter z njim zbujati spoštovanje do starih izročil - do naših starih šeg in navad, do naše domače govorice in naše pesmi! Vse naše kino dvorane v mestih predvajajo filme s širokim platnom. Morda se le da vpreči eno izmed njih tudi za ta »naš« film. [Zablatnikovo pismo, 28. 11. 1959]

Film o štehanju je bil na II. festivalu etnografskega in sociološkega filma v Firencah 1960 nagrajen.

O tem je Kuret govoril na slovenskem radiu v Celovcu, pred tem pa obiskal generalnega konzula in mu razložil, kako ima to priznanje filmu s koroško tematiko velik moralni pomen za naše rojake na Koroškem. Razmišljati je namreč začel, kako bi za Prosvetno zvezo organiziral kopijo filma.

Da bi na Koroškem dobili svojo kopijo, se je Kuret trudil dolga leta in moral pogoltniti marsikatero grenko na ta račun, posebno še, ko je končno izšla tudi njegova monografija [Kuret 1963]. Svetoval je vodstvu Prosvetne zveze, naj na Viba film naslovi vlogo (to je bilo po pravilih treba narediti), da bi jim posredovali kopijo filma, pa niso ukrepali. Veliko pozneje je izvedel, da leži film, namenjen Prosvetni zvezi, na slovenskem konzulatu že dolge mesece, pa se tudi do tam niso potrudili.

Kuret po posnetem filmu ni opustil raziskovanja štehanja. Da bi bila njegova knjiga čim popolnejša, je želel dogajanja še vedno spremljati tudi na terenu. Že leto po snemanju filma je hotel v Zahomec, pa mu je Janko Wiegele zadnji hip sporočil, da štehanja ne bo. Pokazalo se je, da ni bilo tako, kar je Zablatnik zelo obžaloval:

Bil sem prepričan, da Wiegeletovo poročilo odgovarja dejstvom, ... ker sem tudi sam nekaj slišal o tem, da je v Zahomcu letos za štehanje menda premalo fantov, ker se jih je v zadnjem letu preveč poženilo. Tem večje pa je bilo moje presenečenje, ko sva se z g. prof. dr. Ivanom Grafenauerjem na dan štehanja ustavila v Drevljah, da bi tam prisostvovala štehanju, in izvedela, da menda vendarle štehvajo tudi v Zahomcu, da Te je torej Wiegele napačno obvestil. ... V Zahomcu so nama nato pravili, da je bilo štehanje letos posebno lepo in »domače«, pač pa so menda štehvali samo 4 fantje. [Zablatnikovo pismo, 21. 9. 1960]

Kuret je za monografijo o štehvanju pregledoval mednarodno literaturo, iskal izvir te igre in gradivo primerjal s svojimi ugotovitvami na terenu. Zbral je veliko literature, seveda pa mu ni bila vsa dosegljiva. Ko je knjiga izšla, so se vrstile kritike, ki pa so ostale zgolj pri kritizerstvu; godrnjavce je prosil, naj mu natančno navedejo stvarne napake, da bi s popravki in novimi dognanji objavil nov članek. Pa ni bilo nobenega odgovora. Še huje pa je Kureta prizadela s triletno zamudo napisana kritika prijatelja, narodopisca Oskarja Moserja, pozneje profesorja na graški univerzi.

Dogajanje ob štehvanju zaokroža nekaj misli iz skoraj pred štirimi desetletji napisanega osebnega pisma graškemu profesorju Oskarju Moserju; podobnih razmišljanj se danes, ko smo priznani kot enakovredni člani evropske skupnosti, ne bi mogel sramovati noben kulturni politik.



Niko Kuret na terenu
1961 ob raziskavi
štehvanja [Arhiv ISN
ZRC SAZU].

Kuret odgovora na kritiko, kakor da bi hotel Moserju prizanesti, ni objavil, poslal pa je 4. maja 1967 kopijo tega pisma s pripisom *pod diskrecijo, zgolj informativno, nikjer porabiti!* v vednost prijatelju P. Zablatniku.

Po dolgih letih je prav, da navedemo nekaj odlomkov iz Kuretovega osebnega pisma Moserju, ki je Kuretovo *Ziljsko štehvanje* [1963] kritiziral najprej v svoji študiji [Moser 1966], nato pa še v časopisnem članku [Moser 1967]. Motile so ga pomankljivosti glede literature, saj naj bi bil Kuret prezrl nekaj manj pomembnih, Kuretu tedaj nedostopnih del, ki naj bi že bila obravnavala to temo. To kritiko je Kuret lahko sprejel. Vendar pa je glavni Moserjev napad veljal Kuretovi ugotovitvi, da se štehvanje v Ziljski dolini načrtno ponemčuje. Očitka enostranskega nacionalizma (Kuret naj bi zavzel *einseitig slowenisch-nationalen Standpunkt*) pa ni mogel mirno sprejeti in je moral protestirati.

Nisem napisal žurnalističnega pamfleta za dnevno politiko, ampak sem se potrudil, da bi ustvaril znanstveno delo. Navedel sem dejstva in iz njih potegnili lastne zaključke... Nima smisla, da bi s statističnimi podatki dokazoval dejanski namen germanizacije Koroške. Ta skoraj stoletna stremljenja so splošno poznana in ne izhajajo šele iz časa nacizma, prikriva se jih samo s 'kopreno mirnega skupnega življenja' in se pri tem pozablja Lafontainovo basen o volku in jagnetu. Taka stremljenja smatram, v evropskem duhu gledano, za skrajno reakcionarna. Seveda takih dejanj gospodje Klaus, Sima, Tončič gotovo ne bi podprli, vendar to počno po stari »maniri« majhni »gauleiterji« na deželi, ne da bi se jim zato skrivil en sam las na glavi.

Nadaljeval je z dejstvi:

če so stare obredne pesmi z nemškimi ali celo s 'šušmarskimi prevodi' zavestno nasilno izrinjene in če se v slovenskih ziljskih vaseh ne sme pojaviti noben dvojezični, kaj šele samo slovenski plakat (če omenim samo to dvoje), potem jaz lahko to ocenim kot šovinizem v najslabšem pomenu besede. Tak šovinizem me ne razdraži samo kot Slovenca, ampak tudi kot Evropejca...če se v problematično napetem dvojezičnem območju počne in dopušča tako omejena politika, potem se novi Evropi razumevanja slabo piše...¹⁴ Čudi me, da ne moreš razumeti tega mojega stališča. Očitek enostranskega nacionalizma odločno zavračam: Stara reakcionalna nemško-nacionalna drža je doma na drugi strani. Žal še vedno. Morda bo mlada generacija temu nekoč naredila konec.¹⁵Po mojem mnenju bi bilo, posebno za specifične koroške razmere zelo aktualno, z evropskega gledišča spregovoriti o šegah kot problemu narodnosti. ... Primerjalno narodopisje kaže, da je število avtohtonih 'nacionalnih' šeg zanemarljivo majhno. Cela Evropa ... je ena družina, vendar govorimo o nemških, ruskih, španskih in grških etc. šegah. Pri tem gre pogosto za zelo podobne, celo identične šege, ki pa jim je ljudstvo določene dežele dalo svoj pečat. Zato jih lahko imenujemo nemške, ruske, španske

¹⁴ Izvirnik: Wenn in neuralgischen zweisprachigen Gebieten eine solche bornierte und gehässige Kirchturmpolitik getrieben und geduldet wird, so ist es um ein neues Europa der Verständigung schlecht bestellt.

¹⁵ Izvirnik: Die alte reaktionäre 'deutsch-nationale' Haltung ist auf der anderen Seite beheimatet. Leider noch immer. Vielleicht macht die junge Generation einmal damit Schluß ...

itd. In prav to se dogaja s štehvanjem. Niso ga iznašli Slovenci Ziljske doline, prevzeli so ga kot prežitek starega izročila in celo neke druge socialne plasti, vendar so ga razvili in prilagodili svojim potrebam in svojemu okolju. In tako je to sedaj slovenska šega in samo v tem pomenu govorim o slovenskem štehvanju in se zato ne počutim prav nič nacionalista, ne narodnostno, kakor tudi ne znanstveno. Samo v tem smislu je treba gledati in upoštevati ziljsko štehvanje. Vsak neorganski poseg, vsako nasilno ponemčenje je treba odločno zavriniti in najstrožje obsoditi. Enako stališče zagovarjam kot prepričan Evropejec in kot narodopisec tudi v vseh drugih primerih, pa naj gre tu za Slovaško ali Katalonijo, za Severno Ameriko ali Južno Afriko. Takšno gledanje pa se zdi mnogim odločilnim krogom na Koroškem žal še vedno tuje.

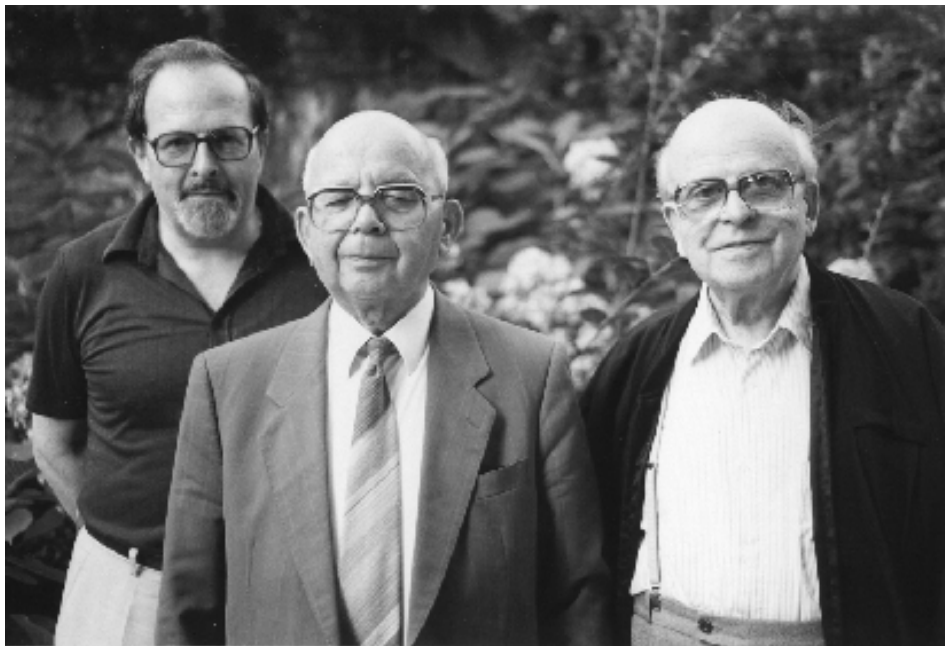
PREPOZNO URESNIČENE SANJE O MEDINŠTITUTSKEM SODELOVANJU

Kuret je bil navdušen in neizmerno vesel, ko je bil na začetku 70. let na Koroškem ustanovljen »Slovenski znanstveni inštitut«, organizacija, s katero je upal na dobro sodelovanje. Pod imenom »znanstveni inštitut« so si namreč vsi predstavljali ustanovo, namenjeno humanističnim vedam, vključno z narodopisjem in skrbjo za narodno, ljudsko kulturo. Takoj je pisal in ponudil sodelovanje, ne enkrat. Pa ni bilo nobenega odgovora. Zakaj, je postalo razumljivo šele pozneje. 70. leta so bila ena najtežavnejših v razmerjih med obema avstrijskima narodoma. Morda je prav zato nastala t. i. »Izjava za javnost«, ki jo je Kuret za diskusijski prispevek poslal članom Slovenskega etnografskega društva, pa tudi osebno dr. Pavletu Zablatniku.

Po kratkem uvodu je poudaril nujnost, da se na Pedagoško-filozofski fakulteti v Celovcu ... uvede redni kurz iz slovenskega narodopisja. In nadaljeval:

Slovenskim narodopiscem se zdi nujno, da se pri koroški deželni vladi ustanovi mesto slovenskega referenta za domačijstvo (Volkstumspfleger) poleg že obstoječega nemškega, da koroški deželni muzej dobi posebnega slovenskega kustosa za Slovensko Koroško, ki je v muzeju bogato zastopana. ... krivično (je), če v kor. dež. muzeju v Celovcu na eksponatih s slovenskega ozemlja njihova slovenska provenienca ni razvidna z napisov ... ni mogoče zagovarjati, da so napisi samo nemški ... nujno se zdi, da koroška deželna ali dunajska zvezna vlada razpiše štipendije ... da bi abiturienti slov. gimnazije mogli študirati narodopisje... Slovenska vlada bi jim morala omogočiti vsaj 1-2 semestra dopolnilnega študija na oddelku za etnologijo ljubljanske univerze... slovenskim narodopiscem se zdi nujno, da se v Celovcu ... ustanovi ustrezeni študijski center (inštitut), ki bi med drugim vodil tudi narodopisno raziskovalno delo in skrbel za izročilo Slovencev zunaj meja matične domovine.

Kuret je priznal, da so lahko s pomočjo koroških oblasti smeli snemati filme, izrazil pa je željo, da bi slovenskim narodopiscem tudi v bodoče omogočili podobne akcije v sodelovanju z zamejskimi slovenskimi organizacijami ali ustanovami in v sporazumu z oblastmi. Slovenski etnografi bi bili pripravljene strokovno sodelovati v



Pavle Zablatnik in Niko Kuret, v ozadju sin Primož Kuret, leta 1992
[Arhiv Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik, Celovec].

narodopisnih terenskih ekipah, če bi jim oblasti zagotovile potrebno varnost. Svoja razmišljanja je sklenil z naslednjim:

Slovenski etnografi izhajajo pri svojem delu iz splošno priznane resnice, da ljudska kultura ne pozna administrativnih ali političnih meja. ... da je temelj vsake narodne kulture, ... zato po pravici terjajo, da naj uživa ljudska kultura tudi zamejskih Slovencev svoboden razvoj po lastni poti in zakonitosti, brez manipulacij in nasilja pripadnikov tujega, čeprav sosedskega etnosa, in naj bo deležna tistega spoštovanja in tiste skrbi, ki jo konec 20. stol. tudi majhen narod upravičeno pričakuje.

70. leta očitno še niso bila pravi čas za uresničitev takih zamisli, tudi v 80. letih je še bilo težko; ledino pa je kljub temu že 1983 zaorala KKZ (Krščanska kulturna zveza), ko je pod svojim okriljem ustanovila etnološki oddelek, ki je v težkih razmerah in ne povsem brez pritiskov po svojih zmožnostih zdržal do osamosvojitve Slovenije. Potem se je začelo novo, bolj sproščeno obdobje: leta 1992 je iz etnološkega oddelka nastal Inštitut (zdaj Slovenski narodopisni inštitut »Urban Jarnik«), ki od 1994 deluje kot samostojni inštitut pod pravnim jamstvom Narodopisnega društva Urban Jarnik.

VIRI IN LITERATURA

ARHIV ISN SAZU

1947– Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Ljubljana, ISN ZRC SAZU.

ARHIV P. ZABLATNIKA

1956– Arhiv dr. Pavleta Zablatnika (Celovec). Korepondenca.

FRAS, S.

1956 Štehanje v Zahomcu. *Delo* (184), 3. 11. 1956 (Kulturna rubrika).

GRAFENAUER, IVAN

1956 Arhivni doneski k podobi Slomška pedagoga. V: *Razprave SAZU. Razred za filološke in literarne vede, II*. Ljubljana: SAZU, 147–231.

KREFT, BRATKO

1958 Andrej Šuster - Drabosnjak (Ob 190-letnici rojstva). *Slovenski poročevalec* 113: 5.

KURET, NIKO

1963 *Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir*. Ljubljana: SAZU (Dela SAZU, II. razred; 16 = Inštitut za slovensko narodopisje; 5).

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

1973 Naša 25-letnica - Komisija (1947-1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo (Nadaljevanje). *Traditiones* 2: 5–33.

MAROLT, FRANCE

1935 *Tri obredja iz Zilje (Štehanje, Rej pod lipo, Ziljska ohcet)*. Ljubljana: Glasbena Matica v Ljubljani, Folklorni inštitut (Slovenske narodoslovne študije I.)

MOSER, OSKAR

1966 Das Gailtaler »Kufenstechen«. Nach neuen Forschungen und historischen Quellen. *Carinthia* [Klagenfurt] I. 156: 47-95.

1967 Erbe des Abendlandes - Kufenstechen. *Kleine Zeitung*, 13. 5. 1967: 26–27.

ZECHNER, ALEŠ

1959 Pasijonske igre v Železni Kapli. *Vera in dom* 11 (7): 107.

NIKO KURET'S RESEARCH IN CARINTHIA

In the 1930s, interest in folk songs, dances, literature, and customs constantly compelled Slovenian ethnologists (e.g., France Marolt, Ivan Grafenauer, and Boris Orel) to conduct research among their Carinthian compatriots beyond the Karavanke Mountains. Each transcribed, documented, and studied his own area and, by publishing their articles in journals and magazines, they preserved valuable material for later generations that called out for further investigation. World War II disrupted

these studies and during the decades after the war they were severely hindered, although not prohibited, by the Iron Curtain.

This article is primarily based on material from the archive of the Institute of Slovenian Ethnology; official letters to Carinthian organizations, the radio station in Klagenfurt, and individuals; personal correspondence between Niko Kuret and Pavle Zablatnik, and Zablatnik's personal archive. It discusses the period between 1955 and 1970 - that is, when systematic research was being conducted on folk life in Austrian Carinthia. The efforts of that time are closely connected with the institute's history - that is, the time when its staff and researchers (Ivan Grafenauer, Niko Kuret, and Milko Matičetov) were unwilling to remain limited by national boundaries, but sought to include all Slovenian ethnic territory in their research. Thus the land on the "shady side of the Karavanke Mountains" was included in ethnographic studies on a footing almost equal to other Slovenian regions, and the material from this region was taken into account in articles and monographs.

Perhaps the most important and versatile role was played by Niko Kuret, who from 1955 onwards directed his research in Carinthia towards the intense discovery and study of Andrej Šuster Drabosnjak's plays and filming the traditional Gail Valley quintain, or *štehvjanje*. At that time, he also prepared Slovenian broadcasts on ethnological topics at the Klagenfurt radio station and tried to have them recorded for the institute's archive. On his own initiative and to encourage the Carinthians, Kuret prepared a series of educational and interesting radio broadcasts. He often used his own pay to buy film and magnetic tape for these efforts.

This article especially emphasizes research on the *štehvjanje* tradition and the efforts to produce research films, which appear as a principle theme in the archives, full of conflicts and disappointments. In Kuret's career as a researcher, this was a "fatal" period, in which his desire to conduct studies in Carinthia was suppressed for several years due to low blows from both the German-speaking and leftist Slovenian sides.

The period under discussion was apparently not yet right for all of Kuret's ideas to be realized. In 1983, the Christian Cultural Union eventually broke new ground by establishing an ethnology department under its wings, which managed to survive until Slovenia's independence despite difficult conditions and various pressures. Afterwards, a new and more relaxed period began: in 1992, the department grew into an independent institute - that is, today's Urban Jarnik Institute of Slovenian Ethnography in Celovec/Klagenfurt.

ETNOGRAFSKI FILM V PREOBILJU VIZUALNEGA

NAŠKO KRIŽNAR

Niko Kuret je ikona slovenske etnologije in etnografskega filma. Njegovo delovanje med letoma 1956 in 1962 je povezano z zelo pomembnim obdobjem etnografskega filma. Takrat je bila glavna povezovalna ustanova na tem področju Mednarodni odbor za etnografski film (CIFE), ki je bil organ Unesca in je zato lahko deloval tudi prek železne zavese v državah t. i. vzhodnega bloka, kamor je tedaj spadala Jugoslavija in z njo Slovenija. Prispevek predstavlja glavne postavke Kuretovega prispevka etnografskemu filmu, od uspešnega sledenja strategiji CIFE do njegovih neuresničenih načrtov in do samostojnega razmišljanja o vlogi filma pri etnoloških raziskavah, vključno z nastavki, ki so podlaga današnjega delovanja v Avdiovizualnem laboratoriju ZRC SAZU in širše v sodobni vizualni etnografiji.

ODBOR ZA ETNOGRAFSKI FILM

Kuret je začel delovati na področju etnografskega filma v duhu CIFE, Mednarodnega odbora za etnografski film.¹ Po njegovih izhodiščih bi moral raziskovalec prepustiti tehnično stran produkcije filmskim in televizijskim producentom, sam pa sodeluje v pripravah in pri produkciji s strokovnim svetovanjem, terenskim vodstvom, pisanjem besedil in si ves čas prizadeva čim bolj vplivati na upoštevanje znanstvenih in znanstvenikovih zahtev. V Kuretovem času je bila to edina pot za produkcijo etnografskega filma. Filmska tehnologija je bila operativno in finančno veliko zahtevnejša od današnje elektronske vizualne tehnologije. Zelo redki raziskovalci so bili hkrati tudi snemalci.

Takšni strategiji je Kuret sledil z ustanovitvijo Odbora za etnografski film pri Slovenskem etnografskem društvu konec leta 1956, v katerem so bili zbrani zastopniki etnoloških ustanov in filmskih producentov. V odboru so tako skušali slediti namenom mednarodnega odbora, *da bi razvijal tako znanstveno raziskovanje kot širil umetnost filma* [De Heusch 1988: 116]. V elaboratu »Predlogi in dosežki«² so zbrali 103 predloge za urgentno snemanje ljudske kulture [Križnar 1996: 66–69;

¹ CIFE – Comité international du film ethnographique. Prvi sklep o njegovi ustanovitvi je bil sprejet na IV. zasedanju ICAES na Dunaju leta 1952, istega leta, kakor je bil ustanovljen v Parizu francoski nacionalni odbor za etnografski film (CFE). Dokončno je bila ustanovitev CIFE potrjena na V. zasedanju ICAES leta 1956 v Philadelphiji [Križnar 1996: 62].

Križnar 1997: 33–40]. Ti predlogi so že ločili med filmom za arhiv in filmom za širšo distribucijo.

Že pred ustanovitvijo odbora je Kuret vodil snemanje filma *Lavfarji v Cerknem* [1956], tj. prvi film, posnet v produkciji profesionalne raziskovalne znanstvene ustanove [Križnar 1976]. Med italijansko vojno okupacijo je bilo pustno maskiranje prepovedano. Kuret je spremljal priprave na obnovo nekdanjega pustovanja po drugi svetovni vojni. Napisal je besedilo za vmesne napise, ki pojasnjujejo vsebinsko ozadje in pomen posamičnih scen, brata Brelih pa sta prevzela organizacijo snemanja in postprodukcijo filma.

Metodologija *Lavfarjev* v nekaterih prvinah spominja na Flahertyjevega *Nanooka* (*Nanook of the North*, 1922), saj gre v obeh primerih za rekonstrukcijo kulture s pomočjo samih protagonistov, ki zavestno sodelujejo pri oblikovanju filmske podobe.

Dramaturgija filma sledi dramaturgiji šege, kar je bilo tudi pozneje zelo pogosto pri filmih o ritualih in pri dokumentarnih filmih o etnografskih temah. Vloga raziskovalca v takih produkcijah je, da potrdi reprezentativnost izbranih prizorov in s tem filmu zagotovi strokovnost. Tako ima vsaj minimalni nadzor nad njegovo vsebino.

Lavfarji so, tako kot *Nanook*, posneti z nemo filmsko kamero. Zato avtorji niso mogli snemati živih izjav ljudi ali dolgih sinhronih opazovalnih kadrov, ki bi močno okrepili vtis bližine med gledalci in kulturo, ki jo film prikazuje.

Film *Štehvanje* [1959] je nastal v okrilju profesionalne produkcije Vibe filma. Kuret je napisal scenarij po etnološki raziskavi, režiser Ernest Adamič pa je po scenariju in ogledu terena napisal snemalno knjigo in vodil ekipo na terenskem snemanju. Tudi v tem primeru je dramaturgija filma sledila dramaturškemu toku rituala. S tem filmom je Kuret na najboljši mogoč način uresničil strategijo sodelovanja etnologa s filmskim producentom. Nastal je pravi dokumentarni film za širše občinstvo, ki je tudi strokovno neoporečen v smislu tedanjega pojmovanja, kako filmsko ustrezno predstaviti etnološke vsebine.

ZILJSKA OHCET

Žal pa se ni uresničil še en večji producentski podvig po Kuretovi zamisli: zamisel za snemanje filma o ziljski ohceti je namreč ostala na pol poti. Kuret je napisal prvi scenarij po podatkih iz poznane Maroltove publikacije [Marolt 1935], vendar je še pred pripravo končne različice zbral veliko vsebinskih pripomb, ki so opozorile na nezanesljivost Maroltovih navedb po primerjavi s terenskimi podatki na konkretni lokaciji.²

² Ob snemanju etnografskega filma je pogosta ugotovitev, da strokovni svetovalci poznajo premalo podrobnosti realnega dogajanja. Pri načrtovanju filmskega prizora moramo biti pozorni na vsak predmet, vsak gib in vsako besedo, ki sestavljajo koreografijo vsakdanjega življenja, zlasti pri snemanju delovnih postopkov.

Franc Marolt:

ZILJSKA OHČET
(scenarij za gramofonsko ploščo.) (1945)

Zvočna spremljava (= ZS): Pokanje s pištolami. Vriskanje fantov.

Zbor: (od daleč) Mendirar ne prišče pa česte...

Nacerta vrigvajje!
(Petje sunčevito naračča. - Prva kitica se ž ponovi, nato zapoje druga. ZS (vnes): Vriskanje fantov, ropot voz, ki se nato ustavi, prav tako peket konjskih kopit. Posamezni glasovi, ki tudi utihnejo. - Kljukanje na vrata, trkanje.)

Mendirar: Veprite!

Zbor: Bof je to tista hiša ... *Al je to tista hiša*

ZS: Vrata se odpre.

Stric: Koj ste prišle? Če-kš zahtičate?

Mendirar: Hualen buede Ježeš Kristaš!

Stric: Na biskonej! ... Če-kš zahtičate?

Mendirar: Mi mama en lilep nagek! - pe hi naste na kšapa rošca. Inš mi be rade stegš pušaje nadrija!

Stric: Saj nš njevate pravice!

Glasovi: G I O I O I ...
to je pe čer-čoč!
Mi mama pravica!
pa uan bučne pabiedala zakóji ...

Mendirar: Mi mama pravica! čóte rošca sma le mi prihvale!

Stric: Kán jo buosta pčjala?

Mendirar: U šmartne.

Stric: Káka nšvste lajž?

Mendirar: U pušaje ja bučne sadnaje.

Glasovi: Kruranje.
Če-kš hantate?
dójte nam naša rošca!

Stric: Mi uan dáma tota rošca, čiš pabiate, čiere buag je bšof bogat - te nšvste bof ta suabénie?

Mendirar: Ta nšvšča, kee peje u nabiosa, nšš pe ki huče.

Stric: Pa mi uan dáma naša rošca, čiš pabiate, kšje kšj je med Bšegen-uššan npe Bšegen-sinan pasrieda!

Mendirar: Nšša.

Stric: Čiera dua suetnika pe u pušnjah pšet sadčunata?

Mendirar: Sušča kšnal leta se paša vaprě - šentjára ga pe vaprě.

Vriganje na vrata. To se govori. To se je vrgvajje.

Kuretov osnutek za radijsko oddajo in gramofonsko ploščo o ziljski ohceti iz leta 1945, z rokopi-
snimi pripombami N. Kriegla (ne pred letom 1966).

S snovjo se je srečal kot sodelavec Radia Ljubljane, ko je leta 1945 načrtoval radijsko oddajo o ziljski ohceti. V oddaji naj bi bile izrazite predvsem zvočne razsežnosti dogodka. Pozneje je nameraval predlagati tudi gramofonsko ploščo, vendar se nobena od zamisli ni uresničila.

Kaže, da je Kuret za zbiranje prvih pripomb uporabil kar koncept radijske oddaje. V arhivu ISN je ohranjen načrt omenjene radijske oddaje s pripombami Nika Kriegla (1905–1988), zvestega ljubitelja in poznavalca ljudske kulture iz Zahomca, kjer je Kuret želel posneti film. Do stika med Kuretom in Krieglom pa ni prišlo pred letom 1966.³

Omenjeni Kuretov scenarij po Maroltovi predlogi je nastal leta 1966: šteje 36 filmskih prizorov in je ohranjen v arhivu ISN ZRC SAZU s Kuretovimi rokopisnimi pripombami, ki mu jih je po vsej verjetnosti narekoval Kriegl.⁴ Kuretove pripombe ob robu scenarija in na nekaj posebnih listih so temeljito zamajale vsebinsko natančnost scenarija. Kuret je spoznal, da v Maroltovi publikaciji (in s tem tudi v njegovem scenariju) še daleč ni prikazana resnična podoba ziljske ohceti. To je imelo dve posledici. Svoji asistentki je zaupal dolgoročno nalogo, naj na terenu temeljito razišče tradicionalno ohcet na Zilji in pregleda vire na Dunaju.⁵ Druga posledica Krieglovih pripomb pa je bila, da v tistem času – s tako nedomišljenim scenarijem – še ni bilo mogoče začeti s pripravami na snemanje. Kuretova želja v pismu Krieglu (23. 12. 1966), v katerem se je napovedal za pogovor o scenariju, da bi istega dne (5. 1. 1967) izbrali še snemalno prizorišča in se pogovorili z ljudmi o sodelovanju, se je pokazala za zelo prenačljeno. Pisal je: *Našli bomo nekje miren kotiček in z Vami pretresli ves scenarij. To bo že nekaj ur dela. ... Če drugega ne, bo treba določiti hišo, izbo in ljudi, ki bodo potrebni pri filmu.* Pri tem pogovoru naj bi bil sodeloval tudi Slavko Jančar, televizijski snemalec, ki je bil naprošen za realizacijo filma. Ta dan je Kuret verjetno zapisal le Krieglove pripombe ob rob svojega scenarija.

Videti je, da se je Kuretu mudilo tudi zato, ker je 26. 11. 1966, torej še pred Krieglovimi pripombami, napisal vlogo za financiranje *Ziljske ohceti* Skladu SRS za pospeševanje proizvodnje in predvajanja filmov. Skliceval se je na uspešna filma *Lavfarji v Cerknem* in *Štehvjanje*. Navedel je, da bo Slavko Jančar snemalec in režiser filma. Priložil je scenarij, ki ga je preimenoval v sinopsis. To je tisto besedilo, ki ga je napisal po Maroltovih navedbah in ki je sprožilo val Krieglovih pripomb.

³ O tem govori njuna korespondenca, ki se začne 31. 8. 1966. Tako iz Kuretovega pisma kakor iz Krieglovega odgovora je razvidno, da šta bila tedaj prvič v štiku.

⁴ Omenjeno je povedala mag. Helena Ložar - Podlogar; iskreno se ji zahvaljujem za pomoč pri razpletanju zgodbe o scenariju za *Ziljsko ohcet*. Prav tako se zahvaljujem gospe Milki Kriegl iz Zahomca, ki je dopolnila veliko praznin v tej zgodbi.

⁵ Iz njenega večletnega dela, v katerem je zbrala vse doštopne vire, preučila različne časovne plasti in vplive sosednjih kulturnih prostorov na razvoj ziljske ohceti v obdobju dveh stoletij, je pozneje našala magištarska naloga, predelana objavljena v monografiji [Ložar - Podlogar 1995].

*Te je (v)st: Klobase, Kapul.
(Se ne, damo gostinca!
dobi čisto mleko in
vino (Bilke).)*

in obredno sasmubi v vezani besedi. Mati se prikaže s klobasami in jih postavi na mizo. Snubitvev je sprejeta. Oče postavi ^{kapul} najčistko na mizo. Vin-da v ara večji urehva novea in udari v roke.

4. →

Novo!

7. Mendirar s tovaršem odhaja vabit, udat. Kratak prizor pred Josejevim domom.

8. Tuja hiša. Vrata se odpro. Mendirar s tovarišem vetopi, se odkrije, s klobukom pokriša gospodarja in pove obredno vabilo v verzih. Postrežeje jima, mendirar odreže krajšič od hleba in ga spravi.

9. Na Kojcinem domu nakladajo banko (balo). Ko pripelje prvi voz, ga domači fantje ustavijo. Mendirar na vozu mora po daljšem prerekanju odkupiti nevestino deto. Začne se nato nalaganje čist (skrinj). A na prvi sudi grda starka in se neče umakniti. Na sedanje ji mendirar odrajta tolar, nakar iagine. Čište naložijo na prvi voz, na vrh postavijo s belimi in rdečimi trakovi ozaljšani kolovrat, povezane prtens rjuhe, in katerin moli štek sladkorja. Na drugi voz nalože omare, postelje in sibelko. Na sadnji voz nalože fantje kuhinjako posodo, hišno in poljsko orodje ter vreče s žitom in domačimi pridelki. Zadaaj privežeje še drobnico in nekaj glav živine. Na ta voz sede rjuha (teta) s jarbasom narezanega kruha pred sabo, da ga bo ^{potegnejo} potegnejo delila vsem, ki jih bo ~~opraved urečal na cesti~~. Domač fant prikaže s kuro, ki bo odgnala uroke. Sele odaj se prikaže nevesta, stopi do drugega voza in se opravi nanj. ~~Ude se sibelko. Hišna mati pokropi vso banko, konji potegnejo, čistovski savrickajo, med avoki harmonike in ob poljan hišna maters odrine banka pod vodstvo mendirarja in vasi.~~

*Te ima restri/
redje javen!
- med hito
(Kure banlovci
kradejo na hitah
med potjo.)*

Druga stran prve različice scenarija po Maroltu s Krieglovimi pripombami, ki jih je na rob zapisal Kuret, verjetno 5. 1. 1967.

Ad 2

8-14 dni pred ocatjo

7. (Mladovc odhaja vabit, uadit. Na klobuk pade
in na vrh Fudi. Poloteno besedilo:

od neveste in ženar porvan

ponovlja mu nastavila klobuk klufca, otercal
klufca, to in klobaso.

Ob vikonu v kero, z žegnans mi vtrij se pokrival,
in jezavit. ~~Stralen~~ bod' jezeti krite!

9. Na ženaroven dom se zbera, kolikor vof bo treba;
fantje pa voi. Od ženarovega doma: ko 12. ura odjavi,
se poklanjajo in odprejejo. Gs' fantji na rucem vofu.
Med vofu vsjejo. Ni utarjanja, dretelno ora nevesti
Bm. Na nevestinem domu karilo. Potem nakladanja?
Na prvi vof: ⁿⁱreša (reške), drugo: kolovat (je napre-
den, brimanka kotra ga je je napredta). Drugo: na
zaključnem vofu: banka (skrinja), zaven jellil
zitem, valcaja jita in 2 cetiti (13 kg) (cetiti = 13 kg)
B. B. B. = 4 cetiti; ~~da~~ vofu se opoti kaava ali te
konja, tud' doke (masic).
dalo?!

friden

Nevesta: taliro blagor. vofe, vstetok rofvanina
med koncem vofu, konja potepne za en korak.
Potem kjeri banko od vofu do fahodi vofu za
vofom. Potem fantji zavirnejo, nevesta se umakne.
Vofovi se nimalnejo.

(~~se~~ jezani nit muzikanti!)

24-485/67

Ljubljana, 15.dec.1967

Republiški sekretariat
za prosveto in kulturo SRS
Skład SRS za pospeševanje proizvodnje
in predvajanja filmov
L j u b l j a n a

Inštitut za slovensko narodopisje pri SAZU predlaga Skladu dva projekta s prošnjo, da ju sprejme in tako omogoči njuno realizacijo.

1. Znanstveni filmski zapis o ziljski svatbi. - Skrajni čas je, da Inštitut realizira filmski zapis o ziljski svatbi. Priloženi scenarij (pril. A) je plod dolgotrajnega študija in ponovnih obiskov na terenu v Ziljski dolini (Zahomec, Bistrica). Pri zadnjem srečanju našega dr.Nika Kureta z dr.Francijem Zwittrom, predsednikom Slovenske prosvetne zveze v Celovcu oktobra t.l. mi je rekel le-ta donesedno: "Če hočete kaj narediti, naredite zdaj, pozneje bo prepozno!" Zamisel smo predložili Skladu že lani (pod št. 24-335/67 z dne 26.nov.1966), pa žal na našo vlogo nismo dobili niti pismenega odgovora.

Zavedamo se, da so sredstva Sklada namenjena predvsem drugačni filmski ustvarjalnosti, toda hie et nunc drugega foruma ni, na katerega bi se lahko obrnili. Da bi film realizirali s lastnimi sredstvi, je iluzorno. V ilustracijo naj navedemo, da smo od predlaganega predračunskega zneska za znanstveno raziskovalno delo v l.1967 v višini Ndin 74.588,60 prejeli samo Ndin 13.000, to se pravi, niti ne 17 %! Ne kaže, da bi bilo v l. 1968 bistveno drugače.

Način realizacije, ki ga predlagamo, je najcenejši, ker bomo snemali na 16 mm-skem traku in opravili delo s minimalno stvarno ekipo (pril.B).

Pričakujemo, da bo Skład že iz narodnostnih osiroy omogočil realizacijo naše namere.

2. Centralni arhiv slovenskega etnografskega filma (CASEF). Obrazložitev vsebuje priloženi elaborat (pril.C).

Upamo in pričakujemo, da bo Skład mogel in hotel ugoditi obema prošnjama.

Priloga A-B.

Vloga Inštituta za slovensko narodopisje Republiškem Skladu za pospeševanje proizvodnje in predvajanja filmov (15. 12. 1967) za financiranje Znanstvenega filmskega zapisa o ziljski svatbi in Centralnega arhiva slovenskega etnografskega filma (CASEF).

Datum 5. 1. 1967 pa je povezan s še enim terenskim snemanjem, katerega rezultat je film *Pehtra baba* v sodelovanju z Mirkom Kambičem kot snemalcem.⁶

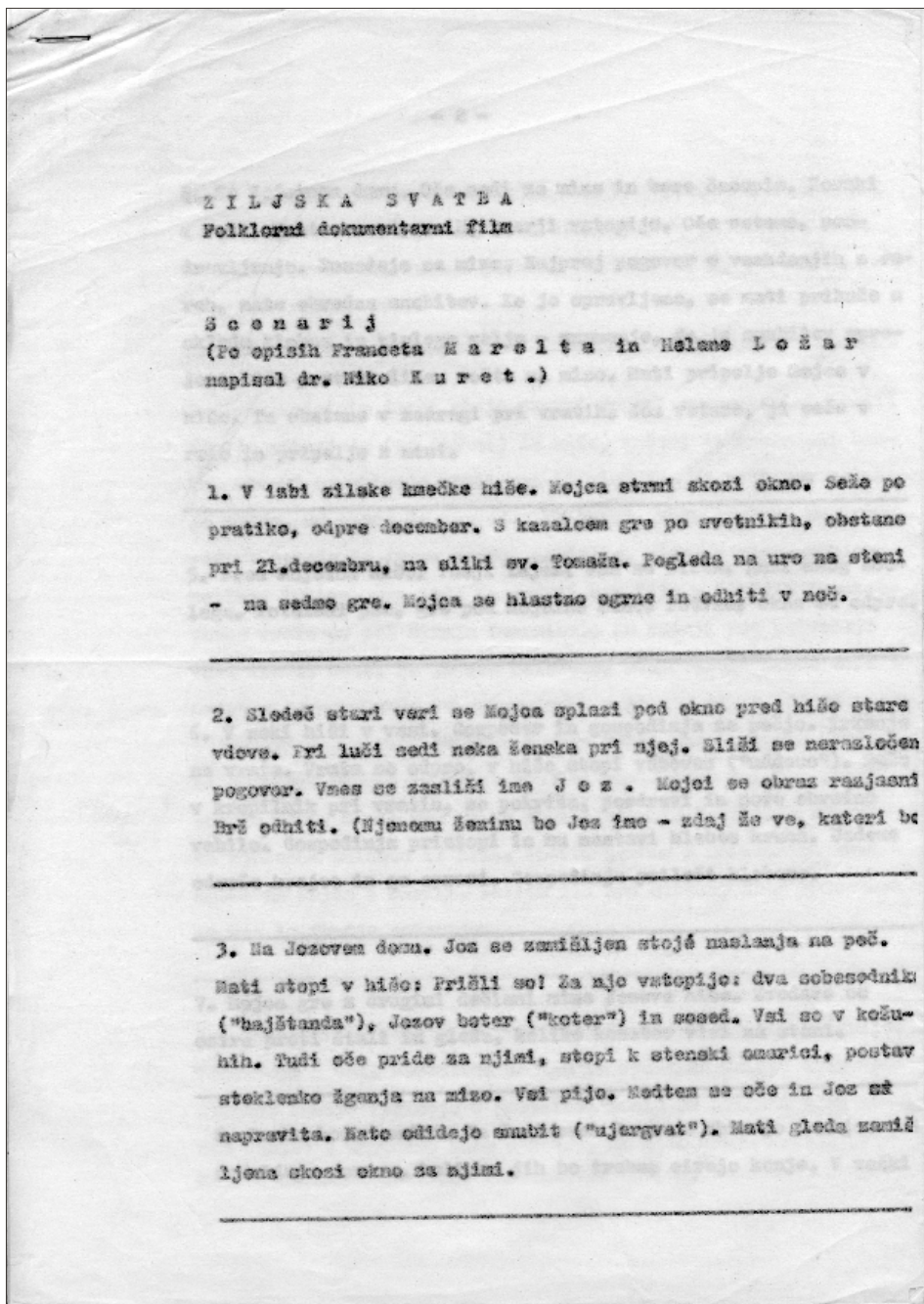
Dobro leto po prvi vlogi (15. 12. 1967) je Kuret znova pisal Skladu SRS za pospeševanje proizvodnje in predvajanja filmov: inštitut je predlagal dva projekta – znanstveni filmski zapis o ziljski ohceti in projekt Centralni arhiv slovenskega etnografskega filma (CASEF). V dopisu je navedel, da niso dobili odgovora na prvo vlogo, in podprl novo vlogo z izjavo Francija Zwittera (takrat predsednika Slovenske prosvetne zveze v Celovcu): *Če hočete kaj narediti, naredite zdaj, pozneje bo prepozno!* Vlogi sta bila priložena predračun in spisek članov bodoče ekipe za projekt *Folklorni znanstveni filmski zapis Ziljska ohcet*: čas snemanja, september 1967, scenarij in režija Niko Kuret, snemalec Slavko Jančar, strokovna asistentka Helena Ložar, ton Valens Vodusek, organizator domačinov Niko Kriegl.

V dokumentih iz leta 1970 sledi nadaljevanje zgodbe o snemanju ziljske ohceti. To so dokumenti, ki pričajo o izjemni Kuretovi vztrajnosti, če ne kar trmoglavosti. Režiserja Ernesta Adamiča je naprosil, naj pripravi predračun za film na podlagi nove različice scenarija, katerega naslov je bil tokrat *ZILJSKA SVATBA, Folklorni dokumentarni film, Scenarij (Po opisih Franceta Marolta in Helene Ložar napisal dr. Niko Kuret.)*. V scenariju z 39 scenami (prej 36) so upošteevane Kriegllove pripombe, besedilo je bolj tekoče in natančnejše. Nenavadno je, da Kuret med sodelavci pri zadnji verziji scenarija ni omenil Kriegla, saj mu je ta pomagal s prvimi pripombami, imel pa je tudi prepis radijske oddaje celovškega radia iz leta 1964, ko je Kriegl podrobno opisal ziljsko ohcet.

Režiser Ernest Adamič je pripravil eksplikacijo scenarija, tj. sistematiko po scenah, lokacijah, osebah, rekvizitih in besedilu. Presodil je, da bo film dolg 22 minut, tj. okoli 600 m, če bi ga snemali na 35 mm filmski trak. Po grobih izračunih naj bi film stal dobrih 35.000 ND (novih dinarjev). Iz korespondence med 8. 3. 1970 in 23. 3. 1970 je zaslediti, da sta Kuret in Adamič tedaj predvidevala koprodukcijo z avstrijsko »Bundesstaatliche Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm« na Dunaju. O tej zamisli je Kuret pisal ljudem pri Slovenski prosvetni zvezi v Celovcu, katere tajnik je bil takrat Andrej Kokot, in jih naprosil, naj mu pomagajo priti v stik z omejenim producentom, češ, da bo to imelo dve prednosti: *prvič nam ni treba vlačiti pripomočkov (kamere, reflektorji itd.) iz Jugoslavije, drugič bo deželni vladi morda simpatično, da upoštevate svojo domačo ustanovo!* Kuret in Adamič sta verjela, da bo avstrijskega koproducenta prepričala predvsem nizka slovenska cena stroškov (okoli 200.000 ATS). Po avstrijskih cenikih bi bil film znatno dražji.

S tem dopisom se konča dokumentirana usoda filmskega projekta *Ziljska svatba*. Pač pa zasledimo v produkciji Televizije Ljubljana iz leta 1977 enoto z naslovom *Ziljska ohcet*; tj. 220 m dolg televizijski film, ki predstavlja folklorno rekonstrukcijo stare ohceti na odru kulturnega doma v Šentjakobu v Rožu.

⁶ H. Ložar - Podlogar se spominja, da je bila navzoča pri snemanju v Podkorenu, in dopušča možnost, da so po snemanju nadaljevali pot v Zahomec, h Krieglju.



Prva stran zadnje verzije scenarija ZILJSKA SVATBA (1970).

Kratka eksplikacija
scenarija za folklorn
ni dokfilm v barvah
avtorjev dr.Nika Kureta
po zapiskih Franceta
Marolta in Helene
Ložarjeve

Z i l j s k a s v a t b a

Scena	Osebe	Rekviziti	Besedilo Ton
1. Izba ziljske kmečke Int. hiše. Mojcin dom.	Mojca	Pratika Ura na steni Ogrinjalo za Mojco	
Ext 2. Pod oknom hiše noč stare vdove	Mojca Ženska pri luči	Luč v int.	Nerazločen pogovor; J o z
Int. 3 Jozov dom	Joz Mati Jozov boter(bajštanda) in "koter"-sosed Oče	V kožuhih Stenska omarica Steklenka z žganjem	" Prišli so!"
Int. 4 Kot 1. Mojcin dom	Oče Jozov boter sosed(kot v 3.) Mojca Mati Joz	Časopis Skleda klobas Liter mošta	Koraki Pogovor Obredna snubitev
Ext 5. Pred Mojcinom noč hiše, pred sneg oknom	Joz		Pasji lajež Gazenje snega
Int. 6 Veka vaška hiša Pri vratih škoplinik	Gospodar Gospodinja Vabovec-"vabodouc"	Hlebec kruha Nož Klobasa	Trkanje Obredno vabilo
7. ext Jozova hiša Komati na steni	Mojca "dešle"		
8. ext Pred šeninovim domom	Fantje Konji	Vozovi "cin" za konje	Vzdušje Zven ure iz vaške cerkve, zvon žebiranje Petje
9. ext Pred Mojcinim domom	Fantje Otroci	Prazni vozovi s konji pala: nišče, kolovrat, koster, omare, postelje, mize, stoli ./.	

Adamičeva eksplikacija scenarija po scenah, osebah, rekvizitih in besedilu, iz katere sta razvidni obsežnost in zahtevnost projekta.

24-145/70

Ljubljana, 23.marca 1970

P.t.
Slovenska prosvetna zveza
Gasometergasse 10
C e l o v c o

Moja službena odsotnost v Gradcu je v glavnem kriva, da je ta odgovor razmeroma pozen. A tudi predračuna, ki ga prilagam, ni bilo mogoče sestaviti brez noč. Naprosili smo znanj režiserja našega štehovskega filma, g. Ernesta Adamiča, ki je kot filmski delavec strokovnjak za te stvari. Včeraj sem predračun dobil in danes vam ga pošiljam.

Nad končno vsoto (recimo kar: 200.000.- S) se boste zavzeli. Vsak filmski strokovnjak pri vas bo pa rekel, da znesek ni pretiran. Nasprotno. Vprašanje je samo, ali ima deželna vlada tolikšen znesek za vas na voljo. Tu pa mi nimamo ingerence.

Takoj naj pa opozorim na naslednje: V preračunu smo upoštevali sodelovanje z avstrijsko ustanovo. To je Bundesstaatliche Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm, Abtlg. Wissenschaftlicher Film, 1060 W i e n, Webgasse 2a. Stopiti bi morali vi s temi ljudmi v stik, da vam oni povedajo koliko bi za naluge računali. Navedite jim (seveda v prevodu) podatke (brez cen !!) iz naslednjih odstavkov predračuna: I., III., V., VI., VII., VIII. Bomo videli, kakšne številke bodo navedli oni! - Sodelovanje z vašo strokovno ustanovo z Dunaja ima po mojem dve prednosti: prvič nam ni treba vlačiti pripomočkov (kamere, reflektorji itd.) iz Jugoslavije, drugič bo deželni vladi morda simpatično, da upoštevate svojo domačo ustanovo!

Za snemanje bi po naših svoječasnih proizvodbah prišel v poštevs čas okoli zahonskega žegna (8.septembra). Prav bi bilo, da si pridete čimprej na čisto in da tudi mi vemo, pri čem smo. Zato je nujno, da najprej stopite v stik z Dunajem.

Za sliko koroških noč se vam zahvaljujemo. Zelo pa obžalujemo da vaši prošnji ne moremo ustreči. Tudi Etnografski muzej (dr.Marija Makarovič) ne more pomagati. Ni podatkov in ne opisov, ki bi bili praktično porabni. Kaj pa proizvodbe na terenu pri prav starih ljudeh?

Pričakujem vaše sporočilo in vas lepo pozdravljam,

V.D.TAJNIKA:

(Dr.Miko Kuret)

Kuretov dopis Slovenski prosvetni zvezi v Celovcu, v katerem predlaga koprodukcijo z dunajsko Bundesstaatliche Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm.

V arhivu ISN sta v Kuretovih mapah ohranjeni še kratki zamisli za filma *Pust na Banjški planoti* in *Pust v Šempolaju* in scenarij za film *Novoletni oteповci v Stari Fužini* (23. 12. 1966). Prvega je pozneje z naslovom *Pustno veselje na Banjški planoti* [1969] posnela TV Ljubljana pod strokovnim vodstvom Helene Ložar.

Kakšen etnografski film bi lahko pričakovali, če upoštevamo zadnjo različico scenarija in Kuretove težnje in izkušnje? Pri špekulaciji o podobi in značaju filma bomo zanemarili, kakšen bi bil režiserjev delež pri oblikovanju strukture in dramaturgije ter snemalčev delež pri oblikovanju slike, kar v srečni kombinaciji za končno podobo filma ne bi bilo zanemarljivo.

V pismu Krieglju je Kuret 31. 8. 1966 napisal: *Rad bi se srečal z vami, ker že dolgo premišlujem, da bi prihodnje leto filmali v Zahomcu ziljsko ohcet. To je neprimerno težje kakor pa štehanje.*

Stavek nakazuje, da se je Kuret zavedal zahtevnosti projekta. S podobnim položajem so se nekaj let pred tem morali spoprijeti sodelavci Glasbeno-narodopisnega inštituta pri snemanju filma *Dobrepoljska ohcet* [1964]. Film je snemal in montiral Slavko Jančar z 8 mm filmsko tehniko pod strokovnim vodstvom Valensa Voduška, Uroša Kreka in Zmage Kumer. Filmska rekonstrukcija dobrepoljske ohceti je bila najzahtevnejši filmski projekt slovenske etnologije do tistega časa. Treba je bilo organizirati veliko število ljudi, skrbeti za avtentičnost okolja, ravnanja ljudi, besedila, noše in zvočne kulise. Po besedah Ančke Lazar iz Zagorice je priprave vodil njen brat Ivan Kralj, p. d. Vintar iz Zagorice.⁷ Čeprav Kuret ni bil navzoč pri snemanju niti kakorkoli vpleten v organizacijo snemanja, ga je morda prav ta projekt spodbudil v ustvarjalno konkurenčnost. O tem, žal, ni dokumentiranih poročil ali pričevanj.

Scenarij za *Ziljsko ohcet* podaja izčrpen opis dogodkov, ki sestavljajo obširen ritual ohceti.

Glavni osebi, in edini z navedenima imenoma, sta Joza in Mojca.

Zgodba se prične z Mojco, ki 21. decembra začne ugibati, kdo bo njen ženin. Po stari navadi se splazi pod okno stare vdove in iz nerazločnega pogovora zadovoljna ujame ime Joz. Tudi Joz se doma pripravlja na snubitev. Mati napove prihod snubcev. Oče jim najprej ponudi pijačo, nato skupaj odidejo snubit na Mojčin dom. Najprej se pogovarjajo o vsakdanjih stvareh, nato sledi obredna snubitev. Privolitev staršev potrdi mati s klobasami in zeljem, oče pa z litrom mošta. Joz seže Mojci v roko in jo pripelje k mizi. Uspešna snubitev je za Joza hkrati dovoljenje, da sme priti zvečer pod Mojčino okno. Začne se vabljenje na svatbo. To opravi *vabovc*, ki hodi od hiše do hiše, pove obredno vabilo in prejme darilo – kruh in klobaso. Za zaroko vedo tudi Mojčine prijateljice. Skupaj pomenljivo hodijo mimo Jozove domačije in Mojca radovedno šteje, koliko komatov visi na steni. Fantje se na ženinovem

⁷ Tudi za ta podatek se zahvaljujem H. Ložar - Podlogar.

domu pripravljajo za prevoz bale. Točno opoldne, po kratki molitvi, se odpravijo. Med vožnjo pojejo. Pred Mojčinim domom začnejo nakladati balo: *nišče*, kolovrat, *kosten*, omare, postelje, mize, stole, grablje, motike, trlice, srp itn., na zadnji voz pa žito in zadaj privežejo še kravo. Po Mojčinem obredu s konji in kropljenjem se odpeljejo, z njimi gresta tudi *rjušenca* (teta) in Mojčina sestra. Ko pridejo do gostilne, se ustavijo. Sestra in rjušenca delita kruh med otroke. Eden od fantov ukrade kuro, drugi zibko. Med smehom vaščanov se odpeljejo. Na ženinovem pragu se prikaže mati z blagoslovljeno vodo. Ko se vozovi ustavijo, jih pokropi. Fantje razkladajo balo, rjušenca in sestra spet delita kruh med otroke. V hiši sestra in rjušenca obdarita domače: oče dobi srajco, mati blago za obleko. Nato posteljeta posteljo mladem paru. Medtem se ženin v gostilni odkupuje od fantov s pijačo. Na dan poroke se zbirajo ženinovi svatje na njegovem domu. Vse vodi *mendirar*. Med petjem se odpravijo po nevesto. V veži nevestine hiše slišijo prihajati ženinove svate. Nevestin oče zapahne vrata. Nevesta na kolenih prosi mater in očeta odpuščanja. Ko jo kropita, zunaj svatje pojejo. Mendirar potrka, svatje spet pojejo, na vratih se pojavi oče. Sledi prizor z lažno nevesto, nato pride prava. Med splošnim veseljem se iz hiše vsujejo nevestini svatje in se združijo z ženinovimi. Sprevod se premakne pod mendirarjevim vodstvom. Ko gredo prek mosta, nevesta vrže novc v vodo. Na koncu vasi so fantje postavili *zpenjalco* (šrango) s številnimi tradicionalnimi rekviziti. Po dolgotrajnih pogajanjih za višino plačila mendirar plača, nevesta prime kozarec z vinom in spusti nekaj kovancev na krožnik. Iz zvonika vaške cerkve že pozvanjajo zvonovi. Pred oltarjem mendirar razvije prapor. Nevesta, ženin, družica, starešina in teta se razporedijo pred oltarjem po vnaprej določenem redu. Za njimi svatje. Začne se obred. Medtem se zbirajo pred cerkvijo otroci in drugi gledalci. Po koncu poroke gredo svatje mimo mendirarja in mu dajejo denar v klobuk. Denar dobi ženin, da ga potem pred cerkvijo z nevesto raztrosita med otroke. Nevesta seje denar tudi na pokopališču med grobove. Vsi pridejo na ženinov dom. Pred vrati čaka ženinova mati s ključem na hlebcu in nožem. Po tradicionalnem nagovoru ponudi nevesti hlebec in ključ. Z nožem nevesta zareže križ na spodnji strani hlebca. Odreže krajec kruha in potisne vanj novc ter oboje poda deklici na svoji strani. Deklica steče okoli hiše. Drugi krajec poda ženinu. Tudi ta potisne vanj novc in ga poda fantiču, ki tudi teče okoli hiše. Medtem stopi teta s kuro v roki za nevesto in ji jo vrže čez glavo. Tašča, ženin in nevesta gredo okoli hiše, nevesta spotoma kropi z blagoslovljeno vodo. Medtem ko v kamri ženin, nevesta, teta in starešina *žebrajo roženkranc*, mendirar v hiši po prej določenem redu razporeja svate za mizo. Pojedina se začne. Vmes pojejo. Pridružijo se jim t. i. *štokovci*, priskledniki, ki pod mizami prosijo za hrano in delajo zmedo. Vsi plešejo. Vmes štokovci ugrabijo nevesto in jo odpeljejo v gostilno. Mendirar jo mora poiskati in odkupiti. Ukradejo mu tudi prapor, zato mora uloviti tatu in plačati odkupnino. Pojedina se konča s t. i. kopo in zbiranjem denarja za kuharico. Ko se svatje razhajajo, vsak odnese v culi nekaj jedi s seboj. Tudi nevesta bo odšla domov. Čez tri dni, po t. i. Tobijevih nočeh, jo bo ženin odpeljal na svoj dom.

Kuretov scenarij je razdeljen na poglavja oz. prizore, od katerih vsak temelji na enotnosti prostora in časa. Scene si sledijo kronološko, kakor poteka ohcet, in delno izmenično, če to narekuje hkratno dogajanje na različnih prizoriščih, npr. na ženinovem in nevestinem domu. To je scenaristična zasnova, ki narekuje paralelno montažo, ta pa navadno omogoča večjo dinamiko filmske pripovedi.

Ko v mislih oblikujemo Kuretov literarni opis v filmsko zgodbo, se zdi, da je lepo povezal najzanimivejše dele tradicionalne ohceti. Sama ohcet vsebuje precej gledaliških prvin. Gradil je na najbolj razgibanih, teatralno bogatih prizorih in primerno strnil dogajanje, v katerem so opazne številne arhaične apotropejske prvine šege. Poskrbel je, da kamera nenehno spreminja položaj in se premika izmenično z enega prizorišča na drugo. Pri številnih etnografskih filmih, ki sledijo dramaturški strukturi rituala, imamo občutek, da je dogajanje preveč predvidljivo in zato brez nepričakovanih zasukov, ki bi pritegnili gledalčevo pozornost. Zato je treba pri iskanju zgodbe etnografskega filma najti pravo mero med strokovno vsebino in dramaturško zgradbo filma. Tu se pokaže razlika med fikcijskim in etnografskim filmom in hkrati podobnost med njima. Fikcijski film ustvarja prividno realnost, da bi ponazoril vnaprej zamišljeno zgodbo (beri: idejo), etnografski film pa iz realnega dogajanja izlušči narativno strukturo, immanentno dogajanju. Notranji zgodbi dodaja čim manj svojih idej, da bi narativna struktura dogajanja ostala čim bolj avtentična. Na tej usmeritvi temelji sodobno izobraževanje za vizualno etnografijo. S tem vprašanjem se sreča vsak raziskovalec, ki dela s videokamero. Tisto, kar raziskovalec spozna, vidi kot verodostojno podobo kulture, navadno ni povezano v narativno strukturo, ki jo zahteva film z veliko začetnico. V Kuretovih časih je bilo reševanje tega problema režiserjeva naloga, kar je bilo v skladu s strategijo CIFE. V tem pogledu se okoliščine do današnjega časa niso mnogo spremenile, le da je danes vlogo scenarista in režiserja prevzel sam raziskovalec.

Ziljske ohceti ne bi mogli posneti z opazovalno metodo, dogajanje bi bilo treba v celoti rekonstruirati, režirati in zaigrati. Zato bi se z njo odprl nov žanr etnografskega filma, ki je blizu Rouchovi doku-drami. Tudi v *Ziljski ohceti*, tako kakor v številnih Rouchovih filmih, bi nastopali domačini v vlogah iz njihove lastne kulturne preteklosti tako, da bi bil film v celoti mešanica historičnih in sodobnih kulturnih prvin, ki v resnici nikdar niso niti ne bodo živele v takšni idealni obliki in povezavi.

V opisu prizorov je Kuret uporabil kratke stavke, ki jedrnato označujejo realno, vidno dogajanje. Za zgled le prve tri scene:

1.

V izbi ziljske kmečke hiše. Mojca strmi skozi okno. Seže po pratiko, odpre december. S kazalcem gre po svetnikih, obstane pri 21. decembru, na sliki sv. Tomaža. Pogleda na uro na steni – na sedmo gre. Mojca, se hlastno ogrne in odhiti v noč.

2.

Sledeč stari veri, se Mojca splazi pod okno pred hišo stare vdove. Pri luči sedi

neka ženska pri njej. Sliši se nerazločen pogovor. Vmes se zasliši ime Joz. Mojci se obraz razjasni. (Njenemu ženinu bo Joz ime – zdaj že ve, kateri bo.)

3.

Na Jozovem domu. Joz se zamišljen stojé naslanja na peč. Mati stopi v hišo: Prišli so! Za njo vstopijo: dva sobesednika (»bajštanda«), Jozov boter (»koter«) in sosed. Vsi so v kožuhih. Tudi oče pride za njimi, stopi k stenski omarici, postavi steklenko žganja na mizo. Vsi pijó. Medtem se oče in Joz napravita. Nato odidejo snubit (»ujergvat«). Mati gleda zamišljena skozi okno za njimi.

Ob branju kar vidimo dogajanje v časovnem sosledju in ritmu, v planih in kadrih, ter zaznamo njihovo trajanje. *Odžebrajo angelovo čaščenje, se pokrižajo, nato zasedejo prvi voz, furman pokne z velikim bičem, odpeljejo drug za drugim. Pojó.* Začutiti je tudi napetost v dogajanju, ki bi ga avtor rad naredil zanimivega za gledalca. Zasnovana je emotivna karakterizacija likov: *Mojca se hlastno ogrne. ... Mojci se obraz razjasni. ... Mati gleda zamišljeno skozi okno. ... Zvedavo se ozira proti štali.* V zadnji različici scenarija je v primerjavi s prvo tudi konec lepše izpeljan. V komentarju zadnjega prizora je pojasnjeno, da se po ohceti nevesta vrne domov in jo ženin šele po treh, t. i. Tobijevih nočeh odpelje na svoj dom. Film se konča s sliko mladega para, ki stopa po pokrajini. Likovna zasnova filmskih posnetkov bi se prav lahko zgledovala pri slikarstvu Maksima Gasparija, kar mestoma nakazuje tudi arhaični jezik scenarija. Uporabljeni so številni narečni izrazi, npr. nazivi za osebe, ki nastopajo v pripravah za ohcet – *bajštand, koter, kotra, ujergvat, uadovc, puršte, rjušenca, bankovci, šležébnjan, štokouc, mehouc*, ali za predmete: *nišče, birən, srejšče, jispa, opa, šiša, četna, kopa* ali dejanja: *ujergvat, zbəsvanje, vən kupiti, nevesto vzdigvat*. V narečju so zapisani tudi kratki dialogi in verski pozdravi, ki spadajo k ohceti. Tašča jo vpraša: *Koj je reku Ježeš k jogrən?* Snaha: *Mir van bodə.* Tašča: *Tako bodə med nama!* Omenjen je tudi narečni izraz *vascit (vascitni)* za ohcet. Ti izrazi v literarno pisanem scenariju ustvarjajo posebno razpoloženje, ki bi prav gotovo vplivalo na režijsko zasnovo filma.

Podobno bi na podobo filma vplivale številne pevske točke, ki jih je Kuret načrtoval v konceptu za radijsko priredbo ohceti, v prvi različici scenarija jih je tudi veliko omenil, v zadnji različici pa je vse opustil.

V dveh primerih je Kuret uporabil tlorisno predstavitev dogajanja: razpored ljudi in predmetov v cerkvi pred oltarjem in razpored svatov v *hiši* na ženinovem domu. Tudi zadnja različica scenarija ni pisana v več stolpcih, v obliki t. i. tehničnega scenarija, kakor je to navada v filmskem svetu. Zato je verjetno Kuret v uradnih dopisih svoj scenarij imenoval sinopsis.

Kljub temu gre za velik napredek v predstavljanju filmskega projekta. Ko je 4. 4. 1966 pisal prošnjo »Viba filmu« za pomoč pri snemanju dokumentarnega filma o belokranjskih pisanicah, so ga zavrnil, češ, da predlog zanje ni sprejemljiv, ker ne nakazuje možnosti izdelave kratkega filma. Misleč, da bo prošnji prej ugodeno, je namreč (naivno) zapisal, da *scenarija praktično ni (kvečjemu kratek sinopsis vsebine).*

V scenariju za ziljsko ohcet manjkajo predvsem dialogi. To je opazil že režiser Adamič in je najprej vprašal, ali bo besedilo slonelo na komentarju ali na dialogih. To je pomembno za predvidevanje o trajanju filma, za načrtovanje tehnične opreme in ekipe, tudi za načrtovanje stroškov. Za gledalčevo razumevanje dogajanja bi bili dialogi nujno potrebni. V scenariju bi morala biti zasnovana vsaj vsebinska usmeritev pogovora, potem pa bi pri snemanju nastopajoči lahko s pomočjo svetovalcev improvizirali dialog v narečju.

Da gre v primeru Ziljske ohceti za urgentno snemanje, je, razen iz prepričanja strokovnjakov, razvidno tudi iz pripomb ljudi na Koroškem, ki so najbolj vedeli, da izginja slovenski značaj šege, zlasti jezik, kakor je razvidno iz navedene izjave F. Zwittera. V primeru uresničitve projekta bi se tudi *Ziljska ohcet* vpisala med značilne tendence etnografskega filma, da filmsko obravnava tiste kulturne prvine, ki so v nevarnosti, da bi se preoblikovale ali celo izgubile.

V tehničnem pogledu je projekt *Ziljska ohcet* napredek v razmišljanju o primernem filmskem formatu. Snovalci so predvidevali snemanje v tehniki 16 mm filma, kar bi znatno pocenilo produkcijo in omogočilo večjo gibljivost snemalskega dela ekipe. Na ta način bi film popravil napako *Štehvanja*, ki ga zaradi kakovostnega, a distribucijsko manj ustreznega formata (35 mm, cinemascope), niso mogli na široko prikazovati po Koroškem.

Najpomembnejši dejavnik, ki bi zelo močno vplival na kakovost filma o ziljski ohceti, pa je prav gotovo sodelovanje z ljudmi v Zahomcu in s krovnicama koroških Slovencev. Snemanje filma bi verjetno povzročilo polarizacijo krajanov in njihovih predstavnikov, saj niso vsi enako razumeli pomena ohranjanja kulturne dediščine in niso bili vsi enako naklonjeni javni rabi slovenskega narečja. Upoštevač hitro spreminjanje tradicionalne zahomske kulture nasploh in spreminjanje etničnega značaja tradicionalne ohceti še posebej, je vprašanje, kdo bi lahko sodeloval med glavnimi igralci in v množičnih prizorih. Ker pri ohceti ne gre za letno javno prireditev, ki bi se odvijala ne glede na to, ali kamere snemajo ali ne (tako kakor pri *Štehvanju*), je velika verjetnost, da bi v Zahomcu v tistem času težko zbrali primerno število ljudi, ki bi se prostovoljno odločili za razmeroma dolgotrajno sodelovanje. Prej kakor v sedmih snemalnih dneh (brez priprav) tako zahtevnega projekta verjetno ne bi bilo mogoče posneti. Režiser Adamič je v svoji prvi oceni celo predvideval, da bi snemanje trajalo 2 do 3 tedne, če bi nastopajoči bili na razpolago samo v prostem času.

Zato domnevam, da ne bi bile vsebinske nejasnosti glavna ovira za začetek snemanja, pač pa bi bila to organizacija celotne produkcije, začenši z motivacijo ljudi in organizacij, s pripravo besedil, govora, petja, noš, rekvizitov, prizorišč in s pomočjo državnih in cerkvenih organov.

Če bi bil film *Ziljska svatba* posnet na podlagi Kuretove scenaristične zasnove, bi slovenska etnologija dobila nedvomno najmonumentalnejši etnografski film.

KURETOVA DEDIŠČINA

Kuret se je, žal, zelo kratek čas posvečal etnografskemu filmu, intenzivno od leta 1956 do leta 1962 kot tajnik Odbora za etnografski film in nekoliko manj intenzivno do leta 1970, sprva kot načelnik sekcije za ljudske šege in igre, nato od leta 1969 kot v. d. tajnika ISN. V času priprav na *Ziljsko ohcet* se je že ukvarjal z drugimi projekti,⁸ npr. s preučevanjem Drabosnjakovega *Izgubljenega sina* in s snovanjem raziskovalnega projekta *Maske na Slovenskem (1967–1972)*. Kljub temu zasluži njegovo filmsko obdobje večjo pozornost, kakor je je bilo deležno doslej. Kuretov pomen za slovenski etnografski film ni prav nič manjši od njegovega pomena za slovensko etnologijo. Morda bi njegovo filmsko obdobje lahko primerjali s tistim, ko se je posvečal otroškim igram. Tudi tam je začel zelo intenzivno, a se je pozneje usmeril drugam, še preden bi lahko prišli večji rezultati. V nobenem od teh primerov pa se ni premaknil daleč stran. Tako igre kakor šege so bogate z gledališkimi prvinami, ki se usmerijo zdaj v igro zase, zdaj v igro za druge. Film je idealen medij na obeh področjih.

Ves čas svojega ukvarjanja s filmom je Kuret pisal strokovne članke, v katerih je seznanjal slovensko javnost z najnovejšim dogajanjem na področju etnografskega filma [Kuret 1958, 1959, 1968]. O tem je v arhivu še več neobjavljenih člankov [Križnar 1996]. Kuret ni bil filmski teoretik, vendar med vrsticami preberemo številna takratna metodološka izhodišča. To pa so na kratko: strokovna neoporečnost in primeren kinematografski izraz. Ali z drugimi besedami: etnologija pred filmskim avtorstvom.

Metodološka izhodišča je Kuret nazadnje predstavil v članku »Filmska beležka« [1959].⁹ V njem je odkrival in zagovarjal možnosti filmske tehnologije za terenske zapise kulture za raziskovalno rabo. Dopusčal je možnost, da posnetki ne bodo uporabni za filmsko montažo, vendar je to vseeno, pomembno je, da so koristni za raziskavo. To stališče je bilo blizu takratni strategiji Inštituta za znanstveni film v Göttingenu (IWF) in njegove *Encyclopaedie Cinematographice*. V Kuretovi mapi v arhivu ISN so znamenita »Vodila za snemanje etnološke filmske dokumentacije« v 11 točkah (»Leitsätze zur völkerkundlichen und volkskundlichen Filmdokumentation«), ki jih je izdal IWF leta 1959 [Križnar 1996: 83; Taureg 1983]. Ob nemškem izvorniku je shranjen Kuretov prevod v slovenščino. Pri izdelavi filmske dokumentacije vodila predlagajo zelo omejen izbor kinematografskih izraznih sredstev. Pozornost usmerjajo predvsem na znanstveno utemeljenost snemanja, na podreditev medija raziskovalčevim potrebam.

Kuretova izhodišča v 50. in na začetku 60. let vsebujejo torej oboje: tako vabilo k sodelovanju z vizualnimi mediji v kategoriji t. i. filma za distribucijo, kar je pokazal s filmom *Štehanje*, delno že z *Lavfarji*, in z načrtovanim, a neuresničenim

⁸ O tem gl. prispevek H. Ložar - Podlogar v tej knjigi.

⁹ Iz francoščine preveden in objavljen je bil poštumno [Križnar 1997: 41–42].

filmom *Ziljska ohcet*, kakor tudi vabilo k večji aktivnosti samih raziskovalcev pri filmskem zapisovanju kulture na ravni *filmske beležke* (beri: terenskega zapiska). Inštitut je v ta namen kupil filmsko kamero in dva ogledovalnika za 8 in 16 mm film, a te naprave niso bile nikdar uporabljene. Bistvo Kuretove zamisli o filmskem zapisku je začel uresničevati šele Avdiovizualni laboratorij (AVL) ZRC SAZU, ustanovljen leta 1982, kar mu je omogočila prihajajoča elektronska vizualna tehnologija.

V AVL sta po potrebi v rabi obe Kuretovi izhodišči. Medtem ko je Kuret predvideval, da bodo raziskovalci snemali terenske zapise, filme za distribucijo bodo pa izdelovali filmski producenti, se je po Kuretu vsa produkcija prenesla na raziskovalce. To je omogočil razvoj vizualne tehnologije v zadnjih desetletjih in hkratni razvoj metodologije etnografskega filma ter vizualnih raziskav. To je pomembna sprememba, ki močno vpliva na celotno področje – na produkcijo, arhiviranje, tipologijo in zlasti izobraževanje. Današnji raziskovalec, ki se usmerja k produkciji etnografskega filma in vizualnih raziskav, mora obvladati veliko več veščin kot raziskovalec v Kuretovem času. Tudi Kuret je zaslutil ta razvoj, kar sklepamo iz njegovih predlogov, da bi ustanovili Centralni arhiv etnografskega filma in poseben oddelek pri SAZU za produkcijo znanstvene vizualne dokumentacije. Če bi bili zamisli uresničeni, bi že v Kuretovem času dosegli, da bi etnografski film v vseh svojih razsežnostih postal del raziskovalnega procesa.

Pot etnografskega filma od Kureta do danes je razvidna med drugim iz razvoja tipološkega izrazja. Kuret je *Ziljsko ohcet* enkrat označil za *Folklorni dokumentarni film*, enkrat pa za *Folklorni znanstveni filmski zapis*. Mimogrede: nihče se ni spomnil, da bi šlo pri tem filmu v bistvu za (znanstveno) *rekonstrukcijo* [poud. N. K.] kmečke ohceti. To pomeni, da je bilo v Kuretovem času v Sloveniji dokaj nejasno, za kakšno filmsko zvrst gre. Zato za tisti čas ne moremo govoriti o zavestno izraženi vlogi etnologije, da gre za metodologijo interpretativne rekonstrukcije, niti pri tako očitnih primerih, kakor je scenska postavitev šege.

Tudi danes velja osnovna razdelitev na t. i. film za distribucijo in film za arhiv. Najznačilnejši tip izdelkov v AVL sta grobo in urejeno gradivo, torej tisto, kar danes v svetu in pri nas imenujemo vizualna etnografija in je podobno Kuretovi zamisli o *filmski beležki*.

Iz zamisli CIFE in Slovenskega odbora za etnografski film o t. i. distribucijskem filmu pa izhaja današnji festivalski etnografski film, le da danes, zahvaljujoč ugodnejšim tehnološkim možnostim, vso produkcijo lahko vodijo sami raziskovalci brez pomoči profesionalnih filmarjev.

SKLEPNE MISLI

Ko danes ocenjujemo Kuretovo delovanje na področju etnografskega filma in preden izrečemo kritično oceno, moramo upoštevati, da je Kuret v svojem času aktiviral vse tedanje vire znanja na področju etnografskega filma, zlasti iz usmeritev CIFE [Križnar 1995, 1996, 1997]. Na tem znanju je gradil svoje dejavnosti in načrte. Veliko pa je dodajal sam s svojo ustvarjalnostjo. Temeljna izhodišča je prilagajal domačim razmeram. Organizacija etnografskega filma se je v Sloveniji prilagajala zahtevam domače etnologije in folkloristike. Teme, ki sta jih obravnavali, in način, na kakršen so bile obravnavane, so zahtevali in dovoljevali specifično organizacijo in obliko etnografske filmske produkcije.

Specifičen razvoj slovenskega etnografskega filma je razviden iz primerjav s sočasnim razvojem etnografskega filma in vizualnoetnografske misli v svetu. Naj omenim samo najzanimivejše in najvplivnejše primere. Istega leta, ko je Kuret napisal prvi scenarij za *Ziljsko ohcet* (1966), sta Sol Wort in John Adair uresničevala svoj raziskovalni projekt med Indijanci Navaho; nastala je serija sedmih filmov, *Navajos Film Themselves Series* [1966]. O tem sta izdala knjigo [Worth in Adair 1972]. Njuno delovanje je odprlo pogled v nove razsežnosti etnografske vizualne produkcije – v semiotiko etnografskega filma in biodokumentarnost.¹⁰ Še prej je nastal film Edgara Morina in Jeana Roucha *Kronika nekega poletja* (*Chronique d'un été*, 1960), ki je temeljito vplival na sodobno filmsko estetiko in govorico, ne samo na etnografski film. Odprl je pot razmišljanju o potrebnosti refleksivnosti in večjeje deleža protagonistov tako v raziskovalnih kot v reprezentacijskih postopkih. Tudi če se ozremo na konvencionalnejšo vrsto produkcije, npr. Jeana Roucha *Les Maitres Fous* (1953–54), začetke serije Johna Marshalla *The Hunters* (1958) in *Bitter Melons* (1971) ali Iana Dunlopa *Desert People* (1967), vidimo, da se je ob številnih raziskavah kulture, zlasti v tretjem svetu, začela oblikovati klasična podoba etnografskega filma.

Njena značilnost je preskušanje vseh vrst filmske tehnike na terenu tretjega sveta, da bi se postavil dialog med zahodnim in tretjim svetom s pomočjo filma, tj. vsem razumljive vizualne govorice. Ko se je Kuret že umaknil s tega področja, je etnografski film začel dosegati vrhunec s pomočjo tehnike mobilnega zvočnega snemanja na 16 mm traku. Na začetku 70. let je začel svojo filmsko serijo tudi David MacDougall, najprej v Avstraliji in Afriki, nato v Evropi in Indiji. O tem vzponu etnografskega filma, povezanim s povečanim interesom za filmsko dokumentiranje kulture in razvojem tehnologije, piše Peter Loizos [1993].

Če zanemarimo razločke med metodološkimi značilnostmi filmskega snemanja v tretjem svetu in v Evropi, so razločki med omenjenimi dosežki in položajem

¹⁰ Biodokumentarni film je po mnenju S. Wortha tišči film, ki ga nekdo posname, da bi drugim pokazal, kako gleda nase in na svoje okolje. Vidik biodokumentarnosti pa vsebujejo tudi izdelki, ki jih ljudje niso posneli iz teh razlogov, vendar vseeno v njih spoznavamo notranji pogled na kulturo, ki jo preučujemo.

v Sloveniji veliki zlasti na ravni kinematografske kultiviranosti. V večini omenjenih primerov so se podvigov etnografskega filma lotevali izvrstni cineasti, prepričani, da je etnografski film zanimiva kinematografska zvrst, priložnost za cineastične dosežke in eksperimentiranje na ravni dokumentaristične estetike.

V Sloveniji je Kuret sprva upal na večje sodelovanje profesionalnih filmarjev, a so ga njihovi pogledi na etnografski film kmalu razočarali. Zato nas ne preseneča njegova zamisel o ustanovitvi samostojne produkcijske enote za etnografski film pri SAZU. V tistem času so tudi v Glasbenonarodopisnem inštitutu začeli z lastno filmsko produkcijo na 8 mm traku. Morda bi se v ISN stvari drugače zasukale, če bi bil Kuret sam snemalec. A kot je poznano, ni nikdar prijel filmske kamere v roke.

In vendar so nam Kuretove osnovne zamisli in usmeritve, kljub skromnejšim rezultatom kakor drugod po svetu, ustvarile podlago za nov zagon vizualne etnografije v okrilju elektronske vizualne tehnologije na začetku 80. let. V njegovi dediščini najdemo metodološka izhodišča, ki so še danes sprejemljiva, predvsem pa je s svojim delom ustrezno senzibiliziral akademsko okolje s stalnim in argumentiranim usmerjanjem pozornosti na vlogo filma v etnologiji.

Ni pa mogoče pričakovati, da bi pri Kuretu, v njegovih metodoloških nastavitvah in praksi, našli odgovor na vsa današnja vprašanja vizualne etnografije. Samo slutimo lahko, kako bi Kuret sprejel npr. današnjo inflacijo vizualnega v novodobnem kulturnem okolju ali kako bi odgovoril na profanacijo etnografskega filma, ki je posledica te inflacije.¹¹ Vsakdo lahko producira vizualno dokumentacijo in jo razglasi za etnografsko, etnološko ali antropološko. To se danes ne dogaja samo v nepregledni televizijski produkciji, temveč predvsem na svetovnem spletu (npr. YouTube).¹² Etnografski film danes v veliki meri izgublja (ali pozablja) osnove kinematografskega izražanja in s tem svojo vizualno uglašenost. V najboljšem primeru bi lahko soglašali s sodbo, da se dogaja epohalni preobrat vizualne govornice, vendar je dogajanje preveč stihijsko, da bi z gotovostjo predvideli razplet. Z lahko dostopno vizualno tehnologijo velikokrat upravljajo premalo izobraženi akterji. Bolj poudarjajo tehnične prijeme in učinke kakor vsebino in vizualno govornico. Zato moramo na te izdelke gledati kot na množično (če ne kar kolektivno nezavedno) željo po spremembi današnjih družbenih in medčloveških razmerij s pomočjo globalne vizualne komunikacije. Ta, lahko bi rekli »biodokumentarna«, vizualna produkcija je potopljena v naivno množično kulturo, ki kot lahkotna vizualna kulisa zastira realnost naše civilizacije.

Danes multinacionalna industrija z razvojem aparatur, ki same generirajo in elaborirajo sliko, narekuje razvoj vizualne estetike in s tem tudi metodologije. Raz-

¹¹ O Kuretovem štališču do slovenske kinematografije v njegovem času govori ostra polemika ob Hladnikovi *Maškaradi* [Kuret 1971], ki jo morda lahko pripišemo njegovemu razočaranju zaradi neuspešnih poskusov realizacije *Ziljske ohceti*.

¹² Evropska različica *YouTube – Dailymotion* se vsak dan poveča za 15.000 vizualnih enot, julija 2007 je imela 1,2 milijarde ogledov in 37 milijonov obiskov [*Polet. Magazin Dela in Slovenskih novic*, 6. 9. 2007: 5].

iskovalna sfera težko sledi hitremu tehnološkemu razvoju in spremembam, ki zahtevajo veliko finančnega in človeškega potenciala. Zato zaradi hlastnega sledenja novim tehničnim rešitvam včasih zgublamo spred oči primarno vlogo vizualne tehnologije v znanosti, tj. prijazno uporabnost v raziskovalne namene.

Na neki način smo se spet znašli v razmerah Nika Kureta, ko raziskovalec ni obvladal filmske tehnologije in se je zatekal po pomoč k cineastom, tako kakor se danes zatekamo k gurujem digitalne vizualne produkcije in večpredstavnosti.

Na začetku leta 2006 je skupina vizualnih etnografov¹³ razposlala po svetovnem spletu stališče o bodočnosti etnografskega filma, z naslovom »Future of Visual Ethnography« (Prihodnost vizualne etnografije), ki so ga sprejeli na delavnici na Univerzi v Leidnu [Križnar 2006]. V njem opozarjajo, da možnosti digitalne tehnologije še niso vstopile v svet etnografskega filma in vizualne etnografije. Da bi se položajboljšal, je skupina v desetih točkah predložila postavke, o katerih bi bilo treba razpravljati. Uvodoma so ugotovili, da v delu akademskega sveta zelo narašča zanimanje za avdiovizualni medij. Uporabniku prijazna tehnologija nudi nove možnosti v praksi. Zanimanje za študij je veliko, možnosti pa vse manj. Akademski svet še vedno najbolj podpira besedno objavlanje in časti profanirane oblike vizualnih medijev za javno prezentacijo, zlasti televizijske žanre. Prednost daje puhli promociji z vizualnimi mediji pred avtonomno produkcijo vizualnih tekstov kot enim od načinov izražanja etnoloških vsebin.

LITERATURA

DE HEUSCH, LUC

1988 The Cinema and Social Science. A Survey of Ethnographic and Sociological Films. *Visual Anthropology* 1 (2): 99–156.

KRIŽNAR, NAŠKO

1995 Niko Kuret in slovenski etnografski film. *Etnolog* 5 (56): 71–102.

1976 Pot do etnološkega filma. Ob 20-letnici prvega filmskega zapisa v proizvodnji slovenske etnološke institucije. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 16 (3): 51–54.

1996 *Vizualne raziskave v etnologiji*. Ljubljana: Založba ZRC.

1997 *Etnološki film med tradicijo in vizijo*. Ljubljana: Založba ZRC.

2006 Prihodnost vizualne etnografije. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 46 (2): 85–86.

KURET, NIKO

1958 O etnografskem filmu. *Naši razgledi* 3: 76.

1959 VII. Simpozij etnografskega in sociološkega filma. *Naši razgledi* 18: 438.

¹³ Paul Henley, David MacDougall, Steef Meyknecht, Metje Poštma in Rosella Ragazzi.

1968 Stanje slovenskega narodopisja. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 9 (3): 1–4.

1971 Beda slovenske etnokinematografije. *Delo* 83: 18.

LOIZOS, PETER

1993 *Innovation in Ethnographic Film. From Innocence to Self-Consciousness 1955–1985*. Manchester University Press.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

1995 *V adventu snubiti – o pustu ženiti. Svatbene šege Ziljanov*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba.

MAROLT, FRANCE

1935 Ziljska ohcet. V: Marolt, France, *Tri obredja iz Zilje*. Ljubljana: Glasbena Matica (Slovenske narodoslovne študije; 1), 18–42.

TAUREG, MARTIN

1983 The Development of Standards for Scientific Films in German Ethnography. V: Bogaart, N. C. R. in H. W. E. R. Ketelaar (ur.), *Methodology in Anthropological Filmmaking*. Göttingen: Edition Herodot, 61–86.

WORTH, SOL IN JOHN ADAIR

1972 *Through Navajo Eyes. An Exploration in Film Communication and Anthropology*. Bloomington: Indian University Press.

FILMI

Bitter Melons. Center for Documentary Anthropology, 1971. John Marshall, Frank Galvin, 16 mm, 30 min.

Chronique d'un été. Argos Films, 1960. Jean Rouch, Edgar Morin, 16 mm, 90 min.

Desert People. Film Australia, 1967. Ian Dunlop, Robert Tonkinson, 35 mm, 51 min.

Dobrepoljska ohcet. Glasbenonarodopisni inštitut, 1964. Besedilo Valens Vodušek, kamera in montaža Slavko Jančar, 8 mm, b, zvočni, 140 m.

The Hunters. Film Study Center, 1958. John Marshall, 16 mm, 73 min.

Lavfarji v Cerknem. Inštitut za slovensko narodopisje 1956. Besedilo Niko Kuret, scenarij in režija Peter Brelih, kamera Boris Brelih, 16 mm, čb, nemi, 240 m.

Les Maîtres Fous. Films de la Pleiade 1953–54. Jean Rouch, 16 mm, 30 min.

Nanook of the North. 1922, Robert Flaherty, 35 mm, 55 min.

Pehtra baba. Inštitut za slovensko narodopisje, 1967. Strokovno vodstvo Niko Kuret, kamera in montaža Mirko Kambič, 8 mm, b, nemi, 15 m.

Pustno veselje na Banjski planoti. TV Ljubljana, 1969. Strokovno vodstvo Helena Ložar, režija Jovita Podgornik, kamera Slavko Jančar, 16 mm, čb, zvočni, 215 m. TVL, KF 6339.

Štehvnanje. Viba film 1959. Scenarij Niko Kuret, režija Ernest Adamič, kamera Ivan Marinček, 35 mm, b, zvočni, 279 m.

KURET'S LEGACY: ETHNOGRAPHIC FILM IN ABUNDANCE OF THE VISUAL

Kuret started dealing with ethnographic film in the spirit of the International Committee for Ethnographic Film (CIFE). Following the committee's premises, researchers leave the technical side of production to film and TV producers, while they themselves participate in preparation and production by offering professional advice and always seeking to satisfy scholarly demands. Kuret followed the strategy described above by establishing the Ethnographic Film Committee and the Slovenian Ethnographic Society at the end of 1956, which brought together representatives of ethnology institutions and film producers.

Even before the establishment of this committee, Kuret directed the films *Lavfarji v Cerknem* (The Cerkno Carnival Figures, 1956) and *Štehvnanje* (Quintain, 1959). The second film was professionally produced by the Viba Film studio and throughout the process Kuret applied the strategy of an ethnologist cooperating with a film producer in the best possible way.

Unfortunately, another major production project that Kuret envisaged was never carried out. His idea of producing a film on the Gail Valley peasant wedding remained unfinished. Kuret wrote the first script for this film in 1966 using information in Marolt's publication, but before making the final version he received many comments on the content, especially from Niko Kriegl, a local from the Gail Valley, drawing attention to the unreliability of Marolt's statements.

This had two results. First of all, Kuret entrusted his assistant with the long-term task of thoroughly focusing on field research on the traditional Gail Valley wedding and reviewing the sources. Second, at that time it was impossible to start the preparations for filming with such an incomplete script. In addition to working on his script, he sent applications to the SRS Fund for the Promotion of Film Production and Projection, but they were all rejected. We can trace the story of the Gail Valley wedding with its numerous dramatic turns in the institute's archived documents from 1966 to 1970; after this, there are no signs suggesting continuation of activity to produce this film.

Kuret was obviously aware of the difficulty of this project. If it had been completed, *Ziljska ohcet* (The Gail Valley Wedding) would have represented a typical ethnographic film tendency to address cultural elements that run the risk of being transformed or even disappearing. On the other hand, this is a reconstruction of a custom based on information from older times. The script is written in a literary and not technical manner, without dialogues, which the film makers would have been forced to include if they had wanted to render the events intelligible to viewers.

Ziljska ohcet contains many theatrical elements. When envisioning Kuret's written original in the form of a film story, it appears that he beautifully connected

the most important elements of the traditional wedding. He built upon the most dynamic and theatrically rich scenes, and appropriately summed up the developments. He ensured that the camera continued to change its position and move from one scene to the other. The script is written to suggest the plans, camera shots, their sequence, rhythm, duration, and even editing to the reader. The use of archaic language and numerous dialect expressions suggests that the film photography may be based on the paintings of Maksim Gaspari.

The most important factor that would have strongly influenced the quality of the film on the Gail Valley wedding is most certainly Kuret's cooperation with local people from the village of Achomitz/Zahomec and the two umbrella organizations of Carinthian Slovenians. Lack of clarity in content would not have been the main obstacle to starting filming, but the organization of the entire production and especially the motivation of people and organizations, including the preparation of texts, speech, singing, national costumes, and sets, and the help of government and church bodies were all factors. If a film had been made based on the script *Ziljska ohcet*, it clearly would have been the most monumental Slovenian ethnographic film.

It is unfortunate that Kuret focused on ethnographic film for only a short time. During the preparations for *Ziljska ohcet*, he was already moving on to other projects. During the entire time he spent dealing with film, he also wrote professional articles in which he presented the latest developments in ethnographic film. He was not a film theoretician, but numerous methodological premises of that time can be read between the lines, including professional integrity and appropriate cinematographic expression. In other words, ethnology comes before film production.

Kuret presented his methodological premises for the last time in his article "Filmska beležka" (A Film Notebook, 1959). Here he presented and advocated the opportunities that film technology provided for making field recordings of cultural phenomena for research purposes. He admitted that such footage would not be useful for film editing, but was an important aid to research. This view was close to the strategy expressed at that time by the Institute for Scientific Film (Institut für den wissenschaftlichen Film, IWF) in Göttingen.

Kuret's points of departure in the 1950s and 60s contain both an appeal to cooperate with the visual media in film distribution and an appeal to strengthen the activity of researchers in creating film records of cultural phenomena in the form of a "film notebook" (i.e., field records).

At the Audiovisual Laboratory at the ZRC SAZU Institute of Slovenian Ethnology in Ljubljana, both of Kuret's premises are being selectively applied. Kuret anticipated that researchers would film field recordings, whereas films for distribution would be created by film producers; however, after Kuret's death, all production was transferred to researchers. Although this at first yielded fewer results than it did abroad, Kuret's basic ideas and orientation eventually formed the basis for a

new impetus for visual ethnography as part of electronic visual technology at the beginning of the 1980s.

Even today the basic division into film for distribution and for archives continues to apply. The two most characteristic types of item at the Audiovisual Laboratory are rough and organized materials – that is, what is known as visual ethnography in today's Slovenia and abroad, and resembles Kuret's idea of a "film notebook." Today's festival ethnographic film is connected with the CIFE and the Slovenian Ethnographic Film Committee's idea of a film for distribution with the exception that, thanks to new technological developments, today the entire production process can be headed by researchers without the help of professional filmmakers.

It is impossible to expect that Kuret provided an answer to all of today's questions with regard to visual ethnography. We can only guess how Kuret would have responded, for example, to today's inflation of the visual in the modern cultural environment, or how he would have accepted the profanation of ethnographic film connected with this inflation. Today's multinational industry dictates the development of technology and thus also the methodology and visual esthetics. Scholarly research finds it difficult to follow the rapid technological development and changes that demand a great deal of financial and human potential. Therefore, we sometimes overlook the primary role of visual technology in scholarship – that is, user-friendly applicability for research purposes. In a way, we have found ourselves once more in Kuret's circumstances, when researchers did not master film technology and sought the help of cineastes, as today we seek the help of digital visual production and multimedia gurus.

BIBLIOGRAFIJA
BIBLIOGRAPHY

BIBLIOGRAFIJA NIKA KURETA*

HELENA LOŽAR - PODLOGAR IN VANJA HUZZAN

1923

(Prev.) Federer, Heinrich: Tarcizij. *Naš dom* 15: 4–12.

1925

Acta primi Conventus pro studiis orientalibus a. MCMXXV in urbe Ljubljana celebrati.
Ljubljana: [s. n.] (Bogoslovna akademija v Ljubljani; 8), 168 str., [4] str. pril.

1926

(Prev.) Molière, Jean Baptiste Poquelin: *Scapinove zvijače. Komedija v treh dejanjih.*
V Ljubljani: Jugoslovanska knjigarna (Ljudski oder; 8), 83 str., ilustr.

1927

(Ur.) *Dijaški koledar za šolsko leto...* Izdala in založila Slovenska dijaška zveza v Ljubljani. Celje: Brata Rode & Martinčič, 8°.
(Prev.) Molière, Jean Baptiste Poquelin: *Skopuh. Komedija v petih dejanjih.* Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna (Ljudski oder; 12), 112 str.

1928

(Ur.) *Slovenčeva priloga za praznik miru in ljubezni. Božič 1928.* [Ljubljana]: F. Kulovec, 47 str., ilustr., note.

1929

Dva tedna po Španiji. *Slovenec. Političen list za slovenski narod* 231, 10. X.: 3; 232, 11. X.: 4.
(Soav.) Slavič, Matija: *Katoliška akcija.* Ljubljana: Leonova družba v komisiji pri Novi založbi, 19 str.

* Bibliografija je poskus priprave čim popolnejšega razvida objav akad. dr. Nika Kureta. Nastala je na podlagi objavljenih etnoloških bibliografij, ki jih je pripravila mag. Helena Ložar - Podlogar (za leta 1934–1976: *Traditiones* 5–6 (1976–77), 1979: 18–30; za leta 1977–1985: *Traditiones* 15 (1986): 271–274; za leta 1986–1995, z dopolnilom za 1985: *Traditiones* 25 (1996): 471–474). Te bibliografije je dopolnila Vanja Huzjan s Kuretovimi objavami prispevkov v neetnoloških publikacijah, s prevodi predvsem dramskih del večinoma iz francoščine in nemščine, z uredniškim delom, s tipkopisi iz arhivov, ki sestavljajo korpus radijskih iger, priredb in prevodov, vsaj deloma tudi z gradivom, ki je posvečeno Niku Kuretu.

(Soav.) Cukala, Franc: *Poročilo o sestanku za ureditev katoliške akcije*. [Ljubljana: s. n.], 11 str.

1930

»Broken bridges«. Razdrti mostovi. *Naša skupnost. Priloga Rasti za slovensko zvezo* 1 (1927–28): [2 str.].

Novi človek. *Rast. Vestnik slovenske dijaške zveze* 2 (2), (1928–29): 49.
[Naša doba umira iz lastne nemoči...]. *Rast* 2 (2): 50.

Napredek civilizacije. *Rast* 2 (4): 70.

Naše slovenstvo. *Rast* 2 (4): 70–71.

Iz »pax romanae«. *Naša skupnost. Priloga Rasti za slovensko zvezo* 2 : [2 str.].

Holandske katoliške akademske organizacije. *Naša skupnost* 3: [1 str.].

Katoliška akcija. *Naša skupnost* 3: [1 str.].

Prvi kongres slovanske katoliške akademske mladine v Krakovu. Holandske katoliške akademske organizacije. *Naša skupnost* 3: [1 str.].

Katoliška akcija. *Naša skupnost* 4: [6 str.].

(Oc.) Vodušek, Vital: *Pesmi 1928*. *Rast* 2 (2), (Listi in knjige): 56.

(Prev.) Bazin, René: *Iz vse svoje duše. Roman*. V Ljubljani: Jugoslovanska knjigarna (Ljudska knjižnica; 34), 222 str.

(Radijska prir.) Romuald, O.: *Slovenski pasijon*. Ljubljana, 40 str.

1931

Šolski radio. Bistvo, organizacija, razvoj drugod in njegove možnosti pri nas. Ljubljana: Učiteljska tiskarna, 96 str.

Kaj bo s teatrom? *Dom in svet* 44 (5–6): 193–214.

Naša slovenska kulturna ustanova. Ob svoji tretji obletnici je ustanovil »Radio Ljubljana« še šolski radio. *Ilustrirani Slovenec. Tedenska priloga Slovenca* 7: 369, 372–373.

Modernizacija pouka z modernimi tehniškimi sredstvi. *Učiteljski tovariš. Stanovsko politično glasilo J.U.U.-sekcije za dravsko banovino v Ljubljani*, 7. V.: 1–2.

Slovanska mladinska skupnost. *Rast. Vestnik slovenske dijaške zveze* 3 (1–2), (1930–31): 20–21.

K problemu ljudske igre. *Rast* 3 (3–4): 34–35.

II. kongres slovanske katoliške akademske mladine. *Rast* 3 (3–4), (Naša skupnost): 41–42.

10. kongres »Pax Romanae« v Münchenu. *Rast* 3 (3–4), (Naša skupnost): 42–43.

K problemu ljudske igre. Konec. *Rast* 3 (5–6): 54–56.

(Prev.) Silvestre, Charles: *Zvesta do konca. Roman. Vigred. Dekliški list* 9 (1–12): 1: 10–14; 2: 35–38; 3: 61–64; 4: 83–86; 5: 109–112; 6: 135–137; 7: 160–163; 8: 189–192; 9: 211–215; 10: 243–246; 11: 267–270; 12: 291–295.

(Prev.) Silvestre, Charles: *Aimée Villard. Roman. Vigred* 9.

1932

- (Ur.) *Ljudske igre*. Domžale-Groblje-Kranj-Ljubljana, 1 (1932)–29 (1939).
- (Prev.) Ghéon, Henri: *Tri modrosti starega Wanga. Kitajska igra v štirih slikah*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna, 63 str., [3] str. pril.
- (Prev.) Timmermans, Felix in Eduard Verman: *Trije kralji. Božična legenda v treh zgodbah*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna (Ljudske igre; 2), 64 str.
- (Radijska igra) *Štempihar*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 4 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Uvodni prizori iger z Gašperčkom*. [1933–1939?]. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 1 (tipkopis).
- Dopisni tečaj francoščine. 40 lekcij*. Ljubljana: Dopisna trgovska šola (ciklostirano).

1933

- Igravec v sodobni luči. *Dom in svet* 46: 495–503.
- (Prev.) Collato, Antonio: *Beneški trojčki. Komedija v treh dejanjih*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna (Ljudske igre; 3), 100 str.
- (Scen. za lutk. igro in pril.) Pocci, Franz von: *Gašperček kot princ*. Kranj, 15. XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 4 (tipkopis).

1934

- Pravi ljudski oder. Smernice našemu igranju*. Kranj: Založba ljudskih iger (Priročniki za ljudske odre; 1), 84 str.
- (Ur.) *Ljudski oder. List za poglobitev našega igranja. Glasilo odrov prosvetne zveze 1*. Kranj: Založba ljudskih iger.
- Na pot. *Ljudski oder 1 (1–2)*: 1.
- Za katoliški teater. *Ljudski oder 1 (1–2)*: 26.
- Velikonočna igra – začetek modernega teatra. *Ljudski oder 1 (3)*: 17–19.
- Nove obilke. *Ljudski oder 1 (4)*: 29–30.
- Kako se lotim govorskega zbora. *Ljudski oder 1 (4)*: 33–34.
- Igra pod milim nebom. *Ljudski oder 1 (4)*: 37–39.
- Kako naj igramo pod milim nebom. *Ljudski oder 1 (4)*: 47–49.
- »Ljudsko gledališče.« *Ljudski oder 1 (7–8)*: 59–62.
- Kaj se igra. *Ljudski oder 1 (7–8)*: 72.
- Nova pota za naše proslave. *Ljudski oder 1 (9–10)*: 80–83.
- K igri o izgubljenem sinu. *Ljudski oder 1 (9–10)*: 86–87.
- »Ljudski oder« v novem letniku. *Ljudski oder 1 (9–10)*: 92.
- (Soav.) L., D., Vojmil Rabadan in Davorin Petančič: *Igra pod milim nebom. Ljudski oder 1 (5–6)*: 37–56.
- (Prev.) *Dve duhovni igri*: Feiten, Josef: *Anima Duhovna igra v dveh slikah*; Srednjeveški anonymus: *Theophilus. Misterij v dveh slikah s tremi napovedmi*. Ljubljana: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 7), 61 str.

- (Prev.) Lichtenberger, André: *Hlačkova sestrica. Roman*. Celje: Družba sv. Mohorja (Mohorjeva knjižnica; 69), 158 str.
- (Prir.) Romuald, O.: *Slovenski pasijon. Prolog, predigra, štirinajst slik in zaključni zbor*. Kranj: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 5), 62 str.
- (Prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Igra o izgubljenem sinu. Prolog in sedem nastopov*. Kranj: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 6), 87 str.
- (Odrska prir.) *Pridi gospod!* Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 13 (tipkopis).

1935

- (Ur.) *Ljudski oder. List za poglobitev našega igranja. Glasilo odrov prosvetne zveze 2* (1934–35). Ljubljana: Založba ljudskih iger.
- Sodobni zborovski element v igri. *Dom in svet* 48: 263–268.
- Nove igre. *Ljudski oder 2* (1): 19.
- Kaj bi igrali. Predlogi za december. *Ljudski oder 2* (2): 30–31.
- Kako sem uprizoril Tri kralje. *Ljudski oder 2* (2): 31–32.
- Ghéon, Igra o potovanju treh kraljev. *Ljudski oder 2* (2): 33.
- Igravec – apostol. *Ljudski oder 2* (3): 38–40.
- Šolajmo naše igravce! *Ljudski oder 2* (3): 42–46.
- Vesela igra. *Ljudski oder 2* (4): 62–63.
- Prvine prave ljudske vesele igre. *Ljudski oder 2* (4): 63–65.
- Kaj je commedia dell'arte? *Ljudski oder 2* (4): 66–67.
- Igranje s krinko. *Ljudski oder 2* (4): 67–69.
- Francoski kat. »igravci – izvidniki«. *Ljudski oder 2* (4): 71–73.
- Kaj bi igrali. Collalto – Kuret: Beneški trojčki; Gogolj: Ženitev; Burka o jezičnem dohtarju. *Ljudski oder 2* (4): 76–77.
- Kaj bi igrali. Molière: Skopuh. *Ljudski oder 2* (4): 77.
- Kaj bi igrali. Molière: Scapinove zvijače. *Ljudski oder 2* (4): 77.
- Lutke. 1. Čudežni svet. 2. Lutke in njihove vrste. 3. Današnji smisel lutk. *Ljudski oder 2* (5): 77–84.
- Iz založbe in gibanja. *Ljudski oder 2* (5): 93.
- Obnove slovenske ljudske igre. 1. Naša naloga. 2. Ugotovitev pojavov dramskega elementa med slovenskim narodom. 5. Dramatski elementi v slovenskih narodnih pesmih. *Ljudski oder 2* (6): 93–97, 103–104.
- Igra o Antikristu. *Ljudski oder 2* (7–8): 109–122.
- Nove igre. *Ljudski oder 2* (7–8): 136–137.
- Ob koncu drugega letnika. *Ljudski oder 2* (9–10): 141–143.
- (Oc.) Strokovna knjižnica. *Ljudski oder 2* (1): 19–20.
- (Oc.) Strokovna knjižnica. *Ljudski oder 2* (2): 35.
- (Oc.) Strokovna knjižnica. *Ljudski oder 2* (3): 60–61.
- (Oc.) Strokovna knjižnica. *Ljudski oder 2* (6): 108–109.
- (Oc.) Jalen, Janez: Dom. *Ljudski oder 2* (9–10): 145.

- (Prev., dodat. besed.) Benoît, Jacques: *Boštjan iz predmestja*. V Kranju: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 9), 100 str.
- (Prir.) Petančič, Davorin: *Igra naše fare*. V Ljubljani: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 12), 80 str.
- (Prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Božična igra*. Ljubljana: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 13), 72 str.
- (Radijski scen.) *Pester večer*. Ljubljana, 21. XII. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 16 (tipkopis).

1936

- (Ur.) *Ljudski oder. List za poglobitev našega igranja. Glasilo odrov prosvetne zveze 3* (1935–36). Ljubljana: Založba ljudskih iger.
- Rojstvo igranja iz skupnostnega čuta. *Dom in svet* 49: 190–197.
- Nekaj misli v novo leto. *Ljudski oder* 3 (1–2): 2–4.
- Pozorišče. *Ljudski oder* 3 (1–2): 22–24.
- Dramatika v našem radiu. *Ljudski oder* 3 (3–4): 43–44.
- Ljubljansko Narodno gledališče. *Ljudski oder* 3 (3–4): 46–48.
- Nove igre. *Ljudski oder* 3 (3–4): 48.
- Nove igre. *Ljudski oder* 3 (5–6): 58.
- Vstajenje liturgičnega misterija. *Ljudski oder* 3 (5–6): 59–60.
- O misterijih. *Ljudski oder* 3 (5–6): 61–63.
- Ljubljansko Narodno gledališče. *Ljudski oder* 3 (5–6): 69–70.
- Ljubljansko Narodno gledališče. *Ljudski oder* 3 (9–10): 101–103.
- Nove igre. *Ljudski oder* 3 (9–10): 103–104.
- (Oc.) Strokovna knjižnica. *Ljudski oder* 3 (1–2): 24.
- (Prev.) Holberg, Ludvik: Ulysses z Ithake. Komedija v petih slikah. Po Jakobsonovi priredbi predelal. *Mentor* 23 (1935–36): 38–41, 65–69, 90–95, 116–117, 139–141.
- (Prir.) Weiser, Fr. Ks.: Prisega Kristusu Kralju. *Ljudski oder* 3 (1–2): 11–13.
- (Prir.) Jurij Kózjak. *Narodna igra v dveh delih in desetih slikah*. Ljubljana: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 18), 75 str., ilustr.
- (Radijska igra) *Kdo je avtor?* [Trst? Ljubljana?], 8. XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 1 (tipkopis).

1937

- (Ur.) *Ljudski oder. List za poglobitev našega igranja. Glasilo odrov prosvetne zveze 4* (1936–37). Ljubljana: Založba ljudskih iger.
- O nastanku in razvoju velikonočnih iger. *Čas* 32 (1937–38): 239–246.
- Potreba in bistvo igranja. *Mladika* 18 (1): 36.
- Otroške igrače. *Mladika* 18 (7): 274–277.
- Igrače za otroka v tretjem in četrtem letu. *Mladika* 18 (10): 395–397.

- Igrače za otroka v petem in šestem letu. *Mladika* 18 (12): 468–469.
- Gledališče pod režimi. *Dom in svet* 50 (1937–38): 182–191.
- Bog kliče. *Ljudski oder* 4 (1): 18–23.
- Zapiski. *Ljudski oder* 4 (1): 31–32.
- »Starega jezika nikar!« *Ljudski oder* 4 (1): 32.
- Ljubljansko Narodno gledališče. *Ljudski oder* 4 (3): 86–87.
- Zapiski. *Ljudski oder* 4 (3): 90–92.
- Blažena mati Hema. *Ljudski oder* 4 (4): 112–118.
- Jurjevsko gradivo. *Ljudski oder* 4 (4): 123–128.
- Vrednost naših običajev. *Ljudski oder* 4 (4): 130–131.
- Kresovanje v Beli Krajini. *Ljudski oder* 4 (5): 146–150.
- Ljubljansko Narodno gledališče. *Ljudski oder* 4 (5): 157–158.
- »Nova« ljudska igra pri nas. *Ljudski oder* 4 (6): 161–164.
- O pozorišču na prostem. *Ljudski oder* 4 (6): 169–170.
- Na Viču. *Ljudski oder* 4 (6): 174–175.
- Zapiski. *Ljudski oder* 4 (6): 177–178.
- (Oc.) Deželič, Velimir: Kolede. *Ljudski oder* 4 (3): 89–90.
- (Oc.) Die lebendige Pfarrgemeinde. *Ljudski oder* 4 (3): 90.
- (Oc.) Bopp, Linus: In liturgischer Geborgenheit. *Ljudski oder* 4 (3): 90.
- (Oc.) Ob kresu. *Ljudski oder* 4 (5): 155–156.
- (Oc.) Petančič, Davorin: Igrski vodja. *Ljudski oder* 4 (5): 156.
- (Soav.) Jelica Kuret: Igrače za prvo leto. *Mladika* 18: 194–197.
- (Prev. in prir.) Goldoni, Carlo: *Zdraha na vasi. Ljudska komedija v treh dejanjih*. Ljubljana: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 20), 100 str., ilustr.
- (Prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Igra o Kristusovem trpljenju*. Ljubljana: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 17), 116 str.
- (Radijska prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Igra o Kristusovem trpljenju*. Ljubljana.
- (Radijski scen.) *Pratika za januar*. Ljubljana. (Trst, 1962). Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 1 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za februar*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 2 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Med burkeži vseh časov*. Ljubljana, 6. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 4 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za marec*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 3 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za april*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 4 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za maj*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 5 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Legenda o svetih Višarjah*. 6. V. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 20 (tipkopis).

- (Radijski scen.) *Pratika za julij*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 6 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za avgust*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 7 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za september*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 8 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za oktober*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 9 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za november*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 10 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika za december*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 11 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pratika na starega leta dan*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 12 (tipkopis).

1938

- (Ur.) *Ljudski oder. List za poglobitev našega igranja. Glasilo odrov prosvetne zveze 5* (1937–38). Ljubljana: Založba ljudskih iger.
- O nastanku in razvoju božičnih iger. *Čas* 33 (1938–39): 175–177.
- Stari »Doktor Faust« pri Klemenčičevih »miniaturnih lutkah«. *Slovenski dom* 61, 16. III.: 2.
- Sodobno poslanstvo ljudskih odrov. *Ljudski oder* 5 (1): 1–3.
- Igra o gospostvu sveta. *Ljudski oder* 5 (1): 14–18.
- Obračun igralskega leta 1936–37. *Ljudski oder* 5 (1): 36–38.
- Ljubljansko Narodno gledališče. *Ljudski oder* 5 (1): 42–43.
- Zvočna igra. Dramatika v našem radiu 1936–37. *Ljudski oder* 5 (1): 43–44.
- Pregled katoliške dramatike. 1. Poljska. *Ljudski oder* 5 (1): 45–46.
- Legenda o udarjeni Mariji. *Ljudski oder* 5 (2): 62–72.
- O zabavi, burki in krinki. *Ljudski oder* 5 (3): 101–103.
- Narodno gledališče. *Ljudski oder* 5 (5): 194–195.
- Beležke. *Ljudski oder* 5 (5): 197–198.
- Nove igre. *Ljudski oder* 5 (5): 198.
- Problemi igre pod milim nebom. *Ljudski oder* 5 (6): 205–209.
- Pregled katoliške dramatike. 2. Češka in slovaška. 3. Hrvaška. 4. Francoska. 5. Nemška. 6. Flamska. 7. Laška. 8. Švicarska. 9. Španska in katalonska. *Ljudski oder* 5 (6): 219–224.
- Za »slovensko dramo«. *Ljudski oder* 5 (6): 230–231.
- Narodno gledališče. *Ljudski oder* 5 (6): 233–235.
- Na koncu petega letnika. *Ljudski oder* 5 (6): 238.
- (Prev.) Holberg, Ludvik: *Politikant. Komedijska v petih dejanjih*. Ljubljana: Založba ljudskih iger (Ljudske igre; 24), 77 str.

- (Prir.) Trikraljevska igra. *Ljudski oder* 5 (2): 75–83.
- (Prir.) Tri stare burke. Francoski anonymus iz 15. stoletja: Čeber. Sachs, Hans: Dijak na poti v paradiz. Vega, Lope de: Paštetar. *Ljudski oder* 5 (3): 106–120.
- (Prir.) Chancerel, Léon: Zdravnik. *Ljudski oder* 5 (5): 209–212.
- (Prir.) Wambrechtsamer, Ana: *Za staro pravdo. Zgodovinska igra v šestih slikah iz časa kmečkih bojev*. Planina pri Sevnici: Prostovoljna gasilska četa, 70 str.
- (Radijska prir.) *Slovenski humoristični listi*. Ljubljana.
- (Radijski scen.) »Pavliha«. Ljubljana, 19. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 15 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Snegulčica*. Radio Ljubljana, 26. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 1 (tipkopis).
- (Radijski scen.) »Juri s pušo«. Ljubljana, III. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 14 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Veseli popoldan*. Ljubljana, 24. IV. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 13 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Paberki iz humorističnega lista »Rogača«, ki ga je v letih 1886–1888 v Ljubljani izdajal Srečko Magolič*. Ljubljana, V. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 17 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Paberki iz humorističnega lista »Škrata«, ki so ga v letih 1883–1885 izdajali v Ljubljani Janko Pajk, Ivan Železnikar in Srečko Magolič*. Ljubljana, V. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 18 (tipkopis).
- (Radijski scen.) »Brus«. Ljubljana, VI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 16 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Glasben pisan večer*. Ljubljana, 24. IX. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 12 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Dovtipov zmes in godba vmes, 1*. Ljubljana, 29. IX. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 25 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Dovtipov zmes in godba vmes, 2*. Ljubljana, 13. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 26 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Dovtipov zmes in godba vmes, 3*. Ljubljana, 20. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 27 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Slovenski humor po letu 1900. Iz Magoličevega »Ježa« 1903–1905. Paberki iz prvih treh letnikov*. Ljubljana, [1938?]. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 13 (tipkopis).
- (Radijski scen.) »Čuk na palici«. Ljubljana, [1938?]. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 192, št. 19 (tipkopis).

1939

- Igra o kraljestvu božjem*. V Ljubljani: Zadržna tiskarna, 40 str.
- Igra o kraljestvu božjem*. V: *VI. kongres Kristusova Kralja. VI. internat. congressus Christi Regis* (Ljubljana, 25.–30. VII. 1939). [Ljubljana: s. n., 1939], 95 str.

- (Ur.) *Ljudski oder. List za poglobitev našega igranja. Glasilo odrov prosvetne zveze* 6 (1938–39). Ljubljana: Založba ljudskih iger (Jugoslovanska knjigarna).
- (Ur.) *Slovenska knjiga. Seznam po stanju v prodaji dne 30. junija 1939*. Ljubljana: Organizacija knjigarjev Dravske banovine, 392 str.
- Čas do adventa. *Ljudski oder* 6 (1): 1–2.
- Andrej Šuster - Drabosnjak. Misli ob 170-letnici njegovega rojstva. *Ljudski oder* 6 (1): 3–4.
- Adventni in božični čas. *Ljudski oder* 6 (2): 41.
- Proslava osmega decembra. *Ljudski oder* 6 (2): 52–59.
- Slepa grofična. *Ljudski oder* 6 (2): 59–65.
- Slovenski božič. *Ljudski oder* 6 (2): 73–76.
- Pobožični in predpustni čas. *Ljudski oder* 6 (3): 81.
- V gluhi lozi. *Ljudski oder* 6 (3): 82.
- O uprizoritvi Petančičeva »Zvitorepke«. *Ljudski oder* 6 (3): 110–112.
- Postni in velikonočni čas. *Ljudski oder* 6 (4): 121.
- P. Jozef Boon, C. SS. R. *Ljudski oder* 6 (4): 167–168.
- Povelikonočni in binkoštni čas. *Ljudski oder* 6 (5): 169–170.
- Gledališče in krščanski preporod. *Ljudski oder* 6 (6): 203–204.
- Po petih letih. *Ljudski oder* 6 (6): 204–205.
- Ljubljansko Narodno gledališče v letu 1938/39. *Ljudski oder* 6 (6): 231–234.
- Beseda k »Igrri o kraljestvu božjem«. *Ljudski oder* 6 (6): 202.
- Naš radio odkriva stare slovenske humoristične liste. *Slovenski dom*, 19. II.
- (Oc.) Strokovne knjige. *Ljudski oder* 6 (1): 39.
- (Oc.) Strokovni časopisi. »Theater der Welt«, »Jeux, tréteaux et personnages«, »Mi i Vi«. *Ljudski oder* 6 (1): 39–40.
- (Oc.) Strokovni časopisi. »Art Dramatique«. *Ljudski oder* 6 (4): 166.
- (Oc.) Petančič, Davorin: Slovenskega kmeta povest. *Ljudski oder* 6 (6): 234–235.
- (Oc.) Petančič, Davorin: Kuga. *Ljudski oder* 6 (6): 237.
- (Prev.) Mirbt, Rudolf: Za narod svoj (Die Bürger von Calais). *Ljudski oder* 6.
- (Prev.) Klosterneuburško velikonočno obredje iz 14. stoletja. *Ljudski oder* 6.
- (Prev.) Goldoni, Carlo. *Stric Ihta (Le bourru bienfaisant, 1771)*. Komedija v treh dejanjih. Ljubljana: Založba Ljudskih iger (Ljudske igre; 27), 63 str.
- (Radijska igra) *Valvasor* 1. Ljubljana, 17. IV. Arhiv SGM, sign.449, mapa 194, št. 2 (tipkopis).
- (Odrska prir.) *Slovensko cerkveno leto v pesmih in šegah*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 12 (tipkopis).

1940

- Francoski razgovori*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna (Francoščina brez učitelja; 2), 307 str.

- (Ur.) *Ljudski oder. Dvomesecnik za vse panoge ljudske gledališke umetnosti* 7 (1939–40). Ljubljana: Založba ljudskih iger (Jugoslovanska knjigarna).
- Šembiljine bukve. Slovenski ljudski rokopis. *Obisk. Ilustrirani družinski mesečnik* 1: 63–65, 109–110, 158–159, 204–205, 259–260, 308, 339.
- Nekaj o »naši Aniki« [Ani Wambrechtsamerjevi]. *Obisk* 1: 480–481.
- Srečanja z lutkami. *Obisk* 1: 500–502.
- Na pragu sedmega letnika. *Ljudski oder* 7 (1): 2–3.
- Po stadionski igri. *Ljudski oder* 7 (1): 4–5.
- Naš lutkarski program. Ročna lutka. *Ljudski oder* 7 (1): 40–41.
- Misli o božični igri. *Ljudski oder* 7 (2): 50.
- Prve slovenske ročne lutke. *Ljudski oder* 7 (2): 88–90.
- O naši igralski kulturi. *Ljudski oder* 7 (3): 98.
- Ljudski odri in naše ljudsko-prosvetne matice. *Ljudski oder* 7 (3): 119.
- Slovensko cerkveno leto v besedi in pesmi. *Ljudski oder* 7 (4): 134–135.
- Slovenski lutkarski jubilej. *Ljudski oder* 7 (4): 164.
- Pavlihova družčina v slovenskem radiu. *Ljudski oder* 7 (4): 164.
- Nove dobrépoljske lutke. *Ljudski oder* 7 (4): 168. [nepodpisano]
- Lutkarski tečaji za igranje z ročnimi lutkami. *Ljudski oder* 7 (4): [zadnja platnica].
- O strukturi našega igrskega sporeda. *Ljudski oder* 7 (5): 170–171.
- Slovensko cerkveno leto v besedi in pesmi. *Ljudski oder* 7 (5): 186–189.
- Dve božični igri. *Ljudski oder* 7 (6): 219.
- Ljubljanska Drama 1939–40. *Ljudski oder* 7 (6): 223–226.
- Ob ustanovitvi »Pavlihovega odra« v Ljubljani. *Ljudski oder* 7 (6): 231–233.
- Prva delovna doba »Pavlihovega odra« v Ljubljani. *Ljudski oder* 7 (6): 233.
- Lutkarski tečaji. *Vestnik prosvetnih zvez v Ljubljani in Mariboru* 19: 49–52.
- (Oc.) Lippl, A. J.: Mrtvaški ples. *Ljudski oder* 7 (4): 161.
- (Oc.) Chancerel, Léon (ur.): Manuel d'art dramatique scout. *Ljudski oder* 7 (5): 198.
- (Oc.) Kreft, Bratko: Shakespearov vpliv na razvoj Puškinovega dramskega nazora. *Ljudski oder* 7 (6): 228.
- (Oc.) Kreft, Bratko: Gledališče in francoska revolucija. *Ljudski oder* 7 (6): 228–229.
- (Oc.) »Theatre Arts«. *Ljudski oder* 7 (6): 229.
- (Oc.) »Scenario«. *Ljudski oder* 7 (6): 229–230.
- (Oc.) »Nos spectacles«. *Ljudski oder* 7 (6): 230.
- (Oc.) »La Source«. *Ljudski oder* 7 (6): 230.
- (Oc.) »Bulletin de la société des Historiens du Théâtre«. *Ljudski oder* 7 (6): 230.
- (Soav.) Moder, Janko: Igra o kraljestvu božjem. *Ljudski oder* 7 (1): 36–37.
- (Soav.) Petančič, Davorin: Igra o kraljestvu božjem. *Ljudski oder* 7 (1): 38–39.
- (Soav.) Moder, Janko: Igra o kraljestvu božjem. *Ljudski oder* 7 (2): 79–81.
- (Soav.) Petančič, Davorin: Igra o kraljestvu božjem. *Ljudski oder* 7 (2): 82–85.
- (Soav.) Petančič, Davorin: Igra o kraljestvu božjem. *Ljudski oder* 7 (3): 123–124.
- (Prev.) Cervantes: Čudežno gledališče. Burka. *Ljudski oder* 7.

- (Prev.) Francoski anonymus iz 16. stoletja: Burka o piskrovezu (La farce du chaudronnier). *Ljudski oder* 7.
- (Prev.) Wambrechtsamer, Ana: *Danes grofje celjski in nikdar več. Zgodovinski roman*. V Ljubljani: Jugoslovanska knjigarna (Naša knjiga; 5), 492 str.
- (Radijski scen.) *Smo skuhalo dovtipov zmes 1*. Ljubljana, [II. 1940?]. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 20 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Smo skuhalo dovtipov zmes 2*. Ljubljana, 30. III. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 21 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Ljuba si, pomlad zelena*. Ljubljana, 20. IV. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 2 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Smo skuhalo dovtipov zmes 3*. Ljubljana, 27. IV. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 22 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Smo skuhalo dovtipov zmes 4*. Ljubljana, 25. V. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 23 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Svet Martin prav' tako*. Ljubljana, 9. IX. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 8 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Pisana šara*. Ljubljana, 19. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 11 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Smo skuhalo dovtipov zmes 5*. Ljubljana, 27. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 24 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Miklavžev večer za otroke*. Ljubljana, 5. XII. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 18 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Miklavžev večer za odrasle*. Ljubljana, [5. XII. 1940?]. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 19 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Stemmler: *Čarovni klobuk*. 29. VIII. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 20 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Ukradeni zobotrebec*. Ljubljana, 5. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 25 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Cony: *Pavliha, zvesti služabnik*. 9. XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 30 (tipkopis).
- (Režij. op.) Madách, Imre: *Tragedija človeka*. Ljubljana: Založba ljudskih iger, 277 str. (ciklostirano).

1941

- Delajmo jaslice. Pomen in postavljanje jaslic*. Ljubljana: Založba Nova stvar, 94 str., ilustr.
- Parla italiano? Najnujnejši italijanski razgovori in kratek pregled italijanske slovnice*. V Ljubljani: Jugoslovanska knjigarna, 48 str.
- Postavljajmo jaslice? V: *Slovenčev koledar*, 82–83.
- Naše stare hišne jaslice. *Obisk. Ilustrirani družinski mesečnik* 11–12: 316–318.
- (Prev.) Drosinis, Georgios: *Amaryllis, sladki cvet*. Novogrški roman. *Obisk* 1–12:

1: 9–11; 2: 54–55; 3: 92–93; 4: 133–134; 5–6: 180–181; 7–8: 227–228; 9–10: 264–266; 11–12: 286–288.

(Radijski scen.) *Bilo je nekoč... leta 1941*. Ljubljana, 25. I. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 7 (tipkopis).

(Radijski scen.) *Suhcem za debeli četrtek*. Ljubljana, 20. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 3 (tipkopis).

(Scen. za lutk. igro in prir.) Pocci, Franz von: *Pavlihovo spreobrnjenje*. 26. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 31 (tipkopis).

(Radijska igra) *Gasilci*. 27. III. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 35 (tipkopis).

(Scen. za lutk. igro in prir.) Bethge: *Pavlihovi muzikantje*. Ljubljana, 31. III. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 22 (tipkopis).

(Zvočna šala) *Soba številka trinajst*. Ljubljana, 23. I. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 7 (tipkopis).

1942

Pavliha. Knjiga o ročnih lutkah. V Ljubljani: Mladinska založba, 140 str., ilustr.

(Zbral in ur.) *Veselja dom. Igre in razvedrila v družini*. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca«. 3 zv. (Slovenčeva knjižnica; 31, 32, 33), 694 str.

Skrivnost naših pustnih krink. *Obisk. Ilustrirani družinski mesečnik* 2–3: 38–40.

Zakrinkani obrazi. O čaru in grozi, vzvišenosti in smešnosti krink. *Obisk* 5: 93–95.

Jezuitska telovska procesija v Ljubljani pred 320 leti. Donesek k zgodovini gledališča na Slovenskem. *Obisk* 6–7: 104–106, 113.

Dve tri o slovenskem hudiču. *Obisk* 10: 162–163, 165.

Mitničar Janez Frfila dela jaslice. Slika iz predpotresne Ljubljane. *Obisk* 11–12: 200–203.

Film primitivnega človeka in igre z vrstico. *Obisk* 3, 14. VIII.

1943

(Ur.) *Pavlihov oder. Zbirka igrice za ročne lutke* 1, 2. V Ljubljani: Mladinska knjiga. [Razmnoženo kot rokopis] Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 40.

Kako igramo pravilno z ročnimi lutkami? *Pavlihov oder. Zbirka igrice za ročne lutke* 1: [2 str.].

Kako igramo pravilno z ročnimi lutkami? *Pavlihov oder. Zbirka igrice za ročne lutke* 2: [2 str.].

O zmajih in kačah v slovenskem ljudskem verovanju. *Obisk. Ilustrirani družinski mesečnik* 4: 11–13.

»Marija se vzdigne ino gre...« Iz slovenskih pripovednih pesmi o Materi božji. *Obisk* 4: 73–76.

Lepa Vida. Kdo je? Kaj pomeni? Ob Grafenauerjevi študiji o Lepi Vidi. *Obisk* 4: 122–125.

Narodni običaji - naš najlepši zaklad. V: *Slovenčev koledar*, 41–42, 4 slike.

- (Prev.) Nicodemi, Dario: *Postruška*. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca« (Slovenčeva knjižnica; 46), 172 str.
- (Radijska igra) *Živalski punt (Zarota v gozdu)*. Februar. (Trst, 27. X. 1955). Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 24 (tipkopolis).
- (Radijska prir.) *Življenje sv. Frančiška*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 21 (tipkopolis).

1944

- (Ur.) *Pavlihov oder. Zbirka igric za ročne lutke 3, 4*. V Ljubljani: Mladinska knjiga. Pustne šeme na Cerkljanskem. *Etnolog* 17: 101.
- Kako igramo pravilno z ročnimi lutkami? *Pavlihov oder 3*: [2 str.].
- Na pot. *Pavlihov oder 4*: [1 str.].
- (Prev.) Ostenso, Martha: *Objestneži. Roman*. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca« (Slovenčeva knjižnica; 4 (4) = št. 104), 179 str.
- (Prev.) Andersen, Hans Christian: *Šopek Andersenovih pravljic*. V Ljubljani: Ljudska knjigarna (Zbirka Mladinskih spisov), 221 str., ilustr.
- (Prev.) Velde, Anton Van de: *Srce zmaguje. Roman*. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca« (Slovenčeva knjižnica; 4 (9) = 109), 135 str.
- (Radijska igra) *Zima, zima, hajd za peč (Zima prikima, zima zbeži)*. (Trst, 15. IV. 1956). Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 26 (tipkopolis).

1945

- Otroška darila. Petdeset predlogov spretnim fantičem in dekličem*. Ljubljana: [s. n.], 128 str.
- (Ur.) *Pavlihov oder. Zbirka igric za ročne lutke 5*. V Ljubljani: Mladinska knjiga.
- (Scen. za lutk. igro) *Trentarski študent*. Radio Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 5 (tipkopolis).

1949

- (Prev.) Verga, Giovanni: *Pastir Jeli. Kmečka čast*. V Ljubljani: Slovenski knjižni zavod (Mala knjižnica; 15), 64 str.
- (Prev.) Balzac, Honoré de: *Župnik iz Toursa. Novela*. V Ljubljani: Slovenski knjižni zavod (Mala knjižnica; 15), 111 str.
- (Prev.) *Navodila vzgojitelju v otroškem vrtcu. Pravila otroškega vrtca*. Ljubljana, 180 str. (tipkopolis).

1950

- Pregled slovenskega ljudskega slovstva*. Pomožni učbenik. Ljubljana, 58 str. (ciklostirano).
- (Prev.) Jovine, Francesco: *Dedova smrt. Slovenski poročevalec. Glasilo Osvobodilne fronte*, 27. V.: 4.

(Prev.) Levi, Carlo: Rimska srečanja. Odlomki iz knjige L'Orologio. *Slovenski poročevalec*, 29. III.–3. IV.

(Prev. za radio) Molière, Jean Baptiste: *Scapinove zvijače*. Trst.

1951

Trikraljevske igre in kolede na Slovenskem. *Slovenski etnograf* 3–4: 240–275.

(Oc.) Schmidt, Leopold: Ausstellung Volkssauspiel in Österreich. *Slovenski etnograf* 3–4: 450–451.

(Oc.) Bibliographie internationale des arts et traditions populaires. 1942–1947. International folklore bibliography. 1942–1947. Volkskundliche Bibliographie. 1942–1947. *Slovenski etnograf* 3–4: 455–456.

(Prev.) Verga, Giovanni: *Malavoglievi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije (Svetovni klasiki), 217 str.

(Prev.) Bihalji-Merin, Oton: *Oktobra na svidenje. Roman*. Ljubljana: Državna založba Slovenije (Jugoslovanski pisatelji), 429 str.

1952

(Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark. *Slovenski etnograf* 5: 287–290.

(Oc.) Večer slovenskih ljudskih plesov. *Slovenski poročevalec. Glasilo Osvobodilne fronte* 13 (71), 23. III: 6.

(Prev. in prir.) Stemmler, Robert Adolf: *Čarovni klobuk. Lutkovna komedija*. [Ljubljana]: Mladinska knjiga (Lutkovni oder; 8), 31 str.

(Radijska igra) *Zgodba o Kurentu*. Trst.

(Scen. za lutk. igro in prir.) Schmidtverbeck: *Kralj Matjaž in Alenčica (Pavliha na Turškem)*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 18 (tipkopis).

O problematiki našega lutkarstva. Arhiv ISN ZRC SAZU (tipkopis).

(Pred.) *Igra za ljudstvo - igra iz ljudstva*. Slavistično društvo, Ljubljana, 3. XII. ob 8. uri. Arhiv ISN ZRC SAZU (tipkopis, 34 str.)

1953

Lexicon der Marienkunde (Freiburg im Br.). [Obdelal za Slovenijo gesla:] Wetter und Maria. Maria im Volksschauspiel. Maria in der Volksfrömmigkeit. Umzüge [Heischegänge] an Marienfesten. Tiere nach Maria benannt. Maria im Sprichwort. Ortschaften nach Maria benannt. Marien-monogramm. Münzen mit dem Bildnis Marias. Kindleinwiegen. Kräuterweihe. Kirchen, Maria geweiht. Kerzen in Beziehung zu Maria. Herbergsuche. Gestirne, nach Maria benannt. Gebäckbrote mit marianischer Motivik. Marienfeste. Blumen und Maria. Bienenstock-Stirnbretter mit marianischer Motivik. Baume in der Verehrung Marias. Aberglauben in Beziehung zu Maria. Wappen mit Maria. Maria auf Siegel. Hinterglasmalerei. Krippe.

- Kaj je z akcijo zbiranja otroških iger? *Slovenski poročevalec. Glasilo Osvobodilne fronte* 260, 3. IX. (Pisma uredništvu): 4.
- (Oc.) Etnografska razstava v Ljubljani (22. 6.–12. 7. 1953). *Slovenski etnograf* 6–7 (1953–54): 301–305.
- (Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Passionsbrauch und Christi-Leidenspiel in den Südst-Alpenländern. *Slovenski etnograf* 6–7 (1953–54): 357.
- (Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Frühbarockes Weihnachtsspiel in Kärnten und Steiermark. *Slovenski etnograf* 6–7 (1953–54): 357.
- (Oc.) Montgomery, Margaret: Slovenian Folklore in Indianapolis (Hoosier Folklore 6, 1947). *Slovenski etnograf* 6–7 (1953–54): 358.
- (Prev.) Šerko, Alfred in Ivan Michler: *La Grotte de Postojna et les autres curiosité du Karst*. Ljubljana: Kraške jame Slovenije, 209 str.
- (Scen. za lutk. igro) *Obuti maček*. Radio Ljubljana, 12. XII. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 4 (tipkopis).
- (Scen za lutk. igro) *Baterija inženirja Lisca*. Radio Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 3 (tipkopis).
- Otroška pesem, igra in igrača*. Arhiv ISN ZRC SAZU (tipkopis, 3 str.).

1954

- Ljudska kultura in učiteljstvo. *Naši razgledi* 3 (3), 6. II.: 19–20.
- Novo leto se ni vedno pričevalo s prvim januarjem. *Tedenska Tribuna. TT* 2, 30. XII.: 11.
- Moški nakit – ste že kdaj pomislili nanj? *Tedenska Tribuna. TT* 2, 18. XI.: 7.
- Akcija za zbiranje otroških iger se nadaljuje. *Slovenski poročevalec. Glasilo Osvobodilne fronte* 111, 14. V.: 4.
- Zakladnica otroške igre. *Slovenski poročevalec* 15 (234), 5. X. (K tednu otroka).
- Nagradni natečaj. En kovač konja kuje. *Pionirski list* 7 (19), 3. II. [nepodpisano]
- Otroška igra »Rep«. *Pionirski list* 7 (21), 17. II. [nepodpisano]
- Nagradni natečaj. En kovač konja kuje... *Pionirski list* 7 (23), 3. III.
- Nagradni natečaj za zbiranje otroških iger je končan. *Pionirski list* 7 (25), 17. III.
- Priznanje zbiralcem. *Ljudska pravica*, 30. X.
- (Soav.) *Turistično-gostinski slovar*. Ljubljana, 386 str.
- (Radijska igra) *Smrt in mlinar*. Trst, 1. XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 22 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Ded se je vrnil*. 5. XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 33 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Louis Pasteur*. Ljubljana, 6. XII. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 10 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Kisle gobe*. Trst. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 31 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Kranjski baron*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 7 (tipkopis).

- (Prir.) *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*. Maribor: Obzorja (Zabavna knjižnica; 7), 34 str.
- (Radijska prir.) Collodi, Carlo: *Ostržek 1*. Ljubljana, 3. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 1 (tipkopis).
- (Radijska prir.) Collodi, Carlo: *Ostržek 2*. Ljubljana, 10. X. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 1 (tipkopis).
- (Radijski scen.) *Nekaj šal slovenskega ljudstva*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 5 (tipkopis).
- Koroški večer študentov etnografov. Kritika predstavitve dela študentske ekipe za Koroško*. 10. IV. Arhiv ISN ZRC SAZU (tipkopis).

1955

- Aus der Maskenwelt der Slowenen. V: Schmidt, Leopold (ur.): *Masken in Mitteleuropa. Volkskundliche Beiträge zur europäischen Maskenforschung*. Anlässlich des sechzigjährigen Bestehens des Vereines für Volkskunde in Wien. Wien: Selbstverlag des Vereines für Volkskunde, 201–222, 10 pril., zvd. [Nagrajeno s »Premio internazionale folklorico Giuseppe Pitrič«, Palermo 1955].
- Babji mlin. V: *Dva prispevka k motiviki slovenskih panjskih končnic*. Ljubljana: Etnografski muzej, 21–59.
- Ljudska kultura Slovencev. V: *Slovenija. Jugoslavija*. Ljubljana: Turistična zveza Slovenije, 16–18. [Propagandna brošura].
- Štampiljar. *Koledar družbe svetega Mohorja za prestopno leto 1956*, 125–129.
- Babji mlin. Prispevek k motiviki naših panjskih končnic. *Slovenski etnograf* 8: 171–206.
- Igra »škarjice brusiti« na slovenskem ozemlju. *Slovenski etnograf* 8: 259–261.
- Kaj pa naše igre in običaji? *Glasnik Slovenske matice* 1: 76–79.
- Sagen rund um den Triglav. *Through Yugoslavia* 4 (2): 6–9.
- Novoletne šeme v bohinjski Stari Fužini. *Tovariš* 11: 26.
- Dediščina davnih dedov. Na Silvestrovo v Zgornjem Bohinju. *Tovariš* 11: 30–31.
- V Ziljski dolini še štehvalo. *Tovariš* 11: 10, 24.
- Riba, ki nosi svet. *Tedenska tribuna. TT* 3 (46), 17. XI.: 7.
- Gosje drevo in drevesna gos. *Tedenska tribuna. TT* 3, 31. X.
- Več domačnosti. *Turistični vestnik* 3 (1): 11–14.
- Naša folklor in turizem. *Turistični vestnik* 3 (5): 246–248.
- Akademski slikar Milan Klemenčič, osemdesetletnik. *Ljubljanski dnevnik* 5 (54), 5. III. (Kulturni dnevnik): 2.
- Ob 75-letnici akademika dr. Ivana Grafenauerja. *Ljubljanski dnevnik* 5 (54), 5. III. (Kulturni dnevnik): 2.
- (Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leta 1950–1951].
- (Oc.) Dörrer, Anton: Erl, Arbeit und Brauch. *Slovenski etnograf* 8: 286–287.

- (Oc.) Dörrer, Anton: Tiroler Fasnacht. *Slovenski etnograf* 8: 287.
- (Oc.) Ein altes deutsches Josephspiel. Von den zwölf Söhnen Jakobs' des Patriarchen. *Slovenski etnograf* 8: 287–288.
- (Oc.) Naselli, Carmelina: Studi di folklore. *Slovenski etnograf* 8: 288.
- (Prev.) Verga, Giovanni: Kmečka čast. Pastir Jeli. V: *Črni kruh in druge novele*. V Ljubljani: Cankarjeva založba, 5–11, 17–51.
- (Prev. povz.) Šašel, Jaroslav: *Vodnik po Emoni*. Ljubljana: Mestni muzej, 52 str., [22] str. pril., ilustr.
- (Prev. povz.) Brodar, Srečko, Grafenauer, Bogo, Klemenc, Josip, Korošec, Josip, Rakovec, Ivan in Sergij Vilfan (ur.): *Zgodovina Ljubljane 1. Geologija in arheologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 458 str., [8] zganj. f. pril., ilustr.
- (Radijska igra) *Lisica je prav zvita zver*. Trst. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 25 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Trentarski študent*. Trst.
- (Radijska igra) *Zlatorog*. Trst.
- (Radijska igra) *Pastirica Uršika*. Trst.
- (Radijska igra) *Valvasor 2*. Ljubljana, 3. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 3 (tipkopis).
- (Sinop. za film) *Bohinjske šeme*. Triglav film.
- Pregled zgodovine lutkarstva*. I. Ročne lutke; II. Marionete; III. Senčne lutke. Ljubljana. (1954/55): 1–28; 1–29; 1–23. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 109, št. 1 (rokopis).

1956

- Baterija inženirja Lisca*. Igra za ročne lutke v štirih dejanjih. V Ljubljani: Mladinska knjiga (Lutkovni oder; 12), 36 str.
- Harlekin v Bohinju? K šemskemu liku zaplatnika v Zgornji dolini. *Slovenski etnograf* 9: 237–252.
- Zbor narodopiscev v Celovcu. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (2): 11.
- Mednarodna razstava mask (Antwerpen, 10. sept. do 15. nov. 1956). *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (2): 11.
- Desetništvo v irskem izročilu. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (2): 14.
- »Z desno roko primem za pero ...« *Tovariš* 12: 103.
- Smrt Pustu! Oživljen starodavni običaj v Cerknem. *Tovariš* 12: 204, 216.
- Rožmarinovo jutro, liep nageljčov dan! Stara kmečka »ovset« v Šentanelu. *Tovariš* 12: 810–811, 817.
- Maska in njena skrivnost. [Ob razstavi »Maska vseh narodov in vseh časov« v Antwerpnu.] *Tovariš* 12: 1148.
- (Oc.) Še k izvajanjem L. Schmidta. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (2): 9.

- (Oc.) Lied und Brauch. Aus der Kärntner Volksliedarbeit und Brauchforschung. *Slovenski etnograf* 9: 311.
- (Oc.) Toschi, Paolo: Le origini del teatro italiano. *Slovenski etnograf* 9: 313–314.
- (Nekrol.) Osirotele lutke. V spomin akad. slikarju Milanu Klemenčiču, prvemu slovenskemu lutkarju. *Gledališki list SNG-Drama* 26 (1956–57): 355–357.
- (Radijska igra) *Bajka o Jazonu*. Ljubljana, 2. I.
- (Radijska igra) *Argonavti*. Trst, 9. II. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 11 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Vrli Blatničani (Blatna vas)*. Trst, 8. III. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 23 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Sedmero naukov*. Trst, 12. IV. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 30 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Železni, zlati in biserni grad (Čudno drevo)*. Trst, 8. VII. (Ljubljana, 6. I. 1957). Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 28 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Siromak in grajska hči*. Ljubljana, 27. VII. (Trst, 7. IV. 1957). Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 27 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Žena v čebrju*. Celovec, 22. XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 32 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Božični triptihon*. Trst, 24. XII. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 12 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Fran Levstik*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 9 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Potovanje v deveto deželo*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 29 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Kranjski baron Jurij Vega*. Trst.
- (Radijska igra) *Slepa grofična*. Trst.
- (Radijska igra) *Povsod poznan, nikjer doma*. Trst.
- (Radijska prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Komedija od celiga grenkiga trpljenja ino smrti Jezusa Kristusa našiga lubiga Gospoda*. Celovec.
- (Radijska prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Pastirska igra*. Celovec.
- (Balet. libr.) *Zlatorog. V petih slikah po ljudski pripovedki iz Trente*.

1957

- Ethnografie a folkloristika v Slovinsku po r. 1945. (Preložila H. Hynkova). *Český lid* 44: 277–280.
- Pehta. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (3): 19.
- Ljudsko življenje v ormoškem okolišu pred stopetdesetimi leti. Odlomki. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (3): 20.
- Ljudsko življenje v ormoškem okolišu pred stopetdesetimi leti. Nadaljevanje in konec. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (4): 26.

- Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem. *Slovenski etnograf* 10: 113–124.
- Umetnost in obrt. Ob gostovanju ruskega lutkarja Sergeja Obrazcova. *Primorski dnevnik* 13 (131), 2. VI.: 3.
- Klemenčičeve lutke so oživele. Dediščina solkanskega rojaka. *Primorski dnevnik* 13 (168), 14. VII.: 3.
- Obisk nemških lutkarjev. *Slovenski poročevalec. Glasilo Osvobodilne fronte* 96, 24. IV.: 7.
- (Bibl.) Slovenica v Avstriji po 1945. Narodopisna bibliografija. *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 1 (3): 17–18.
- (Prev.) Wambrechtsamer, Anna: *Danes grofje celjski in nikdar več*. Maribor: Obzorja (Knjižna zbirka Nova Obzorja; 1), 608 str.
- (Radijska igra) *Pevec vojvodine Kranjske*. Trst.
- (Radijska igra) *Višarska legenda*. Trst.
- (Radijska prir.) Šušter Drabosnjak, Andrej: *Igra od izgubljenega sina*. Celovec.
- (Prev. za radio) Lope, Felix de Vega Carpio: *Prvi greh*. Trst, 25 XI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 20 (tipkopis).

1958

- (Ur., prir. in zbral) *Nekaj starih lutkovnih iger*. [Ljubljana]: Mladinska knjiga (Lutkovni oder; 13), 99 str., ilustr.
- La marionnette traditionnelle des Slovènes. V: *Actes du I^{er} Congrès international de la marionnette traditionnelle* (Liège, 1958). Liège: Commission du Folklore de la Saison Liégeoise, 204–212.
- Potreba sodelovanja pri raziskovanju južnoslovanskih mask. V: Lalevič, M. S. (ur.): *Rad III. kongresa folklorista Jugoslavije* (Crna gora, 1956). Cetinje: [SUFJ], 281–288.
- [Narodopisni mesečni teksti.] V: *Koledar Mohorjeve družbe*, 5–27.
- Ljubljanska igra o paradizu in njen evropski okvir. Za 300-letnico »prve« slovenske igre. V: *Razprave II. razreda SAZU* 4, 203–253.
- Ljudsko gledališče pri Slovencih. *Slovenski etnograf* 11: 11–48.
- Dvestoletnica švicarskega narodnega gledališča. V: *Gledališki list SNG-Drama* 38 (1958–59), 263–264.
- Pod patinom vekova. *Progres* 3 (9–10): 52–53.
- Slovenski odbor za etnografski film. *Slovenski etnograf* 11: 216–218.
- Mednarodni seminar za etnografski film v Pragi 1957. *Slovenski etnograf* 11: 218–220.
- Slava in propad folklorne in historične lutke. Po I. mednarodnem kongresu tradicionalnega lutkarstva v Liègeu. *Slovenski poročevalec. Glasilo Osvobodilne fronte* 19 (216), 15. IX.: 5.
- Korant v Musée de l'Homme v Parizu. *Slovenski poročevalec*. 19 (274), 21. IX.: 4.

- Naša ljudska umetnost v Baslu. *Slovenski poročevalec* 19 (274), 21. XI.: 4.
 Razstava igrač v Beogradu. *Slovenski poročevalec* 19 (301), 26. XII.: 4.
 O etnografskem filmu. Po praškem seminarju CIFE septembra 1957. *Naši razgledi* 7: 146.
 Pri pariškem Pavlihi. *Tovariš* 14: 112.
 Praznujejo Šelmo. *Tovariš* 14: 114–115.
 (Oc.) Rad kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1954. *Slovenski etnograf* 11: 230–231.
 (Oc.) Deutsches Jahrbuch für Volkskunde III. *Slovenski etnograf* 11: 236–237.
 (Oc.) Jahrbuch der österreichischen Volksliedwerkes VI. *Slovenski etnograf* 11: 237–239.
 (Oc.) Wonisch, Othmar: Die Theaterkultur des Stiftes St. Lambrecht. *Slovenski etnograf* 11: 241.
 (Oc.) Wonisch Othmar: Das St. Lambrechter Passionsspiel von 1606. *Slovenski etnograf* 11: 241.
 (Prev., dodat. besed.) *Francoske pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Zlata ptica), 296 str.
 (Prev.) Šerko, Alfred in Ivan Michler: *La Grotte de Postojna et les autres curiosité du Karst*. Ponatis. Ljubljana: Kraške jame Slovenije, 209 str.
 (Prev. in prir.) *Petnajst lutkovnih iger*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Lutkovni oder; 13), 101 str.
 (Radijska prir.) Andrej Šušter Drabosnjak. *Igra o izgubljenem sinu*. Trst.

1959

- Igra in igrača v predšolski dobi*. Maribor: Obzorja, 177 str.
 Argumentum generale. V: Grafenauer, Ivan (ur.): *Alpes Orientales* 1 (Labaci, 1956). Ljubljana: SAZU, [nepodpisano, 4 uvodne strani].
 Ein Wildemann-Spiel in Slowenien. V: Grafenauer, Ivan (ur.): *Alpes Orientales* 1 (Labaci, 1956). Ljubljana: SAZU, 127–134, 3 pril.
 Koranti na Ptujskem polju. V: Žganec, Vinko (ur.): *Rad IV. kongresa folklorista Jugoslavije* (Varaždin, 1957). Zagreb: SUFJ, 63–70, 4 pril.
 Deset let Mestnega lutkovnega gledališča v Ljubljani. V: *Deset let Mestnega lutkovnega gledališča v Ljubljani. 1948–1959*. Ljubljana: Mestno lutkovno gledališče, 5–17.
 K prvemu mednarodnemu kongresu za tradicionalno lutkarstvo v Ličgeu. *Slovenski etnograf* 12: 232–233.
 Kongresi in posvetovanja. *Glasnik SED* 2 (1), (1959–60): 6.
 Etnografski film. *Glasnik SED* 2 (1): 7.
 Etnografski film. *Glasnik SED* 2 (2): 16.
 Mekinjska božična zibelka. *Zbornik za umetnostno zgodovino* 5–6: 531–541.
 VII. simpozij etnografskega in sociološkega filma. *Naši razgledi* 8: 438.

- (Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leta 1952–1954].
- (Oc.) Treći kongres folklorista Jugoslavije. *Slovenski etnograf* 12: 248.
- (Oc.) Dörrer, Anton: Tiroler Umgangsspiele. *Slovenski etnograf* 12: 263.
- (Oc.) Megas, Georges A.: Greek Calendar Customs. *Slovenski etnograf* 12: 270–271.
- (Oc.) Sebeok, Thomas A. in Paul G. Brewster, Studies in Cheremis 6, 1958. *Slovenski etnograf* 12: 271.
- (Prev. in dodat. besed.) *Ciganske pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Zlata ptica), 258 str.
- (Prev.) Burger, Lisbeth: *Ljubo domá. Povest o veselju in brikosti v družini*. Celovec, 152 str.
- (Scen. za film) *Ziljsko štehvanje*. Viba film.
- (Scen. za lutk. igro) *Dimež*. Radio Ljubljana, 25. X. [Celovec?, 1968]. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 2 (tipkopis).

1960

- Obnovitev starih in uvedba novih zgodovinsko - folklornih prireditev na območju Slovenske Istre. S posebnim ozirom na Piran - Portorož. Elaborat za Turistično društvo Piran - Portorož*. [S. l.]: [N. Kuret], 37 str., [25] f. pril., ilustr.
- »Korantija« na Ptujskem polju. *Elaborat za Turistično zvezo Slovenije*. [S. l.]: [N. Kuret].
- Etnografske posebnosti slovenskih pokrajin v luči turizma. Gradivo za turistično propagando. Elaborat za Turistično zvezo Slovenije*. [S. l.]: [N. Kuret], 61 str.
- Zimske in pustne maske na Gorenjskem. V: Kumer, Zmaga (ur.): *Rad IV. Kongresa folklorista Jugoslavije* (Bled, 1959). Ljubljana: SUFJ, 37–40, 1 pril.
- »Babo žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele. *Slovenski etnograf* 13: 115–144.
- La Segavecchia con particolare riguardo ai suoi aspetti sloveni. *Ce fastu?* 36: 69–84.
- Etnografovi tehnični pripomočki. *Glasnik SED* 3 (1), (1960–61): 3.
- Vprašanje etnografskih informatorjev. *Glasnik SED* 3 (2): 9–10.
- Akademik Ivan Grafenauer 80-letnik. *Ljubljanski dnevnik* 10 (56), 7. III.: 2.
- Slikar – rapsod našega izročila. Ob razstavi Jožeta Karlovška. *Ljubljanski dnevnik* 10 (67), 19. III.: 3.
- Pustni izlet po Sloveniji. *Pionirski list* 13 (22), 24. II.: 1.
- (Oc.) van Gennep, Arnold: Manuel de folklore français contemporain. *Slovenski etnograf* 13: 243.
- (Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Santa Lucia und die Lutzelfrau. *Slovenski etnograf* 13: 246.
- (Oc.) Toschi, Paolo: Tradizioni popolari italiane. *Slovenski etnograf* 13: 247.

- (Prev. in dodat. besed.) *Črnske pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Zlata ptica), 222 str.
- (Prev.) Zadnikar, Marijan: *Le Château de Predjama*. Postojna: [Postojnska jama], 27 str., [8] f., ilustr. pril.
- (Prir.) *Kralj Matjaž in Alenčica. Igra za ročne lutke*. [Ljubljana]: Mladinska knjiga, (Lutkovni oder; 16), 34 str.
- (Pred.) *Adonisovi vrtički na Slovenskem*. Slovensko etnografsko društvo, Ljubljana, 27. I. [Rokopis. Arhiv ISN ZRC SAZU, 16 str.]

1961

- Domača obrt v LR Sloveniji. Elaborat za Obrtno zbornico Slovenije*. Ljubljana, 43 str., pril. (tipkopis).
- Turistična etnografija. Skripta za Višjo komercialno šolo v Mariboru*. [Ljubljana]: [N. Kuret], 76 str. (tipkopis).
- Die Adonisgärtlein Sloweniens. V: Walter, Iosepho (ur.): *Alpes Orientales 2* (Graz, 1959). Graz: Museum ethnologiae regionale Styriae, Institutum ethnologiae regionale universitatis graecensis, 49–62, zvd.
- Der Weihnachtsblock bei den Slowenen. V: Wildhaber, Robert (ur.): *Alpes Orientales 3* (Desertinae, 1961). Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 153–159, zvd.
- I fuochi di Pasqua presso gli Sloveni. *Ce fastu?* 37: 72–79.
- Kadar korant vlada. V: Maučec, Jože, Ljudmila Meze in Marija Urbas (ur.): *Kurentovanje in karneval v Ptuju 1961*. Ptuj: Pripravljalni odbor za kurentovanje in karneval, 3–7.
- Pota do narodopisnega gradiva. *Glasnik SED* 3 (3–4): 15–16.
- Slikarji laiki. *Naši razgledi* 10: 521.
- Panonsko »gostüvanje«. *Turistični vestnik* 8: 318–320.
- [Odgovor na vprašanje bralca Tedenske tribune o karnevalu v »naši širši domovini«]. *Tedenska tribuna*. *TT* 11 (3), (Bralci sprašujejo).
- (Oc.) »Ljudska kultura jugovzhodne Evrope«. Zborovanje v Salzburgu od 23. do 27. maja 1961. *Glasnik SED* 3 (3–4): 25.
- (Oc.) Po poteh stare Reciye...Tretji sestanek vzhodnoalpsih narodopiscev. *Munster-Disentis*, 27. 8.–3. 9. 1961. *Glasnik SED* 3 (3–4): 25.
- (Oc.) Seignolle, Claude: *Le folklore du Languedoc*; Eustacchi-Nardi, Anna M.: *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*. *Slovenski etnograf* 14: 216–217.
- (Oc.) *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 5 (2) in 6 (1). *Slovenski etnograf* 14: 217–218.
- (Prev.) Maticetov, Milko: *Gefahren beim Aufzeichnen von Volkspoesa in Sprachgrenzgebieten. An slowenischen Beispielen dargestellt*. V: Ranke, Kurt (ur.): *Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen*,

19.8.–29.8.1959. *Vorträge und Referate*. Berlin: W. De Gruyter (Supplement-Serie zu *Fabula*, Zeitschrift für Erzählforschung, Reihe B: Untersuchungen, Nr. 2), 179–187.

(Scen. za lutk. igro) *Zlati konj*.

1962

Novo o »naši« tradicionalni lutki. *Slovenski etnograf* 15: 157–166.

Turizem in folklor. *Glasnik SED* 4 (1): 1.

Probleme der typologie der Europäischen Volksmaske. Europäische Volkskunde Konferenz. Brüssel, 9. – 14. september. Ljubljana, 11 str. (ciklostirano predavanj).

(Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1955–1956.

(Prev.) [Baš, Franjo: Slovenija]. *La Slovénie*. Ljubljana, 180 str., (tipkopis).

(Prev.) Wambrechtsamer, Anna: *Danes grofje Celjski in nikdar več*. 3. izd. Maribor: Obzorja, 606 str.

(Radijska igra) *Erazem iz jame*. Ljubljana, 5. VI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 8 (tipkopis).

(Radijska igra) *Dervišev dar*. Trst, 21. VI. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 16 (tipkopis).

(Radijska igra) *Sodnikovi otroci*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 18 (tipkopis).

1963

Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir. Ljubljana: SAZU (Dela II. razreda SAZU; 16. Inštitut za slovensko narodopisje; 5), 216 str.

Maschera. Maschere e maschere nella tradizione popolare europea. V: Cirese, Alberto Mario (ur.): *Enciclopedia universale dell'arte* 8. Venezia-Roma: Istituto per la collaborazione culturale, 887–893.

Odkod Kurent? V: *Kmetijski koledar 1964*, 131–133.

(Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1957–1958.

(Oc.) Razstava slovenskih ljudskih mask. *Glasnik SED* 5 (1): 2.

(Soav.) Kuhar, Boris in Marija Makarovič: *Slovenske ljudske maske. Razstava v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 19 f.

(Prev.) Wambrechtsamer, Anna: *Danes grofje Celjski in nikdar več*. 4. izd. Maribor: Obzorja, 607 str.

(Radijska igra) *Spokornik*. Trst, 7. IV. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 17 (tipkopis).

(Radijska igra) *Štenpihar iz Olševka*. Trst.

(Sinop. za film) *Razbojnik Hudi Kljukec*.

(TV oddaja) *Razstava slovenskih ljudskih mask*. Televizija Ljubljana, 26. VI. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 10 str.)

1964

Obnovitev ljubljanskega karuzela iz l. 1652. [Z dodatkom:] Načrt sporeda prireditve Nedelja v Valvazorjevi Ljubljani. Elaborat za Turistično društvo Ljubljana. [S. l.]: [N. Kuret], 36 str., pril.

Tradicionalno lutkarstvo Jugoslavije. V: Bukovič, Jovan [idr.] (ur.): *Rad VII. kongresa folklorista Jugoslavije* (Ohrid, 1960). Ohrid: SUFJ, 457–461.

O nosivcih slovenskih šemskih običajev. *Slovenski etnograf* 16–17 (1963–64): 167–178, 2 pril., 2 zvd.

Mednarodno sodelovanje narodopiscev. *Narodno stvaralaštvo - Folklor* 11: 839–840.

Sestanek delovne skupnosti Alpes Orientales. *Narodno stvaralaštvo - Folklor* 11: 841–842.

Pet letnikov našega »Glasnika«. *Glasnik SED* 6 (1–4): 1.

Retoromani. V: *Jadranski koledar 1964*, 83–89.

Obredne maske v Vzhodnih Alpah. Sestanek slovenskih, avstrijskih, švicarskih in italijanskih narodopiscev v Gradežu. *Delo* 5 (101), 12. IV.: 7.

(Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1959–1960.

(Oc.) Nova mednarodna vrhunška organizacija etnologov in folkloristov. *Glasnik SED* 6 (1–4): 7.

(Nekrol.) Umrl je akademik Ivan Grafenauer. *Delo* 5 (354), 30. XII.: 5.

(Scen. za lutk. film) *Vodnjak*. Ljubljana, Triglav film. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 22 (tipkopis).

1965

Praznično leto Slovencev 1. Pomlad. Celje: Mohorjeva družba, 310 str.

Ivan Grafenauer. *Hessische Blätter für Volkskunde* 56: 196–197.

Narodopisna oporoka Ivana Grafenauerja. *Narodno stvaralaštvo - Folklor* 4 (15–16): 1127–1130.

Drabosnjakov (?) rokopis »Izgubljenega sina«. *Narodno stvaralaštvo - Folklor* 4 (15–16): 1240–1245.

Nove smeri v nemškem narodopisju. *Naši razgledi* 14, 7. VIII.: 302–303.

»Kulturnoantropološka« pravda, čemu? *Naši razgledi* 14: 389.

Smo 'z en'ga leta v drugo šli. *Kmečki glas* 22 (1), 1. I.: 10.

Muzej mask in karnevalov. V mednarodni ustanovi s sedežem v Belgiji bo bogato zastopana Slovenija. *Delo* 6 (202), 28. VII.: 5.

(Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1961–1962.

- (Radijska igra) *Sedem postnih slik*. Ljubljana, marec - april. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 14 (tipkopis).
- (Posv.) Kremenšek, Slavko: Kulturnoantropološka načela. *Naši razgledi* 14 (18), 25. IX.: 329.

1966

- Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno. V: Perusini, Gaetano (ur.): *Alpes Orientales* 4 (Aguas Gradatas - Forumiulii, 1964). Firenze: Leo S. Olschki, 79–90.
- Pa začnimo. *Lutka. Revija za lutkovno kulturo* 1 (1): 3–5.
- Krompirjevska komedija. *Lutka* 1 (1), (1966–67): 49–55.
- Podobe iz zgodovine lutkarstva. Kdaj in kje so nastale lutke? *Lutka* 1 (1): 58–59, 2 pril.
- Podobe iz zgodovine lutkarstva. Prve lutke v Evropi. *Lutka* 1 (2): 155–156.
- Podobe iz zgodovine lutkarstva. Lutke evropskega juga: Italija. *Lutka* 1 (3–4), (1966–67): 295–296, 2 pril.
- Podobe iz zgodovine lutkarstva. Lutke v Franciji. *Lutka* 1 (6): 460–461.
- Zgodovinske igre – turistična privlačnost. *Turistični vestnik* 14 (3): 120–124.
- Še o »Prazničnem letu Slovencev«. *Naši razgledi* 15: 306.
- Šeme. Od Urala do Atlantika. *Pionirski list* 19 (21), 17. II.: [8–9].
- (Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1963–1964.
- (Posv.) *Stiftung F.V.S. Verleihung der Gottfried-von-Herder-Preise 1966 durch die Universität Wien*. An Ján Cikker, Bratislava, Desider Dercsényi, Budapest, Zlatko Gorjan, Zagreb, Aleksander Kobzdej, Warschau, Anton Kriesis, Athen, Niko Kuret, Ljubljana, Dimiter Statkow, Sofia. Hamburg: Gebrüder Hoesch.
- (Posv.) Vuk, Vili: Letni običaji Slovencev. *Naši razgledi* 15 (1, 336), 15. I.: 6–7.
- (Posv.) Baš, Angelos: Na rob raziskav o šegah I. *Naši razgledi* 15 (11, 346), 11. VI.: 220–221; Na rob raziskav o šegah II. *Naši razgledi* 15 (12, 347), 25. VI.: 248–249.

1967

- Praznično leto Slovencev 2. Poletje*. Celje: Mohorjeva družba, 268 str.
- Reménke, remenice. V: Koren, Vlasta (ur.): *Etnografija Pomurja* 1. Murska Sobota: Pomurska založba, 159–172.
- Svet med Savinjo, Savo in Sotlo. Narodopisni oris. V: Kumer, Zmaga (ur.): *Zbornik XII. kongresa jugoslovanskih folkloristov* (Celje, 1965). Ljubljana: [ZDFJ], 13–25.
- Problèmes de typologie du masque populaire en Europe. V: *Actes de la Conférence Européenne de Folklore* (Bruxelles, 1962). Bruxelles, 107–119, 18 pril.

- »Štehanje« – stara konjeniška igra slovenskih Ziljanov. *Izseljenski koledar 1967*: 143–144.
- Problèmes de typologie du masque populaire en Europe. *L'Annuaire de Commission royale Belge de folklore* 15 (1961–62): 1–16.
- Masken der Slowenen. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 63: 203–225, 8 pril., zvd.
- »Erster« und »Letzter« in den Frühlingsbräuchen der Slowenen. *Lětopis. Jahreschrift des Instituts für sorbische Volksforschung* 11–12: 130–138.
- Die Weihnachtsskrippe bei den Slowenen. *Die Weihnachtsskrippe* 34: 59–61.
- Osebnе novice. *Glasnik SED* 8 (3): 5–6.
- Govor ob odkritju Baševega spominskega kamna v Bistri. *Glasnik SED* 8 (4): 6–7.
- Stanje slovenskega narodopisja 1968. *Glasnik SED* 9 (3): 1–4.
- Folkloristova razmišljanja po črnomaljskem jurjevanju 1967. *Turistični vestnik* 15: 215–218.
- Perforcenhavs v Kostanjevici na Krki [Praznično leto Slovencev]. *Misli* 17 (2): 52–53.
- Iz veka v vek, iz roda v rod ... 5. posvetovanje mednarodne skupine »Alpes Orientales« v Slovenjem Gradcu 28. 3.–1. 4. 1967. *Odsevi* 3: 40–42.
- Božo Račič – osemdesetletnik. *Delo* 9 (351), 27. XII.: 5.
- Pred 200 leti se je rodil Andrej Šuster Drabosnjak. *Delo* 10 (120), 4. V. (Za konec tedna): 16.
- (Bibl.) Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje. Glasnik Slovenskega etnografskega društva. *Demos* 8 (2): 209.
- (Bibl.) Makarovič, Marija: Življenje in delo Borisa Orla. *Demos* 8 (2): 214–215.
- (Bibl.) Novak, Vilko: Matija Murko in raziskovanje ljudske snovne kulture. Ob stoletnici njegovega rojstva. *Demos* 8 (2): 216.
- (Bibl.) Kremenshek, Slavko: Težnje v sodobni etnološki znanstveni teoriji. *Demos* 8 (2): 223.
- (Bibl.) Koren, Vlasta: Oskrba z vodo in oblike vodnjakov v Prekmurju. *Demos* 8 (2): 271.
- (Bibl.) Petru, Peter: Vprašanje izvira predalčne stene. *Demos* 8 (2): 273.
- (Bibl.) Pirkovič, Ivo: O nastanku žitnega kozolca. *Demos* 8 (2): 273.
- (Bibl.) Šarf, Fanči: Vrste ognjišč na Slovenskem in njih današnje stanje. *Demos* 8 (2): 273.
- (Bibl.) Orel, Boris: Ralo na Slovenskem. *Demos* 8 (2): 281–282.
- (Bibl.) Simonič, Primož: Kmetijstvo v loškem okolišu nekdaj in danes. *Demos* 8 (2): 282–283.
- (Bibl.) Urbas, Tončica: Črtalo v severovzhodni Sloveniji. *Demos* 8 (2): 284.
- (Bibl.) Kuret, Tine: Modularno oblikovanje lesenih koles vprežnih in ročnih vozil v Sloveniji. *Demos* 8 (2): 285.
- (Bibl.) Cevc, Emilijan: Fantastični ptici s panjskih končnic. *Demos* 8 (2): 288–289.

- (Bibl.) Makarovič, Gorazd: Panjske končnice štajerske ljudske slikarske delavnice. *Demos* 8 (2): 291.
- (Bibl.) Novak, Anka: Domače tkalstvo v gornjesavski dolini. *Demos* 8 (2): 297.
- (Bibl.) Makarovič, Gorazd: Slikanje ljudskih slik na steklo na Slovenskem. *Demos* 8 (2): 299.
- (Bibl.) Moder, Janko: Kitarji in slamnikarji v Dolu pri Ljubljani. *Demos* 8 (2): 299–300.
- (Bibl.) Oman, Matko: Od žime do sita. Siatska obrt v Stražišču pri Kranju. *Demos* 8 (2): 300.
- (Bibl.) Goršič, France: O problemu starosti slovenskih priredb gorskih členov. *Demos* 8 (2): 305.
- (Bibl.) Stabej, Jože: Od kdaj in od kod imamo slovensko kmečko pratiko. *Demos* 8 (2): 309–310.
- (Bibl.) Kuhar, Boris: Borovo gostovanje. Ob spremembah, ki jih prinaša čas. *Demos* 8 (2): 315.
- (Bibl.) Kuret, Niko: Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir. *Demos* 8 (2): 315–316.
- (Bibl.) Kuret, Niko: O nosivcih slovenskih šemskih običajev. *Demos* 8 (2): 316.
- (Bibl.) Kuret, Niko: Praznično leto Slovencev. I. del. Pomlad. *Demos* 8 (2): 316–317.
- (Bibl.) Sušnik, Lovrenc: Še en pustni lik. Šember-Schembart. *Demos* 8 (2): 319.
- (Bibl.) Matičetov, Milko: Sežgani in prerojeni človek. *Demos* 8 (2): 332.
- (Bibl.) Stanonik, Janez: Rex Artur iz katedrale v Otrantu. *Demos* 8 (2): 333.
- (Bibl.) Kumer, Zmaga: Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju. *Demos* 8 (2): 340.
- (Bibl.) Kumer, Zmaga: Balada o maščevanju zapuščene. *Demos* 8 (2): 340–341.
- (Bibl.) Kumer, Zmaga: Fekonja. Primer prevrstitve mrliške pesmi v pripovedno. *Demos* 8 (2): 341.
- (Bibl.) Makarovič, Marija: Deklica-vojak. *Demos* 8 (2): 341–342.
- (Bibl.) Kuret, Niko: Novo o »naši« tradicionalni lutki. *Demos* 8 (2): 348.
- (Bibl.) Hrovatin, Radoslav: Kvintna pentatonika na Slovenskem. *Demos* 8 (2): 350.
- (Oc.) »Volkskundliche informationen«. *Glasnik SED* 8 (3): 5.
- (Oc.) Nemški narodopisni kongres v Würzburgu 1967. *Glasnik SED* 8 (4): 6.
- (Oc.) Odkritje spominskega kamna Franju Bašu v Bistri. *Glasnik SED* 8 (4): 6–7.
- (Soav.) Ložar - Podlogar, Helena: Časopisi. *Glasnik SED* 8 (3): 5.
- (Prev.) Grabner, Elfriede (ur.): *Volksmedizin*. Darmstadt 1967. [Prevedel članke:] Košir, Pavel in Vinko Moderndorfer: Die Volksmedizin bei den Kärntner Slowenen (27–71); Kotnik, France: Aus der Volksmedizin (315–344); Kristič, Avguštin: Fragmente aus der Volksmedizin Bosniens und der Herzegowina (345–361).
- (Prev.) Kiesling, Joachim: *Rudolf Baumbach in njegov »Zlatorog«*; Kretzenbacher, Le-

opold: *Povedka in bajka o Zlatorogu*. (Baumbach in Funtek: Zlatorog. München), 145–153.

1968

Mimično-dramatske oblike v slovenskem ljudskem izročilu. V: *IV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, [22 str.].

Osnove in ozadje naših šeg. *Glasnik SED* 9 (2): 1–2.

XV. kongres SUFJ v Jajcu 12.–16. sept. 1968. *Glasnik SED* 9 (4): 5.

Srečanje srednjeevropskih narodopiscev v Stari Gorici. *Glasnik SED* 9 (4): 5.

Petnajsta sezona Lutkovnega gledališča. *Delo* 10 (303), 5. XI.: 5.

Mecenstvo, zakaj pa ne? *Delo* 10 (307), 9. IX.: 17.

Beseda o znanstvenem filmu. *Delo* 10 (340), 14. XII.: 20.

»Korenine našega Koranta so občečloveške...«. *Nedeljski dnevnik* 6 (292): 11.

(Bibl.) Etnografija Prekmurja I. *Demos* 9 (1): 2–3.

(Bibl.) Kremenšek, Slavko: Industrializacija, urbanizacija in etnološki vidik. *Demos* 9 (1): 13.

(Bibl.) Matičetov, Milko: The Concept of Folklore in Yugoslavia. *Demos* 9 (1): 14.

(Bibl.) Slovenski etnograf. *Demos* 9 (1): 32.

(Bibl.) Maučec, Matija: Kmečka hiša in njena funkcija v Prekmurju. *Demos* 9 (1): 57–58.

(Bibl.) Koren, Vlasta: Kmečko vinogradništvo v vzhodnih Slovenskih goricah. *Demos* 9 (1): 63.

(Bibl.) Šarf, Fanči: Žetev in mlatev v Prekmurju. *Demos* 9 (1): 65.

(Bibl.) Makarovič, Marija: Ženska pokrivala v Prekmurju v 19. in 20. stoletju. *Demos* 9 (1): 80–81.

(Bibl.) Kuret, Niko: Reménke, remeníce. *Demos* 9 (1): 91.

(Bibl.) Kuret, Niko: Praznično leto Slovencev. II. Del. Poletje. *Demos* 9 (1): 106.

(Bibl.) Matičetov, Milko: Schichten und Strömungen im Erzählschatz der Resiataler. *Demos* 9 (1): 119.

(Bibl.) Matičetov, Milko: Pri treh Boganjčarjih, ki znajo »lagati«. *Demos* 9 (1): 119–120.

(Bibl.) Matičetov, Milko: Un nuovo anello nelle tradizioni sulla corsa per il confine. *Demos* 9 (1): 120.

(Bibl.) Grafenauer, Ivan: Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalpske ljudske pesmi. Kumer, Zmaga, Slovenski napevi legendarne pesmi Spokorjeni grešnik. *Demos* 9 (1): 123.

(Bibl.) Grafenauer, Ivan: Slovensko-hrvaška ljudska pesem Marija in brodnik. Kumer, Zmaga: Legendarna pesem o Mariji in brodniku z glasbenega vidika. *Demos* 9 (1): 123–124.

(Bibl.) Hrovatin, Radoslav: Partizanska pesem – predmet znanosti o ljudski kulturi. *Demos* 9 (1): 124.

- (Bibl.) Kumer, Zmaga: Prekmurske pripovedne pesmi. Vörös, Ladislav, Pripovedna pesem madžarske narodnostne skupine v Prekmurju. *Demos* 9 (1): 125–126.
- (Bibl.) Matičetov, Milko: Nozze Micelli-Longhino – »Línčica Turkinčica«. *Demos* 9 (1): 126.
- (Bibl.) Matičetov, Milko: Barzaletis furlanis à la Boccaccio di Achille Tellini. *Demos* 9 (1): 134.
- (Bibl.) Bezljaj, France: Eseji o slovenskem jeziku. *Demos* 9 (2): 228–229.
- (Bibl.) Stabej, Jože: Staro božjepotništvo Slovencev v Porenju. *Demos* 9 (2): 267–268.
- (Bibl.) Kuret, Niko: Problèmes de typologie du masque populaire en Europe. *Demos* 9 (2): 270–271.
- (Bibl.) Matičetov, Milko: »Canzoni Resiane«. Un foglio volante stampato a Gemona nel 1930. *Demos* 9 (2): 282.
- (Bibl.) Kumer, Zmaga. Das slowenische Volkslied in seiner Mannigfaltigkeit. *Demos* 9 (2): 282.
- (Radijsko pred.) *Das Volksschauspiel der Slowenen*. ORF - Studio Steiermark, Radio Graz, 29. III. [Tipkopis. Arhiv ISN ZRC SAZU, 16 str.]
- (Nekrol.) Jože Pengov. *Delo* 10 (324), 26. XI.: 5.

1969

- Vesele ure*. [Izbor iz dela »Veselja dom« I–III]. Ljubljana: Mladinska knjiga, 208 str.
- (Ur.) *Alpes Orientales* 5. (Dela II. razreda SAZU; 24. Inštitut za slovensko narodopisje; 10).
- Die Mittwinterfrau der Slowenen (Pehtra baba und Torka). V: Kuret, Niko (ur.): *Alpes Orientales* 5 (Slovenj gradec, 1967). Ljubljana: SAZU, 209–239.
- Drei slowenische Erntebräuche. V: [Herausgegeben von seinen Mitarbeitern]: *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag*, (Gottingen, 1968). Gottingen: Otto Schwartz & Co, 361–366.
- La comunita lavorativa folcloristica »Alpes Orientales«. V: [Toschi, Paolo] (ur.): *Convegno Valori e funzioni della cultura tradizionale. Atti e documentazione sul convegno Valori e funzioni della cultura tradizionale. Incontro culturale mitteleuropeo con la partecipazione di delegazioni d'Austria, Cecoslovacchia, Germania, Italia, Jugoslavia e Ungheria* (Gorizia, 1968). Gorizia: Iniziativa isontina, 261–263.
- Zu Karl Meulis Maskentheorie. *Antaios* 11 (2): 154–163.
- Naše narodopisje. Problematika in razvojni predlogi. *Časopis za zgodovino in narodopisje (Bašev zbornik)*. 5 (40): 561–568.
- Etnografu Franju Bašu v spomin. *Časopis za zgodovino in narodopisje (Bašev zbornik)* 5 (40): 208.
- Kulturno prosvetne organizacije in naša ljudska kultura. *Glasnik SED* 10 (2): 1–2.

- Deset let »Glasnika«. *Glasnik SED* 10 (4): 1.
- Folklor ne odмира. *Delo* 11 (133), 11. V. (Za konec tedna): 17.
- Velika akcija naših folkloristov. Doslej najboljšežnejša anketa o šegah in verovanjih ob rojstvih, ženitovanju in smrti na Slovenskem. *Delo* 11 (251), 13. IX. (Za konec tedna): 19.
- Novoletni koledniki. *Rodna gruda* 12: 474–475.
- Božji grob. *Misli* 18 (3): 66.
- (Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1965–1966.
- (Prev. za lutk. igro) Martinov, Ljubiša: *Trije rokomavhi*. Lutkovno gledališče Dravlje.

1970

- Praznično leto Slovencev* 3. Jesen. Celje: Mohorjeva družba, 242 str.
- Dopolnjevanje gradiva o maskah na Slovenskem*. Slovenska Istra. Ljubljana: RSS, 5 str.
- Ljudsko življenje v Sloveniji. (= Le folklore de la Slovénie. = Folklore in Slovenia. = Volksleben in Slowenien.) V: *Jugoslavija. [Prospekt]*. Ljubljana: Turistična zveza Slovenije, 4 str.
- Jože Pengov in draveljski lutjarji. V: *Gledališki list*. Ljubljana: Lutkovno gledališče Jože Pengov, 2–3.
- O šaljivih storiyah slovenskega ljudstva. *Slovenski izseljenski koledar za leto 1971*: 113–115.
- Le théâtre folklorique des Slovènes. »*Le livre slovene*« 8: 149–152.
- Vilko Novak šestdesetletnik. *Slovenski etnograf* 21–22 (1968–69): 127.
- In memoriam Leopold Stanek. *Glasnik SED* 11 (4): 37.
- Osamitev (ali še kaj hujšega) Slovenske akademije znanosti in umetnosti? *Sodobnost* 18: 456–457.
- Kaj vemo o naši folklori? K pripravam za organizacijo folkloristično-demoskopskih raziskav. *Delo* 12 (113), 25. IV.: 17.
- Pastirska kultura v Vzhodnih Alpah. *Delo* 12 (154), 9. VI.: 5.
- Prekmursko gostovanje. *Rodna gruda* 2: 12–13.
- Kralj Gonjaš in kraljičica lepa Leksa. *Pionir* 26 (1), (1970–71): 18–19.
- Jakob Špicar. *Delo* 12 (17), 19. I.
- (Bibl.) *Internationale volkskundliche Bibliographie* (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leti:] 1967–1968.
- (Prev.) Creangă, Ion: *Romunske pravljice*. V Ljubljani: Mladinska knjiga (Zlata ptica), 204 str., ilustr.
- (Pred.) *Aus der Volkskultur der slowenischen Untersteiermark*. Urania, Graz. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 18 str.).
- (Pred.) *Skrivnost maske*. Trst. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 15 str.).

- (Pred.) *Splošno o ljudski kulturi. Šege in navade. Slovtvo. Pesem, glasba in ples. Noše. Zbiranje gradiva. Ohranjanje in zapisovanje.* Seminar za vodje reproduktivnih folklornih skupin. OŠ »Riharda Jakopiča«, Ljubljana, 14. II od 15-ih do 17-ih. Arhiv ISN ZRC SAZU (tipkopis).
- (Radijsko pred.) *Das Pfingstfest der Slowenen.* ORF - Studio Burgenland, 29. IV. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 3 str.).
- (Radijsko pred.) *O Sonne, schein hernieder.* ORF - Studio Steiermark, Radio Graz, 15. VI. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 12 str.).
- (Radijsko pred.) *Furlani in Slovenci. [6 oddaj].* Radio Trst A. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopisi 5; 5; 6; 6; 6; 5 str.).

1971

- Praznično leto Slovencev 4. Zima.* Celje: Mohorjeva družba, 508 str.
- Dopolnjevanje gradiva o maskah na Slovenskem. Mirenska dolina.* Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Der slowenische Anteil an pannonischen Hochzeitsbrauchen. »*Ethnographia Pannonica*«. *Burgenländische Forschungen* 61: 111–117.
- Ustanovljena je etnološka sekcija Raziskovalne skupnosti Slovenije. *Glasnik SED* 12 (4): 29.
- Predavanja. *Glasnik SED* 12 (4): 30–32.
- Beda slovenske etnokinematografije. *Delo* 13 (76), 27. III. (Za konec tedna): 17.
- Zapiski s poti: Zakaj tam drugače? Kulturno življenje južnotirolskih Nemcev. *Delo* 13 (129), 15. V. (Za konec tedna): 17.
- Srce iz lecta, Nekaj pripomb k nepravilnim razlagam. *Delo* 13 (226), 21. VIII. (Za konec tedna): 18.
- Zbornik bo prikaz dela. Po 18. kongresu folkloristov Jugoslavije v Bovcu, 14.–18. septembra 1971. *Delo* 13 (271), 5. X.: 5.
- Prvi mednarodni kongres za evropsko etnologijo, Pariz 24. - 28. avgusta 1971. *Delo*, 6. IX.
- Človek in lutka. Po svetovnem festivalu lutkarstva na Dunaju, maj - junij 1971. *Delo* 13 (184), 10. VII.
- Jože Pengov in draveljski lutkarji. *Delo* 12 (?224), ?19. VIII.
- (Nekrol.) In memoriam Branislav Rusić. *Glasnik SED* 12 (3): 27.
- (Prev.) Knez, Tone: *Prazgodovina Novega mesta. Razstavni katalog = Novo mesto in der Vorgeschichte.* Ausstellungskatalog. Novo mesto: Dolenjski muzej, 76 str., 89 ilustr.
- (Cikel radijskih oddaj) *Ljudska verovanja in vraže.* V: Pamet je boljša ko žamet. Ljubljana.
- (Radijska igra) *Božič.* Trst, 9. V. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 19 (tipkopis).
- (Radijska igra) *Trije kralji.* Trst. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 13 (tipkopis).

(Radijsko pred.) *Soldatenlos und Soldatenliebe bei den Slowenen*. ORF - Studio Steiermark, Radio Graz, 13. IV. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 8 str.).

1972

Volksglaube und Brauchtum der slowenischen Bergwelt. V: Wildhaber, Robert (ur.): *Alpes Orientales* 6 (Thusis, 1970). München: Rudolf Trofenik, 59–68.

Maske v Slovenski Istri. V: Žganec, Vinko (ur.): *Rad XVII. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije* (Poreč, 1970). Zagreb: SUFJ, 41–45.

Die Symbolik der Osterspeisen bei den Slowenen. V: Ennen, Edith in Günter Wiigelmann (ur.): *Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 515–518.

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

75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa. Matija Murko, Iz poročila o »Narodopisni razstavi češkoslovanski« v Pragi 1895. Komentar. *Traditiones* 1: 19–26.

Obredni obhodi pri Slovencih. *Traditiones* 1: 93–112.

Iz porabskih zapiskov. *Traditiones* 1: 195–203.

Iz Inštituta za slovensko narodopisje. *Traditiones* 1: 205.

I. mednarodni kongres za evropsko etnologijo v Parizu 1971. *Traditiones* 1: 207–208.

Metod Badjura. *Traditiones* 1: 211–213.

Sodobnosti se ne odpovedujemo. *Traditiones* 1: 225.

V aprilu praznujemo »Zeleni Jurij«. *Rodna gruda* 19 (4): 30.

Kot kralj po planini visoki... Pastirske šege na Slovenskem. *Rodna gruda* 19 (5): 28–29.

»Sveto sonce«. Kresovanjske šege na Slovenskem. *Rodna gruda* 19 (6): 29.

Kose se bliskajo, cepci pojo... *Rodna gruda* 19 (7–8): 34.

Kako so svoj čas zagovarjali. *Rodna gruda* 19 (9): 28.

Jesenski pust. *Rodna gruda* 19 (10): 28.

Kaj pa to pomeni? Nekaj o slovenskih praznih verah. *Rodna gruda* 19 (12): 30.

(Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv. *Narodna umjetnost* 9: 204–205.

(Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. *Narodna umjetnost* 9: 205–206.

(Intervju) Breščak, Peter: Praznično leto Slovencev. *Rodna gruda* 19 (2): 28–29.

(Prev.) Habe, France: *La grotte de Postojna. La grotte de Planina et de Predjama*. Postojna: [s.n.], 78 str., [16] f. pril., [1] zganj. zvd., ilustr.

(Prev.) Informations UNESCO: Globalna raziskava onesnaženja morskega okolja. *Raziskovalec* 2 (11): 649–650.

- (Prev.) Knorre, Elena: Mednarodno mesto znanosti v Dubni. *Raziskovalec* 2 (11): 652–653.
- (Prev. povz.) Velika planina. Leben, Arbeit und Überlieferung der Sennen. V: Cevc, Tone: *Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev*. Ljubljana: DZS, 86–95.
- (Pred.) *O fenomenologiji maske*. Zagreb. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 30 str.).
- (Radijsko pred.) *Karneval - Slowenien*. ORF - Studio Burgenland, Wien, 22. I. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 3 str.)
- (Radijsko pred.) *O fenomenologiji maske*. Radio Zagreb, 28. II. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 9 str.).
- (Radijsko pred.) *Aus dem Erzählenden Liederschatz der Slowenen*. ORF - Studio Steiermark, Radio Graz, 14. X. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 16 str.).
- (Radijsko pred.) *Abbeten, Besprechen, Beschwören bei den Slowenen*. ORF - Studio Steiermark, Radio Graz, 16. I. Arhiv ISN ZRC SAZU, (tipkopis, 12 str.).

1973

- Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung. V: Gerndt, Helge in Georg R. Schroubek (ur.): *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag* (München: 1972): München: Oldenbourg, 53–59.
- Frauenbünde und maskierte Frauen. Mit besonderer Berücksichtigung des süd-slawischen Raumes. V: Escher, Walter, Theo Gantner in Hans Trümpy (ur.): *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag*. Basel: Krebs, 334–347.
- Dolgčas v starih časih? V: *Izseljenski koledar*, 9 str. (tipkopis).
- Komisija in Inštitut za slovensko narodopisje. Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje.) *Traditiones* 2: 5–33.
- K fenomenologiji maske. Nekaj aspektov. *Traditiones* 2: 97–120.
- Še enkrat o štehvanju. *Traditiones* 2: 229–232.
- Arheološki vidiki v narodopisju. *Traditiones* 2: 238–242.
- Sur le culte de St. Martin en Slovénie. »*Les Annales Martiniennes*«. *Tours* 98 (juin): 8–13.
- Folkloristische Probleme im Grenzland. *Südostdeutsches Archiv* 15–16 (1972–73): 210–219.
- Neznan »slovenski« pesemski letak. *Traditiones* 2: 251–252.
- Iz Inštituta za slovensko narodopisje. *Traditiones* 2: 257–258.
- Alpes Orientales 6 (Thuisis - Tusaun 1970) in 7 (Brixen - Bressanone 1972). *Traditiones* 2: 263–264.
- (Oc.) Romuald, O. in Lovrenc Marušič: Škofjeloški pasijon. *Traditiones* 2: 269–270.
- (Oc.) Baraga, France: Zgodovina, značaj, nravi in šege severnoameriških Indijancev. *Traditiones* 2: 285–286.

- (Oc.) Valvasor, Johann Weikhard: Die Ehre des Hertzogthums Crain I–III. *Traditiones* 2: 286.
- (Oc.) Internationale volkskundliche Bibliographie. *Traditiones* 2: 312–313.
- (Oc.) Vlahovič, Petar: Običaji, verovanje i praznoverice naroda Jugoslavije. *Traditiones* 2: 290–292.
- (Oc.) Ciceri, Andreina Nicoloso in Luigi Ciceri: Il Carnevale in Friuli. *Traditiones* 2: 299–301.
- (Oc.) Farszangi maszkok a zágrábi Néprajzi Múzeum és a mohácsi Múzeum gyűjteményéből. *Traditiones* 2: 309.
- (Oc.) Wolfram, Richard: Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. *Traditiones* 2: 303–304.
- (Oc.) »Demos«. *Traditiones* 2: 333–334.
- (Oc.) Le livre slovène 8 (Ljubljana 1970) no. 4. *Traditiones* 2: 330.
- (Oc.) Kostič, Petar: Poreklo i značenje godišnjih običaja. *Traditiones* 2: 325.
- (Oc.) »Kaj.« Časopis za kulturu i prosvjetu 5 (Zagreb 1972) br. 5. *Traditiones* 2: 332–333.
- (Oc.) Karasek, Alfred in Karl Horak: Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slawonien. *Narodna umjetnost* 10: 402–404.
- (Oc.) Kumer, Zmaga: Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v ribniški dolini. *Etnološki pregled* 11: 208.
- (Oc.) Romuald, O. in Lovrenc Marušič: Škofjeloški pasijon. *Delo* 15 (120), 5. V.: 24.
- (Oc.) Kroparske zgodbe. Pripoveduje Joža Bertoncej. *Delo* 15 (223), 18. VIII. (Za konec tedna): 18.
- (Prev.) Birelli, France Habe in Oldrich Kadrnka: *La grotte de Postojna*. [1ère éd.]. Postojna: Postojnska jama, 92 str., ilustr.
- (Prev.) Fister, Majda in Peter Fister: *Kašče v Tuhinjski dolini*. [Razstava Muzeja Kamnik]. Kamnik: Muzej: Temeljna kulturna skupnost, 46 str., ilustr.

1974

- Maske na Slovenskem*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Maske. Dravska dolina in Kozjak*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Maske. Dravsko polje pod Mariborom*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Maske. Južno Pohorje*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Maske. Spodnja Savinjska in Saleška dolina*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Maske. Zgornja Savinjska dolina*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- Navada in šega. *Traditiones* 3 (1974): 69–80.
- »Vpogled v stanje neke vede«. *Traditiones* 3: 184–186.
- Iz Inštituta za slovensko narodopisje. *Traditiones* 3: 187–188.
- Festival dei popoli. *Traditiones* 3: 194.
- Indijanci na naši panjski končnici. *Traditiones* 3: 196–197.
- »Sushiz ima rep savit...« *Traditiones* 3: 197.

- »Pegám pisňw cesarju je...« *Traditiones* 3: 197.
- Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje in konec.) *Traditiones* 3: 198–222.
- Letne šege na Slovenskem. V: *X. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 183–190.
- Slovenski pirhi. *Ognjišče* 10 (4): 31–38.
- (Soav.) Ocvirk, Petrina in Jože Jakos: *Dopolnjevanje gradiva o maskah na Slovenskem. Kozjansko*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- (Soav.) Oman, Josip: *Dopolnjevanje gradiva o maskah na Slovenskem. Zgornja savska dolina*. Ljubljana: RSS, 1 zv. (loč. pag.).
- (Oc.) Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode sozialer Gruppen. Eine Bibliographie deutschsprachiger Titel zwischen 1945–1970. Arbeitsgruppe für vergleichende Ethnosoziologie. *Traditiones* 3: 243–244.
- (Oc.) Tekla Dömötör, Ungarische Volksbräuche (Ungarische Volkskunst 6). *Traditiones* 3: 244.
- (Oc.) Richard Wolfram: Die Jahresfeier. Arbeitsstelle für den Volkskunde-atlas in Österreich (Veröffentlichungen der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich; 3). *Traditiones* 3: 245.
- (Oc.) Oto Bihalji-Merin: Maske sveta. Preobražavanje, skrivanje, začaravanje. *Traditiones* 3 (1974): 245–246.
- (Oc.) Folclôr a Tarcint. XX Anniversario del Gruppo Folcloristico »Chino Ermacora« di Tarcento. *Traditiones* 3: 249.
- (Oc.) Encyclopaedia Cinematographica, 1954–1972. Institut für den wissenschaftlichen Film. *Traditiones* 3: 250–251.
- (Oc.) André Leroi-Gourhan et Michel Brézillon: Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Gallia Préhistoire VII). *Traditiones* 3: 251–252.
- (Oc.) Branislava Sušnik: Chamacocos I. Cambio Cultural.; Chamacocos II. Diccionario etnografico. *Traditiones* 3: 252.
- (Oc.) Traditionen der Fastnacht. [Referati simpozija od 7. do 9. 12. 1972 v Kölnu]. *Traditiones* 3: 262–263.
- (Oc.) Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 15. *Traditiones* 3 (1974): 263–264.
- (Oc.) Festgabe für Oskar Moser. Beiträge zur Volkskunde Kärntens. (Kärntner Museumsschriften; 55). *Traditiones* 3 (1974): 265–266.
- (Oc.) Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. *Traditiones* 3 (1974): 275–277.
- (Oc.) Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, I–II. *Traditiones* 3 (1974): 277–279.
- (Oc.) Wissenschaftlicher Film in Forschung und Lehre. 1962–1972. Festschrift. *Traditiones* 3 (1974): 285–286.

- (Oc.) Anuario de Eusko-Folklore. Etnografía y Paletmografía, 23. *Traditiones* 3 (1974): 287–288.
- (Oc.) Masken und Narren. Traditionen der Fastnacht. Ausstellung 9. November 1972 bis 6. März 1973, Kölnisches Stadtmuseum. (Katalog.) *Traditiones* 3 (1974): 302.
- (Oc.) Zwerge, Hofzwerge, Gartenzwerge. Eine Genealogie des Gartenzwerger. Ausstellung im Niederrheinischen Freilichtmuseum, Grefrath, 2. September bis 28. Oktober 1973. Grefrath-Dorenburg 1973 (= Schriften des Niederrheinischen Freilichtmuseums 1). *Traditiones* 3 (1974): 302–303.
- (Oc.) Archives et Documents. Micro-edition. Institut d'ethnologie - Musée de l'homme. *Traditiones* 3 (1974): 303–304.
- (Oc.) Časopisi-periodika, Italija. *Traditiones* 3 (1974): 293–294.
- (Oc.) Časopisi-periodika, Španija. *Traditiones* 3 (1974): 297.
- (Oc.) Časopisi-periodika, Švica. *Traditiones* 3 (1974): 297–298.
- (Prev.) Knez, Tone: *Novo mesto v antiki. Razstavni katalog* = Novo mesto in der Antike. Ausstellungskatalog. Novo mesto: Dolenjski muzej, 64 str., [56] str. pril.
- (Posv.) Novak, Vilko: Niko Kuret, Praznično leto Slovencev. *Traditiones* 3 (1974): 225–227.

1975

- Vurberški relief. *Ptujski zbornik* 4: 345–349.
- Die Zwölften und das Wilde Heer in den Ostalpen. V: Griessmair, Ioannes (ur.): *Alpes Orientales* 7 (Brixen, 1972). München: Rudolf Trefelnic, 80–92.
- Der maskierte Possenreisser. Ein Versuch zur Entstehungsgeschichte der Maske. V: van Nespens, W. (ur.): »*Miscellanea K. C. Peeters*«. Antwerpen: Drukkerijen C. Govaerts, 380–383.
- Etnografía y folklore (Yugoslavia, XII.) V: *Gran Enciclopedia RIALP, t. XXIII*. Madrid, 829–831.

1976

- Dopolnjevanje gradiva o maskah na Slovenskem*. Ljubljana: RSS, 101 str.
- La maschera di Scaramatte tra friulani e sloveni. V: *Drammatica popolare nella Valle padana. Atti del IV Convegno di studi sul folklore padano* (Modena, 1974). Modena: Enal: 520–531.
- »Sveti Šentjuri potrka na duri ...« (Obisk v Ledenicah v Rožu 23. aprila 1974). *Glasnik SED* 16 (2): 28.
- Jaslice na Slovenskem. *Ognjišče* 12 (1): 29–36.
- Glas iz zapečka. *Lutka. Revija za lutkovno kulturo*: 11:3.
- (Intervju) Ovsec, Damjan: Predpustni intervju z dr. Nikom Kuretom. *Glasnik SED* 16 (1): 20–21.

- (Intervju) Bole, Franc: Ob narodnih običajih dr. Niko Kuret že 70 let odkriva slovensko dušo. *Ognjišče* 12 (4): 7–10.
- (Posv.) Koruza, Jože: Raziskovalec slovenskega ljudskega gledališča, šeg in mask. *Jezik in slovstvo* 21 (7), (1975–76): 230–233.
- (Posv.) Novak, Vilko: Niko Kuret – sedemdesetletnik? *Glasnik SED* 16 (1): 14–15.

1977

- Prestopni dnevi in novoletni kralj. V: *Slovenski almanah 1978*. Ljubljana: Delo, 38–42.
- Pust (»Pašenk«) v Porabju. V: *Etnografija Južnih Slavena u Madžarskoj* 2, 52–61.
- Das Volksschauspiel in der Volkskuns der Slowenen. *Ethnologia slavica* 8–9: 271–281.
- Nadangel Mihael in hudič. *Traditiones* 4 (1975): 293–294.
- Obhodni velikani. *Traditiones* 4 (1975): 295–298.
- Nastrižno kumstvo; »Konja podkovati«; Problemi neposrednosti; Naše na tujem. *Traditiones* 4 (1975): 315–316.
- Na lastni zemlji tujka. *Glasnik SED* 17 (2): 24–25.
- »Italia pagana.« Štiriindvajset ur dionizičnega opoja na Monte Iginu (Gubbio). *Nedeljski dnevnik* 16, 3. VII.: 29.
- Streljanje proti toči. *Delo* 19, 20. VII.: 7.
- Skrivnostne »volčje noči« (= dvanajsteronočje). *Rodna gruda* 24 (11–12): 46–47.
- (Oc.) Hajnšek, P. Odilo: Marijine božje poti. *Traditiones* 4 (1975): str. 320.
- (Oc.) Bertoncej, Joža: Kroparske zgodbe. *Traditiones* 4 (1975): 320–321.
- (Oc.) Cirese, Alberto M.: Cultura egemonica e culture subalterne. *Traditiones* 4 (1975): 346–347.
- (Oc.) Lombardi Satriani, Luigi M.: Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna. *Traditiones* 4 (1975): 347–348.
- (Oc.) Weber-Kellermann, Ingeborg in Walter Stolle: Volksleben in Hessen 1970. *Traditiones* 4 (1975): 353–354.
- (Oc.) Begleitheft zur Ausstellung Volkskultur in Württemberg. *Traditiones* 4 (1975): 379.
- (Nekrol.) Akademik dr. France Koblar. *Traditiones* 4 (1975): 311–312.
- (Nekrol.) Luka Kramolc. *Traditiones* 4 (1975): 312–313.
- (Nekrol.) Joža Bertoncej. *Traditiones* 4 (1975): 314.
- (Prev.) Wambrechtsamer, Anna: *Danes grofje celjski in nikdar več*. Maribor: Obzorja (Moj roman; 77), 540 str.

1978

- Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Vprašalnice IX*. Ljubljana: Uvod 1–2; Literatura (v sod. s H. Ložar - Podlogar) 3–8; Napotki za eksploratorsko

- delo 8–9; Šege: Smrt (v sod. s H. Ložar - Podlogar) 36–50; Letne in koledarske šege 50–67; Igra odraslih in otroška igra 119–125; Gledališče 127–130.
- O šegi in njeni spremenljivosti. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.): *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 309–333.
- II Carnevale – occasione di critica Sociale. V: *Congresso internazionale »Tradizioni popolari fra l'Adriatico e il Danubio«* (Gorizia 3.–4. settembre 1977). Gorizia, 8–15.
- Košuta – Cervula. *Arheološki vestnik* 29: 495–504.
- Georgijagen in Petschnitzen, Kärnten (Begleittext). *Wissenschaftlicher Film* 20 (April): 26–33.
- Gli antependi dei presepio presse gli sloveni. *II Presepio* 26 (94): 14–16.
- »Konec folkloristike«? *Glasnik SED* 18 (1): 20

1979

- Fenomenološka in tipološka klasifikacija mask na Slovenskem. Z razvidom klasifikacijskih shem in dokumentacijo - krajevnimi sezname podatkov*. Ljubljana: SAZU, (Raziskovalna skupnost Slovenije. Raziskovalne naloge, 85), [226] str.
- Die Alten in den Maskenumzügen Südosteuropas. V: *Etnografski i folkloristični izsledvanja*. Sofija, 215–225.
- Slovensko narodopisno gradivo v zamejskih zbirkah. *Slovenski etnograf* 30 (1977): 37–55.
- Dobje pri Planini ok. 1840–1850. Poskus topografskega prikaza po gradivu »Göthove serije«. *Slovenski etnograf* 30 (1977): 56–60.
- Vilko Novak sedemdesetletnik. *Delo* 21 (99), 28. IV: 6.
- Milko Matičetov 60-letnik. *Delo* 21 (221), 10. IX.: 10.
- (Oc.) Klumbach, Josef Keim-Hans: Der römische Schatzfund von Straubing. *Arheološki vestnik* 30: 597–598.
- (Oc.) Puchner, Walter: Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater (Veföffentlichungen des Österr. Museums für Volkskunde; 18). *Slovenski etnograf* 30 (1977): 164.
- (Oc.) Puchner, Walter: Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. *Schweizerische Archiv für Volkskunde* 75 (1–2): 87–88.
- (Soav.) Matičetov, Milko, Bogo Grafenauer, Slavko Kremenšek, Božidar Jezernik in Gorazd Makarovič: Družbene osnove tradicije o bogobornem kralju Matjažu. Diskusija (povzetek). *Glasnik SED* 19 (2): 32–35.
- (Prev.) Habe, France: *La grotte de Postojna et les autres grottes touristiques de Slovénie* = (Postojnska jama). 1ère éd. Postojna: Postojnska jama, 90 str., [16] f. pril., [1] zganj. zvd., ilustr.
- (Posv.) *Kuretov zbornik. Miscellanea Niko Kuret = Traditiones. Zbornik Inštituta za*

- slovensko narodopisje* 5–6 (1976–1977). Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede), 407 str.
- (Posv.) Matičetov, Milko: Življenjski mejniki so... *Traditiones* 5–6 (1976–1977): [5–6].
- (Posv.) Novak, Vilko: Etnološko delo Nika Kureta. *Traditiones* 5–6 (1976–1977): 11–17.
- (Posv.) Ložar - Podlogar, Helena: Bibliografija etnoloških objav Nika Kureta, *Traditiones* 5–6 (1976–1977): 18–30.

1980

- Letne ali koledarske šege. V: Baš, Angelos (ur.): *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 167–176.
- Verovanja. V: Baš, Angelos (ur.): *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 177–182.
- Znanje. V: Baš, Angelos (ur.): *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 185–189.
- Gledališče. V: Baš, Angelos (ur.): *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 191–194.
- Trošt Janko. V: Gspan, Alfonz, Jože Munda in Fran Petrè (ur.): *Slovenski biografski leksikon. 4 knj. 12 zv.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 189–190.
- Un'inchiesta sulla vita degli Sloveni della Stiria nella prima metà del sec. XIX. *Terra cimbra* 11 (44), 23–25.
- Pustno šemljenje. *Pionir* 7 (1979–1980), 208–209.
- Šeme – od Urala do Atlantika. *Pionirski list* 32 (20): 24–25.
- Pozabljena anketa o štajerskih Slovencih. *Delo* 22 (256), 31. X.: 28.
- (Nekrol.) Božo Račič. *Delo* 22 (126), 30. V.: 8.
- (Radijska igra) *Gostilna pri stricu Fičfiriču*. Trst, 9. XI.

1981

- Duhovna drama*. Ljubljana: SAZU in DZS (Literarni leksikon; 13), 112 str.
- Jaslice na Slovenskem. Kulturnozgodovinski in narodopisni oris*. Ljubljana: Družina, 288 str.
- Luzienbrauch im pannonischen Raum und in seinen Ostalpinen Grenzgebieten. Ein Forschungsvorhaben. V: Bockhorn, Olaf, Károly Gaál in Irene Zucker (ur.): *Minderheiten und Regionalkultur. Vorträge des 4. Internationalen Symposiums »Ethnographica Pannonica«* (Bernstein, 1978). Wien (Veröffentlichungen der Ethnographia Pannonica Austriaca; 1), 63–64.
- (Prev.) Habe, France: *La grotte de Postojna et autres grottes touristiques de Slovénie = Postojnska jama*. [1ère éd.]. Postojna: Postojnska jama, 90 str., [26] f. pril.

1982

- O tipologiji slovenskih mask. V: *XVIII. seminar slovenskega jezika, literature in kultu-
re. Zbornik predavanj*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 239–255.
- Koranti. V: *Čudovita Jugoslavija*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 164.
- Turnšek Metod. V: Gspan, Alfonz, Jože Munda in Fran Petrè (ur.): *Slovenski bio-
grafskegi leksikon* 4 (13). Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti,
254.
- (Dodat. besed.) Zablatnik, Pavle: *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in na-
vade na Koroškem*. Celovec: Mohorjeva družba, 149 str., ilustr.
- Un interessante cambiamento di stile dal popolare all'orientale. *II Presepio* 30 (109):
23–25.
- Kulturi resnosti kljubujemo z opozicijo smeha. *Delo* 24, 20. II. (Sobotna priloga):
22.
- Njegovo ime bo zapisano z zlatimi črkami. Dr. Niko Kuret ob podelitvi 3. Tischle-
rjeve nagrade dr. P. Zablatniku. *Naš tednik* 34 (4), 28. I. (Ozadja): 3.
- (Oc.) Koschier, Ilse: Weinachtskrippen in Kärnten. *Traditiones* 7–9 (1978–80): 298–
299.
- (Oc.) Bronzini, Giovanni Battista: Accettura - Il Contadino - L'Alberto - Il Santo.
Traditiones 7–9 (1978–80): 303.
- (Nekrol.) Maksim Gaspari (1883–1980). *Traditiones* 7–9 (1978–80): 267.
- (Nekrol.) Božo Račič (1887–1980). *Traditiones* 7–9 (1978–80): 271–272.
- (Nekrol.) Ludvik Zorzut (1882–1977). *Traditiones* 7–9 (1978–80): 273–274.
- (Nekrol.) Metod Turnšek (1909–1976). *Traditiones* 7–9 (1978–80): 274–275.

1983

- O Kozjanskem in njegovi duhovni kulturi. V: Bogataj, Janez in Marko Tersegjav
(ur.): *Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov* (Rogaška
Slatina, 1983). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika
SED; 10 (1)), 8–13.
- Ob 50-letnici Ane Wambrechtsamerjeve, avtorice romana o Celjskih grofih. Želela
si je pisati tudi slovensko. *Delo* 25, 25. VIII. (Književni listi): 8–9.
- (Prev.) Verga, Giovanni: *Rdečelasec Hudadlaka. [Izbrane novele]*. Ljubljana: Mladin-
ska knjiga (Knjižnica Kondor; 209), 180 str., ilustr., avtorjeva slika.

1984

- Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 544 str., 148 slik, 19 zvd.
English Summary.
- Planina pred poldrugim stoletjem. V: Žagar, Marjan (ur.): *Med Bočem in Bohorjem*.
Zbornik. Šentjur pri Celju - Šmarje pri Jelšah: Delavska univerza, 132–135.
- Iz ljudskega življenja. V: Žagar, Marjan (ur.): *Med Bočem in Bohorjem*. *Zbornik*. Šen-
tjur pri Celju - Šmarje pri Jelšah: Delavska univerza, 140–159.

- Ana Wambrechtsamer (1897–1933). V: Žagar, Marjan: *Med Bočem in Bohorjem. Zbornik. Šentjur pri Celju - Šmarje pri Jelšah*: Delavska univerza, 745.
- Liki »starcev« med maskami Jugovzhodne in Srednje Evrope. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 61–73.
- Dve lutki iz Emone. *Arheološki vestnik* 34 (1983): 347–352.
- Slovenski etnografski muzej in Inštitut za slovensko narodopisje. *Traditiones* 13 (1984): 166.
- (Oc.) Cirkovško izročilo. 50 let folklore v Cirkovcah na Dravskem polju. Zbrala in uredila in opremila Anton Brglez in Zdenko Kodrič. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 281.
- (Oc.) Zablatnik, Pavle: Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 289.
- (Oc.) Ciceri, Andreina Nicoloso: Tradizioni popolari in Friuli I–II. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 293.
- (Oc.) Horak, Karl: Das deutsche Volksschauspiel in Mittelungarn. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 293–294.
- (Oc.) La médecine populaire en Wallonie. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 295–296.
- (Oc.) Lanz, Josef: Krippenkunst in Schlesien. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 297.
- (Oc.) Grabner, Elfiede: Medizin im Spiegel der Volkskunde. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 297.
- (Oc.) Kaufmann, Paul: Brauchtum in Österreich. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 298.
- (Oc.) Klingenstein, Grete in Peter Cordes (izd.): Erzherzog Johann von Österreich. Razstavni katalog. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 298–299.
- (Oc.) Pickl, Othmar (izd.): Erzherzog Johann von Österreich. Sein Wirken in seiner Zeit. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 299.
- (Oc.) Reisp, Branko: Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor. *Traditiones* 13: 218–219.
- (Oc.) Röllin, Werner in Alois Bruhin: »Die alti Rellete« von Wollerau. *Traditiones* 13: 239.
- (Soav.) Matičetov, Milko: »Kristusove« ali »božje igre« v Čedadu 1298 in 1304. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 268.
- (Prev.) Ostenso, Marta: *Objestneži*. Ljubljana: Cankarjeva založba (Zbirka Lara; 9), 149 str.
- (Prev. povz.) Sur la nomenclature slovène pour la notion d'ethnologie. *Traditiones* 10–12 (1981–83): 164.
- (Prev. povz.) Die bauliche Überlieferung der Hirten, Holzfaller und Kohlenbrenner in Slowenien. V: Cevc, Tone: *Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem. Kulturnozgodovinski in etnološki oris*. Ljubljana: DZS, 285–304.
- (Posv.) Slavec, Ingrid: Niko Kuret, Maske slovenskih pokrajnin. *Glasnik SED* 24 (4): 100–101.

1985

- Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo* 1 (1). Ljubljana: SAZU (Gradivo za narodopisje Slovencev; 3 (1)), 112 str.
- Drabosnjakovo sporočilo. V: *Koledar Družbe sv. Mohorja 1986*. Celovec: Mohorjeva družba, 55–58.
- Čar naših šeg. V: *Koledar Družbe sv. Mohorja 1986*. Celovec: Mohorjeva družba, 138–139.
- Ein Masken-Survival in Slowenien. *Ethnographica et folkloristica Carpatica* 4: 215–224.
- (Oc.) Švile prerokile. Koroška različica Sibilinih prerokb. Uredila, izdala in spremno besedo napisala dr. Herta Lausegger. *Traditiones* 14 (1985): 220–221.
- (Oc.) Antonijević, Dragoslav: Obredi i običaji balkanskih stočara. *Traditiones* 14: 221.
- (Oc.) Le folklore de l'enfance. Actes du colloque organisé par la Commission des Arts et des Traditions populaires. *Traditiones* 14: 225–226.
- (Intervju) Fikfak, Jurij: Pogovor z Nikom Kuretom. *Traditiones* 14: 179–188.

1986

- Slovenska koledniška dramatika*. Ljubljana: Slovenska matica, 280 str.
- Zablatnik Pavle. V: Gspan, Alfonz, Jože Munda in Fran Petre (ur.): *Slovenski biografski leksikon* 4 (14). Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 733–734.
- (Dodat. besed.) Razglednice Maksima Gasparija. V: Koren - Božiček, Milena in Marjan Marinšek (ur.): *Gasparijeve razglednice. Katalog k razstavi razglednic Maksima Gasparija iz zbirke Marjana Marinška*. Titovo Velenje: Kulturni center Ivan Napotnik, 3–11.
- Slovenska ljudska vernost. *Tretji dan* 16 (2): 8–9; 16 (3): 8–9; 16 (4): 8.
- (Intervju) Fikfak, Jurij: Dr. Niko Kuret. 80-letnik. *Družina in dom* 37 (5): 13.
- (Posv.): Ložar - Podlogar, Helena: Bibliografija Nika Kureta 1977–1985. *Traditiones* 15 (1986): 271–274.
- (Posv.) Ložar - Podlogar, Helena: Dr. Niko Kuret – osemdesetletnik. *Delo*, 25. IV.
- (Posv.) Fikfak, Jurij: Dr. Niko Kuret. Osemdesetletnica. *Naši razgledi*, 23.V.: 296.

1987

- Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* 1 (2). Ljubljana: SAZU (Gradivo za narodopisje Slovencev; 3 (2)), 113–224.
- Alpes Orientales. V: *Enciklopedija Slovenije* 1. Ljubljana: Mladinska knjiga, 50.
- Božična igra. V: *Enciklopedija Slovenije* 1. Ljubljana: Mladinska knjiga, 351–352.
- Božično-novoletne šege. V: *Enciklopedija Slovenije* 1. Ljubljana: Mladinska knjiga, 352.
- Današnja konkretna problematika šeg. *Narodna umjetnost* 24: 21–22.

Začetki slovenskega radia. Ob 60-letnici. V: *Mohorjev koledar za leto 1988*, 134–136.

Le pastorali popolari dell'Europa Centrale. *II Presepio* 132.

(Oc.) Leopold Kretzenbacher, *Ethnologia Europea. Traditiones* 16 (1987): 378–379.

1988

Čaranje. V: *Enciklopedija Slovenije* 2. Ljubljana: Mladinska knjiga, 91.

Češčenje svetnikov. V: *Enciklopedija Slovenije* 2. Ljubljana: Mladinska knjiga, 114–115.

Dan mrtvih. V: *Enciklopedija Slovenije* 2. Ljubljana: Mladinska knjiga: 175.

Pozabljeni obhod. *Traditiones* 17 (1988): 143–147.

Audiatur et altera pars. *Traditiones* 17: 367–369.

(Oc.) Wallfahrt. Tradition und Mode. *Traditiones* 17: 413–414

(Prev.) Habe, France: *La grotte de Postojna. Et autres grottes touristiques de Slovénie*. Postojna: Postojnska jama, organisation touristique et hôtelière, 90 str., [1] sav. list, ilustr. u boji, karta.

(Prev.) Habe, France in Srečko Šajn (ur.): *La grotte de Postojna et autres grottes grottes touristiques de Slovénie*. [3ème ed.]. Postojna: »Postojnska jama«, 90 str., [12] f. pril., [1] zganj. f. zvd.

(Prev.) Lajovic, Anton, Marij Kogoj in Stanko Vurnik: *Umetnik in družba. Slovenska glasbena misel po prvi vojni*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 497 str., note.

(Prir.) *Obuti maček*. Ljubljana: Založba kaset in plošč RTV Ljubljana. 1 videokaseta (VHS), (cca 60 min), barve, zvok.

(Prir.) *Ostržek*. Ljubljana: Založba kaset in plošč RTV Ljubljana. 1 videokaseta (VHS, PAL), (cca 32 min), barve, zvok.

1989

Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848 1 (3). Ljubljana: SAZU (Gradivo za narodopisje Slovencev; 3 (3)), 225–331.

Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime I.–II. [2. zv., 2. dop. izd.] Ljubljana: Družina, 621 + 627 str.

Versko (duhovno) gledališče na Slovenskem v obdobju baroka. V: Skaza, Aleksander in Ada Vidovič - Muha (ur.): *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Mednarodni simpozij* (Ljubljana, 1987). Ljubljana: Filozofska fakulteta (Obdobja; 9), 395–416.

Fantovščina. V: *Enciklopedija Slovenije* 3. Ljubljana: Mladinska knjiga, 86.

Godovanje. V: *Enciklopedija Slovenije* 3. Ljubljana: Mladinska knjiga, 258.

Vilko Novak 80-letnik. *Mohorjev koledar za leto 1990*. Celje: Mohorjeva družba: 160–161.

- Igra »Hiems et Aestas« jezuitskih dijakov 1.1651 v Ljubljani. *Traditiones* 18: 107–112.
- Moje ročne lutke. Ob petdesetletnici Pavlihe (7. okt. 1939). *Lutka. Revija za lutkovno kulturo* 44: 18–26.
- Milko Matičetov sedemdesetletnik. *Delo*, 12. IX.
- (Oc.) Glotz, Samuel: Les denominations du Carnaval. *Traditiones* 18: 241–242.
- (Oc.) Kretzenbacher, Leopold: Mürztaler Passion. *Traditiones* 18: 249–250.
- (Soav.) Drnovšek, Helena: *Razglednice Maksima Gasparija*. Katalog. Ljubljana: Slovenska izseljenska matica, 20 str.
- (Prir.) *Obuti maček, Ostržek*. Videokaseta 1988. Ljubljana: Založba kaset in plošč RTV.
- (Posv.) Krnel - Umek, Duša, Marko Terseglav in Milan Vogel: Murkovo priznanje za posebne dosežke na področju etnologije za leto 1988. *Glasnik SED* 29 (1–2): 109, 111.
- (Posv.) Dr. Niko Kuret. *Glasnik SED* 29 (1–2): 111.
- (Posv.) Fister, Majda: Dr. Niko Kuret – akademik. *Celovski zvon* 7 (25): 35–37.

1990

- Igre odraslih. V: *Enciklopedija Slovenije* 4. Ljubljana: Mladinska knjiga, 102.
- Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU. V: *Enciklopedija Slovenije* 4. Ljubljana: Mladinska knjiga, 162.
- Jaslice. V: *Enciklopedija Slovenije* 4. Ljubljana: Mladinska knjiga, 273.
- Jurjevanje. V: *Enciklopedija Slovenije* 4. Ljubljana: Mladinska knjiga, 358.
- (Posv.) Fister, Majda: Dr. Niko Kuret – akademik. V: *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu*, 88.

1991

- Obuti maček*. Ljubljana: ZKP RTV Slovenija. 1 videokaseta (VHS, PAL), (60 min), barve, zvok.
- Korant. V: *Enciklopedija Slovenije* 5. Ljubljana: Mladinska knjiga, 266–267.
- Koledovanje. V: *Enciklopedija Slovenije* 5. Ljubljana: Mladinska knjiga, 197–198.
- Naše panonske »Licije«. V: *Razprave II. razreda SAZU* 14, 165–184.
- Domači in tuji delež v obrednih obhodih Slovencev. *Traditiones* 20: 67–78.
- Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem. *Lutka. Revija za lutkovno kulturo* 45–46: 46–59.
- (Dodat. besed.) *Razstava jasic 1991*. [Zloženska]. Ljubljana.
- Česa se letos spominjamo. *Traditiones* 20: 7.
- Dvanajsterodnevje (Dodekahemeron). *Tretji dan* 21 (3): 4–5.
- (Oc.) Gašperin, Roman: Enci benci na kamenci. Slovensko otroško izročilo. *Traditiones* 20: 227.

- (Intervju) Fišer, Martin in Fridl, Ignacija J.: Sedanost raste iz preteklosti. *Slovenec. Časopis za politiko, gospodarstvo, kulturo in religijo* 75 (78), 25. IX.: 8.
- (Posv.) Uredništvo Traditiones: Niko Kuret – petinosemdesetletnik. *Traditiones* 20 (1991): 209–210.

1992

- Ljudsko gledališče. V: *Enciklopedija Slovenije* 6. Ljubljana: Mladinska knjiga, 299–300.
- Ljudsko verovanje. V: *Enciklopedija Slovenije* 6. Ljubljana: Mladinska knjiga, 302–303.
- Prezrti spisi o Slovencih. *Traditiones* 21: 137–152.
- (Dodat. besed.) Anna Wambrechtsamer: *Danes grofje celjski in nikdar več*. 6. izd. Ljubljana: Mladinska knjiga: [ščitni ovitek].
- Dr. Tone Cevc – šestdesetletnik. *Traditiones* 21: 185–186.
- Dr. Pavle Zablatnik – osemdesetletnik. *Traditiones* 21: 191–192.
- Dvajset let etnološkega zbornika Traditiones. Prikaz urednikovanja dr. Nika Kureta 1972–1974. *Delo* 34 (41), 20. II.: 6.
- (Bibl.) Slovenica iz bibliografije Leopolda Kretzenbacherja. *Traditiones* 21: 194–198.
- (Oc.) Paulitsch, Herbert: Das Phänomen »bukovništvo«. *Glasnik SED* 32 (1–2): 47–49.
- (Oc.) Zablatnik, Pavle: Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen. *Traditiones* 21: 284–285.
- (Soav.) Matičetov, Milko, Angelos Baš, Tone Cevc, Mojca Ravnik in Milan Vogel: Dvajset let etnološkega zbornika Traditiones. Govori pet urednikov. *Delo* 34 (41), 20. II.: 6.
- (Prev.) Wambrechtsamer, Anna: *Danes grofje celjski in nikdar več*. 6. izd. Ljubljana: Mladinska knjiga, 539 str.
- (Intervju) Skrt, Darja: Dr. Niko Kuret, starosta slovenskih etnologov. Akademik, nosilec Pitrèjeve in Herderjeve nagrade Kidričevega sklada, Murkovega priznanja, član Société international d'ethnologie et folklore. *Glasnik SED* 32 (3): 2–7.
- (Intervju) Marinovič, G.: Nagrajevala ga je tujina. *7 D* 21 (50), 16. XII.: 16–17.
- (Posv.) Novak, Vilko: Kuret Niko. V: *Enciklopedija Slovenije* 6. Ljubljana: Mladinska knjiga, 79.

1993

- Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* 2 (1). Ljubljana: SAZU (Gradivo za narodopisje Slovencev; 5), 160 str.
- Martinovanje. V: *Enciklopedija Slovenije* 7. Ljubljana: Mladinska knjiga, 11.
- Dve nemški pasijonski predstavi v Kranju (1730–1771). *Traditiones* 22: 55–68.

- Domače in jutrovske jaslice. *Slovenec. Časopis za politiko, gospodarstvo, kulturo in religijo*, 24. XII. (Sobotno branje): 34.
- (Bibl.) Milan Gavazzi (1895–1992). *Letopis SAZU* 43 (1992): 129–130.
- (Nekrol.) Pavletu Zablatniku v spomin. *Traditiones* 22: 145–146.
- (Nekrol.) Umrl je Pavle Zablatnik. *Glasnik SED* 33 (2): 67.
- (Nekrol.) Umrl je Pavle Zablatnik. *Slovenec. Časopis za politiko, gospodarstvo, kulturo in religijo*, 1. VI.: 3.
- (Soav.) Križnar, Naško: Maškara. V: *Enciklopedija Slovenije* 7. Ljubljana: Mladinska knjiga, 17–18.

1994

- Zum Namen der Mittwinterfrau. V: Pöttler, Burkhard [et al] (ur.): *Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag*. Graz: Österreichischer Fachverband für Volkskunde, 241–248.
- Beseda »baba« v narodopisju. *Traditiones* 23: 15–18.
- (Dodat. besed.) Jaslice iz krušnega testa. V: Korošec, Marija: *Božičnik. Testene jaslice*. Ljubljana: Mohorjeva družba, 5.
- (Bibl.) Leopold Kretzenbacher. *Letopis SAZU* 44 (1993): 47–48.
- (Oc.) Ovsec, Damjan J.: Velika knjiga o praznikih. *Traditiones* 23: 399.

1995

- (Ur.) Pavliha se predstavi. [Nekaj starih lutkovnih iger]. Dopolnjeni ponatis iz leta 1958. Ljubljana: Mladinska knjiga (Zbirka Mladi oder), 98 str., ilustr.
- Sredozimske maske. Poglavje iz primerjalnega narodopisja. *Etnolog* 5 (56): 13–49.
- (Soav.) Ložar - Podlogar, Helena: Praznik. V: *Enciklopedija Slovenije* 9. Ljubljana: Mladinska knjiga, 247–248.
- (Posv.) Kuret Niko. [Obvestilo o smrti]. *Misli* 44 (2): 46.
- (Posv.) Stanonik, Marija: Niko Kuret (24. april 1906–25. januar 1995). Ob smrti... *Traditiones* 24: 478.
- (Posv.) Cevc, Tone: Niko Kuret (24. april 1906–25. januar 1995). Poslavljam se... *Traditiones* 24: 478.
- (Posv.) Ložar - Podlogar, Helena: Zimzelen na grob vélikega moža. *Traditiones* 24: 479–482.
- (Posv.) Trefalt, Miha: Dr. Niko Kuret (1906–1995). In memoriam. *Lutka* 48 (marec): 40.
- (Posv.) Sitar, Jelena: Niko Kuret in Pavliha. *Lutka* 48 (marec): 41–42.
- (Posv.) Novak, Vilko: Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta za slovensko etnologijo in kulturo. *Etnolog* 5: 51–70.
- (Posv.) Križnar, Naško: Niko Kuret in slovenski etnografski film. *Etnolog* 5: 71–102.
- (Posv.) Matičetov, Milko: Z Nikom Kuretom v »slovenskem narodopisnem institutu«. Prijatelju posvečeni spominski utrinki. *Traditiones* 24: 469–476.

- (Posv.) Matičetov, Milko: Niko Kuret. *Delo* 37 (26), 1.II.: 8.
- (Posv.) Zlobec, Marijan: Umrl akademik dr. Niko Kuret. *Delo* 37 (22), 27.I.: 1.
- (Posv.) Kumer, Zmaga: Niko Kuret (1906–1995). V: *Mohorjev koledar 1996*, 135–136.
- (Posv.) Stanonik, Marija: Venček na grob (akademik dr. Niko Kuret - 1906–1995). *Dnevnik*, 2.II.: 15.
- (Posv.) Stanonik, Marija: Niko Kuret (1906–1995). *Slavistická folkloristika* 1–2: 20–21.
- (Posv.) Šteiner, Martin: Dr. Niko Kuret: 1906–1995. *Tednik* 48 (5), 2. II.: 7.
- (Posv.) Ložar - Podlogar, Helena: Akademik dr. Niko Kuret. 24. aprila 1906–25. januarja 1995. Odšel je in vendar bo ostal z nami. *Glasnik SED* 34 (4): 53–54.
- (Posv.) Martelanc, Saša: V prazničnem letu veselja dom. Dr. Niko Kuret se je preselil v večnost in v naš spomin. *Mladika* 39 (1): 11–12.
- (Posv.) Jakopin, Franc: Niko Kuret (1906–1995). *Letopis SAZU* 46: 136–137.

1996

- Das festliche Jahr der Slowenen. Brauchtum im Jahreslauf.* Geleitwort Leopold Kretzenbacher. Einleitung Vilko Novak. Celovec: Mohorjeva založba, 254 str.
- (Bibl.) Milko Matičetov. *Letopis SAZU* 46 (1995): 51–52.
- (Posv.) Dolinar, Darko: Kuret, Niko. V: Kos, Janko, Dolinar, Ksenija in Andrej Blatnik (ur.): *Slovenska književnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba (Zbirka Sopotnik), 245–246.
- (Posv.) Jevnikar, Martin: Narodopisec Niko Kuret. V: *Koledar*, 138–139.

1997

- Marijo nosijo. Marijino popotovanje ali adventna devetdnevnicca.* Ljubljana: Družina, 58 str., ilustr.
- Opuscula selecta. Poglavja iz ljudske kulture.* Izbor kongresnih predavanj, spominških in drugih spisov iz let 1956–1994, objavljenih v tujih jezikih (franc., ital., nem.). Ljubljana: SAZU (Dela II. razreda SAZU, 43), 125 str., ilustr.
- Uvodna beseda k večeru etnografskega filma. Kongres ZFDJ v Varaždinu 1957 (26. 8. 1957). V: Križnar, Naško (ur.): *Etnološki film med tradicijo in vizijo*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 13–15.
- O problemih etnografskega filma. V: Križnar, Naško (ur.): *Etnološki film med tradicijo in vizijo*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 17–31.
- Slovenski etnografski film – predlogi in dosežki (Gradivom ki ga je zbral Odbor za etnografski film po stanju konec januarja 1958). V: Križnar, Naško (ur.): *Etnološki film med tradicijo in vizijo*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 33–43.
- Filmska beležka. Uporaba filma v etnografskih arhivih. V: Križnar, Naško (ur.).

Etnološki film med tradicijo in vizijo. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 41–43.

(Dodat. besed.) Brelih, Peter: *Lavfarji v Cerknem*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC (Podobe znanosti; 4), posneto 1956. 1 videokaseta (VHS), (ca 23 min), č-b, nemi.

(posv.) Ložar - Podlogar, Helena, Bibliografija Nika Kureta 1986–1995 (z dopolnilom za leto 1985), *Traditiones* 25(1996): 471–474.

(Posv.) Matičetov, Milko: Uvodna beseda. Čar zelenja * Skrivnosti krinke, sredozimke in drugo pod Kuretovim drobnogledom. V: Kuret, Niko: *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU, 7–12.

1998

Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. [3. izd.]. Ljubljana: Družina, 2 zv. (621 str., [16] f. barvnih pril.; 627 str., [16] f. barvnih pril.).

Beli Ljubljani.... V: Loboda, Matjaž (ur.): *Petdeset let Lutkovnega gledališča Ljubljana: 1948–1998*. Ljubljana: Lutkovno gledališče, [1] str.

Deset let Mestnega lutkovnega gledališča v Ljubljani, 1948–1959. V: Loboda, Matjaž (ur.): *Petdeset let Lutkovnega gledališča Ljubljana: 1948–1998*. Ljubljana: Lutkovno gledališče, [2] str.

Zum Ursprung der Herbergsuche. *Studia mythologica Slavica* 1: 23–25.

1999

(Prev.) Leprince de Beaumont: *Zalika in zver*. Ljubljana: Zveza društev slovenskih likovnih umetnikov (Zbirka Avtorska slikanica), [25] str., barvne ilustr.

2001

(Dodat. besed.) Žalec, Savinov salon. Gasparijeve razglednice iz zbirke Marjana Marinška. *Likovni svet* 56: 25–27, ilustr.

2003

(Snemal. knj.) *Ostržek in Obuti maček*. Ljubljana: RTV Slovenija (p 1959). 1 video DVD (regija 2), (ca 60 min), barve, zvok.

2004

Bela cerkev s rumeno svečo opasana.... *Ave Maria* 96 (1): 248.

(Posv.) Ramšak, Mojca, Helena Ložar - Podlogar in Ingrid Slavec Gradišnik: Kuret, Niko. V: Baš, Angelos (ur.): *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga: 272–273.

(Posv.) Ložar - Podlogar, Helena: Strokovne in prijateljske vezi (Pavle Zablatnik - Niko Kuret). *Koroški etnološki zapisi* 4: 237–259.

2005

Jurjevo – 23. mali traven. *Ave Maria* 97 (4): 80–81.

Postni čas. *Ameriška domovina* 107 (5): 14, 16.

Zgodovina praznovanja božiča. [Praznično leto Slovencev]. *Svobodna Slovenija* 64 (51–52): 1.

2006

(Dodat. besed.) Brelih, Peter: *Lavfarji v Cerknem*. Ljubljana: Avdiovizualni laboratorij Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU (posneto 1956). 1 video DVD (24 min), č-b, nemi.

(Prev.) *Kako so nastale gosli. Romska pravljica = Sar uli i hegeduva. Romani paramistja*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Knjižnica Čebelica; 415), [23] str., ilustr.

Postni čas. *Ameriška domovina* 108 (10): 10, 16.

Marijin mesec. *Ameriška domovina* 108 (14): 14.

(Posv.) Kumer, Zmaga: Izročilo nam ohranja obraz. Stoletnica rojstva Nika Kureta. V: *Mohorjev koledar 2007*, 131–133.

(Posv.) Slavec Gradišnik, Ingrid in Jurij Fikfak (ur.): *Ljudsko izročilo in religija med tradicijo in transformacijo / »Folk Culture« and Religion between Mednarodna konferenca / International Conference. Povzetki / Abstracts. Tradition and Transformation. In honorem Niko Kuret (1906–1995)*. Ljubljana in Celje: ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, 78 str.

(Posv.) Slavec Gradišnik, Ingrid: Ethnographic Legacies. Niko Kuret. *Folklore* 34: 57–72.

(Posv.) Ložar - Podlogar, Helena, Ingrid Slavec Gradišnik in Jurij Fikfak: Sloveenia folkloristika suurmehe Niko Kureti elutööst. *Mäetagused* 34: 185–188.

(Posv.) Vogel, Milan: Učitelj tudi po smrti. In honorem Niko Kuret (1905–1995). *Delo* 48 (207), 7. IX.: 14.

2007

(Posv.) *Praznično leto Slovencev. Portret akademika dr. Nika Kureta*. Scenarist in režiser Slavko Hren. Produkcija Kulturno umetniški program TV Slovenija. 60 min.

Nerazporejene enote:*

Ko še ni bilo kina... 3. VI. 1960.

»Poslušajte... glejte sem!« 3. VI. 1960.

* To so enote iz različnih arhivov, za katere ni bilo popolnih bibliografskih podatkov.

- (Odrska prir.) *Šmarska dolina*. [pred 1930] Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 14 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Veliki predpustni radijski semenj*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 1 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Iz Laškega do Planine*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 6 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Veselo Jurjevanje*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 9 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Jurjevsko gradivo*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 10 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Molčečnost je pač lepa stvar*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 14 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Beta-žarki*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 15 (tipkopolis).
- (Radijski scen.) *Koroška kmečka ovset iz Mežiške doline*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 193, št. 17 (tipkopolis).
- (Prev. šale ali skeča) Chancerel, L.: *Zmeraj prav*. Ljubljana, 5 str. Arhiv SGM, zapuščina O. Kržišnika.
- (Radijska igra) *Historija o Hudem Kljukcu*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 5 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Kurent, godčevski patron*. Ljubljana. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 6 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Velikonočno opravilo*. Celovec. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 15 (tipkopolis).
- (Radijska prir.) *Da ne pozabimo*. Celovec. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 8 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Ptujskogorska legenda*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 21 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Porcija*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 34 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Idila na dopustu*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 36 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Trinjasti*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 37 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Poštenjak*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 38 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Sitnež*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 39 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Mati in hči*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 40 (tipkopolis).
- (Radijska igra) *Prodaj motorno kolo*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 194, št. 41 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Gašperček v peklu*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 2 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Mizica, osel in krepelce*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 3 (tipkopolis).

- (Scen. za lutk. igro in prir.) Sachs, Hans: *Gašperček kot študent*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 5 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Gašperček pri palčkih*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 6 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Schmidt, Ida: *Modri cvet*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 7 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Dorrez, Guy: *Gašper kot zdravnik*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 8 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Abel: *Gašper in tolovaj*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 9 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Gašper ima radio!* Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 10 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Abel: *Gašperček kot nočni čuvaj*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 11 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Gašperček je bolan*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 12 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Gašperček in skopuh*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 13 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Abel: *Gašperček in čarovnica*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 14 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Gašperček se vrača iz Afrike*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 15 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Steck, Jos.: *Gašperček gre v šolo*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 195, št. 16 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) Karsch: *Kaznovana trdosrčnost ali Petršiljčkovo mamo rubijo*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 19 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Vražiček v steklenički*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 21 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Kaznovani skopuh*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 23 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha in čarovnica (Pavliha reši princeso)*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 21 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Princesa je izginila*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 26 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha na počitnicah (Kadar mačke ni doma, miši plešejo)*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 27 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Strahovi v mlinu*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 28 (tipkopolis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavlihove tri batine*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 29 (tipkopolis).

- (Scen. za lutk. igro) *Ukradeni cekini*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 32 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavlihove zvijače*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 33 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha kot čudežni zdravnik*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 34 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro in prir.) De Graffighy: *Neustrašni Pavliha*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 35 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha in rokovnjač*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 36 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha in skopulja*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 37 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha in škratelj*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 38 (tipkopis).
- (Scen. za lutk. igro) *Pavliha v gozdu*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 197, št. 39 (tipkopis).
- (Zvočna šala) *Družinska sreča*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 2 (tipkopis).
- (Zvočna šala) *Veriga*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 3 (tipkopis).
- (Zvočna šala) *Poštenjak*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 4 (tipkopis).
- (Radijska prir.) *Huda kri*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 5 (tipkopis).
- (Radijska prir.) Sachs, Hans: *Študent na poti v paradiž*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 6 (tipkopis).
- (Radijska prir.) *Čuda v kaplji vode*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 9 (tipkopis).
- (Radijska prir.) *Sveti božič*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 11 (tipkopis).
- (Recital s kitarско spremljavo) *Žalostna zgodba o pomaranči*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 10 (tipkopis).
- (Odrska prir.) *Materi Bogorodici*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 15 (tipkopis).
- (Odrska prir.) *Misterij o sveti maši*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 16 (tipkopis).
- (Odrska prir.) *Kralj Matjaž in margetica*. Arhiv SGM, sign. 449, mapa 196, št. 17 (tipkopis).
- (Pred.) *Mimično-dramatske oblike v slovenskem ljudskem izročilu*. Filozofska fakulteta, Ljubljana. [Tipkopis. Arhiv ISN ZRC SAZU, 23 str.]
- (Pred.) Bibliografski pregled etnološkega revijalnega tiska. Slovenski etnografski muzej, Ljubljana. [Tipkopis. Arhiv ISN ZRC SAZU, 17 str.]

KRATICE

- Arhiv ISN ZRC SAZU – arhiv Inštituta za slovensko narodopisje, Znanstvenoraziskovalni center SAZU
- Arhiv SGM – arhiv Slovenskega gledališkega muzeja
- Balet. libr. – avtor baletnega libreta
- Bibl. – avtor bibliografskega prispevka
- Dodat. besed. – avtor dodatnega besedila
- Glasnik SED – Glasnik Slovenskega etnografskega društva
- Nekrol. – avtor nekrologa
- Oc. – avtor ocene
- Posv. – posvečeno Niku Kuretu
- Pred. – predavatelj
- Prev. – prevajalec
- Prev. povz. – prevajalec povzetka
- Prir. – avtor priredbe
- Radijska igra – avtor radijske igre
- Radijska prir. – avtor radijske priredbe
- Radijsko pred. – avtor radijskega predavanja
- Radijski scen. – avtor radijskega scenarija
- Režij. op. – avtor režijske opombe
- Scen. za film – avtor scenarija za film
- Scen. za lutk. igro – avtor scenarija za lutkovno igro
- Sinop. Za film – avtor sinopsisa za film
- Snemal. knj. – avtor snemalne knjige
- Soav. – soavtor
- SUFJ – Savez udruženja folklorista Jugoslavije
- TV oddaja – avtor televizijske oddaje
- Ur. – urednik

**TRANSFORMACIJA TRADICIJE
V PRAZNIČNEM IN OBREDNEM**

**THE TRANSFORMATION OF TRADITION
IN THE FESTIVE AND RITUAL**

PRAZNIČNO LETO SLOVENCEV IN DILEME SODOBNEGA RAZISKOVANJA

ROBERTO DAPIT

Razprava obravnava Kuretova pomembna dognanja na področju prazničnega leta, ki so temelj nadaljne raziskovalne dejavnosti v tej smeri. Obsežni Kuretov opus je zasnovan izrazito primerjalno – tako v samem slovenskem kulturnem prostoru kakor na mednarodni ravni. V tem prispevku so postavljena izbrana vprašanja o preučevanju tradicionalnih prazničnih šeg in o vlogi Kuretove znanstvene dediščine za nove generacije etnologov.

Le redki so me v stroki tako spodbujali, kakor me je Niko Kuret, čeprav sem ga srečal samo enkrat, in sicer na začetku devetdesetih let, ko je kolega Valter Colle snemal z njim pogovor.¹ Spodbujal me je in me še zmeraj navdihuje s svojo bogato znanstveno dediščino, z izjemno zanimivimi temami, ki so vedno aktualne, z vprašanji, ki jih je postavil v svojih delih in jih berem kot znanstveno oporoko svetovljana.

V svoji knjižnici imam vsa Kuretova najpomembnejša dela, vendar sta mi dve še posebej pomembni. Poleg številnih drugih razprav o široki tematiki, s katero se je ukvarjal, sta *Praznično leto Slovencev* in *Maske slovenskih pokrajin* temeljni deli, zaradi katerih je postal in ostaja vzornik tako za moje raziskovalno delo kakor za delo nekaterih mojih kolegov. Knjiga o slovenskih maskah je namreč pomembno in dragoceno dopolnilo Kuretovega dela o ljudskih letnih šegah in zato enako pomembna.

Čeprav nisem neposredni Kuretov učenec, sem prepričan, da vsaj deloma nadaljujem njegovo nalogo, saj so moja priljubljena raziskovalna področja obredni obhodi in druge šege, ki so pogosto povezane z zbiranjem darov [Kuret 1972]. V teh šegah ima navadno osrednjo vlogo skupina mladih. To pa so tudi teme, ki so bile zmeraj v središču Kuretovega zanimanja.²

Obredni obhodi, ki jih že petnajst let spremljam in opazujem na širšem območju Furlanije in Slovenije, so večinoma miklavževanje, koledovanje (pogosto koledovanje *koškritov* oz. nabornikov) in maskiranje. Tudi kresovanje, zlasti s šegami

¹ Kopijo filmskega posnetka (trajanje 61'10") hrani tudi Avdiovizualni laboratorij ISN ZRC SAZU. Iz intervjuja v italijanskem jeziku je nastal krajši portret, ki je bil predvajan 8. junija 2006 v Vidnu na prireditvi *Slovenski etnografski in dokumentarni film. In memoriam Niko Kuret*.

² O tem gl. moj prispevek »Espressioni della compagnia giovanile nello spazio tra Friuli e Slovenia« na posvetu *Coscrizione e altri riti di gioventù nell'arco alpino orientale, In memoria di Gaetano Perusini 1910-1977*, Udine, 22.-23. 11. 2007; zbornik bo objavljen v kratkem.



Zlodej in angel v Roncu, Nadiška dolina, 2007 [foto: R. Dapit].

ob zimskem kresu, je pogosto povezano z obhodi in darovanjem.³ Vsekakor sta za moje raziskave najzanimivejši tematiki koledovanje in maskiranje na območju od Karnije oz. srednje in severozahodne Furlanije ob slovensko-furlanskem obmejnem pasu do hrvaške Istre in Kastva.

V Karniji so tradicionalna maskiranja redke pojave, medtem ko je koledovanje izjemno dobro ohranjeno. Doslej se mi je posrečilo vsaj delno raziskati relativno obsežno karnijsko ozemlje; tod je npr. dobro ohranjen edini in izredno zanimiv izraz koledniške dramatike tega prostora, ki se še zmerom odvija na božični predvečer v vasi Fusea. Kakor je poznano, je Kuret to temo intenzivno raziskal [Kuret 1986].⁴ Enako velja za kresovanje. Zimski in poletni kres najizraziteje praznujejo prav v Karniji. Enkratne oblike zimskega kresa, imenovanega *la femenate*, 'grda, huda baba',⁵ praznujejo v vasi Paularo, izvirnem kraju prednikov Maksima Gasparija [Matičeto 1954]. Mimogrede: njegove podobe so se zdele Kuretu najprimernejše za knjigo *Praznično leto Slovencev*, saj je v uvodu zapisal: *Gasparijeve podobe se v duhu in načinu edinstveno ujemajo z besedilom* [Kuret 1989: 5].

Raziskovanje mask je neprimerno plodnejše na obmejnem območju med Fur-

³ Manj raziskani pa so drugi obhodi ob cerkvenih praznikih, npr. procesije. V Beneški Sloveniji nenehno spremljam in si zapisujem nošnjo Marije.

⁴ Zadnjič je bilo koledovanje v Fusei vizualno dokumentirano 24. 12. 2007. Večino dokumentacije o prazničnem letu sem zabeležil s filmskimi posnetki.

⁵ Opis tega izročila najdemo v Bacchetti 2006, Felli 2003: 46–47, Nicoloso Ciceri 1992: 626–631.



Fant in pupa, osrednja lika pustovanja v Vrhu (Gorica) [foto: R. Dapit].

lanijo in Slovenijo in v Istri. Kresovanje in maskiranje sta morda med drugim zelo povedni temi tudi za preučevanje kulturne geneze Furlanije - Julijske krajine. V vsem vzhodnem pasu Furlanije je namreč ohranjeno kresovanje ob praznikih sv. Janeza in sv. Petra in Pavla, hkrati s kresom ob sv. treh kraljih (srednjehodna Furlanija) in metanjem šib (karnijsko *cidulas*), kar je značilno za vso severno Furlanijo oz. Karnijo, del Rezije (še danes na Njivi) in Železne doline [Gri 2001: 63, zemljevid]. Takšno nasprotje v izročilu kresovanja spominja na nasprotje med prisotnostjo in odsotnostjo tradicionalnih mask.⁶ To pomeni, da so za vse slovensko-furlansko ozemlje značilne maske starejšega izvira.

Na tem območju se je tudi na drugi strani Alp, v zahodni Sloveniji, ali na Goriškem in Tržaškem, ohranilo nekaj zanimivih šeg, zlasti oblike maskiranja, ki si

⁶ Omembe vredno pa je dejstvo, da Karnijski muzej ljudskih umetnosti in izročil (Museo carnico delle Arti e tradizioni popolari) v Tolmezzu hrani pomembno zbirko lesenih mask s področja Karnije, ki bi si zaslužila strokovno obravnavo (gl. poglavje *Maschere, porta-posate e porta-coti* v Gortani 2000: 339–357). Izjemoma pa je izročilo lesenih mask dokumentirano tudi v zgornji Terski dolini. Zbirko teh mask hranijo Mestni muzeji Vidna (Civici Musei di Udine); gl. ilustracije v Nicoloso Ciceri in Ciceri 1967: 199–219, o izročilu v sodobnem času prim. Nicoloso Ciceri 1996. V nekaj krajih blizu Čente (Tarcento), tj. na skrajnem robu slovenskega jezikovnega ozemlja, kjer se danes govori furlansko, redki mojstri še izdelujejo lesene maske. Te maske so lahko tihi izdelek z estetsko namembnostjo ali pa sredstvo s funkcijo pri amaterskih gledaliških skupinah v pustnem času. Skupine uprizarjajo svoje predstave v obliki farse v furlanščini, po gostilnah ali v dvorani. Element farse je bil značilen tudi za vasi v notranjosti zgornje Terske doline, kjer se govori slovensko narečje. V Bardu (Lusevera) na pustno nedeljo še zmerom uprizarjajo svojo obliko farse, čeprav, kolikor vem, brez lesenih mask.

zaslužijo raziskovalno pozornost in sem jih zaradi tega tudi preučeval v več krajih (Rateče, Bohinj, Drežnica, pri Slovencih v Italiji pa v Vrhu sv. Mihaela, v Kontovelu in Boljuncu). In že smo v Istri. Raziskovalne poti nekako naravno peljejo skoz Brkine in čez hrvaško mejo, kjer je ohranjeno bogato izročilo maskirancev, ki jih imenujejo *zvončarji*; o njih poročajo sodobne študije Lidije Nikočević [1985, 1996] in Ivana Lozice [1997]. Hrvaško kulturno območje Istre in Kastva je moj skrajni južni raziskovalni rob *Alpes Orientales*, ki sega do tam in je del celote oz. alpskega loka. Prav pri zvončarjih opazimo značilno vedenje maskiranih skupin, ki tudi v sodobni strukturi zelo dobro delujejo. Zvončarji s svojimi obhodi povežejo veliko manjših krajev; med njimi krožijo peš približno dvajset kilometrov. V njihovi hoji je mogoče spoznati posebno obliko plesa: ko z zvonci trkajo ob zvonce drugih, ustvarijo posebno glasbo. Njihov moto *krepàt ma ne molàt* (umreti, vendar ne popustiti) veliko pove o angažiranosti, pomenu in navsezadnje tudi o funkcijah šege za same maskirance. Hrvaško območje je zelo zanimivo prizorišče teh pojavov in tam sem v zadnjih treh letih filmsko dokumentiral zvončarje v krajih Brgud, Mučići, Mune, Zvoneća in Žejane.

Takšna opredelitev terena zaenkrat sledi in uresničuje željo, da bi nadaljeval delo v duhu skupine *Alpes Orientales*, po Kuretovem zgledu, pa tudi po zgledu Milka Matičetovega, Gaetana Perusinija in drugih raziskovalcev, ki jih je navduševala kulturna raznovrstnost znamenitega območja treh kultur: slovenske, romanske in germanske.

Posebno hvaležen sem Niku Kuretu, da je s svojimi objavami veliko prispeval k ovrednotenju slovensko-furlanskega obmejnega območja. Njegova prispevka »Ma-



Obisk žejanskih zvončarjev na pustni torek v Munah (Istra), 2007 [foto: R. Dapit].

ske in obredno maskiranje ob furlansko-slovensko meji« [Kuret 1966] in »Maska 'škoromata' pri Furlanih in Slovencih« [Kuret 1976], ki ju je najprej napisal v italijanščini, sta bila izhodišče za članek s podobno tematiko, v katerem priznavam velik pomen Kuretove dediščine za svoj raziskovalni razvoj [Dapit 2001: 235–240].

Značilnost mojega terenskega raziskovalnega pristopa je nenehno vračanje na teren. Tako sem npr. že skoraj petnajst let navzoč pri miklavževanju v Ratečah, kjer so sami nosilci izročila izjavili: *Brez tebe ne bi bilo pravega miklavževanja*, kar je – v svoji skrajnosti – tudi poveden dokaz interakcije med nosilci izročila in raziskovalcem. V daljšem času je mogoče spremljati tudi najmanjše spremembe v izročilu, obenem pa je osupljiva njegova izjemna zakoreninjenost, konkretna angažiranost nosilcev in drugih udeležencev v določeni kulturi, sposobnost zamenjevanja zastarelih elementov z novimi funkcijami v neizbežnem procesu spreminjanja. Najbolj pa je presenetljivo vedno navzoče značilno vedénje in zlasti duhovno razpoloženje nosilcev izročila med izvajanjem določenih prazničnih šeg. To velja seveda tudi za netradicionalne šege in navade, vendar je pri tradicionalnih izraženo zlasti to, da mladina, ki je vpeta v sodobni svet, tudi v ruralnem okolju ali v spoju ruralnega z urbanim, doživlja globoke duhovne izkušnje v svoji ali – čeprav redkeje – drugi skupnosti. Če nas raziskovalce po eni strani navdihuje visoka stopnja ohranjenosti izročila, pa nas po drugi pogosto spremlja občutek nemoči, ker je tudi tako imenovano tradicionalno izročilo kratko malo prebogato, da bi zmogli vse opazovati in opaziti in navsezadnje tudi zapisati oz. dokumentirati. Zato je samoumevno, da bo šlo marsikaj mimo nas, saj nas je na terenu malo.

Kuret je v spremni besedi k drugi izdaji *Prazničnega leta Slovencev* zapisal:

»praznično leto« priča, da je bilo ljudsko življenje v prejšnjih dobah bogato, bogatejše, kot si ga predstavlja današnji civiliziranec. Čas je dosti tega spremenil, tudi zakril, ni pa izginito iz zakladnice našega izročila. Nasprotno, mnogo tega se še ohranja pri življenju in nam ga bogati. [Kuret 1989: 5]

Tudi danes bi se lahko izrazili z enakimi besedami. In nato še naslednje:

Motijo se namreč nekateri, ki mislijo, da o našem ljudskem življenju v preteklosti ni več kaj povedati. Kljub zdaj poudarjenim prizadevanjem za narodopisje sodobnosti hrani – med drugim – tudi »praznično leto« še nič koliko vprašanj, ki jih bo treba rešiti. To ali ono se bo kdaj moralo umakniti novim spoznanjem. [Kuret 1989: 6]

Kuret je tudi v izredno zanimivem prispevku »Sredozimske maske – Poglavlje iz primerjalnega narodopisja«, v kateri je *primerjalno prikazana funkcija in tipologija sredozimskih mask v nasprotju z maskami predpustnega časa* [Kuret 1995: 43], v sklepu zapisal: *Razprava o sredozimskih maskah je pokazala nepričakovano razsežnost, nevsakdanje ozadje in izredno trdoživost pojava, ki doslej po krivici ni bil deležen posebne pozornosti narodopiscev*. In prav na koncu: *Sredozimske maske z Miklavževimi obhodi in s Sredozimko vred so del naše kulturne dediščine. Mikajo nas kot kulturno-zgodovinski pojavi in terjajo znanstveno raziskavo*.

Prepričan sem, da je še danes precej neodgovorjenih vprašanj in da smo si v zadnjem desetletju, odkar Nika Kureta ni več med nami, postavili morda premalo vprašanj in se premalo potrudili, da bi skušali nanja odgovoriti. Omenjeni kulturnozgodovinski pojavi nas zanimajo, vendar sem osebno v zadregi, ker potrebujem novo stopnjo sinteze. Niko Kuret je redno sistematiziral svoja dognanja in jih objavljval. Njegova dela so temelj naše raziskovalne dejavnosti. S pomembnimi dosežki, kakršen je npr. objava *Slovenskega etnološkega leksikona* (2004), ki je pravzaprav otrok njegove pobude spred šestih desetletij, so etnologi danes uresničili njegov prvotni načrt. O prazničnem letu oz. njegovem izseku je izšel leta 2003 zbornik *O pustu, maskah in maskiranju*, ki je prvi korak k novi sistematizaciji naših dognanj. Če bomo še naprej upoštevali Kuretova navodila, lahko v kratkem pričakujemo izvedbo drugih faz oz. korakov. Nekaj raziskovalcev je v tem pogledu sicer zelo dejavnih, drugi pa, predvsem nove generacije etnologov, se usmerjajo k drugim temam: kakor da je preučevanje tradicionalnih prazničnih šeg nezanimivo in da je izročilo o prazničnem letu že povsem izumrlo, čeprav smo priče njegovemu razmahu kljub hkratnim (in tudi predvidljivim) spremembam.

O zanimivosti prazničnega leta pričajo npr. koledniške šege nabornikov in druge šege, med katere spadajo navsezadnje tudi obhodi bohinjskih oteповcev, saj so se kljub temu, da služenje vojske v Italiji in Sloveniji ni več obvezno, ohranili in so ponekod celo zelo vitalni. To pomeni, da moramo biti zelo pozorni na vplivne družbene dejavnike in da takšne obrede preučujemo s tega vidika.

Prizadevam si, da bi s kolegi iz Slovenije, Furlanije in s Hrvaške s skupnimi močmi uredili katalog svojih izsledkov s kratko predstavitvijo in popisom opravljenega dela o maskah. Upam, da bodo zainteresirani lahko sodelovali in tako omogočili, da bo predstavljeno in tudi bolje ovrednoteno naše terensko delo, saj ni vsak pripravljen oditi ob božiču v Karnijo ali za silvestrovo v Bohinj, da bi snemal kolednike ali oteповce in bi ga na poti domov presenetil sneg.

Ves Kuretov opus je zasnovan primerjalno – tako v slovenskem kulturnem prostoru z ozemljem kulturne interakcije zunaj državnih meja vred kakor na mednarodni evropski ravni. V obeh primerih je Kuret poudarjal in raziskoval podobnosti in drugačnosti oz. raznovrstnost in s tem odgoval na temeljna vprašanja antropološke vede. Kuret je verjel, da je praznično leto pomemben del narodove nesnovne dediščine, obenem pa je bil velik poznavalec drugih evropskih kultur. Naj omenim le še kratek, vendar simbolično izjemno pomemben prispevek »Maske in maskiranje v evropskem ljudskem izročilu – Maschere e maschere nella tradizione popolare europea« [Kuret 1964]. V zvezi s tem je Vilko Novak o Kuretu napisal tole: *Za táko delo je bil pač najbolj poklican, ker je v spisu mogel uveljaviti slovenski delež, medtem ko je ostalo evropsko gradivo poznal enako dobro kot poznavavci drugih narodov* [Novak 1995: 65]. Novak je s to trditvijo veliko povedal, namreč, da je Kuret na ta način poudaril in ovrednotil slovensko kulturo, zlasti pa je znal uravnovesiti domače in tuje.

Tako sem npr. za Rezijo večkrat opozoril, da bo njena prihodnost odvisna od tega, kako bodo Rezijani reševali razmerje med notranjim in zunanjim svetom, med svojo kulturo in vplivom širšega sveta, saj vsakdo ve, da *onkraj hriba* obstajajo drugačne oblike glasbe in plesa, da so tam tovarne, nakupovalna središča itn. Ravnoesje med domačimi in zunanjimi vrednotami določa funkcije izročila in zagotavlja občutek kontinuitete in pripadnosti. Koliko časa bo rezijanska kulturna identiteta še funkcionalna za preživetje v dolini? Verzi Silvine Paletti govorijo o že dramatičnih izkušnjah [Paletti 2003: 89]: V pesmi »Samo ti sončece moje« je v zadnji kitici zapisala:

*Sončece moje, kam greš ti,
edino življenje za to zgubljeno dolino,
ki v senc Kanina sama, sama živi.*

Z drugega vidika pa strokovnjak vsekakor potrebuje temeljito poznavanje drugih, sosednjih kultur. In Kuretova prizadevanja so, naj poudarim še enkrat, dober zgled takšne radovednosti. Niko Kuret spada k tipu človeka, ki ga Gian Paolo Gri poimenuje *uomo di confine*, »človek meje«. Tako je mogoče prevesti izraz, ki ga Gri uporablja za osebnosti, kakršne so Niko Kuret, Milko Matičetov, Pavle Merku in še drugi, navsezadnje morda tudi jaz. Za takšne ljudi je bila meja – ali še vedno je – izkušnja, ki povezuje, in ne, nasprotno, ločuje, razmejuje. Meja, podobno kakor maska, zbuja radovednost in povezuje.

Pa še nekaj me veže na Kuretovo življenje: izvir ene od vej njegovih prednikov. Njegova babica je bila po rodu Furlanka iz Reklanice. Pisala se je Martina, kar je pogost priimek v Klužah in dolini Reklanica severno od Rezije, ki je le nekaj kilometrov oddaljena od Gumina, mojega rojstnega kraja.

LITERATURA

BACCHETTI, BARBARA

2006 Rito della "Femenate". *Ce fastu?* 82 [Udine] 1: 91–116.

CICERI NICOLOSO, ANDREINA

1992 *Tradizioni popolari in Friuli*. Udine: Chiandetti.

1996 *Maschere e mascherate nell'Alto Torre*. V: Ellero, Gianfranco (ur.), *Tarcint e valadis de Tòr*. Udine: Società Filologica Friulana, 193–208.

CICERI NICOLOSO, ANDREINA IN LUIGI CICERI

1967 *Il Carnevale in Friuli. Mascheramenti e maschere. Usi epifanici*. Udine: Società Filologica Friulana.

DAPIT, ROBERTO

2001 *Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo il confine friulano-sloveno*. L'eredità di Niko Kuret. *Traditiones* 30 (1): 235–251.

2003 *Pustovanje v Reziji*. V: Fikfak, Jurij (idr., ur.), *O pustu, maskah in maskiranju*.

Razprave in gradiva. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Opera ethnologica slovenica), 165–176.

FELLI, VERONICA

2003 *Fuochi rituali in Friuli*. Montereale Valcellina: C.C. Menocchio.

GORTANI, MICHELE

1936 Maschere di legno in Carnia. *Ce fastu?* [Udine] 12: 194–199.

2000 *L'arte popolare in Carnia. Il Museo Carnico delle Arti e Tradizioni popolari*. Udine: Società Filologica friulana.

GRI, GIAN PAOLO

2001 *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*. Trieste-Montereale Valcellina.

KURET, NIKO

1964 Machera. Maschere e mascherate nella tradizione popolare europea. V: *Enciclopedia universale dell'Arte. VIII*. Venezia-Roma: Istituto per la collaborazione culturale, stolp. 888–893.

1966 Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno. V: *Alpes Orientales IV. Acta quarti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Ad Aquas Gradatas – Forumiulii, 31.III.–4.IV.1964*. Firenze, 79–90.

1972 Obredni obhodi pri Slovencih. *Traditiones* 1: 93–112.

1976 La maschera di Scaramatte tra friulani e sloveni. V: *Atti del IV Congresso di Studi sul folklore padano (Drammatica popolare della Valla Padana)*. Modena, 523–531.

1984 *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

1986 *Slovenska koledniška dramatika*. Ljubljana: Slovenska matica.

1989 *Praznično leto Slovencev*. [2., dop. izd.]. Ljubljana: Družina.

1995 Sredozimske maske. Poglavlje iz primerjalnega narodopisja. *Etnolog* [Ljubljana] 5(56): 13–49.

LOZICA, IVAN

1997 *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.

MAGRINI, FEDERICA

1998 Tra Nord e Sud. La *Stella* di Fusea. V: Ferigo, Giorgio in Lucio Zanier (ur.), *Tumiteç. 75n Congres, 4 otubar dal 1998*. Udine: Società Filologica Friulana, 515–529.

MATIČETOV, MILKO

1954 Un pittore sloveno di origine friulana. Maksim Gaspari. *Ce fastu?* [Udine] 30: 31–35.

NIKOČEVIĆ, LIDIJA

1985 Zvončari u zapadnom dijelu Kastavštine. *Narodno stvaralaštvo - Folklor* [Beograd] 24 (1–4): 22–35.

1996 “Se za stare užance.” Promjena značenja pokladnih običaja u zapadnom dijelu Kastavščine. V: *Matulji. Liburnijske teme. Knjiga IX*. Matulji, 241–248.

NOVAK, VILKO

1995 Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta za slovensko etnologijo. *Etnolog* 5 (56): 51–70.

PALETTI, SILVANA

2003 *Rozajanski serčni romonenj/La lingua resiana del cuore/Rezijanska srčna govorica.*
Ljubljana: Založba ZRC.

THE FESTIVE YEAR OF THE SLOVENIANS AND THE DILEMMAS OF CONTEMPORARY RESEARCH

The Festive Year of the Slovenians is the title of a major 627-page work by Niko Kuret. At the same time, it represents a topic with which many researchers are also very involved today, especially regarding rituals and masquerades.

This paper synthetically presents the author's work, primarily his fieldwork, addressing Slovenian, Friulian, and Croatian cultural interaction. It represents a continuation of Kuret's work in the same area. Several of the author's interests align with Kuret's research areas. These especially include the rituals of the yearly cycle involving groups of young people, as well as masquerades, rituals connected with fire, and other less-studied traditions directly connected with religious festivals. Most frequently observed are rituals in which groups of young people act out the role of begging or offering presents while visiting village houses.

Despite the expected changes, the tradition of the festive year in this cultural area is relatively well preserved, and in some places it has even been revitalized. In fact, new forms of festivals are also arising in traditionally more conservative areas. This means that research on this kind of tradition offers both new and more traditional elements for contemporary observation and analysis.

Methodological approaches that include greater connections between disciplines, monitoring the phenomenon across the entire Slovenian cultural space, and more intensive comparison with neighboring cultural spaces are essential in further phases of research.

Kuret presented his own findings in a very clear and systematic way, creating a basis for further studies in this area. In addition, this prominent ethnologist also illustrated several ways of carrying out contemporary research. In order to increase the value of this work, which has produced a wealth of collected material – enriching the many researchers and institutions that deal with this area – we should identify and develop new syntheses (e.g., studies, catalogues, atlases, or other instruments) to achieve our goals at an international level in a manner similar to Kuret's own successful efforts.

PUSTNE ŠEGE V BENEČIJI V KONTEKSTU SELITVENIH GIBANJ IN POLOŽAJA SLOVENSKEGA NAREČJA

MOJCA RAVNIK

UVOD

Prispevek govori o pustnih šegah v Benečiji,¹ pokrajini na zahodu slovenskega etničnega prostora v Videmski pokrajini v deželi Furlaniji - Julijski krajini v Italiji. Mnoga poglavja iz njene kulturne preteklosti so obravnavana v strokovni literaturi različnih področij, od zgodovine do jezikoslovja, manj pa je etnoloških del. Vendar je predvsem v zadnjih treh desetletjih izšlo več del z etnološko vsebino, ki so jih napisali domačini sami ali pod okriljem ustanov in društev, dogajanje pa redno spremljajo periodična glasila.² Te objave nas seznanjajo z izvirnostjo beneške tradicionalne kulture in njenih sodobnih inovacij in nudijo podlago za terenske raziskave.

Pustne šege v Benečiji so izredno pestre, a v primerjavi z drugimi slovenskimi zelo nepreučene.³ Vsak kraj ima svoje posebnosti glede sestava pustne skupine, mask, našemljencev, godcev in glasbe, vedênja domačinov, ki jih sprejemajo, pogovornega jezika, hiš, v katerih se zbirajo, napravljajo, večerjajo itn. Posebna so pustoovanja v obmejnih krajih, saj so meje prekinile stike med ljudmi, ozračje političnih napetosti pa pustoovanja, tako da bi bilo treba v teh krajih šege posebej pozorno raziskovati, da bi spoznali njihov razvoj vsaj v 20. stoletju.

Ob številnih vprašanjih se tu omejemo predvsem na sestavo pustnih skupin, interpretacijo šege in motivacije za udeležbo v njej; vse to je je nakazal že Niko Kuret, nato pa s svojimi raziskavami razširil in poglobil Roberto Dapit. Na podlagi terenskih raziskav med letoma 1999 in 2005 (v Srednjem in okoliških vaseh, *srenski pust* 1999; v vaseh pod Matajurjem, *matajurski pust* 2003 in 2004; v dolini Idrije,

¹ Ime Beneška Slovenija ali preprosto Benečija, Beneško geografsko označuje najzahodnejši del slovenskega etničnega ozemlja v deželi Furlaniji - Julijski krajini, ki v zgodovinski usodi zaznamuje pripadnost Beneški republiki, Serenissimi. Včasih je v pojem vključena tudi Rezija, vendar je ta največkrat obravnavana ločeno zaradi posebnosti, predvsem pa zato, ker je njena jezikovna sorodnost z drugim ozemljem le površinska in jo starejše in globlje plasti vežejo na Koroško. Pogosto ime Nediške (pri domačinih) ali Nadiške doline so tisti del, ki je ozemeljsko in tudi v družbenem tkivu najbolj strnjen in homogen, so osrčje Benečije. [Gruden 1998: 10-11]

² Gl. kratak pregled literature v Ravnik 2003.

³ V knjigo *O pustu, maskah in maskiranju* [Fikfak idr., ur. 2003] Benečija ni bila vključena, je pa v predgovoru navedena med območji, ki so iz različnih razlogov ostali brez obravnave, čeprav so tam že bile opravljene raziskave.

pogreb pusta na pepelnično sredo 2000 in pustovanje, t. i. *idrski pust 2005; Pust na odprti meji* 23. 2. 2003 na Livku in Čeplesišču)⁴ želimo ta vprašanja osvetliti v luči selitvenih gibanj in položaja slovenskega narečja in kulture, ki je povezana z njim. Menimo namreč, da jih ta dva dejavnika bistveno pogojujeta. Zato le na kratko, ko-



Turistična karta. Nadiške doline [San Pietro al Natissone: Cooperativa Lipa Editrice, b. n. l.]. Večina obravnavanih vasi je v občinah Sovodnje in Srednje in ležijo na pobočjih in grebenih nad dolinami rečic Aborne, Kozice in Arbeča, ki se pri Mostu/Ponte San Quirino izlijejo v Nadižo, in Idrije.

Zahvaljujem se študijskemu centru Nadiža za dovoljenje za objavo.

⁴ N. Križnar in M. Peče iz Avdiovizualnega laboratorija ISN ZRC SAZU sta o njih posnela tudi več video dokumentov.

likor je nujno potrebno za razumevanje okvira razprave, podajamo druge zanimive značilnosti te šege v Benečiji.

Burni zgodovinski dogodki in demografske spremembe, ki so Benečijo zajeli v preteklem stoletju, so vplivali na vsa področja življenja in njihove posledice se čutijo na vsakem koraku. Število prebivalstva je doseglo vrhunec leta 1921, ko so v Nadiških dolinah našteali 17.640 ljudi [Ruttar 2000: 410], do druge svetovne vojne je rahlo padalo, v prvem četrstoletju po njej pa se je najbolj zmanjšalo. V tem času so se Benečani množično izseljevali na delo v rudnikih, največ v Belgijo, tudi v Francijo, kar je podpirala tudi italijanska vlada, pa tudi v druge evropske in južnoameriške države in Avstralijo. Benečija je tako med letoma 1951 in 1985 izgubila več kot polovico svojega prebivalstva (s 16.195 na 7669) [Kalc 2002: 123]. Nato se je upad nekoliko omilil, a se ne ustavil [Gruden 1998: 31–32; Ruttar 2000: 420].

Znižanje števila prebivalstva je bilo splošno, vendar so bile velike razlike med naselji v dolinah in ob njihovem izteku in više ležečimi. Odstotek prebivalstva v nižjih naseljih se je povečal [Ruttar 2000: 417],⁵ više ležeče vasi, v njih so večinoma ostajali starejši ljudje, pa so gospodarsko nazadovale. Vendar proces ni bil enosmeren in v zadnji četrtini stoletja, zlasti po potresu leta 1976, je oživelno kulturno in družbeno dogajanje. Benečija je v drugi polovici 20. stoletja šla skozi dve četrstoletni obdobji, različni po gospodarskih in družbenih razmerah: v prvem je izseljevanje skoraj izpraznilo vasi, bližina stroge meje z Jugoslavijo je zavrila gospodarski razvoj, protislovenska indoktrinacija je hromila kulturo, vezano na domače narečje, v drugem pa je napetost popuščala, mnogi izseljenci so se vrnili iz tujine ali pa so se začeli pogosteje vračati domov, politični pritiski so popustili in kulturno ustvarjanje se je razmahnilo; tega razvoja tu ne moremo podrobneje prikazati, naj pa omenimo, da imajo v teh prizadevanjih pomembno vlogo tudi izseljenci [Kalc 1997: 208–210]. Njihov delež je bil v posamičnih obdobjih in krajih opazen tudi v šegah; kakor bo pojasnjeno, so bili za pustne šege izseljenci v določenem obdobju bistveno pomembni.

Migracije pomembno določajo način življenja v Benečiji, saj so mnogi izseljenci in njihovi potomci, četudi živijo drugod v Italiji ali po svetu, povezani z domačimi vasmu in se vanje vračajo na dopust. Zlasti povratniki, ki se po prihodu v domovino niso za stalno naselili v domači vasi, ampak v kakem gospodarsko pomembnejšem kraju *na Laškem*, v furlanski ravnini, imajo tesen odnos do domačih vasi, saj stare hiše pogostoma še uporabljajo za počitnice, konce tednov in praznike. Številne hiše so bile po potresu leta 1976 temeljito popravljene in četudi so velik del leta prazne, so oskrbovane in občasno naseljene. Začasno naseljene hiše so značilne za beneške vasi, enako pa tudi nihanje prebivalstva od delavnikov do praznikov, od zime do poletja. Poleti so vasi najbolj polne in takrat so tudi dogodki ob šegah in praznikih najbolj obiskani, zlasti avgusta, ko so v Italiji državne počitnice.

⁵ Riccardo Ruttar je naselja od najnižje ležečega Čemurja do najvišje ležečega Matajurja razvrstil po višinskih pasovih (prvi do 280 m n. v., drugi do 550 m, tretji do 700 m in četrti nad 700 m).

PUST V BENEČIJI NA SPLOŠNO

Verjetno na slovenskem govornem območju ni pokrajine s tolikšnim številom pustnih skupin, ki bi hodile od vasi do vasi, od hiše do hiše, brez primesi turistične promocije, zgolj za domačine, kakor se to še dogaja v Benečiji.

Mnogi kraji imajo značilne pustne like, maske ali obleke (npr. petelin v Merzinu, *blumarji* na Črnem vrhu, zlodej z angelom v Roncu, lepi klobuki v Matajurju itn.), v pustnih skupinah so tradicionalni liki (*ta lepi, ta grdi, pusti* in *pustíce, berač* ali *poberač* s košaro za darove, kleščar ali *skapjač*, godec s harmoniko) in vsakovrstni našemljenci.

V dneh, ko se po vaseh vijejo obhodi pustnih skupin, je v večjih krajih v dolini tudi veliko turističnih prireditev, sprevodov, tekmovanj mask in skupin, zabav s plesom in glasbo, ki vabijo obiskovalce s številnimi plakati; pustne skupine se po obhodu udeležijo prireditev, tekmujejo in se zabavajo. Obe ravni, krajevna in regionalna, sestavljata identiteto beneškega pusta.

NIKO KURET O PUSTNIH ŠEGAH V BENEČIJI

Niko Kuret v Benečiji ni raziskoval, zato je v svojih knjigah in razpravah poglavja o pustnih šegah in maskah v teh krajih povzema po drugih virih in literaturi; kljub temu je opozoril na nekatere njihove posebnosti. Benečijo je omenil v predavanju »Maschere e mascheramenti rituali lungo il confine friulano-sloveno« na 4. sestanku Alpes Orientales v Gradežu 1964 [slov. prev. Kuret 1997], nato v prvi izdaji *Prazničnega leta Slovencev (PLS)* [1965] in v *Maskah slovenskih pokrajin* [1984], najobširneje pa v drugi, dopolnjeni izdaji *Prazničnega leta Slovencev* [1989].

V prvi izdaji *PLS* je imel na voljo le opis pusta v Trčmunu Ivana Trinka, ki ga je povzel po prvi knjigi Metoda Turnška *Pod vernim krovom* [Turnšek 1943].

Za *Maske slovenskih pokrajin* ni dobil novih podatkov iz Beneške Slovenije in je v poglavju o njej [Kuret 1984: 401–415]⁶ zapisal, da *pustovanja v Beneški Sloveniji z majhnimi izjemami še nismo mogli sami raziskati* in da sta izjemi le članka Žive Gruden [1974] in Naška Križnarja [1979]. Ugotavljal je, da so nas *prehiteli Furlani s svojo Società filologica friulana* [Kuret 1984: 401–402]. Gre za dela Andreine in Luigija Cicerija in Olivie Pellis [Ciceri 1967,⁷ 1978, 1982]. Izčrpno je povzel dela vseh teh avtorjev, Grudnova in Križnar pa sta prispevala tudi nove fotografije s terena.

Druga, dopolnjena izdaja *PLS* je izšla po izidu *Mask slovenskih pokrajin* in v njej je o pustu v Beneški Sloveniji napisano veliko več kakor v prvi, saj je povzel sestavek iz knjige o maskah.

⁶ Poglavje je naslovljeno Beneška Slovenija in Kanalska dolina, v njem obravnava tudi Rezijo.

⁷ Navaja tudi svojo oceno te knjige, v kateri je povzel gradivo in tipologijo in kritiziral njene šibke strani [Kuret 1973].

Zanimivo je, da je Kuret kljub skopemu gradivu o beneških pustovanjih opazil tri njihove pomembne, protislovne značilnosti – da *beneško pustovanje gine, ker sloni na fantovščinah, fantov pa je čedalje manj doma*; da je *značilno tu in tam pustovanje deklet, ki ga na slovenskem v starosvetnem redu ne poznamo*,⁸ in da v *Beneški Sloveniji pustovanje ohranja staro obrednost* [Kuret 1989 I: 72].⁹ Utemeljeno je menil, da je fantovščina za pustovanje bistvenega pomena. Čeprav se do danes ni potrdilo, da beneško pustovanje, ker ni dovolj fantov, gine, saj se pustovanja nadaljujejo, pa je opazil bistveno težavo, ki jo je zakrivilo izseljevanje, tj. sestava pustne skupine. Ni pa mogel predvideti rešitev, ki so jih beneški pustje našli za njeno premostitev.

PUSTNE ŠEGE IN SELITVENI POJAVI

Mladih fantov, nosilcev pustovanj, je v Benečiji po drugi svetovni vojni izrazito primanjkovalo zaradi množičnega izseljevanja. Težko si je ustvariti jasno podobo o takratnem pustovanju, kot tudi o drugih šegah, saj se ljudje ne potrudijo, da bi se spomnili, kdaj je še bilo, kdaj ne več.¹⁰ Včasih se je našemila le skupinica otrok, da so šli po vasi, do bližnjih sosedov. Tako je Živa Gruden v prvi polovici 70. let zapisala, da pust izginja, ker ni fantov, niti deklet in da *ostajajo le še otroci, ki se v lastno zabavo zavijejo v stare cunje in si nadenejo kupljeno masko... Tako ostaja pust le tam, kjer je še nekaj fantov pri domu, ali pa tam, kjer so ga na svoja ramena prevzeli nekoliko mlajši*. V vasi Matajur je pust izginil pred nekaj leti [Gruden 1974: 16]. Zdi se, da je pust ponovno oživel šele proti koncu 70., v 80. letih, ko so zrasli tisti, ki so bili v času najmnogičnejšega izseljevanja še otroci, ko so se izseljenci začeli vračati, ko so se izboljšale zaposlitvene možnosti v bližnjih krajih v Furlaniji in je več ljudi ostalo doma.

Vendar pa ta razvoj ni bil enovit in v posebnih okoliščinah se je šega nadaljevala tudi v letih najhujše opustelosti. Tako je bil npr. izredno zanimiv pust v Matajurju leta 1969, ki ga je fotografsko zabeležil časnikar Stojan Spetič, ko je v družbi z Nadjo Kriščak, znano kulturno delavko, in Živo Gruden, etnologinjo in slavistko iz Trsta,

⁸ Ni jasno, na kateri kraj se nanaša podatek. Na naslednji strani, še vedno v odstavku o Beneški Sloveniji, pa opisuje *posebne ženske šeme v vasi Učja* [Kuret 1989: 71–72]. Maskiranju žensk v vasi Učja je Kuret namenil tudi odstavek članka v mednarodnem zborniku [Kuret 1973a]. Pozneje je ta pojav raziskovala D. Puccio [1993: 242]. Primerjalna raziskava v Benečiji in Reziji bi morda pojasnila, ali gre pri maskiranju žensk za strukturno drugačnost ali le za prilagoditev šege, ki jo je povzročilo pomanjkanje fantov in moških zaradi izseljevanja in so jih zato nadomestile ženske (v Reziji še prej, saj je bilo izseljevanje iz Rezije starejše kakor v Benečiji).

⁹ V prvi izdaji *PLS* o tem še ne piše.

¹⁰ O slovenskih krajih, ki so po 1. svetovni vojni pripadli Italiji, bi bilo zanimivo vedeti, kakšna so bila pustovanja pred njo, v času Avstro-Ogrske, in po njej, ko je fašistična oblast prepovedala slovensko besedo in petje. Poznavanje teh obdobjev je neogibno za razumevanje izvira in razvoja pustnih šeg v Benečiji. Zato je vsaka podrobnost iz prvih let po 1. svetovni vojni zelo pomembna.

spremljal pustni sprevod v Matajurju in Mašerah.¹¹ Spetičeve fotografije imajo že same veliko dokumentarno vrednost, ki pa je še večja, odkar smo prek Žive Gruden prišli v stik z Mariom Gosgnachom, enim od pustov, ki so na Spetičevih fotografijah, in nam je pripovedoval ob slikah. Živi v Ažli, kjer je zgradil hišo po povratku iz Švice. Doma ima obsežen fotoarhiv beneških pustovanj (začenši z letom 1968, a z manj posnetki, kakor jih je naredil Spetič), pri katerih je večinoma tudi sodeloval.¹² Rojen v Matajurju, je bil takrat zaposlen kot gradbeni delavec v Švici. Za pusta je bil na dopustu tako kot še nekaj drugih, ki so tudi bili zaposleni v gradbeništvu, za katero je zima mrtva sezona. Povedal je, da nekaj let prej pusta ni bilo, potem pa so znova začeli pustovati fantje, ki so se za pust vrnili domov iz tujine, eden celo iz Kanade.

Vsi so sodelovali pri pripravah. Najpomembnejši simbol matajurskega pusta so klobuki s pisanimi rožami. Delale so jih dekleta in žene, tudi fantje so prišli pomagat, a za klobuk so se morali oddolžiti z delom, največkrat so pripravljali in nosili drva, in to so naredili z veseljem. Ženske so bile na klobuke ponosne in ko so pustje šli po vasi, so se hvalile, kako lepe klobuke so naredile. To je bila čast, ne samo za fanta, temveč za vso vas. Takrat so šle pustovat samo tradicionalne maske, drugi niso šli zraven. Tiste čase so *delali pusta* štiri, pet dni. Začeli so v četrtek, v petek počivali, spet v soboto, v nedeljo počivali, v nedeljo zvečer je bil ples, v ponedeljek in torek so spet delali. Tako so, npr., šli v četrtek v Mersin, v soboto v Ronac ali Čeplesišče, Trčmun, Mašere, v ponedeljek so *nardili* Strmico, v torek Matajur.

Čeče, dekleta niso šle s pustovi, čakale so doma in kuhale večerjo. Zvečer so se dobili v kakšnem seniku ali skednju, po večerji so plesali. Osmi dan, naslednjo soboto, so se spet zbrali in pripravili večerjo, pojedli, kar je ostalo od jajc in klobas. Preostanek so prodali ali razdelili, plačali muzikanta. Vse skupaj je trajalo deset dni. Takrat je bilo to mogoče, ker so bili večinoma vsi doma, tudi če je kdo bil v službi in je ostal kak dan doma, ni bilo težav.

Mario se je dobro spomnil pusta leta 1969, v skupini je bil *ta grdi*. V visokem snegu na poti z obhoda Jelin in Duša proti Mašeram so srečali Tržačane, ki so po vasi spraševali o pustu. Povabili so jih, naj ostanejo, in res je zvečer Nadja Kriščak igrala na harmoniko. To je bilo prvič, da so ljudje videli žensko igrati harmoniko. Prišlo je veliko ljudi.

Stojan Spetič je o doživetju za *Primorski dnevnik* napisal članek »Matajurci kradejo ljubce ponoč. Pustni običaji v vaseh pod Matajurjem, kjer je premalo deklet in se fantje vračajo iz tujine pozimi« in podal živo upodobitev dogodka in razpoloženja.

¹¹ Živa Gruden je njegove fotografije predala arhivu ISN ZRC SAZU, za kar se ji zahvaljujemo.

¹² Mariu Gosgnachu se zahvaljujem za sodelovanje. Sam se je zelo zavzel za predstavitev gradiva v svoji vasi in je za matajurski *senjan*, proščenje na dan sv. Lovrenca 10. 8. 2003, v dvoranici v stari mlekarnici v Matajurju pripravil razstavo fotografij o matajurskem pustu. Največ jih je bilo iz njegovega arhiva, dodal je tudi Spetičeve. Ljudje so si razstavo ogledovali z izrednim zanimanjem, nekaj jih je tudi od doma prineslo Mariu slike, ki jih še ni imel.

Ropot, zvonkljanje, zategovanje harmonike, ki je dvigala noge ob zvokih Birtičevih narodnih in še vriskanje, ukanje, rvanje. Izza vogala so pridivjali, kakor hudiči, črni v obraz, z zvonci obešenimi na jermanih za pasom, z dolgimi trakovi in visokimi, šilastimi klobuki...prevračali kozolce, suvali, nabirali jajca, klobase, vino...Za njimi, pet, šest minut kasneje, so po gazi pricijazili munje, beli menihi z arabskim zdravnikom. Menihi prosijo, to vemo iz davnih časov. Nato še šeme in godba...Nekateri so imeli kar navadne, civilne obleke, s sajami narisane brke pod nosom in – alpinske klobuke na glavi...Ko smo se prvič pojavili za njimi in so naši fotoaparati skrtnili...so se fantje obrnili in zapeli alpinsko arijo: 'Il capitano della compagnia, l'è malata e sta per morir', a ko smo se izdali za Slovence, je viža takoj menjala...: 'Kaj nam pa morejo', 'Matajurci kradejo, kradejo, kradejo, Matajurci kradejo ljubce ponoč.' Ponoč, s č, kakor zveni šumevec v benečanskem dialektu...Za alpinci so se pokazali še drugi...: šeme v ženskih in moških oblekah, na glavi živopisane robce ali pa pustne klobuke, last 'fantovske družbe': papirnate klobuke, po katerih so bili posejani pisani papirnati cvetovi iz zvitega papirja in tkanine. Cele zimske večere so vaška dekleta (kako jih je malo) presedele in vezale te cvetove!

Za njimi še moški z vojaško kapo, v roki dolgo palico, v drugi pa košaro za jajca, klobase in denar. Rekajo mu 'klobasur'...Tudi domači fantje se prikažejo na pragu in pričakajo 'pustove'...Jajca, najmanj 15, če je družina še tako revna...Tako hodijo, od hiše do hiše, mimo praznih hlevov, po neobdelanih njivah, mimo pol podrtih zidov vasi, ki jih je emigracija izpraznila. 'Dober dan, bog daj zdravje, gospodinja' ...Iz vasi v vas hodijo in pojejo lepe slovenske domače. Nabirajo klobase in jajca, vino pa se zanje po gostilnah toči brezplačno...V kleti neke hiše nad vasjo Matajur imajo fantje svoje 'društvo' in so priredili še – zase – veselo pustno večerjo, špagete, klobase, krompir...harmonika, ples...polka, valček, sodobna iz Sanrema...iz sosednje vasi so se zbrala dekleta, toda še jih ni bilo dovolj...Ni mladotine, je jamrala ženica – puobci na švicarska gradbišča, dekleta pa v Milan – služiti.

Fantje, ki so se za pust našemili, so prišli iz Švice, Francije in Belgije... Prišli so sedaj, ko je sneg in zima, led in veter, ker so gradbišča zaprta. [Spetič 1969]

Pomembna vloga izseljencev v šegah in praznikih je značilna za Beneško Slovenijo in Rezijo, do izraza pa pride predvsem poleti, v času počitnic.

Pustovanje, kakršno je bilo v 60. letih v vaseh pod Matajurjem (in morda še v drugih vaseh v Benečiji, od koder pa nimamo podatkov), je zelo verjetno najzgodnejše slovensko pustovanje, ki so ga izvajali izseljenci (iz slovenskih krajev v Jugoslaviji so se takrat šele odprla vrata za zdomstvo); verjetno je tudi med najzgodnejšimi šegami transnacionalnega značaja v povojni Evropi.¹³ Fantje bili v tujini zaposleni pri delih, ki pozimi mirujejo, in so bili za pusta doma; Mario Gosgnach pa je pripomnil, da bi si v vsakem primeru za pusta vzel dopust.

¹³ Pojem transnacionalizem označuje način življenja izseljencev, ki jim današnja prometna sredstva omogočajo hitre premike prek meja različnih držav, tako da lahko delujejo, razvijajo družbene odnose in identiteto v dveh ali več državah [Čapo Žmegač 2003].

Matajurski pustje, 1969. Ta grdi s šilastimi kapami, pomazani po obrazu s sajami, z zvonci za pasom in palicami v rokah [foto: S. Spetič; Arhiv ISN ZRC SAZU].



Matajurski pustje, 1969. Dva z alpinskimi klobuki, pusti in pustice z značilnimi klobuki s pisanimi papirnatimi rožami in trakovi [foto: S. Spetič; Arhiv ISN ZRC SAZU].





Matajurski pustje, 1969. Hišni gospodar z laga beraču (Spetič zanj navaja izraz klobasur) v košaro jajca, zadaj godec s harmoniko [foto: S. Spetič; Arhiv ISN ZRC SAZU].

Šele od 70., 80. let naprej, ko je zrasla nova generacija mladine, so pustovanja dobila nov zagon. Čeprav so opazne razlike med skupinami in prireditvami, so pustne skupine zelo mešane, v njih so tudi dekleta in poročeni moški, ženske in otroci.¹⁴ Vendar pa so jedro še vedno fantje in moški, prva pobuda je njihova. Dovolj je en navdušenec, da pritegne prijatelje in znance, tudi iz drugih krajev (npr. vaščan pripelje dekle, dekle fanta, fant sodelavca), sodelujejo tudi priseljenci in celo begunci (npr. iz Bosne, iz Albanije).

RAZPRAVA ROBERTA DAPITA

Razprava Roberta Dapita »Obredno maskiranje ob slovensko-italijanski meji. Osvehlitev Kuretove dediščine z drugimi pogledi« [Dapit 2001] je najtehtnejši odmev na Kuretovo obravnavo pustnih pojavov v Benečiji. V njej je predstavil Kuretovo

¹⁴ R. Dapit navaja mnenje V. Colleja, da je ženska vstopila v skupino že v 70. letih prejšnjega stoletja [Dapit 2001: 248]. V Srednjem sem izvedela, da je bila prva žena v pustni skupini leta 1975, in to pri Rončanih. Ti podatki se navezujejo na razpravo o ženski udeležbi v pustovanjih (gl. tudi op. 8).

dediščino v raziskovalni metodologiji in prispevek furlanskih in italijanskih znanstvenikov v raziskovanju slovenskih mask, dodal pa je tudi razmislek o vitalnosti in funkcionalnosti obreda za kolektivno identiteto in pripadnosti skupnosti ter razgrnil nova vprašanja in ugotovitve v zvezi s tehničnimi inovacijami raziskovanja in transformacijo obredov. Zapisal je tudi kritično misel, da po njegovem tisti, ki so se ali se še vedno ukvarjajo z maskami Slovencev v Furlaniji, Kuretovih izkušenj niso dovolj izkoristili [Dapit 2001: 240].

Dapit se na podlagi opazovanja beneških pustovanj sprašuje, koliko še velja klasična interpretacija pustnih šeg v zvezi s poljedelstvom in živinorejo in s tesnim odnosom z umrlimi ali z duhovi prednikov. Ugotavlja namreč, da se nekatere poteze pustovanj v slovenskih in furlanskih pustnih obhodih ne ujemajo s tako intepretacijo, saj sta poljedelstvo in živinoreja že skoraj izginili, z izjemo na Črnem vrhu. Ljudje delajo zunaj domačega kraja, zelo opazna pa je, kakor pravi, tesna povezanost med maskiranci in tistimi, ki jih pričakajo v svojih hišah. Predvsem stari ljudje prihod maskirancev z veseljem pričakujejo, obisk je zanje dobro znamenje, to so trenutki družabnosti, ki jih napolnijo z zadovoljstvom. Po drugi strani pa se Dapit sprašuje tudi o motivaciji, ki žene mlade fante, ki ne živijo več v vasi, ampak delajo ali študirajo npr. v Vidmu ali Ljubljani, da nadaljujejo to tradicijo, vezano na kmečko življenje. Ugotavlja, da obstajajo življenjske oblike in koncepti, ki so tipični za tradicionalno družbo v transformaciji, in kjer so vezi z domačim krajem in ljudmi, ki tam živijo, lahko veliko globlje. Zato je mogoče, da se tudi nekdo, ki je v stiku z urbanim in globaliziranim svetom, vrača v svoj kraj in se udeležuje obredov [Dapit 2001: 243]. Razmerje posameznik-skupnost je odločino pri preživetju obredov. Dejstvo, da se posameznik, ki živi zunaj skupnosti, vanjo vrača, da nadaljuje tradicijo, zelo zgovorno in samo po sebi opredeljuje meje skupnosti, ki se ujema z dojemanjem identitete. *Obred tako dokazuje obstoj skupine, tako da posnema model plemenske skupnosti, ki se med obredom zapre vase, da nadaljuje tradicijo in pri tem zajame tudi tiste, ki so se že preselili drugam* [Dapit 2001: 243].

PUSTNE ŠEGE, SLOVENSKO NAREČJE IN KULTURA, KI JE POVEZANA Z NJIM

Roberto Dapit obravnava pomembna vprašanja, ki si jih gotovo zastavljajo tudi raziskovalci drugod, kjer se pustne šege ohranjajo kljub novim družbenim razmeram. Njegovim ugotovitvam lahko pritrdimo, saj je intenzivnost stikov med domačini, posebej starimi ljudmi, in pustnimi obiskovalci očitna, motivacije mladih ljudi za sodelovanje pa gotovo ni mogoče pojasniti z vegetativnim kultom in duhovi prednikov. Močan občutek pripadnosti in identitete pa po našem mnenju še pogloblja dejstvo, da gre za izročilo kulture, vezane na slovensko narečje; ta vidik bi bilo treba upoštevati pri interpretaciji šeg povsod v zamejstvu, kjer ljudje govorijo slovensko

narečje, niso pa imeli možnosti za šolski pouk v slovenščini in zato svojega jezika ne znajo pisati in so ga vajeni uporabljati samo doma. Tradicionalne šege imajo v »kulturah brez pisave« prav zaradi vezanosti na domače narečje poseben pomen. Domačinom omogočajo nekaj, česar drugod ne dobijo: druženje z domačimi ljudmi, sorodniki in sosedji v spontanem sporazumevanju v materinščini, tistim, ki je več ne znajo, pa stik z ljudmi in občutek pripadnosti tej kulturi. Ta občutek ni zavesten, aktivističen, temveč vgrajen v doživetje skupnosti.

To, o čemer govori Dapit kot o modelu plemenske skupnosti, ki se med obredom zapre vase, bi zato ustrezneje imenovali etnična skupnost, ki je, na ravni navezanosti na domači jezik tako ali tako omejena na zasebnost, zaprta vase, ne samo v šegah in praznikih, temveč tudi v vsakdanjem življenju. V pustnih skupinah danes sodelujejo fantje, dekleta, moški, ženske in otroci, prijatelji in znanci vaščanov, stari domačini in priseljenci.



Matajurski pustje v Strmicah leta 2003. Sestava skupine je zelo spremenjena, ljudi je več, tradicionalni liki so drugačni ali jih ni. Več je godcev, berač, ta grdi so drugačni, pusti imajo rdeče vzorčaste obleke in značilne klobuke [foto: M. Ravnik].

Pridružujejo se tudi posamezniki, ki živijo drugod, a so bili njihovi starši iz te ali sosednje vasi. Tako se struktura skupine diferencira in širi, našemljenci se glede mask in vedenja vse manj ravnavajo po tradiciji, med seboj govorijo pretežno v italijanščini, očitno pa vsi skupaj z veseljem sodelujejo.

Zato je struktura pustnih šeg v Benečiji dvojna: razvidna je v starosti, rav-



Godec in gospodinja, Gorenji Tarbij, 13. 2. 1999 [foto: M. Ravnik, 1999].

nanju in govoru vpletenih ljudi, pustov in domačih gostiteljev. Opazna je v tem, da je del pustov, večinoma pripadnikov srednje generacije, veliko bolj angažiran v dogajanju kot drugi, v hišah pa so jih veseli, najbolj stari ljudje, ki jih dobro poznajo, se pogovarjajo, sprašujejo po skupnih znancih. Pogovarjajo se v narečju, oziroma, če kje, je narečje slišati ob tej priložnosti.

Dvojna struktura je razvidna v vedanju in v govorjenem in zapisanem jeziku.

Zanimivo je, da je pustovanje v marsikateri vasi zamrlo, ko ni bilo dovolj ljudi, in mladi ljudje so morali za obuditev, če so želeli šego spet izvesti, prositi za pomoč starejše vaščane, da so jim povedali vse potrebno. Slike in podatki o pustovanjih v preteklosti so izredno cenjeni. V Srednjem npr. je skupina domačinov pred nekaj leti načrtno spraševala starejše ljudi o pustovanju, skupinah, maskah in oblačilih in gradivo skrbno shranila.

Izredno pozorni so na stare domače izraze, pomembno se jim zdi ohraniti besedo *pust* in je ne nadomestiti z besedo *carnevale*.

Ni naključje, da je eden najzavzetejših domačinov napisal članek v narečju o enem najbolj značilnih likov, *skapjaču* s kleščami. Besedilo, polno slikovitih opisov in spominov, ki jih je zbral med ljudmi, opremljeno s fotografijami in primerjavami iz literature, začne z ugotovitvijo, da se povsod, kjer se piše ali govori o *pustinanju* v Benečiji, navaja *Blumarje iz Čarnega Varha*, *lepe klobuke Matajurcev*, *marsinskega petelina an pisane pustove z Ruonca an Marsina z njih klieščan*. Prav o teh kleščah se je namenil nekaj povedati, oziroma o liku, ki ga je spoznal med poizvedovanjem o starih pustovanjih.

Mimo družih podob, za kere smo takuo zaviedli an ki so navadne po celi Benečiji, tle na Sriensken (še posebno v krajih Raune, Oblica, Gorenj Tarbij, Polica an Gniduca) je skočnũ uon tele Skapjač, ki v mene je hitro oživeu an pobuoscu, pošegetũ v moji pamet poseban ponos ze tele naš prestor, za parjubjeno domačijo. Skor vsi so jal an partardil, de je biu narbuj hod, te nargarš miez vsieh tih gardih an strašan. Loviu je čičate za noge z njegr klieščan an otrokč po vašē (tinčas, ki ramonika je godla, te liepi so za njo plesal an drugi tih gardih so pa nagajal vsien

**ZA USE TISTE KI IMAJO VOJO BIT
DOBRE VOLJE**

PER TUTTI COLORO CHE
VOGLIANO DIVERTIRSI

PO KRATKIN VESELIN (GRIEŠHIN)
ŽIVLJENJU,
JE BIL OBDOJEH NA SMART
LJETOŠNJI

DOPO UNA VITA BREVE
(PECCAMINOSA)
E' STATO CONDANNATO A MORTE
IL ...

PUST 1984

TUTTI SONO INVITATI, IN
MASCHERA, ALLA MESTA (SIFA PER DUE)
CERIMONIA PER L'ULTIMO VIAGGIO

IL CORTEO DELLA TRISTE* ALLEGRA
PARATA PARTE DA IBSIZZA

USI PUSTJE - PUSTICE
AN PUSTINARI
SO VARJENI PIET
VILJE, POZADNI POT.

PRECESIJA ŽALOSTNEGA VESEJA
ZAČNE OD **ISICA** U SRIEDO **7. MARCA**
OB 14.00 URI - PO KOSILE

PO KRATKI VESELI cerimoniji **PUST 1984**

BO ZAŽGAN BREZ USMILIENJA NA PLACU
DOPO UNA BREVE ALLEGRA CERIMONIA IL PUST'84 SARA' BRUCIATO SENZA NIETA' IN PIRZA.

**ZA TOLAŽBO USIEH, JE DUŽNOST PIET AN PIT
PO NISAN, PO OSTARIJAN AN PO CIESTAN**

Isice : 3. 3. 1984 c.i.p.
- ESENTE DA TASSE -

PER LA CONSOLAZIONE DI TUTTI E' RIGOROSO DOVERE
BERE E CANTARE PER LE CASE -PER LE OSTERIE E LE STABBE

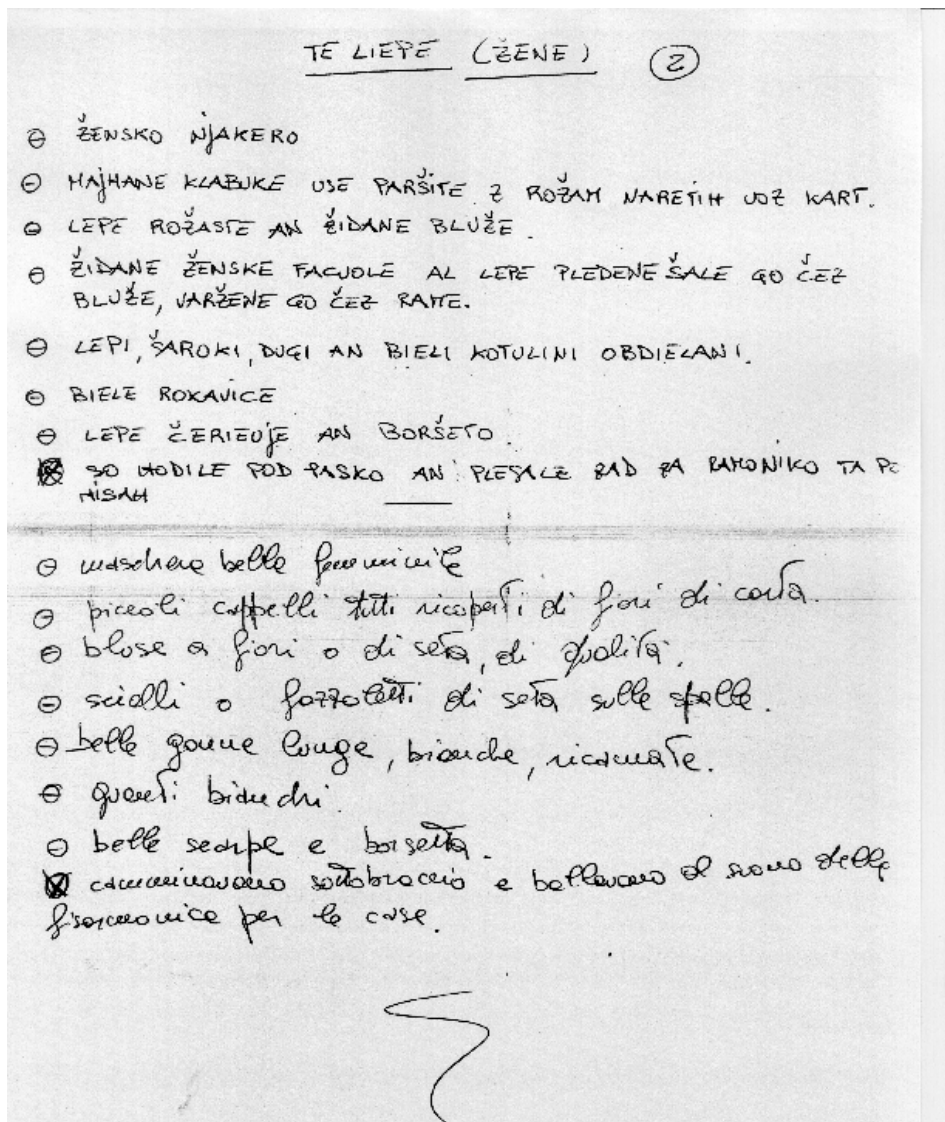
Vabilo na Pogreb pusta l. 1984 v Jesičju
[iz arhiva skupine Srenski pust; hrani F. Qualizza, Srednje].

Gospodu F. Qualizzi se zahvaljujem za dovoljenje za objavo obeh prilog.

juden an s pepelan jih pepelil). Kajšan ga kliče tud Klieščar, pa pozna an nuca obadva imena an za šigurno besieda skapjač (al skapjar) je buj stara. Pomislimo: skapjač pride uoz besiede skopiti an tekrat so praseta an drugo živino skapjal an nucz so zatuo pru nieke sort dugih kliešč. [Qualizza - Hvalica 2002: 151]

Pisano narečje je za domačine, ki se v šoli niso učili slovenščine, velik dosežek.

Medtem ko s plakatov slovenščina izginja, se pust vztrajno ohranja, odkar je



Te liepe (žene) [iz arhiva skupine Srenski pust; hrani F. Qualizza, Srednje].



Skapjač. Idrski pust, Bodigoj, 6. 2. 2005 [foto: M. Ravnik, 2005]



ob pustni prireditvi v Podbonescu leta 1989 prijateljska skupina mladih Slovencev Videmske pokrajine protestno zahtevala, da se ohrani besedo »pust« in z njo *dušo besede in pusta*.¹⁵

Pulfero Carnevale 2003 Pust.
Plakat za pusta 2003 v Podbonescu
[foto: M. Ravnik, 2003].

¹⁵ Za podatek se zahvaljujem g. A. Qualizza - Hvalica.

SKLEP

Potem ko je Niko Kuret iz oddaljenosti in posredno postal pozoren na značilnosti pustnih šeg v Benečiji, je Roberto Dapit, poznavalec literature, terena in primerjalnega gradiva iz zahodne Slovenije, opozoril na njihove različne ravni in usmeril pozornost v psihološko in družabno motiviranost njihovih nosilcev. V delih obeh so iztočnice za spoznanja terenskih raziskav v Benečiji v letih 1999–2005.

Kuret je zapisal vprašanje o ginevanju pustovanj v Benečiji zaradi izginjanja fantovskih skupnosti in s tem odprl potrebo po širši obravnavi vpliva selitvenih gibanj na pustne skupine in pustovanje v Benečiji na sploh. Zanimivo pričevanje o pustovanjih v 60. letih prejšnjega stoletja v Matajurju, ki so ga v času najhujše opustelosti Benečije izvajali fantje, zaposleni v tujini, na dopustu, je opozorilo na izredno zavzetost domačinov in pomen pustovanj za obnavljanje socialnih vezi v vaški skupnosti in širšem vaškem sosodstvu. Vloga izseljencev v šegah v Beneški Sloveniji v preteklosti do današnjega dne je posebnost, vredna celovite obravnave, ki bi lahko prispevala mnoga nova spoznanja za širšo teorijo šeg, selitvenih pojavov in sodobnega transnacionalizma.

Dapita so njegova prodorna opažanja in razmišljanja privedla do bistvenih spoznanj o interpretaciji pustnih šeg; tu je dodan vidik, ki pogloblja razumevanje, ne samo pustnih šeg, temveč tradicionalne kulture na sploh. Gre za posebni položaj slovenskega narečja in vse z njim povezane kulture. Ljudem, ki so vajeni uporabljati materinščino samo v zasebnem življenju in se niso šolali v njej, je tradicionalna kultura priložnost, ki je drugod ne morejo najti, za spontano obnavljanje medsebojnih stikov in izražanje skrite, zatrite identitete. To bi bilo treba upoštevati pri interpretaciji šeg v vseh pokrajinah, ki so imele podobno zgodovinsko usodo kakor Benečija.

Zanimivo je, da se številni domačini zavzeto zanimajo za staro šego in zbirajo gradivo, pri čemer so zelo pozorni na izraze v domačem narečju. Pustne skupine so zelo mešane, sodelujejo moški, ženske in otroci, domačini in priseljenci, pogovarjajo se, razen redkih izjem, italijansko. V godčevem repertoarju prevladujejo slovenske narodnozabavne melodije. Glede poznavanja narečja in vpetosti v vaško skupnost je danes opazna dvojna struktura pustovanj. V jedru so med pusti ljudje srednje generacije, med domačini pa starejši, ti se očitno najbolj poznajo in so veseli, da se ponovno vidijo in pogovarjajo. Nekateri drugi člani skupine, mladi in celo otroci, pa ne govorijo narečja in starih domačinov niti ne poznajo. Vsi pa radi sodelujejo.

Zdi se, da je najpomembnejša funkcija današnjih pustnih obhodov v Benečiji, da združijo zelo različne ljudi, ki se radi veselijo in čutijo pripadnost kraju ali regiji in vsem udeležencem nudijo nekaj, česar v vsakdanjem življenju ne najdejo nikjer – druženje starih in mladih, sorodnikov in sosedov, znancev in neznancev, moških in žensk, govorečih italijansko ali slovensko, starih prebivalcev in novih priseljencev.

LITERATURA

CICERI, ANDREINA IN LUIGI

1967 *Il carnevale in Friuli*, Udine: Società filologica frilulana.

CICERI, ANDREINA IN OLIVIA PELLIS

1978 Uno straordinario inedito carnavalesco. *Sot la nape* [Udine] 30: 29–32.

CICERI, ANDREINA NICOLOSO

1982 *Tradizioni popolari in Friuli I– II. Corredo illustrativo di Olivia Pellis*. Udine.

ČAPO ŽMEGAČ, JASNA

2003 Transnacionalizem, lokalitet, rod. Hrvatske migrantske obitelji u Münchenu. *Traditiones* [Ljubljana] 32 (2): 179–192.

DAPIT, ROBERTO

2001 Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo in confine friulano-sloveno. L' eredità di Niko Kuret (Obredno maskiranje ob slovensko-italijanski meji. Osve-
titev Kuretove dediščine z drugimi pogledi). *Traditiones* 30 (1): 235–251.

FIKFAK, JURIJ

2003 Predgovor. V: Fikfak, J. (idr., ur.), *O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradiva*. Ljubljana: Založba ZRC, 7–8.

GRUDEN, ŽIVA

1974 Beneški pust. *Dan* [Trst] 4 (2): 16–17.

GRUDEN, ŽIVA IN MILAN GREGO

1998 *Beneška Slovenija. Slavia Veneta*. Ljubljana: Družina.

KALC, ALEKSEJ

1997 Selitvena gibanja ob zahodnih mejah slovenskega etničnega prostora. Teme in problemi. *Annales* [Koper] 10: 193–214.

2002 (ur.) *Poti in usode. Selitvene izkušnje Slovencev z zahodne meje*. Koper in Trst: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, ZRS RS Koper, Narodna in študijska knjižnica Trst.

KRIŽNAR, NAŠKO

1979 Blúmarji ali pustóvi. *Traditiones* 5–6: 195–202.

KURET, NIKO

1965 *Praznično leto Slovencev. I. del*. Celje: Mohorjeva družba.

1973 Andreina Nicoloso Ciceri – Luigi Ciceri, Il carnevale in Friuli. *Traditiones* 2: 299–301.

1973a Frauenbünde und maskierte Frauen. Mit besonderer Berücksichtigung des süd-slawischen Raumes. V: Escher, Walter, Theo Gantner in Hans Trümpy (ur.), *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972*. Basel: Krebs, 334–347, 771–774 [objava v slov.: Ženske zveze in maskirane ženske. V: Kuret, Niko, *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU, 56–65].

1984 *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ZRC SAZU.

1989 *Praznično leto Slovencev. I. del* [2. izd.] Ljubljana: Družina.

1997 (1964) Maske in obredno maskiranje ob furlansko-slovenski meji. V: Kuret, Niko, *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU, 85–92 [izv.: Ma-

schere e mascheramenti rituali degli Sloveni lungo il confine friulano-sloveno. V: *Alpes Orientales IV. Acta quarti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Ad Aquas Gradatas – Forumiulii*, 31. III. – 4. IV. 1964. Firenze, 1966, 60–79].

MEDVEŠČEK, PAVEL

2002 Pust na Kambreškem. V: Miklavčič - Brezigar, Inga in Pavel Medvešček, *Pustovanja na Goriškem*. Nova Gorica: Goriški muzej, 135–143.

QUALIZZA - HVALICA, ADRIANO

2001 Skapjač. Posebna podoba beneško – slovienskega pusta. *Trinkov koledar* [Čedad] 2002: 151–163.

PUCCIO, DEBORAH

1993 Il Carnevale a San Giorgio di Resia. V: Fornasir, G. in G. P. Gri (ur.), *La cultura popolare. »Lo sguardo da fuori«*. *Atti del convegno di studio. Udine 21-XI-1992*. Udine, 239–257.

RAVNIK, MOJCA

2003 Družina in selitveni pojavi v Nadiških dolinah v Beneški Sloveniji. *Traditiones* 32 (1): 29–55.

2006 Vstop v Evropsko unijo v dolini Idrije. *Traditiones* 35 (1): 167–180.

RUTTAR, RICCARDO

2000 La gente della Slavia. V: [b. n. ur.] *Valli del Natisone / Nediške doline*. San Pietro al Natisone.

SPETIČ, STOJAN

1969 »Pustovi« so zavriskali v beneške doline. »Matajurci kradejo ljubce ponoč.« *Primorski dnevnik* [Trst] 23. 2. 1969: 3.

TURNŠEK, METOD

1943 *Pod vernim krovom*. Ljubljana: Družba Sv. Mohorja.

CARNIVAL CUSTOMS IN BENEČIJA (SLAVIA VENETA) IN THE CONTEXTS OF MIGRATIONS AND SLOVENIAN DIALECT

This article discusses the carnival customs in Benečija (Slavia Veneta), a region on the western border of Slovenian ethnic territory in the Udine area, which is part of Friuli-Venezia Giulia, as described in the works of Niko Kuret and Roberto Dapit, and based on the author's research.

Kuret did not conduct any research in Benečija, but based his articles on carnival customs and masks in these areas on other sources and literature. He mentioned the region in his paper "Maschere e mascheramenti rituali lungo il confine friulano-sloveno" (Masks and Masquerading Customs along the Friulian-Slovenian Border; 1964, 1997), in which he presented the rich masks and masquerading tradition in western Slovenia. In the first edition of his *Praznično leto Slovencev* (The Festive Year of the Slovenians, 1965), Kuret presented Benečija by summarizing Ivan

Trinko's description of the carnival in Tercimonte (Sln. Trčmun). He did not obtain any new information for his work *Maske slovenskih pokrajin* (Masks of Slovenian Regions), but based the extensive chapter on Benečija on works by the Friulian writers Andreina and Luigi Ciceri, and the Slovenian researchers Naško Križnar and Živa Gruden. For the 1989 revised edition of his *Praznično leto Slovencev*, Kuret borrowed a chapter from his book on masks. Despite the scant material on carnivals in Benečija, he noticed three important characteristics: that "carnivals in Benečija are dying out because they are organized by the village youths, but there are increasingly fewer young men staying at home," that "here and there girls' carnivals are typical, which is unknown in the old-fashioned Slovenian tradition," and that "carnivals in Beneška Slovenija (Venetian Slovenia) preserve the old rituals."

The most important response to Kuret's research is Roberto Dapit's paper "Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo il confine friulano-sloveno. L'eredità di Niko Kuret" (Notes for a Study on Carnival Customs along the Friulian-Slovenian Border: The Contributions of Niko Kuret, 2001). Dapit presented Kuret's research methodology and the contribution of Friulian and Italian scholars in the study of Slovenian masks, reflected upon the vitality and functionality of this ritual for collective identity and an individual's affinity to a community, and described certain technical innovations in research.

In the Slovenian-speaking environment, Benečija has the greatest number of carnival groups that travel from one village to the next, door to door, without elements intended to promote tourism and solely for the local people. Many villages have characteristic carnival figures, masks, and costumes, and carnival groups consist of traditional characters, musicians, and people in various costumes.

This article is not limited to the issues of carnival group composition, the interpretation of the custom, and the motivation for participating in it, which Kuret drew attention to and Dapit then extended and further investigated. It is based on the author's research conducted in various villages in Benečija from 1999 to 2005, which was also recorded on videotape.

After a short presentation of historical developments, demographic movements, and social changes, attention is first drawn to the impact of migration on carnival customs in the second half of the 20th century and at the beginning of the 21st century. Due to mass emigration after World War II, Benečija suffered from a distinct lack of young men, who were the bearers of the carnivals. Carnivals were revived only toward the end of the 1970s and in the 1980s, when those that had still been children during the greatest mass emigration had grown up, when emigrants started coming back, and when employment opportunities in the nearby Friulian towns improved and more people remained at home. However, this was not a uniform development because under special circumstances this custom continued even in the years of most severe desolation. At the end of the 1960s, the carnivals in the village of Montemaggiore (Sln. Matajur) were generally performed by yo-

ung men that worked as construction workers in Switzerland and were on leave during the winter because there were no construction jobs at that time of the year. However, they also came from places farther away, such as Canada. The important role played by emigrants in customs and holidays is typical for Benečija and Resia, especially during summer vacations. The carnival celebration described above took place in the villages under Mt. Matajur (and perhaps also in other villages in Benečija, about which there is no information) in the 1960s. It was most likely the earliest celebration performed by emigrants in Slovenian ethnic territory, and most likely one of the first rituals with a transnational character in postwar Europe.

Although studies point to evident differences between the groups and events, carnival groups are generally very mixed: they also include girls, married men, women, and children. Their core is still comprised of boys and men, who are the first and main initiators. One enthusiast is enough: he or she persuades his or her friends and acquaintances (even from other villages) to join in, a girl can persuade her boyfriend, and the boyfriend can do the same with his coworkers; expatriates and even refugees (e.g., from Bosnia or Albania) can participate in the event. In addition to village events, many tourist events, processions, costume and group competitions, and parties with dancing and live music take place in larger towns in the valley, and these are advertised by numerous posters. After making their door-to-door rounds, carnival groups from the villages also take part in the town events; they participate in the competitions and have fun. The identity of the carnival in Benečija thus has components at both the local and regional levels.

In conducting his research on carnival customs in Benečija and western Slovenia, Dapit posed the question of the extent to which the traditional interpretation of carnival customs still applies in relation to agriculture and livestock farming, as well as the close relationship with the deceased or their spirits, as economic activities, agriculture and livestock farming have almost disappeared; however, there is a strong connection between the costumed figures and those that await them in their homes. Dapit studied the motivation that compels young men that no longer live in the village to continue this tradition rooted in rural life. He connected the motif with the idea that these lifestyles and concepts are typical of a traditional society in transformation, when the links between the native village and the local people can be very deep: the ritual proves the existence of the group, in which it imitates the model of tribal community that turns inward during a ritual in order to continue its tradition, and thus also includes those that have already moved elsewhere. The author, however, believes that, in addition to a strong feeling of group identity and affiliation, the interpretation of traditional culture in these parts must also take into account the fact that this cultural tradition is connected with a Slovenian dialect that has a special status in Benečija. It is not used in public, except at church, and until recently it was not used in education. Its speakers do not know how to write in their dialect. In a "culture without its own writing" traditional customs have a

special meaning. Dapit's model of the tribal community is better referred to as an "ethnic community," which through its connection to its local language is more or less limited to private life, and is turned inward not only in its customs and holidays, but also its everyday life.

Old and young people, long-term residents and newcomers, and locals and their relatives and friends from elsewhere can participate in carnival groups. A double structure can be seen, evident in the age, behavior, and speech of the people, masks and costumes, and local hosts involved; part of the procession, mostly middle-aged people, is much more actively involved in the event than others, and when they go from door to door they are most warmly welcomed by old people that know them well, talk to them, and ask them about mutual friends. They talk in dialect – that is, their dialect is most likely to be heard on this occasion.

The other part of the procession is not as strongly connected with tradition: younger people and children remain in the background during the event, they act as observers or wait in front of the house. The structure of the groups changes and expands; the people that dress up are less likely to follow tradition in terms of their masks and behavior and they talk to one another in Italian, but everyone seems happy to participate. The most important function of today's carnival rounds in Benečija is that they combine various people that like to have fun and feel affiliated with the village or region. Tradition provides people with what they cannot find anywhere else in their everyday lives – that is, the opportunity to socialize with old and young people, relatives and neighbors, friends and strangers, men and women, Italian or Slovenian speakers, and old residents and newcomers.

REPETITIVNI SIMBOLI I POSTUPCI OTVORENA ZNAČENJA. PUST 1984–2004

IVAN LOZICA IN JOŠKO ČALETA

Nije nam namjera zamarati detaljnim opisom karnevala u okolici Rijeke i njegovih promjena proteklih desetljeća. Želimo prvo izložiti kako je naše istraživanje karnevala utjecalo na revalorizaciju ključnoga pojma struke: *tradicije*.

Danas tradiciju shvaćamo kao kontinuirani (povijesni i suvremeni) proces višeslojne interpretacije repetitivnih postupaka i simbola u ljudskoj zajednici, a ne kao baštinjeni skup neupitnih činjenica, duhovnih vrijednosti i materijalnih predmeta. Vjerujemo da je interakcija procesâ tradicije i retradicionalizacije bitna u formiranju mnogostrukih aspekata kulturnog identiteta.

Dopustite da ovdje parafraziramo tekst iz predgovora knjizi *Poganska baština* [Lozica 2002]. U istraživanju karnevala začuđuje drevnost i stalnost likova i postupaka – ponavljanjem se čuvaju standardizirani i konvencionalni simboli polise-mične prirode, sposobni za različita značenja. U pridavanju novih značenja starim simbolima krije se vitalnost tradicije, njezina sposobnost prilagodbe potrebama zajednice.

Usporedba rukopisnih i tiskanih izvora s recentnim pojavama u karnevalskoj praksi može nas dovesti i do pretkršćanskih tragova, no smisao istraživanja dugovječnih segmenata u karnevalu (i tradicijskoj kulturi uopće) ne vidimo u obnovi ili pojavnj rekonstrukciji davno zaboravljenih poruka kojih se današnji sudionici zbivanja ne sjećaju. Svaka je folklorna inačica u svojem vremenu i kontekstu izvorna, ako je zajednica prihvati. Usuđujem se čak ustvrditi da “prvobitnih!” običaja i vjerovanja Hrvata, Slovenaca (i drugih naroda) nikada nije ni bilo. Stalan je samo proces, mijena.

Dugovječnost simbola otvorena značenja u karnevalu upućuje s jedne strane na izvanpovijesnu i atemporalnu prirodu iskonskog *svetog* (koje je, kako bi rekao Eliade, sastavni dio ljudske svijesti, a ne stupanj u njezinoj povijesti), a s druge se strane baš napuštanje poganskog obrednog značaja (bilo kao desakralizacija ili kao resakralizacija kristijanizacijom) iskazuje kao *poetički* proces u kojemu sudjeluje svaki novi naraštaj sudionika i promatrača (variranjem izvedbe, promjenom hijerarhije funkcija i pridavanjem novih značenja istim simbolima u komunikacijskome lancu). U povijesnome procesu zaborav mita može npr. obred pretvoriti u zabavu, turističku atrakciju ili čak u kazalište — jer estetska funkcija lako postaje dominantnom tamo gdje slabi koja od izvanestetskih funkcija. Ali, taj se slijed može i obrnuti: jačanjem neke stare ili nove izvanestetske funkcije kazalište se ponekad

može vratiti obredu. U repetitivnosti karnevalskih simbola naslućuje se vječnost iskonskih struktura *svetoga*, ali se istodobno u njihovim povijesno nestalnim značenjima zrcale prolaznost i mala povijest profane svakidašnjice. Eliade bi to protumačio kao ritualno ponavljanje prvobitnih božanskih činova (sačuvanih u mitu) koje svakome omogućuje da bude sudionikom i suvremenikom stvaranja svijeta i izdvoji se iz linearnog tijeka vremena. Ipak, daleko smo od jedinstva s poganskim božanstvima i mitovi su zaboravljeni. Sudionici zbivanja zamijenili su ih lokalnim povijesnim predajama ili kršćanskim sadržajima, a ostalo su prepustili znanosti kao legitimnoj nasljednici zaboravljenih mitova. Simboli se i dalje ponavljaju tražeći nova značenja... [Lozica 2002: 7–8].

ISTRAŽIVANJE 1984.

Vratimo se početku. Istraživanje iz 1984. na hrvatskoj strani zapravo je nastavak ranijeg istraživanja u okolici Rijeke (1977–1979) u sklopu višegodišnjeg intenzivnog praćenja karnevala u Hrvatskoj, što je rezultiralo dvama tematskim brojevima časopisa *Narodna umjetnost* [1986; 1988]. U filmu prikazanom na skupu u Portorožu (13.–14. 12. 1984.) montirani su i materijali s kraja sedamdesetih. U središtu interesa bili su ophodi zvončara, a paralelno istraživanje u Hrvatskoj i Sloveniji izravno je potaknuto Kuretovim komparativnim kulturnopovijesnim pristupom karnevalu i maskama. Slovenski *kožuharji*, *škoromati* i *koranti* nisu slični samo hrvatskim *zvončarima*, *didima*, *bušarima* i *naphancima*. I jedni i drugi dio su drevnoga praindoeuropskog naslijeđa mediteranskoga kruga – od Azije i sjeverne Afrike, preko Pirineja, Apenina i Balkana sve do austrijskih, njemačkih i švicarskih Alpa pa čak i dalje na sjever. U nadilaženju lokalnih i nacionalnih granica pri istraživanju karnevala nismo se oslanjali samo na Kureta: inspirirao nas je i J. C. Baroja svojom kulturnopovijesnom analizom karnevala [Baroja 1979].

Ipak, naša istraživanja sedamdesetih i osamdesetih (pa ni ono iz 2004.) nisu bila kulturnopovijesno orijentirana, nismo imali konzervatorskih ambicija, nismo težili rekonstrukciji i revitalizaciji “izvornih” tradicija. Ukratko smo opisali i interpretirali ono što smo na terenu zatekli, ali ponajviše nas je zanimala uloga karnevala u suvremenome društvenom životu. O tome svjedoči već i naslov izlaganja iz Portoroža: “Tradicija i novi društveni smisao: pust 1984” [Supek-Zupan i Lozica 1987]. Taj je naslov dvoznačan, kompromisan: može se shvatiti statički bipolarno kao tvrda opozicija neupitne tradicije s jedne strane i novoga društvenog smisla s druge strane, ali i nešto dinamičnije – kao pridavanje novoga društvenog smisla/značenja tradiciji, t.j. kao reinterpretacija tradicije. Ondašnji koautori su u novome društvenom smislu vidjeli suvremenu reinterpretaciju tradicije, ali su ipak vodili žučne rasprave oko atribucije pojedinih karnevalskih sastavnica starome ili novome sloju: tradiciji ili novome društvenom smislu.

U to je vrijeme istraživačka paradigma zagrebačkog instituta¹ bila prevalentno sinkronijska, usmjerena na aktualnu izvedbu, na istraživanje s participacijom, na favoriziranje *emskoga* i izbjegavanje *etskoga* pristupa. Bio je to obračun nove „institutske“ etnologije (pod vodstvom Dunje Rihtman-Auguštin) s Gavazzijevom školom na Filozofskom fakultetu. Etnologija je prestajala biti povijesnom znanošću, okrenula se istraživanju suvremenoga života i aktualne izvedbe, a time je povijesna dimenzija karnevala dospjela u drugi plan. Polazište nam je dakle bilo paradoksalno: krenuli smo na komparativni teren potaknuti globalnom širinom Kuretovih i Barojinih kulturnopovijesnih interpretacija karnevala, ali smo na terenu tražili i uočavali novi lokalni društveni smisao. Povijesni kontekst zbivanja prihvaćali smo prešutno kao tradiciju, ali smo tražili inovacije i nastojali ih protumačiti u aktualnome društvenom kontekstu. Tako smo nehotice podržavali binarnu opoziciju tradicije i novog društvenog smisla, vraćajući se doslovnom tumačenju naslova: nastojali smo osvijetliti novi društveni smisao karnevala i izdvojiti ga iz tradicije koja je tako ostala u sjeni, netaknuta promišljanjem. Odvojili smo sinkroniju izvedbe od dijakronije tradicije kojom se dalje nismo bavili. Time smo tradiciju sveli na prošlu sinkroniju i zanemarili njezinu dinamiku, premda smo joj (deklarativno) ipak priznali važnu ulogu u suvremenoj svakodnevi.

Vratimo se koautorskim dvojbama i razmircama iz 1984. godine. Da bismo ih bolje razumjeli, moramo pojasniti njihovo podrijetlo, a to je najlakše učiniti sažimanjem Gavazzijeve sumarne interpretacije hrvatskih karnevala. Najveći autoritet hrvatske etnologije, Milovan Gavazzi, u svojoj knjižici *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* u kritičkom, društveno orijentiranom tipu karnevala vidi građanske i europske utjecaje, žaleći što se slične „maskerade“ mogu vidjeti i po mnogim hrvatskim selima. Preodijevanje muškaraca u žene (i obrnuto), kostimiranje u „gospodsku“ i građansku odjeću, likove *cigana*, *crnaca* te raznih građanskih, vojničkih i crkvenih zvanja, likove životinja i čudovišta – sve to on tumači kao *imitacije gradskih pokladnih maskerada, u čednijem ili priprostijem seoskom obliku* [Gavazzi 1988:11–12]. Čak ni spaljivanje pokladne lutke ne smatra on hrvatskom tradicijom. Naravno, Gavazzijeva je knjižica nastala u prvoj polovici 20. stoljeća: danas, kad pojam narodne kulture ne shvaćamo više u strogoj opoziciji prema „kulturi gospode“, ne smijemo se odreći vlastitih urbanih tradicija. Kritički tip karnevala traje u našim gradovima i gradićima već stoljećima, nije to nikakvo recentno oponašanje Venecije i francuske rivijere! Bilo bi smiješno, netočno i neodgovorno proglasiti tradicijsku kulturu hrvatskih gradova tuđinskom, a njezino tisućljetno prožimanje s kulturom seoskih sredina stranim utjecajem [Lozica 1997: 194].

Drugim riječima, iza opozicije tradicije i novog društvenog smisla iz 1984. krije se starija opozicija ruralnog i urbanog iz 1939.: ruralni tip karnevala izjednačuje se s magijskom sastavnicom pokladnih zbivanja (odnos čovjeka i prirode) i pro-

¹ Op. ur.: Takrat Zavod za istraživanje folkloru, zdaj Institut za etnologiju i folkloristiku.

glašava autohtonom tradicijom, a urbani tip preuzima kritičku sastavnicu (odnos čovjeka i društva) u cjelini i proglašava se stranim utjecajem. U koautorskim raspravama Lozica je zastupao tezu o dvjema ravnopravnim sastavnicama hrvatske karnevalske tradicije, magijskoj i kritičkoj (odnosno luperkalijskoj i saturnalijskoj), a to je sustavno izložio tek u članku „Dva karnevala“ [Lozica 1988]. Olga Supek je prihvatila argumentaciju pa tako u članku imamo odlomak o dvjema komponentama tradicijskog karnevala, luperkalijskoj i saturnalijskoj, a pod podnaslovom „Pust kao društvena kritika“ ističe se da zadaća etnologa nije samo utvrditi kulturnopovijesni kontinuitet pokladnog rituala, već i pojasniti smisao karnevala za današnje ljude [Supek-Zupan i Lozica 1987: 159], ali i da je pust u našim krajevima oduvijek imao političko i društveno-kritičko značenje, o čemu svjedoče pisani tragovi povremenih zabrana. Završni dio članka još je eksplicitniji i najavljuje kasniju dinamizaciju poimanja tradicije, izloženu na početku našeg izlaganja:

Manifestacije „tradicijske kulture“ neodvojivi su aspekt suvremenog životnog konteksta i ne mogu se niti promatrati niti analizirati izvan njega. Svaka generacija nanovo kulturno interpretira svoju „tradiciju“ i zato ova nužno ovisi o potrebama, osjećajima, vrijednostima i ciljevima suvremenog čovjeka. [Supek-Zupan i Lozica 1987:162]

Jednostavnu evolucijsku mehaniku po kojoj tradicijsku magijsku sastavnicu karnevala nepovratno zamjenjuje novi društveni smisao demantirali smo još 1984. Terenskoj bilješci N. Bonifačića Rožina iz 1952. godine o izumiranju zvončara suprotstavili smo tada podatak o dvanaestak aktivnih zvončarskih skupina [Supek-Zupan i Lozica 1987: 162]. Dvadeset godina kasnije zvončari su još brojniji. To je priča o retraditionalizaciji, obnovljenome riječkom karnevalu, smotri u Matuljima, grobničkim *dondolašima* i o ulozi karnevalske glazbe u formiranju kulturnoga identiteta.

ZVONČARI 2004

Na (ponovljeno) terensko istraživanje krenuli smo osobnim automobilom 20. veljače 2004. godine. Plan je bio zajedno s slovenskim kolegom aktivno pratiti karnevalska lokalna i regionalna događanja koja se zadnjeg pustnog vikenda zbivaju na širem riječkom području, posebice u mjestima koja gravitiraju magistralnoj cesti Rijeka – Trst.²

Svaki naraštaj sudionika različito interpretira vlastitu „tradiciju“. Isto tako i istraživači različitih generacija u različitim razdobljima predmetu istraživanja pristupaju na različit način. Naša namjera ovoga puta bila je dokumentirati karnevalska događanja priključujući se i prateći ophode i povorke. Jednako su nas zanimala do-

² U nekoliko navrata istraživanju su se pridruživale i etnologinje Lidija Nikočević i Olja Orlić iz Muzeja Istre u Pazinu.

gađanja u ruralnim i urbanim sredinama; namjeravali smo pratiti zvončare, (škoro-mate) i ostale prepoznatljive karnevalske tradicije ali i nove likove, urbane maškare, karnevalske (alegorijske) povorke, smotre zvončara kao i večernja organizirana i spontana karnevalska događanja. Sve zanimljivo bilježili smo video kamerom i fotografskim aparatima.

Etnomuzikologa zanimala je uloga glazbe koja formalno ili neformalno prati događanja vezana uz današnju karnevalsku tradiciju ovog područja. Prema pretpostavci, retraditionalizacija karnevalskih običaja trebala bi se paralelno reflektirati i na glazbu kao sastavnicu karnevala. Zanimalo nas je možemo li tu glazbu smatrati tradicijskom ili popularnom. Istodobno su nas zanimali i odnosi naspram glazbenim izričajima svojih susjeda; zanimalo nas je postoji li zajednički nazivnik kojim bi se glazbovanje u karnevalu moglo nazivati te kako se novi glazbeni fenomeni sve prisutniji na ovome području (poput klapskog pjevanja) reflektiraju na glazbeni segment karnevala. Tvrdnja da *su manifestacije „tradicijske kulture“ neodvojivi aspekt suvremenog životnog konteksta* u našem se slučaju mora osvrnuti i na politički kontekst uvjetovan događanjima u posljednjih nekoliko desetljeća, na glazbene identitete s obiju strana ustanovljenih granica. Željeli smo vidjeti hoće li se to odraziti i na glazbovanje u javnim ophodima – ima li glazba nazivnik *naša, njihova, zajednička*, dijeli li i glazba ljude poput politike?

Komentari video zapisa intenzivnog praćenja pustnih (glazbenih) događanja na terenu izvrstan su predložak metodologiji koja ne pripada čestim, regularnim etnomuzikološkim metodama – riječ je o etnografiji glazbenog fenomena. Prema Anthony Seegeru, etnografija glazbe jest pisanje o načinima glazbovanja kod kojeg se analitička transkripcija glazbenog događanja i doživljaj (ljudskog) glazbovanja zasnivaju na osobnom iskustvu terenskoga rada koje osim deskriptivne uključuje i interpretativnu te komparativnu dimenziju [Seeger 1992: 89]. U ovom slučaju etnografska *data* i kontekst promatranih izvedbi imaju prednost pred glazbenim stilovima i načinima izvođenja glazbenih pojava, tj. opisivanje praćenih događaja ima prednost pred transkribiranjem i kompariranjem aktualnih stilskih odrednica glazbenih izvedbi.³

Rijeka, Hrušica, Javorje

Nakon smještaja u hotelu Kristal u Opatiji, koji nam je bio bazom tijekom istraživanja, vratili smo se u Rijeku pratiti večernja događanja u velikome šatoru podignutom za potrebe završnice *Riječkog karnevala*.⁴ *Te je večeri gost-pjevač u šatoru bio*

³ Tekst koji slijedi kratak je sažetak komentara video zapisa terenskih istraživanja pohranjenih u rukopisnoj zbirci IEF u Zagrebu.

⁴ Riječki je karneval višednevna manifestacija koja je u posljednjem desetljeću prerasla u najekspozitivniju urbanu karnevalsku događaj na ovim prostorima postajući pri tome sve usporediviji sa sličnim „globalnim“ inačicama urbanih karnevala (Nica, Köln, Venecija, Rio de Janeiro, New Orleans).

Miroslav Škoro čija je trenutačna medijska popularnost privukla velik broj nemaškaranih mladih tinejdžera pa smo nakon kratkog dokumentiranja događaja napustili karnevalski šator. Primjećujemo da i na riječkom karnevalu zabava pod velikim šatorima postaje sastavnim dijelom višednevnih događanja. Slično je i na *Danima piva* u Karlovcu, *Vinkovačkim jesenima* u Vinkovcima ili *Špancirfestu* u Varaždinu.⁵

Sljedeće jutro (21. 2.) uputili smo se u Sloveniju gdje nas je dočekao kolega Jurij Fikfak. Zajedno smo prisustvovali obilasku škoromata u Hrušici i Javorju, usput smo zabilježili malu dječju skupinu u Obrovu i uzaludno tražili ženske obnovljene mačkare u Slivlju koje su se navodno ugasile nakon jednogodišnjega pojavljivanja.

Škoromate smo pronašli po zvuku zvona i zvuku glazbe koja je pratila ophod. Predvodio ih je barjaktar⁶ s zastavom na kojoj se isticao crni lik *škopita-kleščara* [Fikfak 2003: 214]⁷ s natpisom "Škoromati, Hrušica". Odmah uz barjak skakutali su mladi škoromati⁸ s okićenim drvenim vilama i štapovima. Iza mladih škoromata kretala se muzika i to dvije (kromatske) harmonike i veliki bubanj s činelom.⁹ Poradi kiše harmonike su bile zaštićene prozirnrom plastičnom navlakom.¹⁰ Velikim bubnjem dominiraju fotografije ljepotica obnaženih grudi okružene natpisom *Škoromati 2004*.¹¹ *Sljedeći u povorci bili su sakupljači darova – poberini* [Fikfak 2003: 214] (s velikom pletenom košarom).¹² *Škopiti-kleščari* s kliještima (i jedan junior) predvode škoromate koji su poradi kiše bez oglavlja. Škoromati iz Hrušice imaju više od tri (što je uobičajno) zvona obješena o struku. U ruci imaju *krobaljo* [Kuret 1984: 347]. Upravo zbog tog rasporeda njihovo kretanje, više ljujuškanje koje nalikuje veselijem hodanju, uvelike podsjeća na pokrete zvončara iz Žejana i Muna. Samo posljednji škoromat ima na glavi bogato okićeno oglavlje koje su prekrili plastikom tako da ga nije moguće dobro vidjeti. U povorci koja slijedi javljaju se

⁵ Iako su navedene manifestacije različitog karaktera, postoji čitav niz zajedničkih odrednica koje ih povezuju. Nažalost, još nije napravljena komparativna etnografska studija o novim oblicima („tradicijama“) društvene zabave.

⁶ Barjaktar je odjeven u svečano gradsko odijelo, s kravatom i crnim kaputom. Na ruci su mu bijele rukavice, a za crnim šeširom buketić umjetnih ružica (crveno, bijelo, plavo).

⁷ *Škopit* je pokladni lik ogaravljena lica u crnoj odjeći s ogromnim drvenim kliještima koja izgledaju kao kliješta za škopljenje životinja, poznat i po nazivu *klišćar*. *Škopit* straši promatrače neprestalnim stiskanjem kliješta stvarajući na taj način buku (udaranje drva o drvo), različitu od zvonjave zvona.

⁸ Mladi su škoromati poput starijih odjeveni u kožuhe od čistog ovčjeg runa (skrojenog kao kaput) i bijelo odjelo (hlače i bluza), jarko crvene čarape (koje su navučene preko hlača) i crne cipele. Na glavi su imali crne vunene kapice umjesto šarenih okićenih oglavlja koje nisu nosili poradi kiše.

⁹ Svirači su također prigodno odjeveni u crne hlače, bijelu košulju s crnim prslukom i nose crne, okićene šeširom. Oko vrata imaju šarene rupce (cvjetni uzorci) na rupcima podsjećaju na maramu *nevista* u Dalmatinskoj Zagori).

¹⁰ Fikfak u svojem članku „Pripovedi o škoromatih“ donosi nekoliko fotografija sastava koji prati Hrušicu u ophodu 2000 [2003: 213, 215]. Prepoznajem jednog od harmonikaša i u postavi koja je svirala 2004. Za razliku od 2004. veliki bubanj 2000. nije bio „svečano“ ukrašen.

¹¹ Fotografije su zalijepljene, a otrgnute su stranice porno časopisa. Nešto slično možemo vidjeti na šeširima žejanskih zvončara ili kod maškara u Loparu na otoku Rabu.

¹² Preko crnih odijela imaju prebačene bijele kuhinjske pregače, šarene (crveni cvjetovi) rupce preko ramena i okićeni šešir na glavi.

drugi likovi; ovu skupinu predvodi drvena kućica, brvnara koju guraju, a zatim slijede lik *turčina*, *cigan* s medvjedom, kosac, lovac, popravljач kišobrana – *cigan*, *cunder* i mnoštvo malih suvremeno maskiranih maškara [usp. Kuret 1984; Fikfak 2003]. Doznajemo da povorka prolazi selom zadržavajući se na nekoliko punktova i u lokalnim gostionicama, a samo *poberini* obilaze kuće i skupljaju darove.

Repertoar koji izvode tipičan je repertoar alpske zone kojim dominiraju pjesme i plesovi u ritmu polke i valcera. Sva tri svirača pjevaju jednoglasno, a u pjesmi im se pridružuju i ostali članovi ophoda. Atmosfera ophoda je opuštena, ali prilično suzdržana – što se nekako poklapa s uobičajenim predodžbama o ponašanju naših sjevernijih susjeda, Slovenaca. Počinje i ples: pleše se valcer, slijedi veselija polka, plesu se škoromati pridružuju zvonjavom. Moram priznati da su moji dojmovi bili upečatljiviji, snažniji prilikom susreta s njima nego li danas kad je iza mene iskustvo dvaju osnovnih modela suvremenih zvončarskih skupina: zvončara lokalnih ophodara i zvončara koji prilagođeni prikaz ophoda rado prikazuju izvan svojih mjesta (i država) na velikim gradskim karnevalima.¹³ U tom smislu škoromati iz Hrušice tipični su predstavnici druge vrste zvončara. Njihova tradicija svakako nije izmišljena ali je dotjerana, likovi pomno odabrani, kostimi vješto sačinjeni. Ove zaključke ne donosim na osnovi istražene pisane građe jer sam o ovom fenomenu prije polaska na teren imao ograničeno, skoro nikakvo znanje. Mislim da mi je ta neopterećenost postojećim interpretacijama pomogla da na novi način sagledam prikazanu situaciju i donesem svoje zaključke koji se jednako odnose na ophod i na glazbu u ophodu, sastavnicu koja me posebice zanima.

U susjednom smo Javorju imali prilike promatrati škoromate kojima je ophod po svojim selima (za sada) najvažniji moment cijelog rituala. Radi se o skupini mlađih adolescenata koji tvrde da ih njihova malobrojnost priječi da budu „pravi“. I ovaj ophod ne prolazi bez glazbene pratnje; kod mladih, još nedovoljno „organiziranih“ zvončara iz Javorja glazbena pratnja je dijatonska harmonika i gitara, s napomenom da gitara ima više vizualno-akustičku nego li glazbenu ulogu. Za razliku od hodajućih Hrušičana, Javorci „lete“ po kamenim zidovima, snijegom pokrivenim poljima i ledom okovanim dvorištima. Sve to odvija se uz glazbeni *continuo* kojeg izvode Mitja Dovič na *flajštonerci* i „gitarist“ Bojan Benčić.

Naš dolazak nije prošao nezapaženo. Oni su počašćeni našim interesom i nastoje nam ugoditi. Svirači sviraju polku „Jednu lojtru bum donesel“ te nekoliko slovenskih pjesama, meni nepoznatih. Svi pjevaju jednoglasno, s više ili manje sluha ali s ogromnim zanosom. Moj me naglasak izdaje; meni u čast započinje kanonada „dalmatinskih“ pjesama ili onoga što njima dalmatinske pjesme predstavljaju. „Fa-

¹³ *Zvončari kima su zvoni va kašunu* - ovu frazu, ovakav opis rukavački zvončari upotrebljavaju kad opisuju zvončare koji autobusima putuju na karnevale u druge gradove i države. Oni se, na drugu stranu, drže svoje tradicije; zvana su za njih najveća svetinja vezana isključivo za njihov kraj, za ritualni ophod koji se od kad pamte ponavlja po ustaljenome redosljedu.

lile se Kaštelanke“, „Splitski akvarel“, „Ta divna Splitska noć“, „Večeras je naša fešta“, zatim dolazi i nezaobilazni „Tulipan, jorgovan“, „Na brigu kuća mala“.

Na upit znaju li koju „starinsku“ pjesmu gitarist započima „Zelene oči“.¹⁴ Ostali ga prekidaju i zajedno pjevaju slovensku pjesmu „Kaj pa pojden pod goro“.

Svirač na *flajštonerci* je samouk a svira na različitim događanjima u njegovu mjestu: svadba, pust, *ohcet*, te domaće fešte poput ljetnjeg *opasila* na kojem redovito sviraju hrvatski i slovenski bandovi. S hrušičkim su škoromatima osjetili draž nastupanja u Matuljima i Opatiji a „gitarist“ Bojan Benčić nam odaje tajnu njihova budućeg razvoja: *Nemamo još svoga žiro računa, ali kad dođe sve će biti naše - i Hrvatska i Slovenija i celi svet*. Po njemu su „pravi“ škoromati oni koji imaju žiro račun, stoga kaže: *bitno je kad se organiziraš da imaš žiro račun. Onda znači da postojiš. To je velika stvar*.

Rukavac

Dana 23. 2. ekipi Instituta pridružili su se Jurij Fikfak i Lidija Nikočević u praćenju rukavačkih zvončara, skupine koja svoj običaj ne prakticira izvan granica vlastite lokalne zajednice. Pratili smo zvončare i njihove maškare od jutarnjeg skupljanja do kasnih popodnevni sati u obilasku Kućelovog i Biskupovog *komuna* koji se tradicionalno obilaze u pustni ponedjeljak (*pustni pundejak*). Pridružili smo se rukavačkim zvončarima pri prvome obroku – kisela repa i grah kuhani na suhom svinjskom mesu uz slatke krvavice – *olita*, u konobi najstarijeg zvončara koja je tipično „zvončarski“ i uređena. Osim bačava (danas sve više posuda od nerđajućeg čelika, *inox*) konoba je mjesto za izlaganje suvenira i trofeja; uz slike bujnih ljepotica konobe krasi zvončarske uspomene – slike davnih ophoda, zvončarski kalendari, glineni *pjati* i *bokalet* s kojih se može očitati kojoj udruzi pripadaju. Iako Rukavčani ne idu na gradske ophode i oni imaju potrebu „štancati“ suvenire koji će ih predstavljati (ili kroz godinu podsjećati) na najvažniji događaj koji ih i sljedeće sezone čeka. Rukavački zvončari nose po tri zvona; gazda Vinko nam s ponosom pokazuje tri zvona koja je naslijedio od svoga prastrica i koja sad nosi njegov unuk.¹⁵ Njihov ophod jasno opisuje kazivanje jednoga od zvončara: *Kad idemo vanka više smo kako vojska, a kad smo doma više smo kako blago*. Isto se odnosi i na skupine koje nastupaju po smotrama i karnevalima i na *rukavaške zvončare* kojima je odlazak na Zvoneću najvažniji moment karnevalskih ophoda. Komentiram njihovo oblačenje – svečano za drugo selo i „malo slobodnije“ za doma, kao sindrom „smotre folklo-

¹⁴ Hanka Paldum bosanska pjevačica narodnih pjesama u 80-tim je godinama prošlog stoljeća izvela ovu (novokomponiranu „narodnu“) pjesmu koja je ubrzo postala popularna na cijelom području bivše države.

¹⁵ On ih je, kako kaže, nosio više od šezdeset puta. Točno se sjeća da je 22 puta išao u ophod u susjedno selo Zvoneću na Sv. Antuna (17.01.), a ostalo po Rukavcu.

ra“.¹⁶ Sukladno s tim razmišljanjem su odjeveni naši zvončari, a uz to je izostala i glazbena pratnja što zvončari kao da i ne primjećuju. Iz njihova ponašanja proizlazi da ponašanje i nastup u drugom mjestu uvijek moraju biti reprezentativni – dobar korak koji impresionira i koji se pamti, zvončari moraju biti izdržljivi, a uz to se nitko ne smije napiti.

Pitam ih za glazbenu pratnju kod zvončara na što odgovaraju da je „po starinsku“ vavik bila samo harmonika i bubanj a danas sve ide na više. *Zakantat* po starinsku više nitko ne zna. *Danas se zakantaju sve naše pisme i slovenske, i domaće, i dalmatinske, ali na starinski način više se ne piva.*

Lidija Nikočević se sjeća ophoda prije 20 godina i starijih ljudi koji bi se sakupili u *kantun* i sa strane zapivali. Ali koliko ona pamti to su oduvijek bile slovenske *ljudske pesni*. Više manje svi poznaju te pjesme koje su se pjevale još dok se je gradila željeznička pruga. *Imeli su sluha i volju pa sve te stare pisme koje su od njih čuli su jednostavno zapamtili i pivali odvajkada. Ove pisme će se ritko i u Sloveniji čuti.*

Rukavaški zvončari mi objašnjavaju i trendove, pomodarstvo zvončara koji nastupaju po velikim karnevalima.

Nisu više samo zvončari bitni, bitno je to 'ko ima bolju muziku. Zato se danas zove vanjske ljude da poprave i pojačaju zvončarsku glazbu. Sopci su sad počeli tražit za svirku za cijeli dan minimum 500 kuna po glavi, dakle njih 5 to je 2500 kuna. Ali to je sad sasvim nešto drugo. Prije se znalo, išli su samo ljudi iz svoga mjesta i to ako nisi nosija zvonce a zna si sopit onda se sopilo. Ko je onda ikada pita da mu se za to plati?!? Međutim, sad je postala fama da se mora imat trubu, klarinet, saksofon, tenor.

Paralelno s ophodom zvončara u Rukavcu se odvija i ophod *partenjaki*. *Partenjaki* su ophodari koje sačinjavaju parovi starijih adolescenata, mladića i djevojaka spremnih za ženidbu. Kao i kod svakog ophoda postoji odgovorna osoba. Ovdje je to kapo *partenjaki*; imaju svoje majsko drvo koje ih predvodi, a ono što je meni najinteresantnije vrlo dobru živu glazbu koju sviraju također njihovi vršnjaci. Tenor, harmonika i ritmička pratnja (bubanj, def) bez prestanka sviraju. Mladi, kako je i običaj, plešu ispred svake kuće. Lidija Nikočević mi govori o kontinuitetu i „starosti“ ovoga običaja. To se vidi i na njihovim nošnjama – odorama koje su prilično stare, po izgledu danas svakako izvan glavne mode. Od svirača doznajem da im je sviranje dobar dio životnih prihoda; često sviraju po svadbama, zabavama, večerama. Od repertoara sviraju pretežito ono što se na ovom prostoru pleše i pjeva: primorske, istarske zabavne, dalmatinske. Za slovenske polke i valcere kažu: *Je, to je tu isto naše i to volimo svirat.*

¹⁶ Kod folklornih se skupina događa nešto slično. Većina članova folklornih skupina ne vodi računa o svojim frizurama i složenijim dijelovima svoje odore ili ukrasima za nastupe na lokalnim ili neformalnim skupovima. Samo za prilike nastupanja na velikim smotrama poput *Zagrebačke (Vinkovačke, Đakovačke, Brodske)* ili na nastupima koje prati i komentira stručna komisija, folklorasi će se pobrinuti da njihov vanjski izgled ostavi savršen dojam, dojam koji će zadovoljiti kako nazočnu publiku tako i stručne osobe koje su te kanone „propisale“.

Matulji

Boraviti na ovom području a ne vidjeti smotru u Matuljima bilo bi neoprostivo. Sa kolegama Ivanom Lozico i Lidijo Nikočević u Matuljima smo prisustvovali smotri zvončara gdje je uz domaće zvončarske skupine sudjelovala i skupina iz Međimurja (Podturen) te tri slovenske skupine (Ptuj, Kanal ob Soči, Podgrad). Zvončarima koji se predstavljaju u raznim povorkama i karnevalima ovo je najvažniji javni događaj, važniji i od riječkog karnevala. U razgovorima koje smo tijekom godina vodili sa zvončarima, kontinuitet i važnost nastupa u Matuljima su činjenice koje uvijek rado ističu. Smotra u Matuljima mjesto je gdje se susreću tradicijske pokladne skupine poput Velog Brguda, Mučića, Halubja – Viškova, Sovinjaka, Muna ili Žejana s „novonastalim“ zvončarima sa Zameta, Krimeje ili Grobnika. Svi nastupi su reprezentativni; zvončari vode računa o svom ponašanju, svom izgledu, brojnosti, kvaliteti prikazanog koraka i glazbe koja ih prati. Svaka zvončarska skupina na ovu smotru redovito dovodi svoj podmladak, mlade zvončare, dok zvončari iz Žejana i Muna kao pratnju imaju i svoje žene odjevene u tradicijske nošnje. Matuljska je smotra dobra prilika za fotografiranje; svaka zvončarska skupina fotografije brojnog sastava sa smotre u Matuljima koristi za promotivne materijale – kalendare, *bokaletе*, pepeljare, *pjate* i ostale zvončarske suvenire.

Prve zvončare koje promatramo, Veli Brgud, prati sastav *Krimejski feštari* kojim dominira veliki bubanj i (kromatska) harmonika. No pored njih u sastavu su i dvije trube, saksofon i tenor – limena pratnja koja asocira na tradicijsku/popularnu glazbu alpske zone. Miks u kojem su se izmjenjivali slovenski „narodni“ hitovi i domaći hitovi s festivala *Melodije Istre i Kvarnera* od kojih je većina pisana u ritmu polke i valcera cijelo vrijeme buči s razglasa. Uz to, za zabavu na završnom punktu zadužen je vokalno-instrumentalni sastav *Zapeljivke*. Mlade Slovenke zacijelo su popularne na ovim prostorima; njihov nastup plakatiran je po cijeloj općini Matulji i Opatiji. Repertoar kojeg sviraju sastoji se isključivo od polki i valcera, tipičnog slovenskog – alpskog repertoara narodne glazbe ili bar onoga što je nama „strancima“ asocijacija na tu glazbu. Njihov je nastup čvrst, siguran te besprijeckorno profesionalno odrađen. Svirkom dominira kromatska harmonika; uz nju su tu još i električni bas, električna gitara i pjevačica.

Pustna skupina koja sljedi su gosti iz Slovenije, pusti iz Kanala ob Soči. Kao i ostale slovenske skupine koje su se predstavile na ovoj smotri, izgledaju reprezentativno. U povorci su predstavljeni različiti likovi i kod svake maske je svaki detalj besprijeckorno uredan. Tipična su „pokazna karnevalska skupina“ koju bi svatko rado vidio na svojem karnevalu. Glazbena pratnja ovdje je *treština* (kako je zove njezin svirač, *godac* Joško). Repertoar je isti – polke i valceri.

Rijeka

Sasvim drugačiju atmosferu doživjeli smo na završnoj priredbi u Rijeci. U posljednjih 20 godina ovaj je karneval po brojnosti i kvaliteti prikazanih programa postao najvećim karnevalom na ovim prostorima. Iako je cijeli dan padala kiša na priredbi su nastupile brojne skupine s više tisuća izvođača s Primorja, cijele Hrvatske, susjednih i europskih zemalja.

Nakon prolaska šezdesetak od najavljenih 124. karnevalskih skupina morali smo (zbog izuzetno teških vremenskih uvjeta) odustati od daljnjeg praćenja povorke. Za to vrijeme deseci, stotine, tisuće maskiranih poredanih u različite alegorije, magijske i fantastične priče, povorke i alegorijska kola, strpljivo je čekalo svoj veliki trenutak – veliki pljusak na centralnoj pozornici riječkog Korza. Strpljivo sam bilježio nastupe skupina, posebice one s interesantnim glazbenim predlošcima koji su u pravilu bučili s pokretnih razglasa za vrijeme njihova nastupa. Glazba koju smo imali prilike slušati u nastupima alegorijskih slika u pravilu je asocijala gledaoce na temu koju su svojim maskama, kostimima i rekvizitima vjerno prezentirale maskare. Glazbeni su predlošci najčešće domaći i strani glazbeni hitovi koji se mogu redovito slušati na valovima brojnih radio postaja. Poput značaja samog karnevala, ova bi se glazba mogla okarakterizirati kao popularna – globalna glazba. I ovdje su zvončari dio događanja, ne toliko uvjerljivog poput onog u Matuljima. Izuzetak su bili *Grobnički dondolaši* – novoosnovana zvončarska skupina iz kraja koji do njihova osnutka nije poznao tradiciju zvončara. Vrhunac slave postigli su u sredini nastupa, kad se na Korzo spustila ekipa proslavljene MTV i s lica mjesta o njima izvještavala. Pojavljivanje *dondolaša* na svim važnijim karnevalskim događanjima, njihova brojnost i kvalitetan te uvjerljiv nastup ponukali su nas na dodatno istraživanje koje smo sljedeće godine napravili na Grobinščini. Smotra pod nazivom *Grobinščina zvoni* pokrenuta osnutkom *Grobničkih dondolaša* u međuvremenu je postala jednom od priznatijih zvončarskih smotri.

Grobinščina zvoni

Informaciju o događanjima na Grobinščini pročitali smo u nedjeljnom izdanju *Novog lista* u reportaži koja je pratila *Grobničke dondolaše* na njihovom prethodnom ophodu. Ostale informacije dobili smo na stranici www.grobnicki.dondolasi.com. U današnje vrijeme svaka malo bolje organiziranija zvončarska skupina ima svoju internetsku stranicu. Na dondolaškoj stranici (koja se gotovo svakodnevno dopunjuje) pregršt je svježih informacija. Jedna od posljednjih je najava nedjeljnog događanja i plakat koji smo, prilikom praćenja ophoda, imali prilike vidjeti po stupovima sela i zaselaka Grobinščine. Povećani medijski interes i kvalitetna internetska stranica indikator su dobro organizirane skupine koja je u stanju svojom aktivno-

šću (ophodima) zainteresirati kako lokalnu tako i širu regionalnu zajednicu (Primorsko-goranska županija), ionako poznatu po mnoštvu karnevalskih događanja. Ako se uzme u obzir da do 1999. godine na prostorima Grobinščine običaj zvončara kao organizirane skupine/ophoda nije postojao, onda je naš interes za *grobničke dondolaše* bio razumljiv. Pitanja koja su nas u ovom slučaju zanimala vezana su uz konstruiranje, nastajanje običaja. Razgovor s pojedinim članovima otkrila nam je pojedinosti oko samog nastanka i naglog razvoja za ovaj kraj "novog" običaja. No najvažnija od svega je činjenica da smo se sami mogli uvjeriti da je novonastala situacija izvrsno prihvaćena u lokalnoj sredini kojoj je nešto poput ovako organizirane skupine i novog običaja do sada nedostajalo.

U samo nekoliko godina postojanja Grobničani su uspjeli iskonstruirati kompletnu „zvončarsku sliku“ koja osim originalne odore uključuje i zastavu (natpis: *Grobnički dondolaši Čavle*), grb, zvončarske suvenire koji služe kao darovi ili službeni pokloni (drveni satovi sa znakovljem *grobničkih dondolaša*, zastavice, kalendari, *bokalete*), *regule* – statut društva i internetsku stranicu. U kompletnu sliku ulazi i dondolaška himna. Opet nam pomaže njihova stranica na kojoj dobivamo informaciju o himni i njezinoj autorici Grobničanki koja je napisala mnogo pjesama izvođenih i nagrađivanih na MiKu i brojnim lokalnim festivalima pjevača amatera. Autor stranice podstavio je klapsku izvedbu ove pjesme pod video zapis *dondolanja grobničkih dondolaša* u Drenovi kod Rijeke. Ovo je prvi put da vidim da je i klapsko pjevanje inkorporirano u fenomen „zvončarenja“.

Prethodnih nekoliko godina za vrijeme terenskih istraživanja po Primorju i Kvarneru kontaktirao sam svoje poznanike, klapske pjevače s ovog područja. Njihovi odgovori nisu dali slutiti da je klapsko pjevanje djelom ovih događanja. Ante Rados, tadašnji voditelj klape Fortunal, opisao mi je odnos klape i karnevala ovako: *Oni misle da smo mi samo za ozbiljne stvari, da je klapsko pivanje rezervirano za koncertna događanja. Tako će nas prije pozvat na nekakvu akademiju ili sprovod a nikako na karneval. Čim prođe božićno doba, klape se povlače iz javnog života.* Sudeći prema grobničkom slučaju odnos prema klapskom pjevanju se također mijenja, postaje sve prihvatljivija glazbena forma vezana uz karnevalsko razdoblje.

U dondolaškoj himni (preuzetoj s njihove internetske stranice) ima mnogo neistine. Spominje se kako su njihovi nonići i pranonići bili dondolaši a ne objašnjava se pri tom da su oni zapravo bili pastiri, koji su zvonjavom zvona tjerovali vukove i ostale štetočine sa svojih područja. O običaju *dondolanja* u organiziranom smislu kakvog u pokladno doba imaju na Kastavštini ili na Čičariji nisam baš siguran da ima ikakvih tragova. Što se tiče organiziranog ophoda i sami spominju 1999. godinu kad ih se dvadesetak odlučilo upustiti u avanturu koja je danas postala sastavnicom imaginarija njihova lokalnog identiteta. Pjesma naslovljena „Rojeni san Grobničan“ ide toliko daleko da izjednačava grobničko podrijetlo s tradicijom i običajem *dondolanja*. Ne čudi stoga što su, barem po mome mišljenju, u tako kratkom vremenu *grobnički dondolaši* izrasli u jednu od najboljih, ako ne i najbolju

zvončarsku skupinu cijelog Primorja i Kvarnera. Gledam ove mlade momke i pokušavam usporediti njihov izgled i ponašanje s osobinama ostalih zvončara ovoga područja. Zaključujem da je njihov izbor genijalan. Ni u jednom segmentu nisu potpuno kopirali postojeće zvončarske skupine, nego su od svake uzeli po nešto pa su sve to skupa vrlo vješto ukomponirali. Njihove glavne karakteristike mogu se sažeti u dvije ključne riječi: disciplina i organiziranost. Svaki je njihov pokret kontroliran, nije bezrazložan. Isto tako, svaki je njihov pokret unaprijed pomno planiran. Vanjskim izgledom dominiraju oglašnja s kravljim ili bravljim lubanjama koja su karakteristična isključivo za ovu skupinu.

Najsvečaniji od sva tri nastupa ispred doma u Podhumu upravo je njihov. Sve "štima", sve je koordinirano i uvjerljivo tako da pomišljam da su svoje goste doveli da bi svojim sumještanima mogli pokazati koliko su to oni sami dobri. Njihovo držanje, korak i kolo uvjerljiviji su od prethodnih isto kao i cjelokupna izvedba. Svirka zvona, kod kojih se razlikuje jakost i sinkroniziranost, promjene tempa, brzina i dinamika zvonjenja, mogući je element koji može poslužiti kod ocjenjivanja kvalitete izvedbe pojedine zvončarske skupine.

I u današnjem su ophodu inventivni; smatrali su da im je angažiranje *mužike* nepotreban trošak pa su umjesto žive glazbe organizirali automobil s razglasom koji će cijelim putem predvoditi povorku dok ih je na prvoj *štaciji* također čekao već postavljen razglas. U razgovorima doznajem da *halubajski zvončari* imaju dosta svirača koji radije nose zvona. No, kako smo kasnije mogli primjetiti, neki od njih su u trenucima odmora uzimali svoja glazbala i svirkom podizali atmosferu i uveljavali skup.

Ako usporedim ovo događanje s obilascima zvončara koje smo do sada pratili primjećujem da je ovo poseban tip ophoda/druženja zvončara. Prvi tip zajedničkih druženja su nastupi na smotrama ili karnevalskim povorkama. Drugi tip ophoda su samostalni lokalni obilasci zvončara. *Grobinščina zvoni* je nešto između – druženje više skupina koje zajednički obilaze isto područje. Najsličnije ovome bio bi ophod Zvoneće na Rukavac i obratno, s tim da pri tome obilazi jedna skupina a druga je dočekuje. Grobničani nisu opterećeni tradicijom pa su u stanju rekonstruirati i inovirati, izmišljati nove momente mnogo lakše nego skupine koje organizirano djeluju čitav niz godina. Njihova organiziranost ali i poštivanje zacrtanih dogovora i pravila pozitivno djeluju na razvoj zvončarskog pokreta na području Primorja pa me ne bi začudilo da se u dogledno vrijeme prema njihovom modelu ustanove i druge, nove zvončarske skupine.

Praćenje različitih oblika ophoda smotri i karnevala u kojima aktivno sudjeluju zvončari i škoromati primorsko-goranskog područja u Hrvatskoj i susjednih Brkina u Sloveniji prikazalo je vitalnost običaja koji se sukladno s vremenom dinamično mijenja, zadržavajući pri tom svoje osnovne značajke. Suvremeno doba uvjetovalo je mogućnost prikazivanja običaja na udaljenim destinacijama, što većina današnjih

zvončarskih skupina vješto koristi. Različiti modeli djelovanja vezani uz izvedbenu odrednicu pojedine zvončarske skupine mogu se, poput glazbe, generalno okarakterizirati kao reprezentativni i manje reprezentativni oblici izvedbe ophoda. Glazba i dalje ostaje bitnom sastavnicom javne izvedbe zvončarskih skupina, zadržavajući pri tome u svome repertoaru karakteristike „naše“ glazbe (alpsko-primorsko-dalmatinske). Ta glazba usvaja nove glazbene forme urbano-popularnog tipa (klapsko pjevanje) te bismo je prije mogli nazvati *urbano-popularnom* negoli *lokalno-tradicijskom* glazbom.

LITERATURA

BAROJA, JULIO CARO

1979 *Le Carnaval*. Mayenne: Gallimard.

ČALETA, JOŠKO

2004 Praćenje karnevalskih događanja na riječkom području, na obje strane hrvatsko-slovenske granice 20.-25. 02. 2004. godine [IEF rkp 1916].

ČALETA, JOŠKO I IVAN LOZICA

2004 Praćenje karnevalskih događanja na riječkom području 21.-23. 01. 2005. godine. [IEF rkp. 1881].

FIKFAK, JURIJ

2003 Pripovedi o škoromatih. U: Fikfak, Jurij (idr., ur.), *O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradiva*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 209–221.

GAVAZZI, MILOVAN

1988 *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* [II. novo priređeno izdanje]. Zagreb: Matica hrvatska.

KURET, NIKO

1984 *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.

LOZICA, IVAN

1988 Dva karnevala. *Narodna umjetnost* 25: 87–113.

1997 *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.

2002 *Poganska baština*. Zagreb: Golden marketing.

LOZICA, IVAN, OLGA SUPEK-ZUPAN I JURIJ FIKFAK

1984 *Pust u Kastavštini* [IEF film 36].

NARODNA UMJETNOST

1986 *Narodna umjetnost* 23.

1988 *Narodna umjetnost* 25.

SEEGER, ANTHONY

1992 *Ethnography of Music*. U: Myers, Helen (ed.), *Ethnomusicology. An Introduction*. London: The Macmillan Press Ltd. (The New Grove Handbooks in Musicology).

SUPEK-ZUPAN, OLGA I IVAN LOZICA

1987 Tradicija i novi društveni smisao: Pust 1984. U: Ravnik, Mojca (idr., ur.), *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije* - 3. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 15), 144–165.

[S. n.] *Mulingal – Udruga Grobnički dondolaši* [http://www.grobnicki-dondolasi.com/index.php?bgoto=clanci&bcatid=32&bitemid=1087&baction=show_item (30.11.2006.)]

**REPETITIVE SYMBOLS AND THE PROCEDURES OF OPEN MEANINGS:
CARNIVAL 1984–2004**

In 1984 a joint research of the carnival customs in the environs of Rijeka (Kastavština, Čićarija) and in the south-east of Slovenia (Brkini) was conducted by the Institute of Slovenian Ethnology from Ljubljana and the Institute of Folklore Research (nowadays: Institute of Ethnology and Folklore Research) from Zagreb. The participants were Olga Supek, Lidija Nikočević and Ivan Lozica from Croatia, and Jurij Fikfak from Slovenia. The basic idea was to make research into similarities and differences of the carnival customs on both sides of the frontier, and thus comparatively complete the earlier Slovenian and Croatian researches. The central theme was the processions of bell-ringers (škoromati and zvončari). However, the original interest was extended on a broader carnival context — due to film and photographic material. A more comprehensive interpretation of the role of the contemporary carnivals in the society has been stimulated. One of the first results of such an interpretation was the article by Olga Supek and Ivan Lozica “Tradition and the new social meaning: Carnival 1984” [1987], which is the starting point of this text.

In 2004, the new research on the same area was initiated by J. Fikfak, and performed within the bilateral Slovenian and Croatian project. From Croatian part there was the Institute of Ethnology and Folklore Research from Zagreb (I. Lozica and J. Čaleta) and Ethnographic Museum of Istria from Pazin (L. Nikočević and O. Orlić). The intention was to trace the continuity of carnival customs and to register the varieties in the changed social context.

The interpretation of the results of the research from 1984 and 2004 – with the special stress on the role of music in the carnival – is the topic of the article.

KOLEDARSKI PRAZNIKI NIKO KURET, TVORNOST IN POLITIČNOST PRAZNIKOV

MATEJA HABINC

UVOD

V prispevku so povzete metodološke in vsebinske smernice raziskovanja koledarskih praznikov, šeg oziroma ritualov na podlagi treh člankov Nika Kureta, in sicer »Navada in šega [1974], »O šegi in njeni spremenljivosti« [1978] in »Današnja konkretna problematika šeg (Teze za razpravo)« [1987]. Poudarjena so njegova izhodišča in tista, ki so nastala na podlagi gradiva, ki ga je avtorica zbrala o praznikih, predvsem iz državnega in šolskih ter le deloma (rimskokatoliškega) verskega koledarja, na primeru mesta Brežice, in sicer v letih 1933–1941 in 1945–1963 [Habinc 2006].

Raziskava koledarskih praznikov v Brežicah se je namreč začela mdr. s pregledom, kaj je o njih že zapisano v temeljnem slovenskem etnološkem delu, v Kuretovem *Prazničnem letu Slovencev* [1965–1971, 1989]. Nekaj skromnih podatkov je seglo v čas pred drugo svetovno vojno, ob pregledu še drugih etnoloških del o koledarskih praznikih, šegah oziroma ritualih pa je bilo zanimivo, da praznična norma nikjer ni niti omenjena. Ker so narodopisci in etnologi precej preučevali kulturo in način življenja v letih pred drugo svetovno vojno, bi bilo pričakovati, da bo upoštevan od leta 1929 veljavni jugoslovanski zakon o praznikih [Zakon 1929]. Določal je državne in cerkvene praznike, ti so bili za tedanje državne uslužbence različnih veroizpovedi podobno kakor državni prazniki tudi dela prosti dnevi. V slovenski etnologiji je načeloma upoštevana razdelitev koledarskih praznikov na državne, šolske, verske in druge praznike [prim. npr. Kuret in Ložar - Podlogar 1995], vendar ob tem o pomenu posamičnih praznikov za skupnost in posameznike ter o razmerjih med njimi ni mogoče veliko razbrati.

V raziskavi, ki jo je usmerjalo konkretno terensko gradivo, je bilo precej pozornosti namenjene prav vprašanjem, kateri koledarski prazniki so bili v določenem obdobju in kraju za posameznike in skupnost pomembni, zakaj prav ti in kako se je to kazalo v načinu življenja krajanov. S tem je raziskava tudi sledila usmeritvam, po katerih raziskovalna pozornost ni usmerjena zgolj kulturnozgodovinsko, tj. v preučevanje zunanje pojavnosti, izvira in preteklosti praznikov [Rihtman-Auguštin 2001: 32–33], temveč se kronološka obravnava praznikov prepleta s problemsko. Ker za čas po letu 1945 novi, socialistični koledarski prazniki (z nekaj izjemami) v slovenski etnologiji celostno še niso bili predmet obravnave [prim. Peršič 2003], je

bilo pomembno praznične dneve evidentirati in opisati, rekonstruirati njihov razvoj in spreminjanje, a jih obenem – glede na to, kar je bilo poudarjeno v terenskem gradivu – obravnavati problemsko.

Problemsko naravnana je npr. antropološka raziskava Karen Petrone [2000], ki je v zvezi s prazniki polpreteklega obdobja niso zanimali le družbena zgodovina praznovanj, njihove značilnosti in tipologija, s čimer se je ukvarjala npr. Christel Lane [1981], temveč je Petroneova praznike nekdanje Sovjetske zveze opazovala upoštevajoč spol, nacionalnost, zgodovino, kulturo in fenomen junakov. Terensko gradivo iz Brežic pa je posebej poudarilo predvsem vprašanja, povezana s soustvarjanjem različnih skupnosti, spreminjanjem prazničnih scenarijev in z zasebnostjo oziroma javnostjo praznovanja posamičnih dni v obravnavanih obdobjih. Raziskani so bili pomeni obravnavanih prazničnih priložnosti za različne skupine, vključene ali izključene iz praznovanj. Zato so bili obravnavani tudi nekateri normativno nepraznični dnevi, npr. pust, dan mladosti in dan jugoslovanskega vojnega letalstva, 21. maj, po drugi strani pa so bile opuščene predstavitve le v pisnih virih pogosto navedenih Prešernovega dneva in dneva žena. Zanimalo me je, kako so se v času spreminjali praznični scenariji, ob katerih priložnostih, kako in v kolikšni meri je bilo mogoče govoriti o obvezujočnosti praznovanj, ukvarjala pa sem se tudi z njihovo javnostjo oziroma zasebnostjo ter s prostori državnih, šolskih in verskih praznovanj.

Raziskava, ki je izhodišče pričujočega članka, s pomočjo arhivskih, periodičnih, normativnih, statističnih, ustnih virov in literature po eni strani tako rekonstruira oziroma obnavlja dogajanje ob koledarskih praznikih v zadnjem desetletju pred drugo svetovno vojno in približno prvih dvajsetih letih po njej. Nadalje skuša tudi ugotoviti, kako so obravnavani prazniki soustvarjali, načrtovali oziroma sestavljali način življenja¹ v preučevani skupnosti. To dvojnost raziskave, njeno kulturnozgodovinsko usmerjenost v preučevanje zunanje pojavnosti praznikov, in po drugi strani usmerjenost v njihovo problemsko obravnavo, v nadaljevanju argumentiram z razpravo o Kuretovih in smernicah nekaterih drugih avtorjev v zvezi s preučevanjem koledarskih praznikov, šeg oziroma ritualov.

¹ Z načinom življenja po Slavec Gradišnikovi razumem sodobne in pretekle oblike ter vsebine družbenokulturnega življenja in ga kljub njegovi kompleksnosti in širini ter ugovorom in pomislekom, da enako kot pojem ljudska kultura kot predmetna opredelitev etnologije ni najboljši, še vedno uporabljam [2000: 338; prim. Kremenšek 2004]. Slavec Gradišnikova namreč opozarja, da zadrega ni nič manjša, če pomislimo na niz definicij kulture, ki naj bi bila kar pogosto sopomenka (npr. kultura kot naučeni način življenja) [2000: 333, 155].

RAZVOJ IN TVORNOST PRAZNIKOV

Kuret je praznike na splošno razumel kot nadpomenko šeg.² Zanje je bistveno, da jih moramo praznovati in da so nedelovni dnevi [Kuret 1974: 75]. Šege kot del praznikov pa so zanj

vedenjsko ravnanje, ki z besedo ali s kretnjo ali pa z obojim hkrati a) naveže neko dejanje na nadnaravo, da bi v varstvu in s pomočjo nadnaravnih sil uspelo ali obveljalo, ali pa b) simbolizira neki medčloveški odnos, ali c) poudari smisel, vsebino in pomen nekega izrednega dogodka in ga vzdigne nad vsakdanjost. [Kuret 1978: 331]

Vsebinsko, iz zornega kota *pojavnih oblik šeg* oziroma njihovih funkcij so šege povezane z nadnaravnim (religijo, poganstvom), medčloveškimi odnosi ali pomembnim dogajanjem v skupnosti [Kuret 1974: 70–71]. Če gre za ponavljajoča se opravila v zvezi z nadnaravnim ali medsebojnimi odnosi v skupnosti, šege posamezniku ali skupini zagotavljajo varnost ali pa pomembnejše mesto v skupnosti. Če pa so šege občasne, potem po Kuretu dogodek v skupnosti simbolično povzdignejo nad vsakdanjost ali pa ga obdajo s slovesnim, družabno-zabavnim okvirom [Kuret 1974: 76].

Globinsko raziskovanje se po Kuretu posveča tako naravnemu (psihološkemu) kot razvojnemu, tj. zgodovinskemu, vidiku šeg, ko ugotavlja njihov izvir, razvoj, spremembe, razkroj, propad ali regeneracijo, inovacije. Za preučevanje šeg je Kuret zato zahteval *potrebno znanje iz pomožnih ved (od psihologije do zgodovine)* in pisal, da je vsako šego treba preučevati glede na *psihološke in biološke, ideološke, družbene, ekonomske in morda politične činitelje njenega nastanka, razvoja in morebitnega propadanja* [Kuret 1987: 21]. Omenil je nekatere sočasne pristope k iskanju *resničnosti šege*, ki, kakor je menil, tiči za njeno pojavno obliko, vendar jih večinoma ni komentiral. Zapisal pa je med drugim tudi, da je *potrebna aplikacija preteklih in sodobnih teoretičnih spoznanj pri raziskovanju vsake šege, izpostaviti jo kriterijem različnih teorij in jo tako vsestransko osvetliti* [Kuret 1987: 21]. Menil je, da so slovenski narodopisci zelo dobri globinski raziskovalci šeg, saj se *že od nekdanj ... ukvarjajo s koreninami šeg in njihovimi razvojnimi plastmi* [Kuret 1974: 77].

Kuretu so bile torej pomembne predvsem raziskave povezanosti šeg na eni strani s skupnostjo in na drugi z biologijo, poudarjal pa je še preučevanje njihove spremenljivosti oziroma kontinuitete.

² Sklicujoč se na Pleteršnikov slovar šego in običaj Kuret enači [1978: 309], vendar zapiše: *Zavestno smo opustili izraz 'običaj'... in uporabljamo 'šego' kot pristnejši ljudski izraz.* Običaj zato tudi sama povsod prevajam v šego [Kuret 1974: 70/4; Bogataj 1998: 8; Ložar - Podlogar 1999: 13]. Zelo pogosto namesto nje zaradi razširitve opazovanj na politično življenje oziroma razmerja moči [Rihtman-Auguštin 2000: 13–14] uporabljam izraz ritual. Terminoloških razmerij med praznikom, šego, navado, ceremonijo in ritualom tu ne obravnavam, izjemoma opozarjam le na nekatere Kuretove poudarke.

Če ta izhodišča povežem z lastno raziskavo, je mogoče pritrditi nalogi, da v celovito obravnavo posamične priložnosti sodi tudi popis njenega izvira in razvoja. Vendar sem v svoji raziskavi skromne povzetke o *koreninah šeg in njihovih razvojnih plasteh* [Kuret 1974: 77] postavljala le v sprotne, pojasnjevalne opombe. Velika količina zbranega gradiva za vse koledarsko leto in predvsem pogovori z ljudmi so pozornost preusmerili na pomen posamičnih praznikov in vpliv, ki ga je imelo spreminjanje prazničnega koledarja na način življenja skupnosti in posameznikov. Da bi bil premislek o spremenljivosti in kontinuiteti praznikov, šeg oziroma ritualov sploh mogoč, so bile nujne osnovne informacije o tem, kaj, kdaj in kako so Brežičani v koledarskem letu praznovali. Zato je bila dolžna pozornost namenjena predstavitvi kronološkega razvoja posamičnih prazničnih priložnosti: kateri prazniki so bili v obravnavanem obdobju in kraju sploh uveljavljeni, koliko se je ta podoba skladala z normo oziroma državnim, šolskim in verskim prazničnim koledarjem ter kako so se posamični dnevi s spremembami družbenih sistemov iz praznikov spreminjali v nepraznične oz. vsakdanje dni.³ Tako me povezava praznikov, šeg oziroma ritualov z njihovo biologijo, ki jo je poudarjal Kuret, ni zanimala, razmerju med šegami in skupnostjo pa sem posvetila precej pozornosti.

Kuret je opozoril, da so šege lahko povezane s pomembnim dogajanjem v skupnosti [1974: 70–71], in, če se ponavljajo, lahko posamezniku ali skupini zagotavljajo varnost ali pomembnejše mesto v skupnosti [76]. *Odvisnost šeg od družbenega konteksta* [Kuret 1978: 314] je zanimala tudi mene. Z odgovori na vprašanja, kdo je kaj praznoval, kje in zakaj prav določene dni, pa sem skušala osnovne informacije o posameznih koledarskih praznikih, šegah oziroma ritualih še interpretirati z vidika njihove tvornosti.⁴

V sodobnem družboslovnem in humanističnem raziskovanju smo v zadnjih desetletjih priča velikemu paradigmatškemu prelomu, ki ga ne zanimajo več strukture, temveč tvornost (angl. *agency*), analitični pogled je od doseženih družbenih stanj ali človeških produktov preusmerjen k dinamičnim procesom njihovega ustvarjanja: *Predmete, ki jih ustvarimo ali preoblikujemo, moramo postaviti v oklepaj. V ospredju naj bodo dejavnosti in dejanja, prakse, izkustvo (telesenja, prostorjenja) in tvornost* [Muršič 2006: 53]. Na primeru praznikov to zahteva analizo dinamičnih procesov ustvarjanja, izvajanja, izkušnje oziroma tvorjenja praznikov, šeg oziroma ritualov. En vidik tvornosti je npr. ustvarjanje in uveljavljanje posameznih prazni-

³ Ob ugotavljanju razločkov med prebivalci Brežic (o tem gl. več v nadaljevanju članka) sem se posvečala tudi priložnostim, ki so v kraju imele praznični potencial, torej tistim, za katere si je npr. neka skupina prebivalcev prizadevala, da bi postali prazniki – pred drugo svetovno vojno npr. za obletnico oktobrske revolucije.

⁴ Strinjam se z Ingoldom, da je antropologija lahko »le« posploševalna znanost, ki z induktivnimi opisi stvarnost reducira in jo obenem interpretira [Ingold 1998] – ne glede na to, ali interpretacija temelji predvsem na omejenih, npr. arhivskih virih, ko gre npr. za rekonstrukcijo razvoja nekega praznika, ali pa je raziskovalni interes usmerjen problemsko, na eno ali več vprašanj.

kov, šeg oziroma ritualov s strani države; takšna je npr. analiza slovenskega dneva državnosti [Simonič 2006].

Prazniki, šege oziroma rituali so namreč v sodobni literaturi obravnavani kot del konstantne kulturne ustvarjalnosti, h kateri sodijo tudi invencije oziroma iznajdbe, izumljanje, izmišljanje oziroma zamišljanje in odkrivanje tradicij [Hobsbawm in Ranger 1993]. Pri tem lahko prispevajo k soustvarjanju specifične kulture; tako kakor so npr. novi socialistični prazniki po drugi svetovni vojni zamenjali državne praznike Kraljevine SHS in s tem krepili novo državo, ideologijo in ustvarjali novo kulturo, ali pa svojo vsebino črpajo iz nečesa, kar nekje že je, npr. ko sodobni lokalni prazniki črpajo iz t. i. predsocijalističnih tradicij [Baskar 2002: 181]. Tako prazniki, šege oziroma rituali po eni strani lahko zagotavljajo kontinuiteto in stalnost, po drugi pa v enaki meri lahko zbujejo odpor in protest. Kakorkoli že, neogibno je priznanje vloge, ki jo imajo – še posebej koledarski prazniki – pri ustvarjanju oziroma tvorjenju skupnosti, pri osmišljanju posamičnih skupin in identificiranju posameznikov z njimi. Za raziskovalce koledarskih praznikov, šeg oziroma ritualov je tako zanimivih več dinamičnih procesov: na državni oziroma družbeno najvišji ravni proces tvorjenja (ustvarjanja, izvajanja, izkustva) praznikov, na družbeno nižjih, npr. na lokalni ravni pa samo izvajanje in doživljanje državno ustvarjenih praznikov, pri čemer lahko opazujemo npr. razloček med praznično normo in prakso. Po drugi strani pa je na vseh ravneh družbe zanimiv tudi proces tvorjenja oziroma ustvarjanja državne, nacionalne, lokalne ipd. skupnosti s pomočjo praznikov.⁵ Sodobna literatura o ritualih, ki upošteva, da kultura ni le aktualizacija razpoložljivih vsebin tradicije, tudi praznikov in šeg, temveč oblika življenja v spremenljivih situacijah, nova, vendar od tradicije ne neodvisna kreacija [Bausinger 1990: 11], s tem v zvezi navaja še, da je namreč tudi rituale (ali po Kuretu šege) smotrno obravnavati predvsem kot vir, za katerega tekmujejo in ga uporabljajo različne skupine. Te so v ritualni proces različno aktivno vključene, izvajalci rituala pa z njim največkrat predstavljajo zgolj svoje vrednote [Baumann 1992: 98–99, 109–112].

Navedeno ponazarjam z lastno raziskavo: rekonstrukcijo prazničnega dogajanja v izbranem obdobju in kraju sem razčlenila s splošnim in bolj partikularnimi pomeni praznikov. Kronološki pregled je sicer nakazal, katere dneve v letu so Brežičani imeli za praznike, vendar za pomen teh dni, tj., zakaj so jih ljudje imeli za praznike in po čem so se ločili od neprazničnih dnevov, za pregled ni bil posebej pomenljiv. Zato sem najprej analizirala, čemu so v zvezi s prazniki ljudje pripisovali pomen, kaj je pomenilo, da je bil nek praznik pomemben:

V glavnem so ljudje najbolj cenili ravno praznike, od katerih so poleg počitka od dela in pouka 'nekaj imeli', ob katerih niso bili le pasivni opazovalci, ampak tudi njihovi soustvarjalci ali vsaj udeleženci v dogajanju, ki ga je zanje nekdo

⁵ Najpogosteje nas lahko zanima, kaj vse prazniki osmišljajo in s tem pomagajo tvoriti ali ustvarjati, npr. tudi javne in zasebne prostore, s čimer sem se več ukvarjala tudi sama.

pripravil... Korist od praznikov pa je bila za nekatere vsaj pred drugo svetovno vojno tudi povsem ekonomska. Tako so sicer tudi zaradi zabave, a precej tudi zaradi zaslužka pred drugo svetovno vojno v novoletnem času in ob jožefovem v Brežice prihajali koledniki iz obmejnih hrvaških vasi ali godci, denimo iz bližnjih Kapel, ki so po drugi svetovni vojni meščane največkrat prebujali s prvomajsko budnico... Z obhodi so si svoj delež na primer ob miklavževem skušali prislužiti tudi nekateri brežiški otroci, podobno je bil ob rokovem pomemben del praznika zaslužek, ki so ga prinašali romarji. Pred drugo svetovno vojno in prva leta po njej so bili prazniki kot posebni, nevsakdanji dnevi tudi priložnosti za obdarovanja revnejših, razdeljevanja pomoči... 'Nekaj imeti od praznikov' je v predvojnih Brežicah za marsikoga pomenilo še, da se je ob teh priložnostih lahko pokazal s svojim meščanskim oziroma družbenim statusom, kar se je denimo kazalo z bogatejšim cvetnonedeljskim zelenjem, sploh pa z novimi, boljšimi oblačili ali vsaj pokrivali, denimo v vstajenjski ali telovski procesiji. [Habinc 2006: 164–165]

Prazniki in dnevi, ki so jih Brežičani označili za praznike, so bili nato razločeni po tem, ali so ustni in pisni viri govorili o njih kot pomembnih predvsem za širšo skupnost, npr. državo, lokalno okolje, versko, prijateljsko ipd. skupnost, ali pa predvsem za ožjo skupino, npr. družino. Zanimalo me je, kdo je posamičnim dnevom pripisoval določene pomene in kako so s tem prazniki kazali na razločke med Brežičani. O tem, kako so tudi ob koledarskih praznikih v Brežicah v posamičnih obdobjih nastajale, se uveljavljale in delovale različne skupine krajanov, je bilo gradiva precej:

V predvojnih Brežicah sta skupnostne in zasebne praznike aktivirala državni in cerkveni (katoliški) koledar, organizirali in izvajali pa so jih predvsem bolj s cerkvenim življenjem povezani Brežičani in liberalnejši, a obenem režimski sokoli. Nacionalnost obojih ob tem vsaj po mnenju večine naj v poznih tridesetih letih prejšnjega stoletja še ne bi igrala pomembnejše vloge. Po letu 1945 se je ta podoba z ločitvijo države in Cerkve precej spremenila. S predvojnimi sokoli, od katerih naj bi se jih med drugo svetovno vojno veliko pridružilo partizanom, se še po več desetletjih identificira marsikateri 'stari' Brežičan. Vsaj del te skupine ali nekateri njihovi potomci so po letu 1945 postali vodilni lokalni, tudi republiški politiki, ki so ne nazadnje lahko odločali tudi o brežiških 'značilnostih', o 'kontinuiteti' iz predvojnih let. A izbran 'tradicionalen' dan, ki so ga ljudje imeli za praznik, brežiški pust, so dejansko pripravljali in izvajali predvsem tisti, ki so šele postajali brežiški meščani. Gre predvsem za prišleke iz okoliškega podeželja ali drugih slovenskih mest, ki so sledili trgovskim in uradniškim službam v Nemcev 'počiščene' Brežice. Klerikalnejša skupina se je vsaj od začetka petdesetih let umaknila iz javnosti, hkrati pa so imeli vse opaznejšo vlogo v javnem življenju zaposleni na bližnjem vojaškem letališču oziroma prišleki iz drugih jugoslovanskih republik. [Habinc 2006: 219]

SPREMENLJIVOST PRAZNIKOV OZIROMA PRAZNIKI IN RAZMERJA MOČI

O povezanosti šeg s skupnostjo in njihovi *odvisnosti od družbenega konteksta* je Kuret [1978: 314] pisal predvsem ob opazovanju njihove spremenljivosti in kontinuitete. Splošno so šege po Kuretu sestavljene iz dveh ravni – iz konstante oziroma normativne ravni (nem. *Sitte*), ki naj bi bila pretežno *statični del šege, vidik tradicije, ki osmišlja in prispeva k identiteti skupnosti*, in iz spremenljive zunanosti oziroma formalne ravni (nem. *Brauch*), *šege posameznika brez moralne nuje* [Rihtman-Auguštin 2001: 30–31; prim. Kuret 1974: 78; 1978: 329]. Če se konstanta neke šege, npr. zelenje v kompleksu božično-novoletnih šeg, ohranja, gre tako kljub spremembam v vsebini in pomenu še vedno za isto šego [1978: 329]. V zvezi s tem je obravnaval razmerje med šego in navado, prehajanje ene v drugo, in vprašanje obstoja šege, ter vedno znova trčil na vprašanja spremenljivosti šeg. Spremljati je treba *spremembe, razkroj, propad ali regeneracijo, inovacije* (že evidentiranih) šeg, torej njihovo *življenje* [1974: 75; 1987: 21]. Gibalo ohranitve šeg je videl v izročilu – *sili, ki povzroča prenos* – ta pa je povezana s človeštvu tako rekoč vrojenim, biološkim strahom in potrebo po varnosti [1974: 71–73]. Spreminja pa se po drugi strani predvsem namen šeg, saj *družbene spremembe odločilno vplivajo na usodo mnogih šeg prejšnjega družbenega ustroja in dajejo pobudo za nastanek novih iz novih pogojev izhajajočih šeg* [1978: 314]. Vsako šego je zato treba preučevati glede na družbene, ekonomske in morda politične *činitelje njenega nastanka, razvoja in propadanja*, ob *šegah religioznega značaja* pa spremljali še *šege profanega značaja* [1987: 21]. S tem v zvezi je opozoril tudi na ideologizacijo po drugi svetovni vojni:

Najnovejša zgodovina spet pozna primere, ko državna oblast iz ideoloških razlogov, pa tudi zavoljo javne varnosti ali drugih splošnih interesov prepoveduje ali vsaj zavira nekatere šege ter tudi kazensko preganja posameznike ali skupine, ki prepovedi ne upoštevajo. [1978: 326]

Ker so tudi za sodobno raziskovanje ritualov oziroma praznikov in šeg zanimivi njihov prostor v diferenciranem družbenem kontekstu, njihova dinamika oziroma funkcije in simbolni pomen [Rihtman-Auguštin 2001: 35, 38], je v tem kontekstu Kuret še vedno zelo aktualen – tako s splošnimi pobudami za preučevanje spremenljivosti kakor tudi z navedbami konkretnih primerov iz druge polovice 20. stoletja. Njegova opažanja o dogajanju v zvezi z nekaterimi *šegami religioznega in profanega značaja* v letih po drugi svetovni vojni [Kuret 1978] so bila izhodišče tudi za primerjave z razmerami v Brežicah. Po Kuretu je oblast po drugi svetovni vojni ponekod prepovedala pustovanje, npr. na Goriškem in Cerkljanskem, *zaradi nedovoljenega pobiranja prispevkov po hišah* tudi dobropoljske mačkare [1978: 328]. V Brežicah pisni viri o pustu po letu 1945 poročajo spet od srede petdesetih let, čeprav naj bi bili sprevodi mask skozi mesto šli že nekoliko prej [Habinc 2006: 58]. Po Kuretu *oblastveni odloki niso dovoljevali velikonočnih procesij po javnih cestah in so pogosto posegli v njihov potek* [Kuret 1978: 319]. Leta 1950 so tudi v Brežicah veli-

konočno procesijo po mestu prvič prepovedali [Habinc 2006: 59, 71]. Primerjati je bilo mogoče tudi povojno dogajanje v zvezi s telovskimi procesijami: po letu 1950 se je procesija tudi z brežiških ulic umaknila v cerkveno notranjost [Habinc 2006: 76].

Iz omenjenih Kuretovih razprav o šegah sicer ni razvidno, da bi ga zanimalo, katere družbene skupine oziroma posameznike spremembe družbenega konteksta in s tem spremenjene šege poudarjajo ali po drugi strani potiskajo v ozadje. Če premišljam o konkretni lokalni skupnosti in njenih praznikih z vidika tvornosti, se pokaže, kako so ob različnih koledarskih praznikih pred drugo svetovno vojno in v prvih desetletjih po njej v Brežicah sodelovale in se potrjevale različne skupine prebivalcev: v letih po drugi svetovni vojni je javno delovanje katolikov vse bolj izginjalo, nemških Brežičanov ni bilo več, vse pomembnejši organizatorji in izvajalci posamičnih praznikov so postajali novi priseljenci iz okoliških vasi in iz drugih republik nekdanje Jugoslavije.

Kuret je le načelno opozoril na preučevanje spremenljivosti šeg v okviru posamičnih družbenih sistemov. Prazniki se spreminjajo tudi v takšnih okvirih, in sicer na najvišji, državni ravni, ter nastajajo, se uveljavljajo ali odmirajo in morda postajajo zgolj dela prosti dnevi tudi na nižji, lokalni ravni. Zgled za spreminjanje praznika na najvišji, državni ravni je povojno praznovanje dneva zmage, ki je bil kot spomin na kapitulacijo nacizma od leta 1945 zvezni državni praznik, dela in pouka prost dan. Leta 1952 so ga prestavili na 15. maj, ko naj bi se v Jugoslaviji končali boji, vendar zakon o praznikih iz leta 1955 dneva zmage ne omenja več, ponovno so ga prenesli na 9. maj leta 1965 [Zakon 1955]. Še večjo spremenljivost dneva zmage pa lahko zaznamo na lokalni ravni, za katero niso pomembne le državne spremembe praznične norme, temveč tudi praznična praksa. Tako se dneva zmage Brežičani sploh ne spomnijo kot pomembnejšega povojnega praznika. Viri nakazujejo, da so ga predvsem šolarji praznovali le občasno, leta 1955 pa je za praznovanje dneva zmage štelo že to, da so vse druge prireditve v letu posvetili 10-letnici osvoboditve: leta 1946 sta bili ob prazniku maša (! – op. p.) in skupna proslava vseh sindikatov ter mladine, leta 1947 so gimnazijci na ta dan pripravili dvodnevno odprte z udarniškim delom zgrajenega štadiona, leta 1948 pa so osnovnošolci praznik proslavili v telovadnici [Habinc 2006: 90].

Ko se ukvarjamo s spremenljivostjo praznikov, šeg oziroma ritualov, tako v načinu življenja skupnosti kakor z vprašanji, kako posamične skupine soustvarjajo spremenljivost praznikov, šeg oziroma ritualov, se dejansko zanimamo za političnost praznikov, šeg, ritualov. Političnost tu pomeni razmerja moči med različnimi akterji, tj. med skupinami v neki (širši ali ožji) skupnosti – v okviru enega ali več družbenih sistemov. Ali povedano drugače: ko se ukvarjamo s tem, kako prazniki, šege oziroma rituali prispevajo ali ne k oblikovanju skupine v kraju, iščemo odgovore na vprašanja, kako prazniki, šege oziroma rituali odsevajo, potrjujejo, krepijo družbena razmerja in jih po drugi strani tudi soustvarjajo [Moore in Myerhoff

1977: 5; prim. Lane 1981: 11–16; Braica 1990], kako služijo tistim, ki želijo veljavni politični red ohraniti, in drugim, ki postavljajo novega [Rihtman-Auguštin 2000: 9–10; 1992]. Politične razsežnosti družbenih razmerij v sodobnosti zanimajo predvsem teoretike prakse, ki tudi ritual preučujejo kot prakso in poudarjajo, da ne gre za posredovanje pomenov in vrednot, temveč za dejavnosti, ki na specifične načine ustvarjajo tipe pomenov in vrednot. Rituali torej niso način izražanja avtoritete, temveč ustvarjajo razmerja avtoritete in podrejenosti [Bell 1997: 76 in 82]. V teoriji prakse⁶ ritual tako ni sledenje pravilom, je bolj strateška praksa, *performativni medij za pogajanje o moči v razmerjih*; z njim so kulturne kategorije prilagojene potrebam trenutnih razmer. Za Mauricea Blocha pa ritual niti ni neogibna dimenzija družbenega življenja, saj naj bi šlo za *tip ideološke mistifikacije, vajo določene oblike moči*, ki to moč prikaže kot naravno dejstvo [po Bell 1997: 79].

Če se vrnemo h Kuretu, lahko sklenemo, da v kulturnozgodovinskih raziskavah šeg ni predvidel možnosti razširitve opazovanj na politično življenje oziroma razmerja moči [prim. Rihtman-Auguštin 2000: 13–14],⁷ je pa z omembo ideoloških razlogov in (morda političnih) dejavnikov *nastanka, razvoja in morebitnega propadanja* šeg [Kuret 1987: 21] njihovo političnost posredno vsaj nakazal. Vseeno pa je težko sprejeti njegovo mnenje, da se šege, ki jih *ustvarja industrijska doba, nevede* (poud. M. H.) *naslanjajo tudi na izročilo* [Kuret 1974: 74]. Iz zapisanega je razvidno, da Kureta ni zanimala tvornost praznikov oziroma njen vidik (državno, institucionalno) ustvarjanje praznikov, šeg oziroma ritualov. V njegovih obravnavah so bile šege fenomen, ločen od družbenega konteksta razmerij moči med različnimi skupinami, zanimive prvenstveno v okviru lastnega *življenja*, torej tradicije – od nastanka, razvoja, razkroja in sprememb [Kuret 1987: 21; 1974: 75].

K temu je treba dodati, da sinkretizem simbolno različnih elementov v okviru enega praznika, šege oziroma rituala ni značilen le za čas po drugi svetovni vojni, saj je že krščanstvo stare (poganske) praznike preimenovalo in jih prekrilo z novimi (krščanskimi) [Makarovič 1995: 317, 318]. Za čas po drugi svetovni vojni so različni avtorji ugotavljali, da so bili novi, socialistični prazniki primerljivi z nekdanjimi prazniki letnega cikla [Rihtman-Auguštin 1990: 28–29]⁸ in da lahko

⁶ Bourdieu z njo spodbija druge sodobne pristope, po katerih ritual posreduje med kulturo in družbo oziroma združuje družbene organizacije in kulturne simbolne sisteme. Čeprav spremembe v tem posredovanju oziroma združevanju utemeljujejo nestatičnost družb in družbenih razmerij, po Bourdieuju niti omenjene organizacije niti sistemi ne morejo obstajati, če jih ljudje s svojo dejavnostjo ne reproduciramo kot kulturne vrednote [po Bell 1997: 66 in 78].

⁷ Zato Rihtman-Auguštinova tudi predlaga izogibanje pojmu politična šega in raje uporablja (politični) ritual [2000: 9–10, 13–14].

⁸ Ker so priznavali cikle zimskih in letnih praznikov, pa tudi daljši poletni premor, so deloma spremljali spreminjanje letnih časov, so pa ta red hkrati tudi rušili. Najpomembnejši prazniki novega koledarja so bili namreč pred ali za predvojnimi: 1. maj, praznik dela, na koncu velikonočnega časa, 29. november oziroma dan republike pa kot začetek adventa in priprava na božič. Socialistični koledar naj bi veljavnemu, tradicionalnemu in verskemu ritmu praznikov tako vsilil svoj ritem, dejansko pa sta oba tekla vzporedno [Rihtman-Auguštin 1990: 28–29].

pri prežemanju novega (socialističnega) s starim (krščanskim) prihaja do resemantizacije oz. spremembe pomena elementov tradicije in njihove amalgamacije oziroma zavračanja, spremembe, nadomestitve [Sklevicky 1988: 66–67]. Podobno kažejo tudi raziskave iz Sovjetske zveze, kjer so ljudje nove rituale sprejeli hitreje, če so vsebovali določene stare oblike [Lane 1981: 230–232; za Madžarsko Klimo 2000; za Poljsko Mach 1992].⁹ V socialistični Jugoslaviji, Sovjetski zvezi in drugod sporedi proslav, njihova hierarhija in izvedba še zdaleč niso nastajali *nevede naslanjajoč se na izročilo* [Kuret 1974: 74] in niso bili naključni, temveč so zanje skrbele različne organizacije državnega vrha, *določene oblike moči* (po Blochu),¹⁰ v Sovjetski zvezi tudi t. i. ritualni specialisti oziroma celoten kulturni menedžment [Lane 1981: 26]. Vodenost in nenaključnost praznovanj pa potrjuje tudi gradivo iz Brežic – arhivski dokumenti oz. navodila za ustrezna praznovanja posamičnih dni, načrtno podobni scenariji socialističnih in predvojnih praznovanj, zaradi katerih so sogovorniki lahko govorili o kontinuiteti praznikov, šeg oziroma ritualov:

Kontinuiteta pa naj ne bi obstajala le v istih, v športnem društvu dejavnih posameznikih ali njihovih potomcih¹¹ ter v sodelovanju s šolami, ampak tudi v načinu prirejanja proslav. Tako naj bi si bile akademije ob sicer pred in po drugi svetovni vojni različnih priložnostih vsebinsko precej podobne. Podobno naj bi si bilo denimo prirejanje povork oziroma baklad, pred drugo svetovno vojno zlasti ob dnevu zedinjenja in kraljevem rojstnem dnevu, po njej pa denimo za praznik dela in dan mladosti ter številne druge priložnosti. [Habinc 2006: 179]

Po drugi strani pa lahko stično točko med Kuretovimi razumevanji šeg in sodobnejšimi pogledi na ritual kot ustvarjalca razmerij avtoritete in podrejenosti [Bell 1997: 76, 82] najdemo v Kuretovem opozarjanju na obvezujočnost šeg. Predlagal je, da je treba *v funkcijskem pogledu upoštevati stopnjo obveznosti ali neizbežnosti kake šege* [Kuret 1974: 75]. Šege je ločil od *nravstvenih predpisov* (lat. *mos*), ki naj bi urejali razmerja med spoloma, v družini, v širši skupnosti, odnos do naroda in včasih do nadnaravnega, in ki naj bi se jim bilo zaradi njihove obveznosti težko izogniti. Če ljudje ne bi spoštovali nravstvenih predpisov, bi *utrpeli usodne posledice*, po drugi strani pa z neupoštevanjem šeg posamezniki odgovarjajo le sebi in ne tudi drugim [1974: 74–75].

Čeprav tu ni posebej obravnavano Kuretovo ločevanje na nravstvene predpise in šege, je – kakor kaže tudi terensko gradivo – upravičeno njegovo opozarjanje na

⁹ Laneova loči štiri načine zlitja starega z novim: 1. staro se prevzame, doda se mu le nekaj novih elementov, 2. stari simbolni aktivnosti je dana nova vsebina, 3. večina starega je z ali brez sprememb vključena v nove rituale, 4. staro je zavrženo [Lane 1981: 234–237].

¹⁰ V Jugoslaviji je sporede praznovanj do leta 1952 vsako leto posebej sestavljal agitprop Centralnega komiteja Komunistične partije, pozneje so to vlogo prevzele razne komisije na državni, republiški in občinskih ravneh [Rihtman-Auguštin 1990: 28; 1992: 31, 33; prim. Gabrič 1989: 20; Rozman, Melik in Repe 1999: 148].

¹¹ Isti ljudje ali njihovi potomci, ki so pred in po drugi svetovni vojni v Brežicah organizirali izvedbo posameznih državnih praznikov, so bili dejavni najdlje do srede 50. let prejšnjega stoletja [Habinc 2006].

stopnjo obveznosti ali neizbežnosti kake šege. Raziskava je namreč pokazala, da je mogoče večino najpomembnejših državnih praznikov in praznikov (lokalne, cerkvene ali družinske) skupnosti razumeti kot svojevrsten družbeni in/ali individualni nadzor. Viden je bil, ko je bilo sankcionirano neizobešanje zastav, v obvezni udeležbi na proslavah oz. težnji po izogibanju proslavam, ko so ljudje medsebojno preverjali navzočnosti sokrajanov oziroma družinskih članov na prazničnem dogodku, pa tudi v osebni odgovornosti organizatorjev proslav [Habinc 2006: 197–202]. Po Blochu je ritual tako ali tako predvsem družbeni nadzor, saj naj bi ustvarjal situacije, v katerih je treba sprejeti tradicionalne oblike avtoritete. In ena od teh je tradicija, ki jo razlaga kot vrsto religiozne in družbenopolitične avtoritete, saj določa, da moč posameznika ali institucije izvira onkraj trenutne družbe [Bell 1997: 70]. Vendar avtoriteta nastaja tudi s prisilo oz. z zavestjo o obvezujočnosti, kar potrjujejo gradivo o dnevu republike, osrednjem jugoslovanskem oz. zveznem državnem prazniku po letu 1945, o dnevu mladosti, dnevu OF, prazniku dela in načeloma tudi o bolj sproščenih povojnih prazničnih priložnostih:

Podobno kot pred drugo svetovno vojno je bila udeležba na proslavah, ki so lahko potekale tudi ob pouka prostih prazničnih dnevih, za šolarje in učitelje obvezna: '...praznik republike proslavila s svečano akademijo v Domu JA, ki se bo vršila za vse razrede gimnazije jutri [29. november – op. M. H.] v četrtek ob 8h zjutraj. Vsi dijaki se bodo zbrali do 3/4 8h pred gimnazijskim poslopjem, odkoder bodo pod vodstvom svojih tovarišev razrednikov odšli v dvorano. Dijake opozarjam, da morajo priti brezpogojno vsi. Vedenje mora biti dostojno. Tudi oblecite se lepo, da boste tudi na zunaj pokazali svoje svečano razpoloženje. Pri vhodu v poslopje Doma JA si dobro obrišite obutev, da ne boste zamazali preprog in tal. Tudi v dvorani mora vladati tišina... Tov. razrednike prosim, da v četrtek točno kontrolirajo udeležbo na proslavi in na posebnem lističu sporoče tiste, ki bi eventualno manjkali' (Okrožnice ... 28. november 1951, št. 41). Discipliniranje šolarjev ni bilo omejeno le na proslave, denimo akademije ali komemoracije, ampak naj bi veljalo tudi na bolj zabavnih prireditvah, na primer proslavah ob novoletnih jelkah. Tako so recimo leta 1951 gimnazijci nižjih razredov na prireditev odšli skupno, učitelji pa so jih vnaprej opozorili na disciplino: 'Vsi naši pionirji se boste zbrali pred gimnazijo v nedeljo zjutraj ob 1/2 8. Nato boste skupaj s tov. razredniki odšli v Dom JLA. Vse pionirje opozarjam, da se morajo lepo in vljudno vesti in biti disciplinirani. Pazite, da ne boste zamazali dvorane, da ne boste kričali itd.' (Okrožnice ... 29. december 1951, št. 48). [Habinc 2006: 199–200]

SKLEP

Kuret se je v raziskavah koledarskih praznikov in šeg posvečal predvsem njihovem nastanku, razvoju, spremembam in propadu. Pri tem je opozarjal tudi na odvisnost spreminjanja šeg od družbenega sistema in ideologije, kar kaže na pomen oziroma,

kakor je zapisal sam, *namen*, praznikov v sočasnem družbenem kontekstu. Njegov raziskovalni interes je bil predvsem kulturnozgodovinski, že pred desetletji je kljub izjemnim komentarjem teoretičnih novosti časa, v katerem je deloval, načeloma spodbujal *aplikacijo preteklih in sodobnih teoretičnih spoznanj* [Kuret 1987: 21]. Ko je premišljal o življenju šeg in njihovi odvisnosti različnih dejavnikov, je posebej poudaril tudi biologijo šeg, ni pa podrobneje načel vprašanj o praznikih in ritualih kot virih oz. priložnostih, za katere tekmujejo različne skupine in ki vzpostavljajo razmerja podrejenosti in avtoritete. Tako je mogoče skleniti, da ga tudi ni podrobneje zanimala politična vloga praznikov in ritualov, njihova tvornost oziroma njihovo soustvarjanje posamičnih skupin. Vse to pa je v kontekstu časa, v katerem je deloval, tudi razumljivo, saj so tu predstavljene ob njegovih raziskovalne smernice, ki so aktualne šele v zadnjih dveh desetletjih.

VIRI IN LITERATURA

BASKAR, BOJAN

2002 *Dvourni Mediteran. Študije o regionalnem prekrivanju na vzhodnojadranskem območju*. Koper: Annales.

BAUMANN, GERD

1992 Ritual implicates »Others«. Rereading Durkheim in a Plural Society. V: De Coppet, Daniel (ur.), *Understanding Rituals*. London in New York: Routledge, 97–116.

BAUSINGER, HERMAN

1990 New Aspects in Empirical Cultural Research. *Ethnological Review* [Beograd] 26: 5–14.

BELL, CATHERINE

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York in Oxford: Oxford University Press.

BOGATAJ, JANEZ

1998 *Smo kaj šegavi? Leto šeg in navad na Slovenskem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

BRAICA, SILVIO

1990 Običaj i kriza. *Etnološka tribina* 13: 15–19.

GABRIČ, ALEŠ

1989 Le bogate je obdaril, reveže je vse prevaril ... *Delo* (23. 12.): 20.

HABINC, MATEJA

2006 *Posledice spreminjanja prazničnega koledarja v načinu življenja Brežičanov*. [Neobjavljena doktorska disertacija.] Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

HOBBSAWM, ERIC IN TERENCE RANGER

1993 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, TIM (UR.)

1998 *Key Debates in Anthropology*. London in New York: Routledge.

KLIMO, ARPAD V.

2000 *The King's Right Hand. A Hungarian National-Religious Holiday and the Conflict between the Communist Party and the Catholic Church (1945–48)*. V: Friedrich, Karin (ur.), *Festive Culture in Germany and Europe from sixteenth to twentieth Century*. Levington, Queenston in Lempeter: The Edwin Mellen Press, 343–362.

KREMENŠEK, SLAVKO

2004 Način življenja. V: Baš, Angelos (idr., ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga: 350.

KURET, NIKO

1974 Navada in šega. *Traditiones* 3: 69–80.

1978 O šegi in njeni spremenljivosti. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 309–333.

1987 Današnja konkretna problematika šeg (Teze za razpravo). *Narodna umjetnost* 24: 21–22.

1989 *Praznično leto Slovencev*. 2. zv. 2. izd. Ljubljana: Družina.

KURET, NIKO IN HELENA LOŽAR - PODLOGAR

1995 Praznik. V: *Enciklopedija Slovenije* 9. Ljubljana: Mladinska knjiga, 247–248.

LANE, CHRISTEL

1981 *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society. The Soviet Case*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

1999 Šege. V: *Enciklopedija Slovenije* 13. Ljubljana: Mladinska knjiga: 13.

MACH, ZDZISLAW

1992 'Continuity and Change in political Ritual. May Day in Poland. V: Boissevain, Jeremy (ur.), *Revitalising European Rituals*. London in New York: Routledge, 43–61.

MAKAROVIČ, GORAZD

1995 *Slovinci in čas. Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Krtina.

MOORE, SALLY F. IN BARBARA G. MYERHOFF

1977 Introduction. Secular Ritual. Forms and Meanings. V: Moore, Sally F. in Barbara G. Myerhoff (ur.), *Secular Ritual*. Assen in Amsterdam: Van Gorcum, 3–24.

MURŠIČ, RAJKO

2006 Nova paradigma antropologije prostora. Prostorjenje in človeška tvornost. *Glasnik SED* 46 (3–4): 48–54.

OKROŽNICE

1950–52 Okrožnice od 9. sept. 1950 dalje do 8. 12.'52 [Arhiv Gimnazije Brežice].

PERŠIČ, MAGDA

2003 *Šege na Pivškem. Praznični časi in praznovanja v koledarskem letu*. Postojna: Notranjski muzej Postojna in Občina Postojna.

PETRONE, KAREN

2000 *Life has Become More Joyous, Comrades. Celebrations in the Time of Stalin*. Bloomington: Indiana University Press.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, DUNJA

1990 Metamorfoza socialističkih praznika. *Narodna umjetnost* 27: 21–32.

1992 O konstrukciji tradicije u naše dane. Rituali, simboli i konotacije vremena. *Narodna umjetnost* 29: 25–43.

2000 *Ulice moga grada. Antropologija domačeg terena*. Beograd: Čigoja štampa (Biblioteka XX. vek; 108).

2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.

ROZMAN, FRANC, VASILIJ MELIK IN BOŽO REPE

1999 *Zastave vihrajo. Spominski dnevi in praznovanja na Slovenskem od sredine 19. stoletja do danes*. Ljubljana: Modrijan.

SIMONIČ, PETER

2006 *Slovensko praznovanje državnosti v historičnoantropološki perspektivi*. [Neobjavljena doktorska disertacija.] Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.

SKLEVICKY, LYDIA

1988 Nova nova godina – od »mladog ljeta« k političkom ritualu. *Etnološka tribina* 11: 59–72.

SLAVEC GRADIŠNIK, INGRID

2000 *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

ZAKON

1929 Zakon o praznikih. *Kraljevina Jugoslavija. Uradni list Dravske banovine* XI (100), 9. oktober 1929: 767–768.

1955 Zakon o državnih praznikih. *Uradni list FLRJ* XI (18), 27. april 1955: 284.

CALENDAR HOLIDAYS: NIKO KURET, AGENCY, AND THE POLITICS OF HOLIDAYS

This article presents some points of departure for a case-study of primarily state and school holidays, as well as some (Roman Catholic) religious holidays, in Brežice from 1933 to 1941 and from 1945 to 1963 [cf. Habinc 2006]. The author seeks to culturally and historically reconstruct selected occasions, and also focuses on various themes connected with them.

Based on Niko Kuret's three articles on customs and habits [1974, 1978, 1987], the author believes that Kuret primarily encouraged genetic research on habits and rituals and exposed their dependence on the current social system and ideology. Kuret wrote that we should study changes, disintegration, decay or regeneration, and innovations in habits and rituals [Kuret 1987: 21; 1974: 75]. As an example, he mentioned the ideologization of habits after World War II. The research suggestions offered by Kuret remain appropriate, and the author seeks to follow them as well. Nonetheless, Kuret did not investigate other questions; for example, what changes of habits and rituals mean in the wider social context, which social groups they emphasize, and which ones they marginalize. It also appears that Kuret was only interested in changes of habits concerning various social systems. However, at all their levels of manifestation holidays also change in the context of a single social system.

The author interprets her fieldwork data from the standpoint of agency: she perceives holidays as sources of power, and analyzes the role they played in the construction of the local community. This politics of holidays, as can be observed through the power relations incorporated into them, is something Kuret only hinted at when he mentioned ideological reasons and (possible) political "agents" of birth, development, and dying out of habits and rituals [Kuret 1987: 21]. Analyzing Kuret's perception of habits and comparing it with the understanding of ritual as a way of establishing, confirming, and performing authority or subordination, it is difficult to accept his opinion that the customs of an industrial society *unconsciously* (emphasis M. H.) proceed from tradition [Kuret 1974: 74]. This was not the case because various state organizations were established to take special and detailed care of them, among other duties.

Nevertheless, decades ago Kuret was already stressing certain issues related to holidays and rituals that remain topical and are connected to power relations. For example, he wrote about their obligatoriness, advising that, in functional analysis, the degree of their obligatoriness or inevitableness should be considered [Kuret 1974: 75]. As the author's research also shows, most state and community holidays can be perceived as a specific form of social or individual control through which authority is reconfirmed.

KDOR NE ŠTEHVA, NI POSAVC! ŠTEHVANJE V SAVLJAH, KLEČAH IN NA JEŽICI V LJUBLJANI

NENA ŽIDOV

NAMESTO UVODA

V nedeljo 18. junija 2006, ob treh popoldne se je ob Selanovi ulici v Savljah začelo 52. posavsko štehanje. Ob kozolcu je bila postavljena tekmovalna steza in na njej drog, nanj je bil nasajen sodček¹ in čakal, da ga štehovci razbijejo. Ob stezi je stal gasilni avto Prostovoljnega gasilskega društva Ježica, ki je skrbelo za varnost. V bližini droga s sodčkom je bila prikolica za člane ocenjevalne komisije in uradnega povezovalca prireditve – popularnega televizijskega napovedovalca Boštjana Romiha, ki živi v Klečah. Ob prikolici je bilo prislonjeno kolo z zdravniško torbo zdravnice z Ježice. Med množico obiskovalcev iz Savelj, Kleč, Ježice, Stožic, Male vasi, Bratovševe in Glinškove ploščadi, pa tudi iz bolj oddaljenih naselij, je bilo po pripetem nageljnu mogoče spoznati člane organizacijskega odbora. Napetost med zbrano množico je narasla, ko se je začel na konjih in vozovih približevati sprevod, ki so ga sestavljali v gorenjske noše oblečeni harmonikar, štehovski mojster z *dečvo*, štehovci z dečvami in nekateri drugi prebivalci Savelj in Kleč. Zbrali so se bili pri Avšičevih v Savljah, od koder se je sprevod odpravil skoz Kleče in končal pot na prizorišču štehanja v Savljah.

Potem ko je uradni napovedovalec povedal nekaj besed o zgodovini štehanja v Ziljski dolini in v vaseh ljubljanskega Posavja ter predstavil vse sponzorje, organizatorje, štehovce, štehovskega mojstra, dečve in kobile, se je šest jezdecev pognalo v galop in med dirom z železnimi kiji udarjalo po sodčku. Množica ljudi jih je burno spodbujala in na kol nataknen sodček se je kljub predhodnemu namakanju v vodi že po devetih krogih vdal. Ocenjevalna komisija je seštelala točke in jih zaupala štehovskemu mojstru, njegova *dečva* pa je razkrila zmagovalca s cvetličnim venčkom. Štehovci in dečve so nazdravili s kozarcem vina, vsi tekmovalci so dobili praktične nagrade, zmagovalac pa še prehodni zlati štehovski kij. Po skupinskem fotografiranju so štehovci odpeljali konje v hleve in se vrnili na veselico, ki je bila nedaleč od tekmovalne proge pri Tovarni Cablex. Tam je mesar Marko z Ježice že veselo obračal čevapčiče, gospa Avšič z bio kmetije v Savljah je bila za blagajno, starejša dekleta so stregla pijačo, mlajši otroci so med obiskovalci ponujali srečke, ježiški gasilci pa so hiteli postavljati šotore za zaščito pred neznosno vročino.

¹ Tj. narobe obrnjen čeber; domačini mu rečejo *sod*.

Ob zvokih narodnozabavnega ansambla Jodl express so najbolj zagnani že plesali. Kmalu sta prišla na plesišče zmagovalc štehvanja in njegova dečva in zaplesala, ob naslednji skladbi pa so se jima pridružili še vsi drugi štehvovski pari, ki so bili nekakšne zvezde popoldneva in pozneje večera in noči, dokler je trajala veselica. Vse se je dogajalo le pet kilometrov od središča Ljubljane.

ZILJSKO ŠTEHVANJE

Štehvanje je konjeniška igra, pri kateri jezdec med dirom s kovinskim kijem razbijajo na lesen drog nasajen sodček. Na slovenskem etničnem ozemlju ima štehvanje tradicijo v Ziljski dolini in je povezano tudi s plesom – *prvim rejem* pod lipo [Kuret 1989: 347]. Ni povsem jasno, kdaj in odkod je prišlo štehvanje v Ziljsko dolino, vse kakor pa so Ziljani igro prilagodili svojim razmeram in jo sčasoma po potrebi tudi nekoliko spreminjali. Tako sta se npr. v 70. letih 19. stoletja spremenila štehvovski kij in sodček, kar je vplivalo tudi na potek igre in podeljevanje nagrade [Kuret 1989: 355–357].

Štehvanje v Ziljski dolini je bilo sicer povezano z lokalnimi žeganji in binkoštnimi igrami, vendar so ga Ziljani občasno izvajali tudi zunaj lokalnega okolja in običajnega konteksta. Tako so npr. organizirali posebno štehvanje ob obisku nadvojvode Janeza in leta 1856, ko je Ziljsko dolino obiskal cesar Franc Jožef. Nastopali pa so tudi drugod. Leta 1821 so npr. štehvili v Ljubljani v času ljubljanskega kongresa, leta 1957 pa na Kravjem balu v Bohinju [Kuret 1963: 116, 118]. Štehvanje se je v nekaterih krajih Ziljske doline ohranilo vse do danes in ga fantovske skupnosti še vedno prirejajo ob žeganjih ali na binkoštni ponedeljek, ponekod pa je štehvanje postalo tudi turistična prireditev [Kuret 1989: 347].

POSAVSKO ŠTEHVANJE

Posavsko štehvanje je potekalo in še poteka v organizaciji nekdanjih vasi z ljubljanskega Posavja, danes predvsem Savelj, Kleč in Ježice. Zgleduje se po ziljskem štehvanju iz 30. let 20. stoletja, vendar so si ga Posavci že od vsega začetka v marsičem prilagodili. Zanimalo jih je predvsem štehvanje kot športna igra, zato so spremenili tudi širši kontekst. Zaradi tega so se spremenile vloge nekaterih udeležencev in uvedeni so bili nekateri novi elementi. Tako je npr. dečve, ki so pri ziljskem štehvanju izbirale zmagovalca, nadomestila ocenjevalna komisija,² dečve pa so ostale le še v vlogi spremljevalk štehvovcev.

² Člani komisije v vsakem krogu ocenjujejo galop, udarce s kijem, uničenje doge, obroča oz. sodčka in spust štehvovca. Vsak član komisije ocenjuje le en element.



Štehovski sodček, v ozadju štehovci, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

Štehvnanje je iz Ziljske doline na ljubljansko Posavje »prenesel« France Marolt, takratni vodja Folklornega inštituta Glasbene matice v Ljubljani. Leta 1935 je začel v Ljubljani organizirati folklorne festivale, na katerih je želel predstaviti nekatere rekonstruirane šege. Odločil se je, da bo prvo leto predstavil »tri obredja iz Zilje«: *ohcet*, *štehvnanje* in *visoki rej*. Za izvedbo štehvnanja je potreboval konje in izurjene jezdece, ki jih je našel v tedanjih vaseh Ježica, Savlje, Kleče, Stožice in Mala vas. Posavski fantje so se leta 1935 pod vodstvom Franceta Marolta in Janka Zwittera iz Zahomca v Ziljski dolini teden dni pripravljali na štehvnanje, vendar potem na folklornem festivalu niso sodelovali, ker je bil v času spravila poljskih pridelkov. Očitno pa so se nad štehvnanjem tako navdušili, da so ga leta 1936 izvedli kar sami pred župniščem na Ježici [Kuret 1964: 146]. Pred drugo svetovno vojno so štehvnanje še leta 1937, po drugi svetovni vojni pa so začeli znova štehvnanje leta 1954. Zasluge za obnovo štehvnanja sta poleg Franceta Marolta imela predvojni štehvnanec Janko Snój z Ježice, takratni upravnik Kmetijske zadruga Savlje-Kleče, in Prosvetno društvo Savlje-Kleče, pri katerem je delovala folklorna skupina, ki je začela z vajami za pripravo štehvnanja [Kuret 1964: 150]. Med letoma 1954 in 2006 so štehvnanje skoraj vsako leto.³

³ Nekaj let niso štehvnanje zaradi organizacijskih težav, leta 1980 pa so štehvnanje odpovedali zaradi Titove smrti.

Ko je Kuret leta 1963 izdal knjigo *Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir*, je v dodatku, kjer je pisal o štehvanju zunaj Zilje, predstavil tudi posavsko štehvanje. Danes se zdi kar preroški njegov zapis, da bi se pred drugo svetovno vojno izoblikovano posavsko štehvanje *utegnilo v kraju in okolici udomačiti, pognati korenine, si počasi ustvariti izročilo* [Kuret 1994: 153]. Posavsko štehvanje je res postalo najpomembnejši lokalni dogodek oziroma praznik. *To je najbolj pomembna zadeva v vasi. Je kar nekaj ljudi, ki živimo s štehvanjem* [Saveljčan]. Ljudje sicer vedo, da je prišlo štehvanje k njim iz Ziljske doline, vendar ga kljub temu danes doživljajo kot »tradicionalno«, kar niti ni presenetljivo, če upoštevamo, da so do leta 2006 organizirali že 52 štehvanj.

Da je štehvanje postalo pomemben element lokalne identitete, med drugim kaže tudi slogan *Kdor ne štehva, ni Posavec*, nastal po zgledu slogana slovenskih nogometnih navijačev *Kdor ne skače, ni Slovenc*, in ga je bilo mogoče slišati med svetovnim nogometnim prvenstvom leta 2002 na štehvanju na Ježici. In navsezadnje na povezanost Posavcev z Ziljsko dolino in tamkajšnjim štehvanjem kaže tudi poimenovanje ene od ulic v Savljah – Ziljska ulica. Kljub temu pa je zanimivo vprašanje, kako je mogoče, da se je štehvanje, ta *jahaška ekshibicija, kos kmečkega športa*, kakor ga je opredelil Kuret [Kuret 1964: 148], v ljubljanskem Posavju tako vkoreninilo in se vse do danes ohranilo v okolju, ki je v veliki meri zgubilo kmečki značaj, ki je le lučaj od blokovskih naselij (Bratovševa in Glinškova ploščad) in le nekaj kilometrov oddaljeno od središča Ljubljane.

USTVARJANJE IN SPREMINJANE PRAVIL IGRE

Ziljsko štehvanje smo v vseh teh letih nekoliko priredili, tako da je zdaj že povsem naše in se opravičeno imenuje posavsko štehvanje [Saveljčanka].

Zdi se, da je soudeležba Posavcev pri postavljanju pravil poteka posavskega štehvanja eden od pomembnih dejavnikov, ki so vplivali na to, da se je štehvanje tako zakoreninilo, se ohranilo do danes in da ga ljudje doživljajo kot »svoje«.

Ko so se Posavci leta 1936 prvič odločili za samostojno izvedbo štehvanja, so ga že takoj prilagodili svojemu okusu. Niso ga začeli izvajati kot del cerkvenih praznovanj, kakor je to bilo v Ziljski dolini, saj jih je navdušilo štehvanje predvsem kot konjeniška igra, zato so *iz štehvanja naredili izrazit športni nastop, za katerega je potreben 'pravilnik', ki se ocenjuje po 'točkah' in čigar rezultate določa 'komisija'!* [Kuret 1963: 152]. Kuretu se je zdel predvojni razvoj posavskega štehvanja, *zanimiv in obetajoč, ker je že ubiral lastno pot* [Kuret 1963: 152].

Po drugi svetovni vojni so si prizadevali »strokovnjaki« (Tončka Maroltova) z uvedbo ziljskih noš, obrednih pesmi in plesov doseči, da bi postalo posavsko štehvanje čim boljši posnetek ziljskega štehvanja, vendar je Kuret ocenil, da so te od zunaj vpeljane novosti *zmedle pred vojno zastavljeni razvoj in povzročile, da posavsko štehvanje danes ni ne povsem posavsko in ne pristno ziljsko* [Kuret 1963: 152]. Menil je, da bi

morali Posavci opustiti posnemanje Ziljanov in nadaljevati štehanje po pravilih, ki so si jih izoblikovali sami [Kuret 1963: 152]. Po ponesrečenih poskusih posegov od zunaj so Posavci spet začeli slediti svojim pravilom, ki so jih po potrebi sproti dopolnjevali, spreminjali in prilagajali novim družbenim, gospodarskim, političnim in kulturnim okoliščinam [prim. Šega 2001: 108]. Z nekaterimi spremembami pravil so želeli zagotoviti večjo varnost štehovcev in obiskovalcev ter vplivati na čim pravičnejše rezultate tekmovanja. Če bi strogo spoštovali prvotno postavljena pravila iz leta 1936, posavskega štehanja danes ne bi bilo več.

Konji

Osnova za štehanje v vaseh ljubljanskega Posavja so bili delovni konji in dobri jezdec. Po pravilih štehanja morajo biti konji brez sedla in ostrog – dovoljena je le uporaba odej, ki so z usnjenimi pasovi pripete okoli trupa konja. Prvotno so smeli štehvati le z delovnimi konji, ki so jih pred drugo svetovno vojno imeli na vsaki večji kmetiji za prevažanje in delo na polju (leta 1933 je bilo v občini Ježica registriranih 223 konj) [Židov in Pajsar 1991: 74, 75]. Po drugi svetovni vojni je začelo število delovnih konj zaradi uvedbe traktorjev in urbanizacije naselij upadati. Leta



Štehovc na konju, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

1983 je bilo v krajevni skupnosti Savlje-Kleče le še 18 konj [Regally 1983: 14]. Ker je bilo za uprizoritev štehanja premalo delovnih konj, so spremenili pravila igre in dovolili tudi uporabo športnih konj (lipičanov).⁴ Nekateri prebivalci posavskih vasi so se namreč začeli ukvarjati z rejo športnih konj. Fantje, ki jih niso imeli doma, so začeli tekmovali na sposojenih konjih, večinoma v lasti bivših štehvovcev. Seveda je to zahtevalo več predpriprav in vaj, saj nekateri fantje vse leto ne jezdijo in konja ne poznajo. Zadnja leta za konje poskrbi kar organizacijski odbor. Medtem ko so bili konji v preteklosti družinska last, je v zadnjih letih v Savljah in Klečah nekaj fantov, ki imajo lastne konje, s katerimi so bili obdarjeni za 18. rojstni dan, za uspešno opravljeno šolanje ... Ti so seveda dodatno motivirani, da s svojim konjem pokažejo svoje sposobnosti tudi na štehanju. Tako zaenkrat ne kaže, da bi štehanje zamrlo zaradi pomanjkanja konj. Leta 2006 sta na svojih konjih štehvala dva fanta.

Štehovci in štehovski mojster

Z urbanizacijo naselij se je po drugi svetovni vojni začela spreminjati tudi zaposlitvena struktura prebivalstva. Vse manj je bilo čistih kmetij in vse manj fantov, ki bi bili dobri jezdec. Praviloma so bili štehovci lahko le neporočeni fantje, vendar se je nekajkrat primerilo, da so zaradi pomanjkanja fantov štehvali tudi poročeni moški. V preteklosti, ko je bilo dovolj »ustreznih« štehvovcev, so se morali na štehanje prijaviti, v zadnjih letih pa se dogaja tudi, da jih določi in poprosi za sodelovanje kar organizacijski odbor. Štehovci so danes mlajši kakor so bili v preteklosti,⁵ nepolnoletni fantje pa lahko nastopijo samo s soglasjem staršev. Na Ježici ni več čistih kmetij, zato v zadnjih letih štehvalo le še fantje iz Savelj in Kleč.⁶ Zmanjšalo se je tudi število tekmovalcev. Medtem ko jih je bilo v 60. letih tudi po 12, jih je leta 2006 le še šest. Da bi povečali število tekmovalcev, so pred leti poskusno k štehanju povabili tudi fante iz drugih okoliških krajev, vendar je prišlo do sporov in preteпов v zvezi z zmagovalcem, zato zdaj lahko sodelujejo le še fantje iz Savelj in Kleč.

To je običaj od tukaj, iz Posavja, in naj bodo samo domači fantje! Ježica je pa še zraven [Saveljčanka].

Pri ohranjanju štehanja imajo zelo pomembno vlogo bivši štehovci, ki so zdaj člani ocenjevalne komisije, organizacijskega odbora, trenerji,⁷ izposojevalci konjev, štehovski mojstri ... *Nekateri bivši štehovci imamo vsako leto dolžnost, da zaradi tradicije organiziramo to štehanje [Saveljčan].*

Zanimivo je tudi, da v številnih primerih postaja štehovska tradicija družin-

⁴ Pri enakem številu ocenjevalnih točk ima npr. štehovec s težjim konjem prednost pri končni oceni.

⁵ V preteklosti so štehvali fantje, godni za ženitev, v zadnjem času so štehvali tudi zelo mladi fantje, nekateri med njimi celo iz višjih razredov osnovne šole.

⁶ Tudi razpis tekmovanja v prvem členu določa, da je posavsko štehanje tekmovanje štehvovcev iz Savelj in Kleč.

⁷ V zadnjih letih je trener Drago Kušar iz Savelj. Sam je štehval, zdaj pa dve leti šteha tudi njegov sin.



Zmagovalec štehvnanja z *dečvo* in kobilu, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

ska. Kjer je bil štehovc oče, je zanimanje za štehvnanje prenesel tudi na sina/ove. Po prvotnih pravilih je bil vsakoletni zmagovalec štehvnanja v naslednjem letu vodja fantovske skupnosti (*fantovske klape*) in kot štehovski mojster odgovoren za organizacijo in vodstvo štehvnanja v prihodnjem letu. Zaradi pomanjkanja fantov pa je začel štehovskega mojstra določati organizacijski odbor; tako je zadnjih nekaj let štehovski mojster ista oseba. Še vedno pa imajo zastopnika fantov (fantovske skupnosti), ki skrbi za komuniciranje z organizacijskim odborom, za postavljanje proge in izvedbo vaj.⁸ Fantje (ne le štehovci) zadnja leta v petek ali soboto pred štehvnanjem postavljajo tudi mlaje.⁹ Večina fantov štehva nekaj let, številni med njimi sodelujejo, dokler ne zmagajo. Nekateri fantje pa štehvajo tudi do deset let in več in so večkratni zmagovalci.¹⁰ Navadno bolj izurjeni štehovci prenašajo znanje na mlajše, neizkušene.

Vsak štehovc mora imeti spremljevalko – *dečvo*. V tej vlogi nastopajo sošolke, sosede, prijateljice, dekleta ... Po pripovedovanju ljudi predvsem domača dekleta rada sodelujejo. Zaplete se lahko, če ima štehovc dekletu od drugod, ta pa šte-

⁸ Navadno je to najstarejši fant z dolgoletnimi izkušnjami pri štehvnanju. Vaje pod vodstvom trenerja se začnejo približno dva tedna pred štehvnanjem. Pri postavljanju proge sodelujejo tudi fantje, ki ne tekmujejo. Vaje so tudi priložnost za večerno zbiranje mladine.

⁹ Leta 2006 so v Savljah postavili tri mlaje.

¹⁰ Zmagovalec štehvnanja leta 2006 je štehval dvanajstič.



Dečva štehovskega mojstra z venčkom, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

hvanja ne pozna in ji je nerodno obleči narodno nošo. Tudi štehovski mojster ima spremljevalko. Njena naloga je, da s cvetličnim venčkom razkrije zmagovalca.¹¹

Predvojni štehovci niso bili nikoli v Ziljski dolini in so potek štehanja poznali le po pripovedovanju Zahomčana Janka Zwittera in Franceta Marolta. Povojni štehovci pa so si ga šli ogledat v tistih letih, ko so si prizadevali, da bi bilo čim boljši posnetek ziljskega štehanja. Tudi nekateri fantje, ki štehajo danes, so si ogledali štehanje v Ziljski dolini. Vsekakor je zanimivo, da eden od njih meni, da je posavsko štehanje celo zanimivejše od ziljskega, vendar pa manj nevarno.¹²

Štehovski kij

Prvotno je vsak fant sam poskrbel za kij. Ker pa so nekateri tekmovalci goljufali tako, da so vanje vgradili rezila ali jih nabrusili, so dali leta 1998 lokalnemu strugarju izdelati enotne kije za vse štehovce. Kiji, ki merijo okoli pol metra in teh-

¹¹ Štehovci jezdijo po progi, dečva pa stoji z venčkom v roki ob stebru za sodček. Ko se jezdec približa, mu nastavi venček, potem pa ga hitro umakne, da ga jezdec ne more natakni na kij. V tretjem krogu ga pridrži zmagovalcu, da ga lahko natakne na kij. V preteklosti je bila to naloga štehovskega mojstra.

¹² Proga posavskega štehanja je postavljena na podlagi, ki ni tlakovana, in je ob padcu manj nevarna.

tajo dober kilogram, so vse leto spravljeni v prostorih Kmečke strojne skupnosti.¹³ Štehovci jih dobijo le na vajah in za tekmovanje. Leta 2004 so po zgledu športnih tekmovanj na novo uvedli prehodni, *zlato kij*, ki ga dobi zmagovalec za eno leto.

Ker je na nekaterih štehvanih prišlo do nesoglasij v zvezi z zmagovalci, so postavili častno razsodišče, ki razsoja o diskvalifikacijah in različnih pritožbah. Sestavljajo ga predsednik strojne skupnosti, vodja ocenjevalne komisije in predsednik organizacijskega odbora.

Metanje obročev

Prvotno je od razbitja sodčka do razglasitve rezultatov štehovski mojster metal leskove obroče, štehovci pa so jih lovili na kije. Leta 1998 so metanje obročev opustili zaradi nesreče, ki se je med metanjem obročev zgodila leto prej, ko se je konj ustrašil in skočil med občinstvo ter pri tem poškodoval otroka.

Noše, glasba in ples

Pred drugo svetovno vojno so štehvati oblečeni v gorenjske noše, ob ponovni oživitvi štehvania leta 1953 pa so na pobudo Tončke Maroltove začeli štehvati v ziljskih nošah [Kuret 1963: 150]. Ker teh leta 1955 niso mogli dobiti, so spet štehvati v gorenjskih [Jak. 1955: 5], leta 1968 pa spet v ziljskih [M. D. 1968: 8]. Zaradi nenehnih težav z izposojanjem oblačil so se odločili, da bodo štehvati le še v gorenjskih nošah.¹⁴ In to še velja. V noše se oblečejo štehovci in dečve, štehovski mojster in njegova spremljevalka. Med tekmo so klobuke štehovcev varovale dečve, leta 2006 pa so bili štehovci zaradi vročine kar brez klobukov. Še pred nekaj leti se je večina štehovcev in dečev takoj po tekmi preoblekla, na štehvaniu leta 2006 pa jih je večina ostala oblečena v nošo tudi na veselici in dečve so povedale, da se tako napravljene prav dobro počutijo.

Pred drugo svetovno vojno so po tekmi plesali *šotiš* ali štajeriš in skušali peti ziljske pesmi in zaplesati ziljski *rej* [Kuret 1963: 150]. Po vojni so se pod vodstvom Tončke Marolt nekaj časa trudili z ziljskimi plesi, ki pa so jih, podobno kakor ziljske noše, opustili in se prepustili korakom gorenjskih. V preteklosti, ko še ni bilo veliko prometa, so po štehvaniu plesali pod lipo sredi vasi, zdaj pa zaplešejo na veselici,¹⁵

¹³ Strojna skupnost na območju Savelj in Kleč je nastala leta 1907 in še deluje.

¹⁴ Gre za noše, ki jih je uporabljala folklorna skupina pri Prosvetnem društvu Savlje-Kleče, danes pa so last strojne skupnosti.

¹⁵ Veselica je največkrat v bližini tekmovalne proge. Podobno kakor so se spreminjale lokacije prog, so se tudi prostori za veselico. Ko je npr. štehvnanje potekalo na Ježici pri cerkvi, je bila veselica na tamkajšnjem košarkarskem igrišču.



Dečvi v gorenjskih nošah, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

ki sledi štehvanju – najprej zapleše zmagovalec z dečvo, potem pa še vsi drugi štehovski pari.

Po drugi svetovni vojni je štehvanja še nekaj časa spremljala godba, ki se je potem preselila na veselico. Leta 1969 je npr. nastopal Kmečki trio, ki je godel tudi ob plesu pod lipo in med veselico, ki je sledila. Leta 1983 je po štehvanju domača folklorna skupina predstavila gorenjske in ziljske plese, pred prosvetnim domom pa je sledila veselica, na kateri je nastopil ansambel Vilija Petriča s pevko Majdo Renko [Učakar 1983: 11]. Leta 1991 je bil na veselici tudi bogat srečelov, aktiv kmečkih žena pa je pripravil razstavo domačega peciva in kruha. V zadnjem času same tekme ne spremlja glasba, je pa po štehvanju vedno veselica, kjer ne manjka jedi in pijače, domačini in gosti pa se zabavajo ob narodno-zabavni glasbi. Obvezen del veselice je tudi srečelov, ki ga izvedejo s podporo številnih sponzorjev. Organizatorji veselice so največkrat ježiški gasilci ali strojna skupnost. V letih 2000–2005 je veselico organizirala župnija Ježica.

ŠIRŠI KONTEKST IN KRAJI ŠTEHVANJA

Ker štehanje v Posavju ni imelo tradicije in izoblikovanega širšega konteksta, so ga brez zadržkov izvedli ob različnih priložnostih in na različnih lokacijah. Pred drugo svetovno vojno so leta 1936 štehvali na Ježici v okrilju Prosvetne zveze in leta 1937 pred trnovsko cerkvijo v Ljubljani kot del programa Prosvetnega tabora, dva štehvovca z Ježice pa sta se kot gosta udeležila štehanja v Šentvidu [Kuret 1963: 146, 50]. Zelo prilagodljivi so bili tudi po drugi svetovni vojni. Od leta 1954 je štehanje potekalo v okvirih Prosvetnega društva Savlje-Kleče, od leta 1991 pa je organizator štehanja Kmečka strojna skupnost Savlje-Kleče. Iz različnih razlogov (povečan promet, zahteve zavarovalnice...) so se spreminjale lokacije štehanja



Posavsko štehanje v ljubljanskem Tivoliju 1959 [Arhiv ISN ZRC SAZU].



Prizorišče štehvanja, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

doma (Ježica, Savlje, Kleče). Štehvanja na »domačih« tleh so praviloma potekala in še potekajo maja ali junija. Pogosto so jih povezali s praznikom občine Ljubljana-Bežigrad. Leta 1968 je npr. štehvanje potekalo pod pokroviteljstvom predsednika občinske skupščine Ljubljana-Bežigrad [M. D. 1968: 8]. Leta 1983 je bilo štehvanje pri domu krajevne skupnosti Savlje-Kleče in so z njim zaznamovali 30-letnico ustanovitve folklorne skupine ter popestrili občinski praznik [Učakar 1983: 11]. V letih, ko so štehvanje povezovali s praznikom župnije Ježica, so štehvali na nedeljo, najbližjo godu farnih zavetnikov sv. Kancijana in tovarišev. Štehvanje je bilo povezano s cerkvenim praznikom le po dnevu izvedbe, ne pa tudi s slovesno mašo. Leta 2006 so štehvanje spet organizirali kot samostojno prireditev, kot krajevni in ne cerkveni praznik.

S predstavitvijo štehvanja so sodelovali tudi na različnih prireditvah zunaj domačega kraja. Leta 1959 so štehvali na letnem telovadišču v Tivoliju v okviru Ljubljanskega festivala, njihov nastop pa je komentiral uradni napovedovalec¹⁶ [N. I. 1959: 3]. Leta 1960 so štehvali pred bežigrajskim Stadionom za občinski praznik, leta 1969 pa na kopališču Štern na Ježici ob »Kmečki ohceti 69« [Jak 1968: 13]. Leta 2001 so se udeležili Erazmovega viteškega turnirja v Predjamskem gradu.

¹⁶ Prvotno je pravila igre predstavil štehvovski mojster.

EKONOMSKI RAZLOGI ZA OHRANJANJE POSAVSKEGA ŠTEHVANJA

Občina star običaj financira in na ta račun strojna skupnost kupi vsako leto kak stroj [Saveljčan]. Predvsem od leta 1991, ko štehanje prireja Kmečka strojna skupnost Savlje-Kleče, je pomemben tudi ekonomski vidik prireditve. Štehanje se namreč vedno konča z veselico, katere del je tudi srečelov. Denar, ki ga dobijo od veselice in srečelova, porabijo za nakup novih strojev, ki so v lasti strojne skupnosti.¹⁷ Del denarja za organizacijo prireditve pa dobijo tudi od mestne občine, ki štehanje subvencionira kot eno od ljubljanskih turističnih prireditev. V letih, ko je bila veselica del farnega dneva, je šel denar za cerkev. Sicer pa je organizacija štehanja danes velik projekt, ki poleg sodelovanja številnih ljudi prinese tudi precejšnje stroške.

ORGANIZACIJA DANES

Danes organizacija štehanja poteka v dveh smereh. Organizacijski odbor poišče sponzorje, poskrbi za vsa potrebna dovoljenja, za zavarovanje konjev, tekmovalcev in obiskovalcev, za varovanje prireditve, za zdravnika, veterinarja, za organizacijo veselice... Pri organizaciji štehanja in veselice izkoristijo vse razpoložljive »domače« moči iz Savelj, Kleč in Ježice. Vtis je, da so vsi zelo povezani in pripravljeni sodelovati. *Vsak začetek je težak, ker je zelo težko ljudi zanimirati. Ko pa stvari stečejo, potem gre, potem se vsak čuti poklicanega* [Saveljčan]. Organizacijski odbor začne s pripravami približno dva meseca pred prireditvijo.

Fantje iz Savelj in Kleč se začnejo na štehanje pripravljati približno 14 dni pred prireditvijo. Tisti, ki imajo sposojene konje, najprej jezdijo po poljskih poteh, da se privadijo konjem in konji njim. Sledi postavljanje proge (zapikovanje zelenih vej, postavljanje »vadbena« soda in zaščita proge), nato večerne vaje pod vodstvom »trenerja«, bivšega štehovca. V petek ali soboto pred štehanjem postavijo še mlaje. Pri vajah in pri postavljanju mlajev sodelujejo tudi fantje, ki ne štehvajo. Sploh se ob večernih vajah ob progi zbirajo radovedneži, bivši štehovci, člani organizacijskega odbora, štehovski mojster, dečve. Priprave na štehanje so tudi priložnost za druženje. Sicer pa so štehovci fantje, ki so tudi sicer povezani in sestavljajo fantovsko skupnost. Dan pred štehanjem očedijo konje in zvečer na novo postavijo progo – posušene veje zamenjajo s svežimi, zelenimi.

Tik pred začetkom štehanja je čutiti rahlo napetost, pa ne le zaradi pričakanja novega zmagovalca, temveč tudi v upanju, da se bo štehanje končalo brez nezgod. Občasno pač pride do nepričakovanega obnašanja konjev,¹⁸ do padcev, poškodb: *Na štehanju je bilo nekaj padcev, a ne hujših. Tega nas je vedno zelo strah. Najbolj pomembno je, da se štehanje konča brez poškodb štehovcev, konjev in obi-*

¹⁷ Leta 1989 so npr. kupili krožno žago.

¹⁸ Leta 2007 je npr. enega od tekmovalcev pri vajah brnil konj in mu zlomil nogo.



Večerna vaja na tekmovalni progi, Ježica 2005 [foto: N. Židov].

skovalcev [Saveljčan]. Zato vsem, predvsem organizatorjem, ob uspešnem koncu tekmovalnega dela odleže in dogajanje se preseli na veselico.

Leta 2004 so začeli izdajati bilten, v katerem objavijo razpis in spored štehvanja, pravila igre, sistem točkovanja, načrt proge in seznam sodelujočih. Vsako leto natisnejo tudi plakate, s katerimi vabijo na prireditve.

ZA KONEC

Posavsko štehvanje lahko obravnavamo kot značilen folklorizem, saj gre za pojav, ki je bil iztrgan iz bolj ali manj avtentičnega okolja in konteksta in prenesen v novo okolje in kontekst(e), pri čemer so bile nekatere sestavine prevzete, nekatere pa oblikovane na novo. Tudi njegovi nosilci, ustvarjalci in prenašalci so se sčasoma iz različnih razlogov spreminjali. Spremenili so tudi nekatera pravila igre in koroške elemente (npr. plese in nošo so zamenjali z gorenjskimi). Spremembe so povezane tudi s spremembami v družbenem, gospodarskem in političnem (lokalnem) življenju in štehvanje je v novem okolju postalo del lokalne prepoznavnosti [Stanonik 2005: 232; 1990: 22].

Štehvanje v ljubljanskem Posavju ni imelo izročila, že od začetka so pravila

igre priredili svojemu okusu in jih po potrebi spreminjali in jih še spreminjajo, večinoma z namenom, da bi se štehanje ohranilo oziroma lahko nadaljevalo. Nedvomno gre za zelo zanimiv pojav, saj je bila igra v okolico Ljubljane presajena na pobudo Franceta Marolta. Konjeniška igra, s katero so seznanili domače fante le z namenom, da bi v Ljubljani leta 1935 izvedli enkratno rekonstrukcijo, se je v tedanjih vaseh Savlje, Kleče in Ježica vkoreninila in se ohranila do danes. Domačini so bili sicer seznanjeni s potekom in širšim kontekstom igre v Ziljski dolini, vendar so jo preoblikovali po svoje. »Verne« kopije ziljskega štehanja niso sprejeli niti s prizadevanji strokovnjakov »od zunaj«. Posavci so sprejeli štehanje le kot igro in jo že prvo leto prilagodili svojemu okusu in okoliščinam. Verjetno je prav ta ustvarjalnost eden pomembnih razlogov, ki so štehanje ohranili.

Ker niso bili obremenjeni s vzorci o tem, kakšno naj bi bilo »pravo« štehanje, so ga lahko brez večjih težav spreminjali in prilagajali novo nastalim nazorskim, gospodarskim in družbenim okoliščinam [prim. Kuret 1978: 326]. Ker so sprejeli štehanje predvsem kot igro, so ga lahko vključevali tudi v različne širše priložnosti, od praznovanja občinskega praznika, farnega dneva ... pa do turističnih prireditvev, pri katerih je sčasoma postala vse pomembnejša tudi njegova ekonomska funkcija. V procesu nastajanja in ustvarjanja novih pravil pa je postajalo štehanje tudi vse bolj »njihovo«. Dobilo je pomembno vlogo pri oblikovanju krajevne zavesti in se je ohranilo tudi še potem, ko se je lokalno okolje v socialnem in gospodarskem pogledu v marsičem spremenilo [prim. Šega 2001: 109].

Posavsko štehanje je postalo del lokalne identitete. Dan, ko v maju ali juniju poteka štehanje, je osrednji lokalni praznik, saj štehanje organizirajo skoraj vsako leto in ima poseben pomen v življenju lokalne skupnosti. Organizacija štehanja in veselice zahteva veliko priprav in ljudi. Medtem ko se štehovci pripravljajo na tekmo (postavljanje proge, vaje ...), organizacijski odbor poskrbi za vse drugo (prijava prireditve, zavarovanje konjev in jezdecev, pridobitev sponzorjev za nagrade pri srečolovu, izdelava sodčka, organizacija veselice ...). Priprava in izvedba štehanja prispevata k povezovanju ljudi in k občutku skupne pripadnosti.

Glede na to, da so leta 2006 štehalci že dvainpetdesetič, ne preseneča, da ga doživljajo ne le kot »svoj«, temveč tudi kot »tradicionalni« dogodek. Ob dejstvu, da danes njegovi nosilci doživljajo štehanje kot del svoje tradicije, se na novo postavlja tudi vprašanje razmerja med tradicijo in folklorizmom, oziroma ali sploh, kako in kdaj folklorizem postane tradicija [Špiček 2006]. V primeru posavskega štehanja se zdi pravilna naslednja ugotovitev: *Meje folklorizma niso vedno jasne, tradicija pogosto prehaja v folklorizem in narobe – pojav folklorizma logično postaja tradicija* [Stanonok 1990: 35]. Zato posavsko štehanje lahko obravnavamo kot folklorizem in tradicijo hkrati.

Medtem ko utegne imeti folklorizem v očeh etnologov negativen ali pozitiven predznak, sama menim, da na pojave folklorizma ne smemo gledati zviška oz. kot na nekaj negativnega; meja med tradicijo in folklorizmom je precej zamegljena, saj

tudi tradicija ni nekaj konstantnega. Tako v primeru t. i. »pristine« tradicije (karkoli to že je ali naj bi bilo) kakor v primeru folklorizma nas morajo zanimati predvsem razlogi, osebe, ... ki so ju ustvarili in soustvarjajo z vsemi poznejšimi spremembami. Tako ne tradicije ne folklorizma ne moremo misliti brez njihovih družbenih in drugih funkcij. Naša naloga pa je, da skušamo razumeti, zakaj se je pojav v določenem okolju uveljavil, zakaj in kako si ga je lokalna skupnost prilagodila in kakšen je njegovo pomen v življenju ljudi.

LITERATURA IN VIRI

A. Č.

1995 Posavsko štehvanje. *Slovenec* 79 (17. 6.): 8

BAŠ, ANGELOS

2004 (ur.) *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

B. N. A.

1968 Štehvanje v Klečah. *Kmečki glas* 26 (št. 29, 11. 7.): 8.

JAK.

1955 Štehvanje v Klečah. *Ljudska pravica* 21 (št. 161, 11. 7.): 5.

1969 Preteklost v sedanjosti. Tradicionalno posavsko štehvanje. *Dnevnik* 19 (št. 146, 30. 5.): 13.

KUNAVER, JANEZ

1994 Štehvanje. Običaji. *Revija o konjih* 1 (2): 42–43.

KURET, NIKO

1963 *Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

1978 O šegi in njeni spremenljivosti. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenshek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 309–333.

1989 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. [2. izd.] Ljubljana: Družina.

LORENZ, ALMA

1991 Konj, kij in razbita barigla. *Delo* 32 (št. 140, 18. 6.): 11.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

1999 Štehvanje. V: *Enciklopedija Slovenije* 13. Ljubljana: Mladinska knjiga, 138–139.

MILKOVIČ, ZVONE

2004 Posavsko štehvanje. *Kmečki glas* 61 (št. 24, 16. 6.): 19.

2004 (ur.) *Bilten jubilejnega petdesetega štehvanja Savlje - Kleče 2004*. Ljubljana: Kmečka strojna skupnost Savlje - Kleče.

2005 (ur.) *Bilten enainpetdesetega štehvanja Savlje - Kleče 2005*. Ljubljana: Kmečka strojna skupnost Savlje - Kleče.

2006 (ur.) *Bilten dvainpetdesetega štehvanja Savlje - Kleče 2006*. Ljubljana: Kmečka strojna skupnost Savlje - Kleče.

M. D.

1968 Klečani dobri štehvovci. Prijetna obnovitev starega ljudskega običaja. *Delo* 10 (8. 7.): 8.

N. I.

1959 Štehvnanje v Ljubljani. *Ljubljanski dnevnik* 7 (št. 113, 14. 9): 3.

N. P.

1991 Štehvnanje in razstava peciva. *Kmečki glas* 48 (št. 25, 19. 6.): 4.

PAJSAR, BREDA IN NENA ŽIDOV

1989 (ur.) *Vodnik po bežigrjski občini*. Ljubljana: Turistično društvo Ljubljana-Bežigrad.

1991 *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja: 20. stoletje. Občina Ljubljana Bežigrad*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

PAŽUR, ANDREJ IDR.

2003 *Dvestoletnica župnije Ježica*. Ljubljana: Župnija Ježica.

REGALLY, ALENKA

1983 S štehvnanji po barigli. *Kmečki glas* 40 (št. 25, 22. 6.): 14.

STANONIK, MARIJA

1990 O folklorizmu na splošno. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 30 (1–4): 20–42.

2004 (Slovstvena) folklor – grešni kozel slovenske kulture? *Teorija in praksa* 31 (1–2): 63–69.

2005 Vprašanje folklorizma na slovenskem podeželju. V: Jože Hudales in Nataša Vi-sočnik (ur.), *Dediščina v rokah stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 231–238.

ŠEGA, POLONA

2001 Ob raziskovanju šeg in praznikov na Slovenskem v drugi polovici 20. in na za-četku 21. stoletja. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 41 (3–4): 108–111.

ŠPIČEK, MIHA

2006 *Posavsko štehvnanje – »tradicija« v Savljah*. Diplomsko delo. Ljubljana: [M. Špi-ček].

MEGLIČ, MARKO IN IVAN ŠPRAJC

1982 Vrtne veselice v Ljubljani in okolici. *Problemi* 20 (9–10): 8–47.

T. D.

1969 Mahali so po turški betici. *Delo* 11 (št. 149, 2. 6.): 8.

UČAKAR, MARINA

1983 Kdo bo prvi dotolkel sod? *Delo* 25 (št. 144, 23. 6.): 11.

A NEW QUINTAIN TRADITION: ŠTEHVANJE IN THE SAVA VALLEY

Štehvanje is a form of quintain in which riders use a metal club to hit a barrel mounted on a wooden pole. In Slovenian ethnic territory, this competition is traditionally associated with the Gail Valley, where it is also connected with the ceremonial First Dance under the linden tree; it is performed at local benedictions and games for Pentecost, as well as in the form of a tourist event. The Sava Valley quintain was and continues to be held by the former villages in the valley now incorporated into the City of Ljubljana – primarily Savlje, Kleče, and Ježica today. It is based on štehvanje as practiced in the Gail Valley during the 1930s; however, since its very beginning, the locals have adapted it considerably.

Quintain was brought from the Gail Valley to Ljubljana by France Marolt, the head of the Institute of Folklore at the Music Society in Ljubljana. In 1935, he started organizing folk festivals in Ljubljana, where he wished to present reconstructions of various rituals. This equestrian game was rehearsed with the help of a coach from the Gail Valley, and in 1936 the first independent štehvanje was performed in Ježica. This was not a true copy of the Gail Valley competition, because it was completely removed from the context of religious holidays; in addition, certain rules of the game were shaped independently. The Gail Valley dances, songs, and costumes were replaced with those from Upper Carniola. The competition was held again in 1937, and then again from 1953 onwards.

Some rules established in 1936 have been altered. The main reasons for this were primarily the desire to preserve the game, as well to ensure safety for the participants and greater fairness in judging. This event takes place nearly every year and is generally performed locally (with a few exceptions); it has become rooted in the environment and part of local identity. The Sava Valley quintain is a typical example of folklorism. However, given the fact that in 2006 it was organized for the fifty-second time and that the locals experience it as part of their own tradition, this poses the question of the relationship between tradition and folklorism – or, in other words, of whether and when folklorism can become tradition. *Štehvanje* in Ljubljana is therefore folklorism and tradition at the same time.

O RAZISKOVANJU DELOVNIH ŠEG KMEČKEGA PREBIVALSTVA

SAŠA POLJAK ISTENIČ

UVOD

Kadar danes ob prazničnih in tudi neprazničnih dneh sledimo objavam v množičnih občilih, v njih najpogosteje – vede ali nevede (odvisno tudi od zavednosti poročevalca o potrebnosti citiranja) – prepoznamo dognanja Nika Kureta. S tem bi bil gotovo zadovoljen; bil je namreč prvi, ki je po drugi svetovni vojni razvijal t. i. uporabno etnologijo, ko je populariziral njena spoznanja: pisal je prispevke o ljudski kulturi za ljubljanski radio in druga množična občila, bil je pobudnik za oživljanje folklornih prireditev in za sodelovanje med etnologijo in turizmom [Ramšak, Ložar - Podlogar in Slavec Gradišnik 2004: 273]. Njegovo *Praznično leto Slovencev* (1965–1971) ljudje pri iskanju podatkov o šegah in praznikih najverjetneje največkrat vzamejo v roke, saj v njem skoraj ni šege oziroma praznika na slovenskem etničnem ozemlju, ki ga ne bi bil preučil. *Praznično leto Slovencev*, temeljno monografsko delo o šegah skozi koledarsko leto, je povsem doseglo svoj namen – doseči ne le strokovnjake, temveč čim širši krog bralcev.

Šegam ob delu in delovnim opravilom je Kuret v tem delu namenil 11 poglavij: obravnaval je prvo spomladansko delo, košnjo, žetev, mlatev, metev, pašo, trgatev, teritev, jesensko delo, koline in prejo. Glavni namen je bila evidenca *starosvetnih* šeg in navad. Podrobnosti o kulturnih spremembah, ki so jih proti koncu 20. stoletja prinašali politični in družbeni premiki v Evropi in tudi v Sloveniji, niso bile v središču njegove pozornosti, čeprav se jih je zavedal. Tudi drugače je bilo raziskav, katerih glavna tema bi bile delovne šege kmečkega prebivalstva, malo:¹ fragmente

¹ Na to mdr. kaže število enot, uvrščenih v kategorijo »delovne šege« v (splošnih) etnoloških bibliografijah (pri tem zaradi drugačne, manj podrobne sistematike na tem mestu ne upoštevam starejših bibliografij). V bibliografijah, ki jih je v 70. letih prejšnjega stoletja sestavljal J. Bogataj, sta v to kategorijo uvrščeni le dve enoti v bibliografiji za leto 1977 [prim. Bogataj 1979: 81; gl. tudi Bogataj 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1975, 1976, 1976a, 1978, 1979a]. V seznamu literature za *Vprašalnice 9. ETSEO* so zgolj štiri enote o delovnih šegah (od tega tri slovenskih avtorjev) v primerjavi z 42 enotami o šegah življenjskega kroga (od tega 24 v slovenščini) in 31 enotami o letnih in koledarskih šegah (od tega štiri v slovenščini) [Kuret in Ložar - Podlogar 1978: 3–8]. V *Slovenski etnološki bibliografiji 1986–1990* je v razdelek delovne šege uvrščenih pet enot [Račič Simončič 1997: 66–67]. V bibliografskem sistemu COBISS je pod ključnimi besedami »delovne šege« najti 22 enot, pod »šege ob delu« pa zgolj tri [Delovne šege, Šege ob delu]. Čeprav je uvrstitev dela v določeno kategorijo odvisna tudi od sestavljalca bibliografije, pa nizko število bibliografskih enot v vseh bibliografijah podpira trditev o maloštevilnih delih o tej temi. Tudi analiza temeljnih preglednih del slovenske etnologije kaže po eni strani na skopo gradivo o delovnih šegah, po drugi strani pa tudi na redke obdelave tega gradiva.

najdemo pri obravnavah drugih etnoloških tem, v krajevnih monografijah in topografskih obravnavah, raziskavah sosedstva in sorodstva ipd. V času od osamosvojitve Slovenije, ko je država doživela tako politično-ideološke kot gospodarske, družbene in kulturne spremembe, pa jih praktično ni bilo več.

V prispevku razmišljam o ustreznosti termina »delovne šege« in njegovih opredelitev ter na podlagi raziskave v ljubljanski okolici nakazujem mogoče pristope k raziskovanju tovrstnih pojavov v sodobnosti. Ugotavljam, kako se opisi šeg v zvezi s poljedelstvom in ročnih delovnih opravil, ki so mi jih posredovali moji sogovorniki na janskem območju,² ujemajo s Kuretovimi ugotovitvami, katere ritualne prakse, povezane s poljedelstvom, so danes še žive in kakšen je njihov pomen v družinskem in vaškem prazničnem letu. Na drugi strani si prizadevam ugotoviti, ali so sodobni projekti za trajnostni razvoj pripomogli k ohranjanju oziroma pojavu novih ritualnih praks v zvezi s poljedelstvom in sadjarstvom ter ali in kako so morebiti vplivali na odnos ruralnega in urbanega prebivalstva do obravnavanega območja.

O KURETOVEM PRAZNIČNEM LETU SLOVENCEV IN NJEGOVIH RAZISKAVAH ŠEG

V *Prazničnem letu Slovencev* so sistematično obravnavane letne in delovne šege predvsem agrarnega okolja v teku koledarskega leta: opisal jih je, iskal njihov izvir in pojasnjeval njihov razvoj, spreminjanje in zamiranje [Ložar - Podlogar 2004: 463]. Praznike, ki so z obrednimi dejanji, šegami in navadami povzdignjeni nad vsakdanjost, je razumel kot mejnike v ljudskem življenju, šege pa kot prvino ustvarjalnosti naroda, ki potrjujejo

Še najpodrobneje so nekatere delovne šege opisane v *Slovenskih starosvetnostih* [Kotnik 1943], od katerih so v razdelek »Iz občestvene kulture – običaji« vključene gnojvoža, steljeraja, teritev in ena od pastirskih binkoštnih šeg, fragmenti nekaterih drugih delovnih šeg pa so obravnavani tudi pri šegah letnega kroga. V *Narodopisju Slovencev I* [Ložar 1944] so nekateri pojavi, ki bi jih lahko označili kot delovne šege, obravnavani pri letnih šegah [Orel 1944]; drobci so tudi v poglavju Pridobivanje hrane in gospodarstvo [Ložar 1944a]. Delovne šege je Orel obravnaval v *Narodopisju Slovencev II*, v podpoglavju Delo, pri čemer se je omejil le na kratek oris poljedelskih, vinogradniških in živinorejsko-pastirskih običajev [Orel 1952a: 145], v bibliografski pregled gradiva v zvezi z delom pa je vključil 23 enot [160]. Tudi Novak [1960] v *Slovenski ljudski kulturi* ni posebej obravnaval delovnih šeg; omenil jih je med letnimi šegami in v poglavjih o gospodarstvu (poljedelstvu, živinoreji itd.). V *Slovenskem ljudskem izročilu* [Baš, ur., 1980] sta poglavji o šegah življenjskega kroga in letnih ali koledarskih šegah; delovne šege niso posebej obravnavane, predstavljene so med letnimi [Kuret 1980]. Delovne šege so posebno geslo v *Enciklopediji Slovenije* [1988] in v *Slovenskem etnološkem leksikonu* [Baš, ur., 2004].

² Tj. obravnavano območje; obsega vasi župnije Janče, ki danes spadajo v Mestno občino Ljubljana, torej Besnico (pri čemer je danes del Besnice samostojen kraj pod imenom Zgornja Besnica; če obstajajo statistični podatki, jih navajam za oba kraja posebej), Dolgo Brdo, Gabrje, Janče, Tuji Grm in Vnajnarje. Nekatere vasi so sicer pripadale različnim župnijam, npr. Vnajnarje župnijama Javor in Janče, Besnica in Dolgo Brdo pa župnijama Prežganje in Janče, vendar ne glede na to pri navajanju podatkov popisov prebivalstva upoštevam rezultate za vso vas.

spoznanje, da je znal naš preprosti človek obredno oblikovati, poglobljati in bogatiti svoje življenje ob letnih časih naravnega leta in svetih časih cerkvenega leta. Pri tem ni zavrzel vse predkrščanske dediščine, se je pa oklenil krščanske blagovesti. Njegovo 'praznično leto' priča, da je bilo ljudsko življenje v prejšnjih dobah bogato, bogatejše, kot si ga predstavlja današnji civiliziranec. Čas je dosti tega spremenil, tudi zakril, ni pa izginilo iz zakladnice našega izročila. Nasprotno, mnogo tega se še ohranja pri življenju in nam ga bogati. Vse postaja del narodove kulturne dediščine. V njej korenini sedanjost, iz nje raste prihodnost naše omike. [Kuret 1989: 5]

Čeprav so kritiki poudarjali *sistematičnost, obsežnost, znanstveno obvladanje snovi* in druge odlike njegovega dela [Vuk 1966; b. n. a. 1968; Novak 1974], je bila Kuretovemu slogu pisanja očitana dvomljiva »znanstvenost« [Vuk 1966: 7] navkljub Kuretovemu komentarju, da je želel *kljub sistematično urejenemu in znanstveni rabi pripravljenemu gradivu ustreči le željam in potrebi širokega kroga naših ljudi* [Kuret 1966: 306]. Zato se je zadovoljil v glavnem z opisi šeg in navad, za znanstveno rabo pa je vključil dosledno navedene vire [Kuret 1965: b. n. s.]. Namen dela je poudaril tudi v drugi izdaji: *moje delo ni in noče biti samo strokovni priročnik. Biti hoče predvsem sprotno domače branje!* [Kuret 1989: 5; poud. N. K.]

Ob njegovem slogu je treba omeniti še en vidik: kakor je opozoril sam, *zaidem marsikdaj v sedanjik* [Kuret 1965: b. n. s.; prim. Vuk 1966: 7]. Zato nekritični bralci in občasno tudi množična občila njegove opise interpretirajo, kakor da so šege še vedno vitalne, da jih ljudje še vedno – oziroma so jih vsaj še v 60. letih prejšnjega stoletja – izvajali na opisan način. Pri tem pozabljajo (in to so po Kuretovem mnenju namenoma spregledali tudi nekateri kritiki omenjenega dela, npr. Vuk 1966; Baš 1966a, 1966b; prim. Kuret 1966: 306), da *Praznično leto Slovencev* obravnava *starosvetne* šege in navade, s čimer naj bi se med drugim tudi razkrilo, *koliko vrzeli še čaka raziskav samo na področju 'starosvetnih' šeg (da o šegah bližnje preteklosti in o šegah sedanjosti sploh ne govorim!)* [Kuret 1966: 306; poud. N. K.]. Kuret se je namreč zavzemal za vztrajno nadaljevanje evidentiranja šeg predindustrijske dobe, saj te večinoma propadajo [prim. Kuret 1987: 21]. Poleg tega Slovenci do tistega časa niti nismo imeli celovitega pregleda in opisov letnih šeg in navad, kar bi omogočalo nadaljnjo obravnavo te snovi. Zaradi temeljitosti in vsestranskosti je njegova kulturnozgodovinska obravnava šeg in navad še danes osnova vsakega nadaljnega preučevanja, ki pa ga je treba ob spremenjenih življenjskih razmerah s sodobnimi raziskovalnimi prijemi ustrezno nadgraditi. Čeprav teh prijemov Kuret v *Prazničnem letu Slovencev* – in tudi na splošno v svojih raziskavah – ni uporabil (to tudi ni bil njegov namen, kakor je razvidno iz uvodne besede v *Prazničnem letu Slovencev* in poznejših odgovorov na kritike tega dela), pa jih je v sicer redkih, bolj teoretično usmerjenih prispevkih [npr. Kuret 1968, 1974, 1978, 1987] že nakazal.³

³ H. Ložar - Podlogar me je opozorila, da je Kuretova usmerjenost v terensko delo še toliko razumljivejša, saj je bil praktično edini, ki je v po vojni raziskoval šege, kar je bilo zaradi verskih, krščanskih podlag tudi precej drzno. Takrat tudi ni bilo sodobnih pripomočkov, ki bi mu delo olajšali in ga pospešili

Pregled teh prispevkov razkriva Kuretovo etnološko obzorje in raziskovalne nazore. V članku »Osnove in ozadje naših šeg« je poudaril, da je vsaka šega *pričevanje o lastnostih človeške psihe ter o družbenih, gospodarskih in ideoloških okoliščinah v neki dobi v preteklosti ali pa v sedanjosti* [Kuret 1968: 2]. Na nastanek, razvoj in razkroj šeg torej vplivajo vsakokratna zgodovinska dogajanja z nazorskimi, družbenimi in gospodarskimi značilnostmi [Kuret 1978: 312]. V članku »Navada in šega« je zbral dotedanje izsledke raziskav šeg in navad, predvsem opredelitve in definicije, in opozoril na sočasne raziskovalne prijeme. Šege je opredelil kot ritualizirane navade, dejanja s posebnim pomenom, smislom, ki ponazarjajo vsebino slavnostnega dogodka ali dejanja. Po vsebini pa je ločil šege, ki temeljijo na verovanju (poganskem, krščanskem), simbolično ponazarjajo medčloveški odnos ali pa simbolično povzdignejo neko pomembno dogajanje v skupnosti, poudarjajo njegovo slovesnost in nevsakdanjost, lahko tudi z družabno-zabavnimi vsebinami [Kuret 1974: 70–71, 76].

Nazore o raziskovanju šeg je konec 80. let strnil v tezah za razpravo »Današnja konkretna problematika šeg«: šege je treba preučevati v celoti ne glede na njihov religiozni ali profani značaj in z uporabo znanj pomožnih ved; treba je evidentirati šege predindustrijske dobe in spremljati njihovo spreminjanje, razkroj, propad, regeneracijo in inovacije; preučevati jih gre glede na psihološke, biološke, ideološke, družbene, gospodarske in politične dejavnike, ki vplivajo na njihov nastanek, razvoj in propadanje; opazovati je treba nastajanje novih šeg in pri tem uporabiti pretekla in sodobna teoretična spoznanja pri raziskovanju vsake šege, jo premeriti z različnimi teorijami in jo tako vsestransko osvetliti; treba je poskrbeti za sodobno dokumentacijo šege in jo s sodobnimi tehničnimi pripomočki redno spremljati [Kuret 1987: 21].

Kljub opozorilom na splošna etnološka vprašanja pa je Kuret prvenstveno ostal usmerjen v *konkretno delo*, kakor se je izrazil v odgovoru na kritike *Praznične-ga leta Slovencev* A. Baša in V. Vuka, torej v terensko delo in študij virov [Kuret 1966: 306]. Pri tem so raziskave sprememb in novosti navkljub poudarjeni potrebi ostale v ozadju v prid evidentiranju in opisovanju *starosvetnih* šeg in navad.

Cilj kulturnozgodovinsko usmerjenih etnologov je bil popisati vse oblike šeg in njihove različice, iz katerih bi nato mogli sklepati o razširjenosti, izviroh, najstarejših pomenih in oblikah. S tem je povezano tudi razumevanje šeg kot prežitkov, kot izginjajočega in zato dragocenega dela kulture, ki ga je treba ohranjati in obnavljati [Čapo Žmegač 1997: 10]. Ker se je etnologija kot disciplina na Slovenskem do začetka 60. let 20. stoletja (ko je Kuret Mohorjevi družbi v Celju oddal rokopis prve knjige [Vuk 1966: 6]) definirala z ljudsko kulturo, ta pa je takrat v osnovi pomenila enotno, nerazplasteno kmečko kulturo iz predindustrijske dobe in njene poznejše prežitke [Slavec Gradišnik 2004: 117; 2004a: 294], je večina etnologov v času, ko je Kuret raziskoval in zbiral gradivo za *Praznično leto Slovencev*, preučevala

oz. mu omogočili nadgraditev z raziskovalnimi prijemi, ki jih je bolj teoretično obravnaval v drugih prispevkih.

prav kmečko kulturo ter jo pogosto – zaradi njenih transformacij (v polkmečko, delavsko-obrtniško kulturo itn.) in s tem izginjanja – idealizirala: *Kmečko ljudstvo je tisto, ki je stoletja in stoletja skoraj edino varovalo dediščino našega izročila* [Kuret 1965: b. n. s.].⁴

S tem pojavom danes antropologi povezujejo pojem »podeželska idila«. Gre za dojemanje načina življenja in družbene organizacije na podeželju kot diametralno nasprotno mestnemu življenju, pri čemer vse bolj uveljavljajoče se univerzalistične strukture moderne nacionalne države in množična urbanizacija ogrožajo in celo uničujejo tradicionalni red in lokalnost [po Rapport in Overing 2004: 320–321].

JANŠKO OBMOČJE – PODEŽELSKA IDILA?

Koncept podeželske idile je odsev pojava, ki je v svetu izrazito opazen že od druge svetovne vojne, seveda pa tudi že prej. Gre za konotacije in vrednost pojma »kmečko/ruralno/podeželsko« v pretežno urbanem družbeno-kulturnem okolju, nanaša se na to, v kolikšni meri ljudje ocenjujejo svoje identitete in osmišljujejo svoj življenjski slog s pojmi ruralnosti oziroma urbanosti in še posebej, kako ruralnost implicira podobe načina življenja, ki jih ljudje razumejo kot bolj naravne, celostne, harmonične [Rapport in Overing 2004: 315]. Konkretno se pojav kaže mdr. v povečevanju števila turistov na podeželju in na prireditvah, kjer so uprizorjeni folklorizirani segmenti kmečke kulture (kmečke ohceti, kmečke igre, podeželski prazniki), v nakupu in graditvi počitniških hiš na podeželju, v selitvah iz urbanih središč na ruralna območja ipd. [za različne primere na Slovenskem gl. npr. Bogataj 1992, Kučan 1998, Primožič 2005, Poljak Istenič 2005, Uršič 2006].

Te značilnosti so v zadnjih desetletjih opazne tudi v vzhodnem delu Mestne občine Ljubljana z najvišjim vrhom v občini – Jančami (792 m n. m.). Območje zavzema 25 % celotne površine mestne občine, živi pa tam le 0,5 % prebivalstva, čeprav zaradi majhne količine rodovitne zemlje ni bilo nikoli gosto naseljeno. Občina Trebeljevo, kamor je na začetku 30. let 20. stoletja spadalo to območje, je bila med

⁴ Že od Štreklja in Murka, predvsem pa v prvih desetletjih 20. stoletja, so narodopisci na Slovenskem opisovali predvsem še žive kulturne sestavine iz kmečkega občestva (imenovane ljudska kultura), ki so se ohranjale s prenašanjem med generacijami. Številni so v teh fenomenih videli kulturne posebnosti, dragocenosti, dokazila o narodni samobitnosti. *Razmerje do fenomenov v življenju na slovenskem podeželju se je izrisovalo v idealizirani podobi ljudske kulture, kajti narodna samozavest se je morala opirati na izjemne pojave. Narodopisne podobe ljudske, narodne kulture tako niso mogle odsevati resničnih življenjskih razmer, saj si zanje niti niso prizadevale. Njihovo spoznanje zato ni zaobseglo mnogotere kulturne raznovrstnosti, ki je na primer povezana z družbeno razplatenostjo podeželja, notranjimi konflikti, s stiki med središči in podeželjem itn.* [Slavec Gradišnik 2000: 125–126]. Med izjemami, ki o življenju na podeželju že med obema vojnama niso pisali v romantiškem duhu, sta bila F. Baš in V. Möderndorfer. Iz precejšnjega števila etnografskih del, ki so izšla po drugi svetovni vojni do začetka 60. let, je razvidno, da so strokovnjaki še vedno opisovali *enooblično kulturno »podobo«* in pozornosti niso posvečali spremembam samim po sebi, saj so bile te le povod za rekonstrukcijo ljudske oz. kmečke kulture. [N. d.: 249]

najredkeje naseljenimi občinami v srezu Litija: gostota prebivalstva je bila okrog 29 preb./m², kar je enkrat manj od povprečne gostote v celotnem srezu [KLDB 1937: 309]. Število prebivalcev je padalo do 70. let, v nekaterih vaseh do 90. letih prejšnjega stoletja, v zadnjih desetletjih pa se je močno povečalo zlasti v Besnici, ki leži v dolini, v hribovskih krajih pa se je upad ustavil.



Statistični podatki iz popisa prebivalstva leta 2002 kažejo, da je povprečna starost prebivalcev na obravnavanem območju (brez vasi Janče⁶) nižja od slovenskega povprečja (39,5 let, v nemestnih naseljih 38,9 let) in znaša 35,87 let. V vaseh, za katere imamo podatke iz popisa prebivalstva 2002 (Sp. Besnica, Dolgo Brdo, Tuji Grm in Vnajnarje), je tudi indeks staranja⁷ ugodnejši od slovenskega povprečja (96,3; v nemestnih naseljih 89,9), saj v povprečju znaša 61,4. Najmanjši indeks staranja je v Vnajnarjih (30,0), največji v Tujem Grmu (88,9). Ugodnega indeksa staranja ni mogoče pojasniti samo s povečevanjem rodnosti, pač pa nanj vpliva tudi priseljevanje.

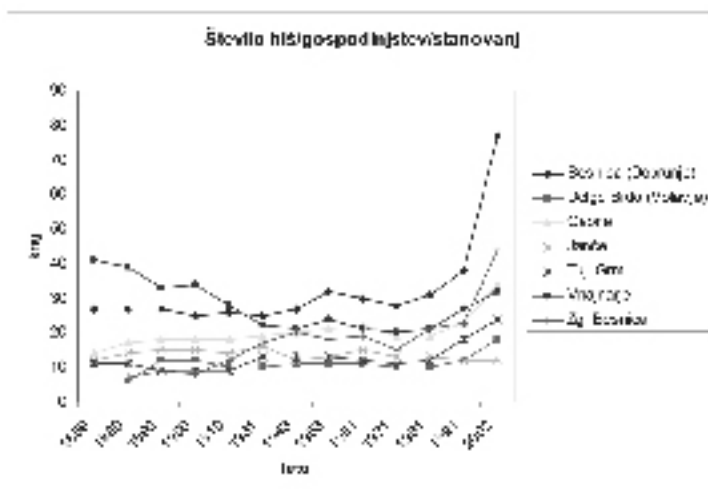
Na priseljevanje ljudi na to območje in hkrati na ostajanje mladih (blizu) doma kaže tudi število stanovanj, ki se je v zadnjih dvajsetih letih močno povečalo. Zagotovo je to povezano z bližino prestolnice, v kateri so sedeži večine najpomembnejših nacionalnih ustanov, hkrati pa je bilo na začetku 3. tisočletja v ljubljanski urbani regiji okrog 43 % vseh gospodarskih družb v državi, ki so zaposlovale okrog

⁵ Vir: krajevni leksikoni in popisi prebivalstva, nav. v seznamu virov in literature.

⁶ Za nekatere vasi na obravnavanem območju so določeni podatki, zbrani z zadnjim popisom, po Zakonu o popisu prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj v Republiki Sloveniji v letu 2002 zaupni, saj se zaradi majhnega števila prebivalstva vasi nanašajo na določenega oz. določljivega posameznika. V javno dostopnih podatkovnih bazah so označeni s črko »Z«.

⁷ Indeks staranja je razmerje med starim in mladim prebivalstvom; natančno, je rezultat razmerja med starejšimi od 65 in mlajšimi od 15 let. Višji je indeks, starejša je populacija (za razlago se zahvaljujem P. Repolusku iz Geografskega inštituta Antona Melika ZRC SAZU).

150.000 delavcev ali tretjino vseh zaposlenih v Sloveniji in ustvarile slabo polovico slovenskega neto dobička [Piry 2001].



Število hiš, gospodinjstev oziroma stanovanj na janškem območju v letih 1869–2002.⁸

Od 60. let 20. stoletja so kmetje postopno prodajali tudi zemljo za počitniške hiše;⁹ nekaj so jih pozneje preuredili v stanovanjske objekte. Po statističnih podatkih (popis 2002) je razmerje med ljudmi, ki od rojstva živijo v vasi, in priseljenimi v dolinskih vaseh (Zg. in Sp. Besnica) 28 : 72, v hribovskih vaseh (z izjemo vasi Janče – torej na Dolgem Brdu, v Gabrju, Tujem Grmu in Vnajnarijih) pa 55,76 : 44,24. V vseh naseljih brez vasi Janče je več priseljenih kakor od rojstva živelih ljudi (42,13: 57,87).

Družina, ki se je na to območje preselila pred kratkim, je kupila počitniško hišo v eni od vasi, hkrati pa so jim sorodniki prepisali tudi starejšo počitniško hišo na sosednjem zemljišču.

V: Kako sta pa prišla na idejo, da se gor [na janško območje] preselita?– O: To sva že skoz sanjala, skoz sanjala, potem sva pa zanosila pa je bilo treba nekam it, ker sva živela [v enem od predelov Ljubljane] na šestnajstih kvadratih v garsonjeri, sedem let sva bila tam. Potem sva pa tisto, sva morala prodati nekako in se je tako izšlo, da sva še ono bajto [sosednjo počitniško hišo] kupila. Ja, za tisti denar, ki sva garsonjero prodala, sva kupila ta vikend še in sva hotela v onega v bistvu najprej it, onega zrihtat, pa tule [kjer zdaj živijo] da bo samo kopalnica, da bomo

⁸ V rezultatih popisov, ki jih je izvajala Avstro-Ogrska, so navajali število hiš, v objavljenih rezultatih popisov v Jugoslaviji in Sloveniji pa navajajo število gospodinjstev ali/in stanovanj. Zato med rezultati popisov v letih 1869–1931 navajam število hiš (za zadnje leto po podatkih KLDB, pri katerih pa ne gre za končne rezultate popisa iz leta 1931), med letoma 1948 in 1961 je upoštevano število gospodinjstev, od leta 1971 pa število stanovanj. Vir: krajevni leksikoni in popisi prebivalstva, nav. v seznamu virov in literature.

⁹ Po navedbah KLS je bilo tu še mnogo starih kmetskih domov. Ponekod so tudi lesene hiše, v nekaterih krajih pa tudi že počitniške hišice [KLS 1971: 356].

lahko prespali pa onega potem rihtali. Pa se je tako obrnilo vse, da sva to začela rihtati. [Inf. 1, ekolog, roj. 1972]

Na mestu stare počitniške hiše sta tako zgradila ekološko hišo, za katero sta sama pripravila načrt (mož je doštudiral ekologijo, žena pa ima smisel za arhitekturo). *Več jih je variant [ekoloških hiš], ne. Ta je pač taka. Ker sva hotela, da kmečko izgleda... Midva sva pa hotela, da je čim bolj tako, kmečko, domače.* [Inf. 1]

Kot bistven razlog za preselitev sta navedla kakovost življenja.

Joj, mir, tišina. [Inf. 2, aranžerka, roj. 1972]. *Meni je grozno bilo v mestu.* [Inf. 1] *Mešalo se nama je, parkiranje [je bilo grozno], saj zaradi tega sva toliko hotela [z zidavo], ne. Ker če ne bi bilo take panike že s parkirplaci, ko je on po eno uro se vozil okrog in okrog, da je lahko parkiral...* [Inf. 2] *Jaz sem več porabil, da domov [v mestu] pridem, kot do tule...* [Inf. 1] *Midva sva pa na cesti bila s tamalim, na cestni strani [okno njihove sobe v stanovanju v središču Ljubljane, ker so živeli, ko so si urejali hišo na Jančah], je bila pa kriza [hrupen promet, pod oknom so razgrajali udeleženci maturantskih plesov in mladi, ki so se ob koncih tedna zabavali v sosednjih lokalnih in klubih]... Tisto norenje ponoči.* [Inf. 2] *Otrok v novem okolju uživa in se zelo dobro znajde v naravi: za otroke je milina.* [Inf. 2]

V prostem času se ukvarjata s permakulturo¹⁰ in si sčasoma želita dejavnost razširiti, da bi jima omogočala preživetje. Načrtujeta tudi rekonstrukcijo drugih stavb, v katerih so opravljali tradicionalne dejavnosti: *Ata nama je povedal, kako je sušilnica za sadje, kako so imeli narejene tule včasih, bova tamle naredila tako kamnito, leseno gor, konstrukcijo* [Inf. 1].

Danes je čistih kmetij na obravnavanem območju le malo, prevladujejo mešane kmetije, večina nosilcev je zaposlena v Ljubljani; to kažejo tudi statistični podatki (popis 2002), po katerih je zelo nizek odstotek ljudi na obravnavanem območju zaposlen v kmetijstvu. Pred stoletjem in pol je bilo razmerje med gozdom ter obdelanimi površinami in travniki 30 : 70, danes je ravno nasprotno; zaraščanje je eden večjih problemov tega območja, saj hkrati izginja tudi kulturna krajina.¹¹ Večina kmetij je bila samooskrbnih, tako da so se razvile in uveljavile številne obrti in dejavnosti,¹² ki so po vojni začele počasi zamirati in so do srede 60. let zaradi uva-

¹⁰ Permakultura je trajen in uravnotežen način kmetovanja, ki omogoča harmonično, učinkovito in optimalno donosno združbo dreves, rastlin, živali in človekovih dejavnosti [Uvajanje permakulture v Slovenijo].

¹¹ Že v 30. letih 20. stoletja je delež obdelane zemlje v okolici Janč znašal manj kot 10 %, čeprav je bilo v občini Trebeljevo (tja so tedaj spadala obravnavana naselja) sicer 502,80 ha njiv in gozdov, en ha vinogradov, devet ha sadovnjakov in 2885 ha travnikov in pašnikov. Večina prebivalcev je bila kmetov, med njimi pa največ posestnikov, nekaj manj kočarjev in zanemarljivo malo najemnikov. Kmetom je dohodeke prinašala predvsem prodaja živine, perutnine in gob v Zalog in Ljubljano, na vzhodu tudi v Litijo. Zlasti pomembna je bila prodaja sadja (kostanj, jabolka, češnje). V Ljubljano in Litijo so prevvažali tudi les (drva, hlodi, jamski les) [KLDB 1937: 309, 325–326].

¹² Mdr. so se na obravnavanem območju razvili pletarstvo, polaganje slamnatih streh, tesarstvo, mizarstvo, čevljarstvo, žagarstvo in mlinarstvo, svečarstvo in izdelovanje drugih izdelkov v zvezi s čebelarstvom, sodarstvo, izdelovanje trsk, zobotrebec, škafov, drvarjenje, oglarstvo in apneničarstvo, tkalstvo, sirarstvo, žganjekuha, furmanstvo, izdelava suhega cvetja in ročna dela [Markovčič 2005: 12–13; Terenski zapiski 2002].

janja novih, boljših surovin, drugačne organizacije dela in tehnološkega napredka praktično izginile [Markovčič 2005: 3–4, 12–13].

Po 2. svetovni vojni so obravnavana naselja spadala pod občino Prežganje, leta 1961 pa so pripadla občini Ljubljana Moste - Polje, v kateri je bilo tedaj še precej kmečkega prebivalstva, ki se je usmerilo predvsem v mesno živinorejo in pridelavo sadja (jabolk, hrušk, sliv, češenj, orehov) [KLS 1971: 358–362, 368–369].¹³ Eden od Besničanov, Bojan Jerlah, je o teh časih zapisal:

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

Kljub uveljavitvi mehanizacije na podeželju in vsesplošni industrializaciji ima to območje še vedno ruralni značaj; ljudje se ukvarjajo pretežno s kmetijstvom,¹⁴ pri čemer prevladujeta sadjarstvo in živinoreja (v ravninskem predelu pridelava zelenjave) [Markovčič 2005: 3]. »Nadležni hrup traktorjev« današnjih mestnih izletnikov ne moti. Število turistov na Jančah se je v zadnjem desetletju močno povečalo – več je pohodnih in kolesarskih poti, pa tudi turistične prireditve so vedno bolj obiskane. Leta 1993 so na pobudo prebivalcev in ob sodelovanju Ministrstva za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano ter občine Ljubljana Moste - Polje na območju doline Besnice in Janč začeli izvajati projekt Celostnega razvoja podeželja in obnove vasi (CRPOV).¹⁵ Organizirali so se v turistično društvo Besnica - Janče, ki skrbi

¹³ V občini Prežganje je bilo ob štetju prebivalstva leta 1948 77,04 % kmetov; delavcev in nameščencev je bilo 17,19 %, 5,77 % pa se jih je ukvarjalo z drugimi dejavnostmi [KLLRS 1954: 126–127]. V 60. letih je bilo še nad štiri petine kmečkega prebivalstva na Dolgem Brdu in v Gabrju pri Jančah. Redki zaposleni so odhajali na delo v Vevče (predvsem prebivalci iz Besnice, Janč, Vnajnarij), Zalog (iz Gabrja, Janč), v Litijo (iz Dolgega Brda) in na železnico na Laze (Vnajnarci) [KLS 1971: 358–362, 368–369].

¹⁴ Kmetijstvo je (poleg gozdarstva) kljub vse manjšemu zanimanju in postopnemu opuščanju pomemben nosilec razvoja podeželja; odločilno vpliva na način in kakovost življenja na podeželju in na kulturno krajino. Upoštevaajoč posestno strukturo so za razvoj podeželja zelo pomembne predvsem dopolnilne dejavnosti [Kokolj Prošek 2002: 30].

¹⁵ Cilj prebivalcev sta bila prodaja na domu (jagode, maslo, sir, mleko, jajca, žganje idr. pridelki in izdelki) in razvoj gostinske ponudbe na domu (turistične kmetije), ciljna skupina so bili mestni izletniki. Zato so domačine začeli izobraževati o tehnologiji pridelave in predelave kmetijskih pridelkov ter o oblikovanju in trženju ponudbe na kmetijah, poleg tega pa so uredili kmetijska zemljišča, s čimer so zagotovili kakovostnejše pridelke [Kokolj Prošek 2002: 33, Markovčič 2003: 15, Maslo in Markovčič 2003]. Tako so uredili 500 ha pašnikov, naredili 30 ha sodobnih nasadov z integrirano pridelavo sadja – jagod, jablan, hrušk, češenj, sliv, breskev, orehov, kostanja – revitalizirali so travniške nasade in vrtove ter uredili 11 vodnih zajetij za namakanje sadnih rastlin. Leta 1994 so na Jančah uredili prireditveni prostor z otroškimi igriščem, kjer potekajo Prazniki jagod in Kostanjeve nedelje [Markovčič



**ZELENI PRAG LJUBLJANE
VZHOD
PODEŽELJE SE PREDSTAVI**



Knjižico *Zeleni prag Ljubljane – vzhod: podeželje se predstavi*, v kateri je predstavljena zgodovina vzhodnega dela Mestne občine Ljubljana, umetnostni spomeniki, etnološka dediščina, šolstvo in turistične informacije (pohodne poti, Sadna cesta med Javorom in Jančami s turističnimi kmetijami, ponudniki gostinskih storitev, prireditve, dodatne informacije), je leta 2003 izdala Mestna občina Ljubljana.

za dejavnosti na Sadni cesti [Markovčič 2005: 15]. Projekt je prispeval k dvigu dohodkov prebivalcev in k razvoju vsega območja [Kokolj Prošek 2002: 33]. Po izteku financiranja programa CRPOV je Mestna občina Ljubljana s programom Sožitje med mestom in podeželjem ter Razvojnim programom podeželja pripomogla k nadaljnjemu oblikovanju in vzdrževanju kakovostne kulturne krajine ter k ohranjanju poseljenosti tudi v najbolj odmaknjenih predelih občine [Markovčič in Pintar



Turistični tabli na vhodu v dolino Besnice z ljubljanske smeri oglašujeta pridelke (jagode, borovnice) in aktivnosti (pohodna pot) [foto: S. Poljak Istenič, 8. 10. 2006].

2004]. Sadna cesta, v katero se je do leta 2007 vključilo 37 kmetij, je kot sekcija Turističnega društva Besnica - Janče leta 2004 prejela nagrado Evropskega sveta za razvoj podeželja (ARGE) za posebne dosežke in enkratni pristop pri razvoju pode-

2005: 15]. Že dve leti po začetku prireditve (prva je bila leta 1994) so na dveh Kostanjevih nedeljah našli deset tisoč biskovalcev [Kronika Podružnične šole Janče 1996: 90].

želja.¹⁶ Leta 2007 se je občina vključila v novi evropski program razvoja podeželja »Leader« (Sožitje med mestom in podeželjem).

Opisani demografski in turistični kazalci nakazujejo, da ljudje – predvsem iz urbanega okolja – obravnavanemu območju in načinu življenja pripisujejo posebno vrednost. Čeprav je po eni strani to zagotovo povezano z bližino prestolnice, pa ne moremo zanikati, da gre tudi za značilnost tega, kar se skriva v vrednotenju podeželja. Ali so t. i. delovne šege sestavina idilične podobe obravnavanega območja, pa je posebno vprašanje.

»DELOVNE ŠEGE« – TERMINOLOŠKE IN METODOLOŠKE ZADREGE

Uveljavljena etnološka sistematika šege razvršča v tri skupine – šege življenjskega kroga, letne šege in delovne šege, ki spremljajo gospodarsko življenje in delo sploh. Šege takšne dneve in dogodke spreminjajo v praznike [Ložar - Podlogar 2004: 600].

Delovne šege so definirane kot ustaljena dejanja, igre ali ravnanje z obredno ali le zabavno vsebino ob določenem delu ali opravilu; spremljajo delo ljudi doma ali zunaj doma in slovesno oznanjajo in proslavljajo njegov začetek ali konec. Povezane so z gospodarstvom (poljedelstvom, živinorejo, vinogradništvom, sadjarstvom), z delom posebnih skupin in stanov (gozdarji, oglarji, rudarji, obrtniki, delavci v industriji in prometu). Prvotno so bile povečini povezane z verovanjem in čaranjem, da bi vplivale na rodovitnost, pozneje so dobile posvetno ali zabavno vsebino. Z industrializacijo in mehanizacijo v kmetijstvu so se šege v gospodarstvu spremenile, nekatere zginile ali so nastale nove [Ložar - Podlogar 2004: 82–83].

Poljedelske šege, ki so predmet te obravnave, so povezane s pripravo semena, urejanjem polja pred setvijo in pospravljanjem pridelkov (npr. šege ob setvi, žetvi, mlatvi, metvi, teritvi, košnji, ličkanju, gnojvoža, steljeraja), v zvezi z živino pa so se ohranila dejanja, povezana z obvarovanjem živine pred uroki in nesrečami [Ložar - Podlogar 2004: 82–83].

Čeprav je bilo pogosto že samo ročno kmečko delo obravnavano kot šega, so etnologi v preteklosti imeli glede na objavljeno gradivo¹⁷ očitno jasno podobo, kaj v agrarnem okolju sodi med »delovne šege« oziroma »šege ob delu«: večinoma je šlo za določena dejanja ob ročnih kmečkih opravilih, ki naj bi zaradi mehanizacije *čez noč* izginila [prim. npr. Kuret in Ložar - Podlogar 1978: 1]. Danes imamo težave s šegami v ruralnem okolju, ki bi jih lahko označili kot delovne, saj dejanj, ki so kot delovne šege našeta in opisana v klasičnih etnoloških delih, na terenu – sploh na območju, ki je blizu urbane prestolnice – ni več. Ali so še opravila v kmetijskem gospodarstvu, ki bi jih lahko poimenovali delovne šege ali, ustrežneje, šege ob delu

¹⁶ Turistično društvo Besnica - Janče je bilo ustanovljeno leta 1993, združenje Sadna cesta pa leta 1996.

¹⁷ Gl. v I. op. nav. dela in Turnšek 1943–1946.

oziroma v zvezi z delom? Videti je, da je ob tem vprašanju treba najti in/ali razviti ustrezen koncept ter preveriti njegovo rabo.

Zadrega med raziskovalci ni nova, saj so in še razpravljajo o zadovoljivi definiciji rituala (tu ritual uporabljam kot sopomenko izraza šega). Ameriška zgodovinarica religije Catherine Bell se je oprla na teorijo prakse in pozornost namenila okoliščinam in različnim kulturnim strategijam, ki sprožajo določene dejavnosti in zaradi katerih se dejavnosti medsebojno razlikujejo. Treba je pogledati, kako in zakaj neka oseba ravna tako, da določenim dejavnostim podeli poseben status v nasprotju z drugimi. Bellova je vpeljala termin *ritualizacija* in ga opredelila kot *način delovanja, oblikovanega in orkestriranega za razločevanje in privilegiranje storjenega v primerjavi z drugimi, bolj vsakdanjimi dejavnostmi* [Bell 1992: 74].

Ritualizacija omogoča jasnejšo opredelitev objekta raziskovanja, konkretno današnjih šeg kmečkega prebivalstva v povezavi z njihovim delom (poljedelstvo, živinoreja, vinogradništvo, sadjarstvo), in pomaga pri razumevanju teh pojavov. Tako razumem vsa dejanja, ki jim njihovi izvajalci pripisujejo poseben pomen (da bi jih ločili od vsakdanjih dejanj), in so povezana s kmečkim delom oziroma dejavnostjo v najširšem smislu, torej ne le s pridelavo pridelkov (poljščine, sadje, grozdje) in živinorejo, pač pa tudi z zagotavljanjem rodovitnosti polj in živine, preprečevanjem nesreč, ki ogrožajo pridelke oziroma živino, s predelavo pridelkov (mleka, mesa) in s prodajo izdelkov.

Opredelitev je zelo blizu tako definiciji delovnih šeg v *Slovenskem etnološkem leksikonu*, po kateri šege spremljajo gospodarsko življenje in delo sploh [Ložar - Podlogar 2004: 600], kakor tudi Kuretovi opredelitvi, da šege simbolično povzdignejo neko pomembno dogajanje v skupnosti, poudarjajo njegovo slovesnost in nevsakdanjost, lahko tudi z družabno-zabavnimi vsebinami [Kuret 1974: 76]. Koncept ritualizacije se zdi ustreznejši za današnje raziskovanje šeg, saj se z njim ne izognemo le težavam pri razločevanju med šego, ceremonijo, slavljem, svečanostjo, praznikom ipd. [prim. Povržanović 1987], pač pa tudi fiksiranosti na samo šego kot skupek določenih dejanj [prim. Bell 1992]. Pozornost tako ni namenjena izključno vsebini (vzorcem in simbolom, njihovi tipologiji ipd.), pač pa načinom delovanja, ki določenim dejanjem dajejo poseben pomen. Blagoslavljanje polja na določene dneve in z določenimi predmeti, oblačenje v noše na turističnih prireditvah, oglaševanje prodajnih prireditev kot praznikov ipd. so načini ali različne strategije, ki dejanja in dneve ločijo od bolj vsakdanjih. Medtem ko blagoslov polj brez pomslekov razumemo kot šego, pa bi, upoštevajoč klasično razumevanje šeg, kot šego težko označili oblačenje v noše, saj se prebivalci kmetij, ki prodajajo svoje izdelke, ne oblečejo nujno v vse dele noše niti ne poznajo v celoti predpisanega načina oblačenja (kakor mu npr. sledijo člani folklornih skupin). Če na to dejanje gledamo skozi prizmo ritualizacije, gre dejansko za način, kako pritegniti čim večjo pozornost turistov, prodati čim več svojih izdelkov in zaslužiti čim več denarja. Oblačenje v nošo se tako vsaj po namenu loči od oblačenja v nedeljske ali vsakdanje obleke in je

vsekakor nekaj nevsakdanjega. Prodajno naravnano turistično prireditvev prav tako težko označimo in interpretiramo kot šego, jasno pa lahko sledimo prizadevanjem organizatorjev, da bi te prireditve in dneve razumeli kot praznik. S posebnimi strategijami (izbira dni v tednu in letu, preureditev prostora, posebne obleke, predstavitve določenih del, nevsakdanja kulinarika, razstave, zabavni program) prireditelji – domačini tem dnevom dajejo (ali pa vsilijo) poseben pomen in jih kljub zahtevnemu delu, ki ga tako oni kot prebivalci kmetij opravljajo na te dneve, oglašujejo kot praznik. Za določena dejanja je bolj kot izraz šega ustrezen termin ritualna praksa, tj. periodično ponavljajoče se dejanje, ki se razlikuje od vsakdanjega, v pa njem izvajalci ali občinstvo vidijo ali najdejo poseben pomen.

Na raziskovanem območju ta dejanja potekajo na treh ravneh: na družinski ravni, na ravni verske in lokalne skupnosti. Šege v družinskem krogu in v verski skupnosti so povezane z ljudskim verovanjem in cerkveno liturgijo (zahvale, priprošnje in blagoslovi za rodovitnost polj ter za odvrčanje naravnih nesreč), med šege v lokalni skupnosti, ki so povezane s kmetijskimi dejavnostmi, pa sodi vse tisto, kar določene dneve in dejanja predvsem zaradi promocije tako kraja kot posamičnih kmetij »povzdigne« nad vsakdanjost. Te strategije bi lahko večinoma označili kot folklorizem (predstavitve kmečkih del, oblačenje v noše).

DELOVNE ŠEGE¹⁸ NA JANŠKEM OBMOČJU V PRETEKLOSTI

Niko Kuret v *Prazničnem letu Slovencev* obravnava večinoma delovne šege kmečkega prebivalstva, in sicer hkrati z delovnimi opravili: *[V]sakega dela pri spravilu pridelkov se drži nekaj prazničnega. Zato so vsa poletna opravila kljub trudu in znoju zmerom nekakšen praznik. Spremljalo jih je do nedavnega posebno veselje, obdajala jih je v izročilu ohranjena obrednost* [Kuret 1989: 438; poud. N. K.]. Tako je v posebnih poglavjih obravnaval prvo spomladansko delo, košnjo, žetev, mlatev, metev, pašo, trgategv, teritev, jesensko delo, koline in prejo. Za vsako delo je skušal določiti čas, ko se ga opravlja (kateri mesec, do godu katerega svetnika naj bi se začelo oziroma končalo, vremenske izkušnje), opisal priprave na delo (priprava orodja, terena, jedi), oblačila delavcev, potek in delitev dela, prehrano delavcev, plačilo za delo ter šege in navade (v pravem pomenu besedne zveze) ob delu (njihov izvir, spreminjanje in zamiranje). Šege in navade, povezane predvsem s »čaranjem« za rodovitnost polj in z apotropijsko funkcijo, pa je obravnaval pri dnevih, ko so jih ljudje izvrševali (ob godovih svetnikov, cerkvenih praznikih).

Delovne šege v zgodovinskih virih praviloma niso omenjene. V cerkvenih kro-

¹⁸ Termin »delovne šege« tu ohranjam: obravnavane so tiste, ki so skladne s Kuretovim razumevanjem in ker gre dejansko za šege, ki so jih etnologi v preteklosti in tudi po definiciji v *Slovenskem etnološkem leksikonu* označevali kot delovne. Obravnavane so zgolj šege kmečkega prebivalstva v povezavi s poljedelstvom in sadjarstvom, ne pa tudi z živinorejo in vinogradništvom.

nikah z raziskovanega območja s podatki od konca 19. stoletja so ohranjeni zapisi o letinah, kmetijskih dejavnostih (sajenje kultur, sadjarstvo) in dopolnilnih dejavnostih na kmetijah (nabiranje in prodaja gob). V *Kroniki župnije Janče* je zapis o dveh kmečkih delih, in sicer v povezavi z neprimernimi dnevi za njihovo opravljanje. Župnik je opisal zakonski par, ki je v prvem desetletju 20. stoletja kupil posestvo na Jančah in želel hišo preurediti v gostilno, česar pa občinski odbor ni dovolil. Tako je zapisal župnik, ki je menil, da jo par želi čim bolje prodati in da je gostilna, ki so si jo vaščani želeli, samo pretveza za to, da jima vaščani pri urejanju stavbe pomagajo:

Manjkalo je pri hiši še vodnjaka in [žena] si misli, ko da še vodnjak napraviti, potem bo lažje dobila kupca. Pa, kako zopet pesek za vodnjak pripraviti na Janče? [Žena], zvita tica, začne zdaj Jančarje farbati, da mora še vodnjak napraviti, potem pa dobi gotovo gostilno in obenem zopet vloži prošnjo za gostilno. Zopet zaprosi Gabrce, da bi jej peska navozili, kar so tudi storili, in sicer v najhujši vročini in v največjem delu, o košnji. Ker moške radi košnje niso imeli časa, vozile so žene pesek. V tem sta se posebno odlikovali [dve ženski]. Vodnjak je bil dodelan, prošnja za gostilno od občinskega odbora jednoglasno odbita in sedaj da zopet [žena] v 'Domoljuba', da je hiša in posestvo naprodaj, toda kupca ni bilo radi prevelike cene. Ker tukaj posestva nista mogla prodati in so dolžniki v [kraju, kjer sta prej živela] vedno bolj pritiskali, primorana sta bila v [kraju, kjer sta prej živela] prodati hišo z vrtom in tako sta se preselila meseca maja [na začetku drugega desetletja 20. stoletja] na Janče, kjer sta začela trgovino. V [začetku drugega desetletja 20. stoletja], ko sta hodila [mož in žena] iz [kraja, kjer sta prej živela] semkaj popravljat hišo in obdelovat polje, sta se jako slabo obnašala: kvatrne dneve jedli meso in tudi voznikom dajali, v cerkev ob nedeljah niso hodili; na nedeljo cement za vodnjak vozili, na kvatarno nedeljo otavo sušili in grabili; na mizi imeli najgrši list 'Jutro'; med službo božjo imela je [žena] fante v hiši in s šnopsom napajala (radi tega je bila tudi vsled ovadbe kaznovana); na dan celodnevnega češčenja sv. Rešnjega Telesa mlatili na [sovaščanovem] podu pšenico in med deseto službo božjo vozili slamo mimo cerkve. [Kronika župnije Janče, str. 54–55]¹⁹

Iz lokalnih pisnih virov lahko torej rekonstruiramo družbene, gospodarske in politične razmere v različnih obdobjih in vzporedno s tem spreminjanje načina življenja in vpliv na delovne šege.²⁰ Neposredno pa nam pri preučevanju delovnih šeg v preteklosti praviloma ne pomagajo; lahko se opremo le na ustno izročilo, ki pravzaprav sporoča, da se ljudje ročnih kmečkih del, ki jih danes ni več, spominjajo kot nečesa posebnega. Lažja skupinska opravila se jim z današnjega vidika zdijo celo praznična, dobila so obstret ritualnega dejanja. To je že konec 70. let ugotavljal Niko Kuret: *Industrijska doba je spodnesla mnogo kmečkih del, ki se jih zavoljo mikavnih šeg drže za nas nekoliko romantični spomini* [1978: 325–326, poud. N. K.].

¹⁹ Podatki, ki podrobneje nakazujejo identiteto opisanih oseb (osebna in zemljepisna lastna imena, točnejša časovna opredelitev), so nadomeščeni z opisi v oglatih oklepajih; besede, ki so v izvirniku krajšane, so izpisane.

²⁰ Pri tem je treba opozoriti, da je možnost rekonstrukcije odvisna predvsem od temeljitosti in prenicljivosti zapisovalca dogodkov.

Starejši pripovedovalci z obravnavanega območja se spominjajo, da so ročno kosili, želi in mlatili večinoma do 60., nekateri do 70. let prejšnjega stoletja. Prebivalci manjših kmetij so hodili v *tabrh* oziroma v *naj* (najem) na velike kmetije: pomagali so pri košnji in grabljenju, žetvi, okopavanju krompirja in pletju. Delali so za plačilo – *lon* ali za protiusluge. Pripovedovali so predvsem o poteku oziroma tehnologiji ročnih kmečkih del. Njihovi opisi se večinoma ujemajo s Kuretovimi. O košnji, žetvi, mlatvi in teritvi so pripovedovali brez nostalgije po »dobrih starih časih« in priznali, da je bilo življenje na kmetiji bistveno lažje in boljše po nakupu strojev.

Ja, glih tisti cajt [po vojni je bilo] bolje [hoditi v službo], potem pa so se stroji začeli, je bilo pa drugače... Ja, potem ko so se enkrat kosilnice začele, pa žage, pa razni stroji, potem pa je bilo prec drugače. [Inf. 3, kmetica, roj. 1925] Prvo, ko sem šel v službo, sem kupil gumijast voz, da sem vozil bolj potihoma. Na tisto sem kupil mlatilnico, na tisto naprej sem kupil kosilnico Rapid. Je bila tako imenitna, prva in druga. To je bila prva kosilnica, ki sem jo kupil, sem tako kosil, da sem mislil, da na ohcet grem, ko sem šel kosit. [Inf. 4, kmet, dve desetletji delal kot cestar, roj. 1927]

Od drugega dela na kmetiji so se ta razlikovala (zgolj) po prehrani; obroke in jedi znajo ljudje še vedno poimenovati in natančneje popisati. Manj se spominjajo oblačil in večinoma navajajo, da so bili oblečeni [*t*]ako kot *ponavadi*, za *vsak dan* [Inf. 5, do poroke tovarniška delavka, nato kmetica, roj. 1929], oziroma

V: Kako so bile pa žanjice oblečene? – O: Tako kot ponavadi, normalno.

V: Se niso nič lepše uredile, ko so šle žet? – O: Ne.

V: Kaj pa je bilo normalno za tiste čase? – O: Kakor vsak dan za doma delat. [Inf. 6, kmet, roj. 1933]

Posebnih šeg in navad ob teh delih pa se ne spominjajo oziroma navajajo, da so se delavci med seboj pač šalili in morda kaj zapeli:

V: Ali so se moški in ženske ob košnji kaj hecali drug z drugim? – O: Tudi včasih.

V: Ali se spomnite kakšne takšne prigode? – O: Ne vem.

V: Se nič ne spomnite, da bi se kaj hecali? – O: Se, ampak ne vem, kaj bi rekel.

V: Ali so se kakšne igrice igrali? – O: Ni bilo časa. [Inf. 6]

V: Kaj pa pri košnji ali žetvi, ali so fantje in punce imeli čas, da so se malo pohecali, ali so zelo delali? – O: Saj so se vmes pohecali. Nobeden ni delal z jezo, vsi so delali z veseljem. Sem pa tja so govorili kakšne šale.

V: Po končani žetvi ali košnji se pa fantje in punce niso skupaj usedli? – O: Samo povečevali so in šli.

V: Ali so takrat kaj prepevali? – O: Tudi so prepevali potem zvečer... Peli so domače kmečke pesmi, narodne pesmi. Niso bili dolgo, ker je bilo treba zjutraj zgodaj vstati. [Inf. 7, upokojena kuharica in kmetica, roj. 1944]

Največ podatkov sem dobila o metju prosa. Meti so nehali v 70. letih, v 80. pa so pri enem od kmetov opravilo rekonstruirali za snemanje televizijske oddaje. Dogodek so imenovali *kopica* – *smo šli na kopico*. Eden od sogovornikov je metje in ličkanje

koruze, ki je bilo tudi bolj družabno dogajanje, označil kot *rekreacijo za kratek čas* [Inf. 6], dela so opisovali kot *nekaj posebnega*, spominjajo pa se še številnih šeg in navad ob delu.

V: Kaj se je pa takrat dogajalo, ko ste proso meli? – O: Tisto je bilo pa drugače. Tisto se pa lepo požanje, pa na pod dene, pa pokonci postavi, potlej pa zvečer povabi, na kopico smo rekli, in to smo z nogami meli vse.

V: Ali je bil to praznik za hišo, ko se je melo proso? – O: Ja, bila je kot ena pojedina tudi, pa malo so zaigrali in zaplesali. Je bil to bolj en tak družabni dogodek kot pa mlatev ali žetev. Kopica, so šli fantje v drugo vas, tam so dekleta dobili. Bilo je zelo lušno.

V: Ali so morali biti fantje povabljeni na kopico ali so lahko kar prišli? – O: Kar prišli. Ko so vedeli, da je kopica, je bilo joj.

V: Kako so pa izvedeli, da je kopica? – O: To so zvedeli tudi dve uri daleč. [Inf. 4]

Lušno je bilo... Meli smo, pa ga malo pili, pa se malo topli. [Inf. 5]

V: Če so ljudje hodili delat, pa niso dobili plačila, kaj pa je bilo tako zanimivega, da so šli delat? – O: Družba, pa peli smo. To je bil vesel in družaben dogodek. [Inf. 3]

V poseben snop, ki so ga imenovali *baba*, so skrili steklenico žganja in kak pri-boljšek; zanj so se fantje pogosto stepili, na koncu pa so si vse razdelili. Če kdo ni bil previden, so ga za šalo vrgli na lestev, na kateri so bili naloženi snopi, ki so jih stresali. Za metje so se lepše oblekli, na koncu so navadno plesali.

Ličkanje je bilo nekoliko manj veselo, kljub vsemu pa so ga imeli bolj za družaben dogodek kakor za delo: *Zaradi družne* [so mladi hodili ličkat]... *Tudi so zaplesali, kakor po kopici.* [Inf. 6]

V: Ali je bilo ličkanje tudi tako vesel dogodek kot kopica? – O: Ja, ravno en tolk.

V: Kaj pa se je takrat kaj dogajalo? – O: Ja, takrat so pa kakšne šale zganjali, pa tudi muzika je bila, pa pojedina na koncu. Ko so koruzo obesili na drogove, so malo umaknili tisto od ličkanja in so naredili prostor za ples. [Inf. 7]

Tudi te navedbe se ujemajo s Kuretovimi opisi omenjenih del oz. šeg in navad ob njih.

Delovne šege in nasploh ročna delovna opravila, kakor jih je opisal Kuret, so večinoma opustili v 60. letih prejšnjega stoletja. V 50. letih se je janško območje, kljub zaostajanju za razvitejšimi deli republike, počasi razvijalo, na podeželju se je postopno uveljavljala mehanizacija. Kmetijski zadrugi Besnica in Prežganje sta v sodelovanju s političnimi organizacijami organizirali izobraževanja za kmete in pospeševali predvsem sadjarstvo in živinorejo. Že na začetku 50. let so v zadrugi kupili mlatilnico in kmetje so mlatev leta 1952 prepustili zadrugi. Zaradi draginje pa so kmetje traktorje jemali s polja in jih zamenjevali s cenejšo živino; nekaj časa je tako znova prevladalo ročno obdelovanje polj [Jerlah 1996: 22–31]. Leta 1953 so v Javor napeljali elektriko [Jerlah 1996: 30], tri leta pozneje so jo dobile tudi vasi v okolici Janč [Kronika župnije Janče 1956: 118]. Pojavili so se radijski sprejemniki,

prvo televizijo pa so v Besnici dobili desetletje pozneje. Takrat so namesto kolovoza uredili makadamsko pot skoz besniško dolino in ljudje na tem območju so si kupili tudi prve avtomobile [Jerlah 1996: 36–60].

Zaradi mehanizacije poslej kmetje za večja kmečka dela niso več potrebovali pomoči sosedov in sorodnikov. Spremenili so se življenjski nazori, saj so bile službe v tovarnah v socializmu bolj cenjene od kmetovanja. Vedno več ljudi se je izseljevalo v urbano okolje in se z njim tudi vedno močneje identificiralo.²¹ Kljub temu pa se je v dolinskih vaseh zaradi bližine Ljubljane v 70. letih izseljevanje ustavilo, v hribovskih se je nadaljevalo do 90. let.

Od šeg, ki jih ne bi mogli označiti kot delovne, so pa v povezane s poljedelstvom, so pripovedovalci na janškem območju omenjali dejanja, s katerimi so si skušali zagotoviti rodovitnost polj in jih obvarovati pred nesrečami, bodisi kot posamezniki ali v okviru verske skupnosti. Nekatere od njih so še žive in se bolj ali manj ohranjajo v obliki, kakor jih je dokumentiral Kuret. To so npr. šege v križevem tednu (trije dnevi pred vnebohodom), ob vnebohodu (40 dni po veliki noči), ob binkoštih (50. in 51. dan po veliki noči), na telovo (deset dni po binkoštni nedelji) in ob kresu (24. junija). *Mi smo imeli doma [blagoslov njiv] vedno na binkoštno soboto. Tukaj pa so imeli menda tudi vnebohoda, pa binkoštno nedeljo, pa potem sveto Rešnje telo. To so pa trije obredi.*

V: In so vsakič blagoslavljali [njive]?– O: Ja. Tukaj v Gabrjih. Tukaj so imeli te navade. Ti obredi so bili na vsakih deset dni. [Inf. 7]

Podobno je trdila tudi pripovedovalka z Dolgega Brda: *Še prej, ko sem bila majhna, smo hodili [blagoslavljat njive] še na druge praznike [ne le na binkošti], pa se ne spomnim, na katere. [Inf. 3]* Od šeg verske skupnosti so omenjali procesije v križevem tednu:

V maju je en teden prošnji teden in v tistem tednu so bile procesije, kjer so molili za vse to [blagoslov letine in varstvo pred ujmami]. Obe procesiji sta bili v istem tednu... Procesije pa so bile včasih zmeraj, prošnje procesije, je bila enkrat na drugo stran Janč, enkrat na to stran Janč. Sta bili zmeraj dve prošnji procesiji. Zdaj tega več ni. [Inf. 7]

Poleg tega so poudarili tudi procesijo na telovo in blagoslov pridelkov na zahvalno nedeljo (prva nedelja v novembru po prazniku vseh svetih).

²¹ To je že za 50. leta 20. stoletja ugotovil domačin B. Jerlah: *Bližajoče leto 1956 je prinašalo vedno večje spremembe v te odročne kraje. Že pred leti je bilo zaznati, da je mladina odhajala v dolino, predvsem v Vevče in okolico, kjer so se kot delavci zaposlili v bližnji papirnici. Delo v tovarni je mladim predstavljalo boljši in hitrejši zaslužek. Posnemati so jih začeli tudi mladi, ki so bili določeni za naslednike na kmetijah. Svojo prihodnost so videli le v redni zaposlitvi, kajti usoda kmetijstva je bila negotova, kmeta pa je čakal doma le prazen 'aržet' in kup stroškov. Dnevna politika je silila in vzpodbujala kmete v tovarne, kjer so prejeli zagotovljen zaslužek, kar pa na kmetiji ni bilo mogoče vselej doseči. [Jerlah 1996: 36]*

RITUALNE PRAKSE OB KMEČKEM DELU V SODOBNOSTI

Politično-ideološki, gospodarski, družbeni in kulturni premiki v Evropi proti koncu 20. stoletja, v Sloveniji pa še zlasti po njeni osamosvojitvi, so dodatno vplivali na gospodarsko in družbeno prestrukturiranje, s tem pa na nove zaposlitvene izzive in spremembe pri delu, skupaj s spremljajočimi šegami in navadami. V ta čas sodi tudi širši, skoraj globalni fenomen novih kulturnih praks, ki se kažejo v oživiljanju tradicije.



Zatikanje križca iz palic iz cvetnonedeljske butarice v njivo na binkoštno soboto v Gabrju. Njivo se nato še pokropi z blagoslovljeno vodo [foto: S. Poljak Istenič, 26. 5. 2007].

Pri nas se z marsikatero podarja slovensko zavest in pomen kulturnih korenin.

Ob teh spremembah v nekaterih družinah na janškem območju, ki so ohranile pozitiven odnos do zemlje, še ohranjajo določena ritualna dejanja, s katerimi »čarajo« za rodovitnost in odvrčajo nesreče: *Tile blagoslovi so bili, da se obvaruješ nesreče in neurja... da bi dobro zraslo in da se obvaruješ nesreče.* [Inf. 7] Ljudje so najpogosteje omenjali šege ob binkoštih.

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

V: V čem je pa nosil žegnano vodo? – O: V kakšni šalci, pa ena vejica od pušpana [je bila v njej] in [smo] požegnali. Ta običaj še danes držimo. Še vsako leto ob binkoštni soboti. [Inf. 4] Ja, tisto smo pa itak imeli navado, da smo na binkoštno soboto raznesli žegen, ki je bil. Od velikonočne butare smo nesli šibine, pa smo k vsaki njivi nesli žegnano vodo pa tiste šibine, smo tako kot križ postavili na koncu... Žegnano vodo smo dobili v cerkvi, pa smo jo dali v flašo in malo pokropili.

V: In to vsako njivo? – O: Ja.

V: Kam ste pa postavili križ? – O: Na koncu njive na sredini.

V: Kakšne pa so bile šibe, iz katerih ste delali te križce za binkoštno soboto? – O: Leskove. [Inf. 7]

V: Ali ste včasih njive kaj blagoslavljali, ali je bila taka navada, da so ob prazniku blagoslovili njivo? – O: Ja, vsaka hiša sama [je to naredila]. Ob binškoštih.

V: Na kateri dan? – O: Ni bilo tako važno, kdaj, sobota ali nedelja, kadar je bilo cajt iti.

V: In kaj ste takrat naredili? – O: Tiste šibine smo imeli, ki so bile od butaric. Pa žegnano vodo.

V: In kaj ste s temi šibinami naredili? – O: Križ.

V: Ali ste šibe zvezali skupaj, kako ste naredili ta križ? – O: Samo postavili, samo zapičili.

V: Kam ste pa to zapičili? – O: Na njivo.

V: Ali je bilo pomembno, kam na njivo, na sredino, na rob? – O: Ne, samo v vsako žito, na primer, če je bilo kaj drugega posejano, pa [smo morali] tja [zapičiti] spet enega.

V: V čem ste pa imeli žegnano vodo, da ste jo nesli na njivo? – O: V flaši.

V: Ali v stekleni, kot je na primer steklenica za vino? – O: Ja.

V: Kako pa ste potem kropili po polju oziroma kaj ste naredili s to vodo? Ali ste imeli kakšno vejico, da ste pokropili njivo? – O: Škropili. Jaz sem kar na roko vlila pa poškropila.

V: Ali je bilo važno, iz katere smeri, na primer z leve na desno, ali ste delali kakšen križ? – O: Ne, to ni bilo važno.

V: Ali danes še kdo to dela, da bi vi vedeli o tem? Za binškošti? – O: Jaz sem še delala. Še delam. [Inf. 3]

Podobne so tudi šege ob kresu (na god sv. Janeza Krstnika), ki pa so jih večinoma že opustili:²²

Edino na njive smo nesli kresnice. [Inf. 8, upokojena tovarniška delavka, roj. 1940] *Od velike noči so bile butare, pa tiste palčke, potem si pa zlomil in križ naredil in postavil not.* [Inf. 9, kmet, roj. 1936]

V: Kaj pa kresnice, ali ste jih okrog križa navezali ali posebej dali? – O: Si pušeljc naredil pa postavil not. [Inf. 9]

V: Pa ste to na sredo njive postavili ali v poseben kot? – O: Ko si prišel do njive, majhen si not stopil en šrit ali pa dva. [Inf. 9]

V: Ali je bila to posebna njiva ali ste ga zasadili v katerokoli njivo? – O: Katera je bila. [Inf. 9] *Najbolj v proso* [Inf. 8] *Pri nas je bila pa pšenica.* [Inf. 9] *Pa žegnane palčke [smo nesli] o kresu in kresnice na njivo, pa [smo] pušeljc naredili, pa [ga] podtaknili in pokropili z žegnano vodo... Kresnice pa podtaknemo v streho pa na njivo, pušeljc [iz njih naredimo].*

V: Ali križec naredite iz žegnanih palčk? – O: Ne, kar šopek, pa malo cvetic, pa malo kresnic in ga na koncu na njivo vsadimo.

V: In notri v pušeljcu je žegnana palčka? – O: Ja, tudi. Saj je na žegnano palčko vse skupaj povezano.

²² Le eden od sogovornikov [Inf. 4] je navedel, da njive blagoslavlja tudi na veliko soboto, in sicer z drevesno gobo: *To pa na veliko soboto zjutraj. To [drevesno gobo] pa prižgejo v vsaki fari, župnik žegna, drugo fantje zakurijo, iz vsake hiše ali iz vasi eden ali dva gre[sta] iskat [drevesno gobo], prineseta v hišo, en ogenj se da v šporget ali peč, drugega pa na njivo. Tudi na njivo, na pšenico.* – Pričevanje je vprašljivo, saj drugi te šege niso omenili oz. so trdili, da je ne poznajo.

V: *Ali se tako žegna katerokoli njivo ali mora biti s pšenico zasejana? – O: Na katerokoli [zasadimo pušeljc], na tisto, ki je najbližja... Damo na vogal, ni važno, kateri, samo da je na njivi. [Inf. 4] Če je bilo proso opleto do Janeza Krstnika, je bilo zapovedano, da daš tisti pušeljc v proso. Smo pa dali zmeraj kresničevje in ene vrtnice, divje vrtnice, ki prav dišijo, dali v pušeljc. Tisti pušeljc smo na koncu njive postavili v proso. Če je bilo proso do takrat opleto. [Inf. 7]*

Med prazniki, povezanimi s kmetovanjem, ki jih še danes obhajajo v verski skupnosti, sta zahvalna nedelja v jeseni in procesija na telovo:

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

V: *Ali to danes še delajo? – O: Še. [Inf. 7] Drugače je pa ta glavna procesija na svetega rešnjega telesa, takrat pa prosijo za vse [za obvarovanje kraja, ljudi, polj in plodov pred vsem hudim]... Ko pa je bila ta procesija, sveto rešnje telo, pa so postavili brezove veje ob cesti, potem pa tista monštranca, ki gre k procesiji, jo bolj okrasijo z enim takim venčkom, da jo nesejo z bogom, pa tiste bandere. [Inf. 7] Sicer pa verniki tudi dajo za mašo za odvrnitev hude ure, mašo za zdravje pri živini..., kot se kakšen odloči. [Inf. 7]*

Ritualne prakse ob kmetijskih dejavnostih, ki se ohranjajo na tretji ravni, torej v lokalni skupnosti, večinoma živijo kot folklorizem (predstavitve kmečkih del, oblačenje v noše za prodajo na prireditvah). Tu so elementi dediščine uporabljeni v turizmu. Prek projekta CRPOV so na Jančah leta 1994 organizirali prvi Slovenski podeželski praznik jagod z *razstavo jagod, domačih dobrot, domače obrti in lovstva* [Slovenski podeželski praznik b. n. l.]. Na teh prireditvah so začeli uporabljati in predstavljati lokalno dediščino, da bi privabili turiste, predvsem tiste sestavine, ki so atraktivne zaradi estetskih vidikov, emocionalne vsebine in navsezadnje kulinarične kakovosti in ki se, čeprav samo v (namišljenih) podrobnostih, razlikuje od dediščine sosednjih območij. Iz analize programskih listov prireditev je razvidno, da so prireditelji svojo prepoznavnost gradili na tradicionalni kmetijski dejavnosti tega območja – sadjarstvu (predvsem jagodah) in na tradicionalnih ročnih kmečkih opravilih.

Na prireditvi leta 1995 so predstavili domače obrti, nastopili so domači godci, med drugim pa so tekmovali v košnji in v žaganju hloda, tudi v vlečenju vrvi, hoji s hoduljami in štafetni tekmi z jagodami. Leta 1997 so se na prireditvi predstavili v nošah: *Identiteta dežele jagod se gradi na prepoznavnem simbolu – jagodi. Zato smo se odločili, da bomo za praznične priložnosti imeli tudi svojo nošo. To, ki jo nosimo danes, so v litijskem Posavju okoli leta 1914 nosili kmetje, ko so hodili k maši, je za časopis Dnevnik izjavil takratni predsednik Turističnega društva Besnica - Janče Srečko Hribar [Stojmirovič 1997: 11]. Izjava kaže, da domačini te prireditve ne glede na prodajno naravnost, ki zahteva precej (prostovoljnega) dela, vidijo kot praznik (tudi z izbiro nedeljske, zakmašne noše). Tudi po novinarkini navedbi so obiskovalci ocenili, da je bil to praznični dan, zato je večina menila, da bi morale biti jagode*

cenejše [Stojmirovič 1997: 11]. Istega leta so na Kostanjevi nedelji uprizorili ličkanje: *Da ne bi pozabili, kako se lička koruzo, so privedili tudi to in ličkarje nagradili z jabolki, orehi, kostanji, medico, kruhom in ostalimi dobrotami* [Majstorovič 1997: 24]. Tudi leta 1998 in 1999 so ob Prazniku jagod tekmovali v košnji, za Kostanjevo nedeljo leta 1998 pa so stiskali mošt, kuhali žganje in ličkali koruzo.

Leta 2000 so na izletniški kmetiji Travnar v Volavljah pod okriljem *Kmečkega glasa* pripravili akcijo »Znani Slovenci in kmečka opravila – v dvoje je lepše«, s katerim je omenjeni tednik želel *popularizirati kmečko delo in mu tudi na tak način dati tisto vrednost, ki mu gre* [Znani Slovenci in kmečka opravila 2000]. Takratna ljubljanska županja Vika Potočnik in predsednik Državnega zbora Janez Podobnik sta morala z žago in sekiro pripraviti drva. Leta 2001 je županja na 8. podeželskem prazniku jagod prva zarezala svojo red s koso, saj so domačini *pripravili tudi prikaz košnje na star način. Štirje možakarji so v nekdanj za njihovo območje značilnih nošah ročno kosili vsak svojo parcelo* [Marinčič Jevnikar 2001: 28]. Prvič so izbrali tudi jagodno kraljico, ki je morala pokazati *znanje o jagodah, ocenjevanje števila plodov v košarici, zlaganje košaric v platoje, poznavanje jagodnih sort, kulturno uživanje jagod in ker je treba pridelek prodati, [so pripravili] tudi izbor najbolj izvirnega slogana, ki bo privabljal kupce* [Marinčič Jevnikar 2001: 28].



Obiskovalci na prireditvah kupujejo sadje in kulinarične izdelke, izkoristijo gostinsko ponudbo Planinskega doma Janče, se zabavajo ob glasbi povabljenih ansamblov in uprizoritvah kmečkih opravil ali pa si pripravijo piknik [foto: S. Poljak Istenič, 8. 10. 2006].



Otroško igrišče pred Planinskim domom Janče, kjer potekajo Prazniki jagod in Kostanjeve nedelje, so preuredili v skladu z najbolj znanim pridelkom tega območja – jagodami in ga poimenovali Jagodno igrišče [foto: S. Poljak Istenič, 11. 6. 2006].

Uprizarjanje tradicionalnih kmečkih opravil je poleg prodaje pridelkov in izdelkov privabljalo gledalce na turistične prireditve. Predstavitve, ki so jih organizatorji²³ (tudi) z izvajanjem v rekonstruiranih nošah oblikovali v ritualna dejanja,

²³ Organizator prireditve je lokalno turistično društvo (TD Besnica - Janče), ki ima po zadnjih podatkih (oktober 2007) 82 članov (ne le prebivalcev obravnavanega območja, temveč tudi bližnjih vasi). Nekateri so hkrati člani Sadne ceste, v katero je bilo do leta 2007 vključenih 37 različnih subjektov (poleg kmetij tudi vrtnarija, zeliščarstvo in livarski atelje), trenutno pa jih v njej deluje 29, od tega 16 z obravnavanega območja (kmetije, zeliščarstvo) [prim. Markovčič 2005: 15–21]. Vsak subjekt Sadne ceste je dolžan opraviti 50 ur prostovoljnega dela letno (sem ne šteje prodaja lastnih pridelkov oziroma izdelkov na prireditvah), člani turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste, pa morajo po sklepu občnega zbora 2007 opraviti letno 15 ur prostovoljnega dela. Večino ur opravijo pri organizaciji prireditve (priprava prireditvenega prostora) oziroma na sami prireditvi (střežba ipd.). Najdejavnejši člani društva in/ali Sadne ceste so stari med 35 in 50 let. Društva – poleg turističnega tudi več športnih – so sicer glavni pobudniki družabnega dogajanja na tem območju (poleg podružnične šole, ki za okoliške prebivalce občasno pripravlja prireditve, na katerih nastopajo v glavnem vrčevski otroci in učenci nižje stopnje osnovne šole). Večina domačinov, ki niso člani turističnega društva oziroma Sadne ceste, je rednih obiskovalcev turističnih prireditev; večinoma se pridejo zabavat (in ne kupujejo lokalnih pridelkov oziroma izdelkov). Taki, ki se pritožujejo, *da so cele Janče uničili z razvojem*, in ki *bi imeli mir*, so po pripovedovanju vodje Podružnične šole Janče Marjane Marn redke izjeme.



Ličkanje koruze na eni od Kostonjevih nedelj [Arhiv Oddelka za gospodarske dejavnosti in turizem Mestne občine Ljubljana].

so spremenile sicer povsem prodajno naravnane prireditve v praznični dan. Ker pa se je prireditev uveljavila – že leta 1996 je bilo na dveh kostonjevih nedeljah skupaj 10.000 obiskovalcev [Kronika Podružnične šole Janče 1996: 90], sicer pa so na posamični prireditvi našli tudi 9.000 ljudi [Terenski zapiski 2002: 109] – organizatorjem za privabljanje obiskovalcev ni bilo več treba prirejati takšnih prizorov. Ko je zaradi močno povečanega obiska začelo primanjkovati parkirišč, so ukiniteli tekmovanja v košnji. Po mnenju nekdanjega predsednika Turističnega društva Bena - Janča Srečka Hribarja se ta tekmovanja niso obnesla, ker se domačini nanje niso prijavljali, saj niso vajeni nastopati pred tolikšno množico gledalcev [Terenski zapiski 2002: 101]. Tako so organizatorji ohranili le predstavitve tistih opravil (npr. jabolčnega soka), ki ne potrebujejo veliko prostora in s katerimi je mogoče obiskovalcu takoj postreči z izdelkom. Kakor je to razložila višja svetovalka za razvoj podeželja na Mestni občini Ljubljana, etnologinja Maruška Markovčič: *Eden pripele prešo gor, to ni taka stara preša, je modernejša, čeprav je še zmeraj ročna, ljudje spodaj stojijo, natakajo sok*. Tudi pri oblačenju v nošo niso (več) dosledni; nekateri se oblečejo čisto vsakdanje.



Pridobivanje jabolčnega soka na Kostonjevi nedelji leta 2004 [foto: S. Poljak Istenič, 17. 10. 2004].

RITUALNE PRAKSE OB KMEČKEM DELU IN RAZVOJ PODEŽELJA

V Sloveniji je dediščina v turizmu, pa tudi v obrti, stikih z javnostjo, propagandi, poslovnih in protokolarnih ritualih, šolstvu ipd., postala še posebno pomembna od 80. let 20. stoletja. Od takrat se poudarjeno govori o uporabi dediščine v turistične namene, čeprav je bila dediščina že od 19. stoletja temelj za turistično gibanje [Bogataj 2004: 76; 2004a: 76–77]. V turizmu se termin dediščina uporablja v pomenu pokrajin, prirodooslovja – tj. »naravne« dediščine, stavb, artefaktov in kulturnih izročil, ki se jih dobesedno ali metaforično prenaša iz generacije v generacijo, pri tem pa se uporablja za promocijo turističnih »izdelkov« [Confer in Kerstetter 2000: 31].

V sodobni turistični ponudbi so sestavine dediščine najpogosteje uporabljene zlasti na turističnih prireditvah, v kulinariki, spominkarski ponudbi, turistični propagandi in promociji, posebnih turističnih programih (obiskovanje neokrnjene narave), na številnih področjih turizma na vasi, pri prenovi starih mestnih, trških in vaških središč ipd. [Bogataj 2004a: 77]. Dediščina je danes najpomembnejša in najhitreje rastoča sestavina turizma [Poria idr. 2003: 238], je vse bolj priljubljen

turistični cilj, ker turistična industrija z uporabo »naše dediščine« postaja še en posrednik, ki definira sodobne koncepte narodnosti (*nation-ness*). Tak turizem ima *močan vpliv na ustvarjanje in vzdrževanje nacionalne identitete*, ker uporablja zgodovinske simbole naroda za privabljanje turistov [Palmer 1999: 313]. Podobno velja tudi na lokalni ravni, kjer se prek turizma postavlja lokalna identiteta. Dediščina je pravzaprav postala nalepka za različne znamenitosti, od industrijskih območij do rojstnih hiš poznanih umetnikov, s čimer postanejo te znamenitosti zanimivejše in privlačnejše za turiste. Zato so v turističnih brošurah in na letakih pogosto uporabljene besede *zgodovinsko, nostalgija, dediščina* ipd. Dediščina in preteklost sta potencialni sestavini marketinških strategij, ker nacionalno – ali lokalno – identiteto lahko definirata z nekaj izbranimi stereotipnimi podobami o ljudeh, krajih in mitologijah [Palmer 1999: 315].

»Dediščinski« turizem je vse bolj priljubljen: predstavljene podobe razkrivajo preteklost, ki jo ljudje lahko spoznajo kot lastno, kakor da jim pripada. Predstavlja način življenja, ki ga danes ljudje dojemajo kot boljšega, bolj zadovoljujočega. Dediščina, lokalni ali nacionalni simboli, slovesnosti in šege skupnosti ali naroda so skoraj neizčrpna zaloga gradiva, ki si ga je mogoče prisvojiti in prilagoditi, da bi (po)ustvarili občutek lokalnosti/nacionalnosti. Turistične podobe so sredstvo, s katerim se lokalno prebivalstvo lahko identificira in medsebojno primerja, čeprav miti in izročila, ki jih promovira turistična industrija, nimajo neogibno dosti skupnega z dejanskim življenjem ljudi ali s tem, kako ljudje sami razumejo svojo lokalno identiteto. Podobe, ki turistom omogočajo prepoznati skupnost (ali pa narod), niso vedno izbrane v ta namen niti ne predstavljajo tega, kako se (lokalno) prebivalstvo vidi v tem stoletju. Turistična industrija nenehno povzema določene vidike preteklosti kot reprezentativne za skupnost oziroma narod oz. morda za to, kaj naj bi ta skupnost/narod bil/a. V tem pogledu je tako naravnani turizem bolj reprezentativen za to, kar naj bi nekdanji bili, kakor za to, kar smo [Palmer 1999: 315–320].

V sestavinah turizma, ki temelji na dediščini, prepoznamo folklorizem. Prav turistično industrijo so najpogosteje kritizirali, da izbira in promovira določene segmente oz. vidike zgodovine kot *združevalni fenomen, reprezentativen za narod* [Walsh 2001: 178] oziroma za določeno lokalno skupnost. V tem duhu je mogoče razumeti tudi turizem na janskem območju, ki prepoznavnost gradi na elementih tradicionalne kmečke kulture. Prebivalci predstavljajo tehnologijo ročnih kmečkih opravil bodisi kot uprizorjeno zgodovino ali pa kot družabna tekmovanja v ročnih spretnostih (uprizoritve košnje, ličkanja koruze, stiskanja mošta). Pri tem so določene elemente dediščine prilagodili svojim potrebam in okusu turistov (rekonstrukcija delovne noše z začetka 20. stoletja).

Uporabo elementov dediščine na turističnih prireditvah razumemo kot ritualno prakso, ker gre za vsa dejanja, s katerimi lokalni prebivalci določenim dnevom in dejanjem predvsem zaradi promocije kraja in posamičnih kmetij pripisujejo prazničnost in jih »povzdigujejo« nad vsakdanjost. Z načini, ki ritualizirajo vsakdanja

dejanja (organizacija prireditve na posebne dneve v letu, oblačenje v noše, ureditev prostora, uprizoritve določenih kmečkih del, razstava izdelkov, ponudba prazničnih jedi, zabavni program z glasbo in plesom), skušajo domačini pritegniti čim večjo pozornost turistov, prodati čim več svojih izdelkov in čim boljše zaslužiti.²⁴ Skladno z namenom tudi označujejo in oglašujejo prireditve kot »praznike« (Praznik jagod) oziroma »nedelje« (Kostanjeva nedelja).

Pred projektom CRPOV je imelo kmetijstvo na obravnavanem območju le šibko gospodarsko vlogo. Kmetijska produkcija je upadala, glavna dejavnost je bila živinoreja (povprečno je imela kmetija pet glav živine), s sadjarstvom pa so se komaj začeli ukvarjati. Obrti in storitvene dejavnosti so bile slabo razvite, dopolnilnih dejavnosti je bilo premalo, turizma pa skoraj ni bilo. Območje se je urbaniziralo, kulturno življenje je zamiralo in razpršena poselitev je vplivala na skromne stike med ljudmi (samozadostnost kmetij, malo komunikacije). Komunalna opremljenost je bila slaba, primanjkovalo je pitne vode. Tudi cestne povezave so bile slabe, javni prevoz pa skromen. Gospodarska in demografska struktura sta bili neugodni, z območja se je veliko ljudi izselilo, skupnost je bila le šibko povezana, precejšnja je bila tudi brezposelnost. S projektom CRPOV so se po mnenju Oddelka za gospodarske dejavnosti in turizem Mestne občine Ljubljana, ki je v projekt vložila največ sredstev, razmere na obravnavanem območju precej zboljšale. Domačini so postali »motor razvoja«: izobrazili so se o tehnologiji pridelave in predelave kmetijskih pridelkov ter o oblikovanju in trženju ponudbe na kmetijah. Uredili so kmetijska zemljišča, s čimer so zagotovili kakovostnejše pridelke, in prireditveni prostor na Jančah, da so lahko organizirali turistične prireditve s prodajo pridelkov in izdelkov različnih kmetij²⁵ [Maslo in Markovčič 2003].

S projekti za trajnostni razvoj območja so izvajalci prispevali k ohranjanju ruralne kulturne krajine in poseljenosti območja, k splošnemu razvoju in povečanju prihodka prebivalcev. Zaradi velikega števila obiskovalcev prireditev na Jančah, ki se po pridelke k posamičnim kmetijam vračajo tudi v drugih letnih časih, kmetje turizem občutijo kot dejavnost s precejšnjim gospodarskim učinkom, kar ustvarja bolj pozitiven odnos do zemlje in kmetijstva. Navedeno je vplivalo na upad izseljevanja s tega območja in krepitev identifikacije s podeželjem, kaže pa, da posredno tudi na ritualne prakse v zvezi s poljedelstvom. S projekti, v okviru katerih so se razvile nove ritualne prakse v zvezi s prodajo kmetijskih pridelkov in izdelkov (or-

²⁴ Prebivalci kmetij v združenju Sadna cesta, ki prodajajo svoje pridelke/izdelke in se nasploh promovirajo na turističnih prireditvah, pripadajo več generacijam; najdejavnejša je srednja generacija (med 35. in 50. letom starosti), pomagajo jim otroci (večinoma že mladinci) in starši. Člani turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste in torej od prireditev nimajo dobička, pa so dejavni predvsem zaradi občutka, da s tem pripomorejo k *dobroti, razvoju, promociji kraja*. Takih je približno deset, stari so od 35 do 50 let in v delo na prireditvah pogosto vključujejo tudi svoje otroke.

²⁵ Kakor je razvidno iz pogovorov z domačini, ki niso člani Sadne ceste, in občinskimi uradniki, ki so bili dejavno udeleženi v programih razvoja podeželja, prejemniki sredstev (člani Sadne ceste) popdore ne cenijo tako, kakor bi od njih pričakovali. Po mnenju sogovornikov se šele v zadnjem času začenejo zavedati, kako jim določene institucije (lahko) pomagajo.

ganizacija »prazničnih« oziroma »nedeljskih« prireditve), pa je Mestna občina Ljubljana vplivala tudi na pojave, ki jih lahko interpretiramo kot značilnosti »vračanja na podeželje« oziroma podeželske idile (povečevanje števila turistov, kupovanje in graditev počitniških hiš, priseljevanje z urbanih območij).

SKLEP

V pojem delovnih šeg, kakor je (bil) v rabi v slovenski etnologiji, težko uvrstimo današnje s kmečkim delom povezane ritualne prakse. Za oznako takšnih praks se zdi ustrežnejši koncept ritualizacije, pri kateri pozornost posvetimo motivom in načinom delovanja, ki določenim dejanjem dajejo poseben pomen. Ritualne prakse kmečkega prebivalstva v povezavi z njihovim delom so tako vsa dejanja, ki jih izvajalci osmislijo na poseben način, da bi se ločila od vsakdanjih, in ostajajo povezana s kmečkim delom oziroma kmetijsko dejavnostjo.

Na janskem območju ritualna dejanja v zvezi s kmetijstvom lahko opazujemo v treh socialnih kontekstih: v družinskem krogu in v verski skupnosti, kjer so povezana z ljudskim verovanjem in cerkveno liturgijo, ter v lokalni skupnosti, kjer so določeni dnevi in dejanja predvsem zaradi promocije kraja in posamičnih kmetij »povzdignjeni« nad vsakdanjost (folklorizem). Šege ob kmečkih opravilih, opisane v starejši etnološki literaturi, in nasploh ročna delovna opravila v oblikah, kakor jih je opisal tudi Kuret, so na janskem območju večinoma zamrle v 60. letih 20. stoletja. Nekatero šego za zagotavljanje rodovitnosti polj in odvrčanje nesreč, ki jih strogo po etnološki sistematiki ne bi mogli označiti kot delovne, pa so v družinah s pozitivnim odnosom do zemlje in kmetijstva še vedno žive in se bolj ali manj ohranjajo v oblikah, dokumentiranih pri Kuretu. Razvile pa so tudi nove ritualne prakse, povezane s prodajo kmetijskih pridelkov in izdelkov, ki so pripomogle k razvoju lokalnega turizma in k trajnostnemu razvoju območja.

Lokalni/regionalni centri moči lahko prek različnih projektov spodbujajo identifikacijo s podeželjem; s projekti za trajnostni razvoj je Mestna občina Ljubljana spodbudila ohranitev ruralnega značaja janskega območja. Na drugih ruralnih območjih v okolici Ljubljane, za katera projekti za revitalizacijo in razvoj podeželja še niso pripravljene, kmetje namreč pogosteje opuščajo kmetijstvo: podeželje se urbanizira, območja se pogosto spreminjajo v spalna naselja, v katerih se prebivalci ne identificirajo več z domačim krajem, temveč z urbanim okoljem, v katerem vidijo več priložnosti za zadovoljitev svojih potreb.

VIRI IN LITERATURA

B. N. A.

1968 Niko Kuret, Praznično leto Slovencev. *Glasnik Slovenskega etnografskega društva* 9 (2): 6.

BAŠ, ANGELOS

1966a Na rob raziskav o šegah (I). *Naši razgledi* 15 (11, 346), 11. 6. 1966: 220–221.
 1966b Na rob raziskav o šegah (II). *Naši razgledi* 15 (12, 347), 25. 6. 1966: 248–249.
 1980 (ur.) *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
 2004 (ur.) *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

BELL, CATHERINE

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

BOGATAJ, JANEZ

1969 Etnološka bibliografija za leto 1968. *Glasnik SED* [Ljubljana] 10 (2): 6–10.
 1970 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1969. *Glasnik SED* 11 (2): 15–20.
 1971 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1970. *Glasnik SED* 12 (2): 17–20.
 1972 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1971. *Glasnik SED* 13 (3): 17–23.
 1973 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1972. *Glasnik SED* 14 (3–4): 15–23.
 1975 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1973. *Glasnik SED* 15 (1–4): 1–12.
 1976 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1974. *Glasnik SED* 16 (1): 8–13.
 1976a Slovenska etnološka bibliografija za leto 1975. *Glasnik SED* 16 (4): 60–65.
 1978 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1976. *Glasnik SED* 18 (1): 10–16.
 1979 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1977. *Glasnik SED* 19 (4): 78–86.
 1979a Slovenska etnološka bibliografija za leto 1978. *Glasnik SED* 19 (4): 86–94.
 1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.
 2004 Dediščina. V: Baš, A. (ur.) 2004, 76.
 2004a Dediščina in turizem. V: Baš, A. (ur.) 2004, 76–77.

CONFER, JOHN C. IN DEBORAH L. KERSTETTER

2000 Past Perfect. Explorations of Heritage Tourism. *Parks & Recreation* 35 (2): 28–38.

ČAPO ŽMEGAČ, JASNA

1997 *Hrvatski uskrсни običaji. Korizmeno-uskrсни običaji hrvatskog puka u prvoj polovici XX. stoljeća. Svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica*. Zagreb: Golden marketing.

DELOVNE ŠEGE

<http://www.cobiss.si> (18. 9. 2007).

ENCIKLOPEDIJA SLOVENIJE

1988 *Enciklopedija Slovenije II. Ce–Ed*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

GRAFENAUER, IVAN IN BORIS OREL (UR.)

1952 *Narodopisje Slovencev II*. Ljubljana: DZS.

JERLAH, BOJAN

1996 *Čas in ljudje v vaseh pod Jančami v zadnjih 50. letih*. Ljubljana: [samozaložba].

KOKOLJ PROŠEK, JANJA

2002 (Ur.) *Celostni razvoj podeželja in obnova vasi: primeri dobrih praks*. Ljubljana: Ministrstvo za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano.

KOTNIK, FRANCE

1943 *Slovenske starosvetnosti. Nekaj zapiskov, orisov in razprav*. Ljubljana: Svet.

KRAJEVNI LEKSIKON DRAVSKE BANOVINE [KLDB]

1937 *Krajevni leksikon Dravske banovine. Krajevni repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in tujskoprometnimi podatki vseh krajev Dravske banovine*. Ljubljana: Uprava Krajevnega leksikona Dravske banovine.

KRAJEVNI LEKSIKON LRS [KLLRS]

1954 *Krajevni leksikon Ljudske republike Slovenije. Osnovni podatki o prebivalstvu, šolstvu, zdravstvu, poštah, železniških postajah, s seznamom katastrskih občin, planinskih postojank in abecednim imenikom zaselkov in naselij*. Ljubljana: Uradni list LRS.

KRAJEVNI LEKSIKON SLOVENIJE [KLS]

1971 *Krajevni leksikon Slovenije. Repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in turističnimi podatki vseh krajev Slovenije. 2. knjiga. Jedro osrednje Slovenije in njen jugovzhodni del*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

1995 *Krajevni leksikon Slovenije*. Ljubljana: DZS.

KRONIKA PODRUŽNIČNE ŠOLE JANČE

Kronika Podružnične šole Janče. Hrani Podružnična šola Janče.

KRONIKA ŽUPNIJE JANČE

Kronika župnije Janče. Hrani Župnijski urad Štanga.

KUČAN, ANA

1998 *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

KURET, NIKO

1965–1971 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. 4 zv.* Celje: Mohorjeva družba.

1966 Še o »Prazničnem letu Slovencev«. *Naši razgledi* 15 (15, 350), 13. 8. 1966: 306.

1968 Osnove in ozadje naših šeg. *Glasnik SED* 9 (2): 1–2.

1974 Navada in šega. *Traditiones* 3: 69–80.

1978 O šegi in njeni spremenljivosti. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, FF (Pogledi; 2), 309–333.

1980 Letne ali koledarske šege. V: Baš, A. (ur.) 1980, 167–176.

1987 Današnja konkretna problematika šeg (Teze za razpravo). *Narodna umjetnost* 24: 21–22.

1989 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. 2., dop. izd. 1. knjiga*. Ljubljana: Družina.

KURET, NIKO IN HELENA LOŽAR - PODLOGAR

1978 Šege. V: Kremenšek, Slavko, Vilko Novak in Valens Vodušek (ur.) *Etnološka to-*

pografija slovenskega etničnega ozemlja. Vprašalnice IX. Ljubljana: Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov, 1–94.

LOŽAR, RAJKO

1944 (ur.) *Narodopisje Slovencev I.* Ljubljana: Klas.

1944a Pridobivanje hrane in gospodarstvo. V: Ložar, R. (ur.) 1944, 98–191.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

2004 Delovne šege. V: Baš, A. (ur.) 2004, 82–83.

MAJSTORVIČ, BOŽA

1997 Za dežjem je posijalo sonce. *Kmečki glas* 54 (44), 29. 10. 1997: 24.

MARINČIČ JEVNIKAR, MARINKA

2001 Jagode in tudi čokolada. *Kmečki glas* 58 (25), 20. 6. 2001: 28.

MARKOVČIČ, MARUŠKA

2003 *Zeleni prag Ljubljane – vzhod. Podeželje se predstavi.* Ljubljana: Mestna občina Ljubljana, Oddelek za gospodarske dejavnosti in turizem.

2005 *Zeleni prag Ljubljane – vzhod. Podeželje se predstavi.* (Dopolnjeni ponatis.) Ljubljana: Mestna občina Ljubljana, Oddelek za gospodarske dejavnosti in turizem.

MARKOVČIČ, MARUŠKA IN JOSIP PINTAR

2004 *Sožitje med mestom in podeželjem* (www.ruralur.si/html/po_projektih/docs/sozitie_med_mestom_in_podezeljem.pps, 7. 9. 2006).

MASLO, GORAZD IN MARUŠKA MARKOVČIČ

2003 *Razvoj podeželja na vzhodnem delu Mestne občine Ljubljana* (<http://www.bf.uni-lj.si/iae/Tone/Predstavitev%20CRPOV%20.ppt>, 26. 2. 2007).

NOVAK, VILKO

1960 *Slovenska ljudska kultura. Oris.* Ljubljana: DZS.

1974 Niko Kuret, Praznično leto Slovencev. *Traditiones* 3: 225–227.

OREL, BORIS

1944 Slovenski ljudski običaji. V: Ložar, Rajko (ur.) 1944, 263–349.

1952 Slovenski ljudski običaji. V: Grafenauer, Ivan in Boris Orel (ur.) 1952, 134–165.

PALMER, CATHERINE

1999 Tourism and the Symbols of Identity. *Tourism management* 20: 313–321.

PIRY, IVO

2001 Velika Ljubljana ali kaj več? (<http://www.finance-on.net/?MOD=show&id=12973>, 26. 2. 2007).

POLJAK ISTENIČ, SAŠA

2005 Festival through the Optics of Folklorism and Heritage Tourism. Case-study of the Country Wedding in Ljubljana. *Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie* 3: 128–153.

POPIS

1991 *Popis prebivalstva, gospodinjstev, stanovanj in kmečkih gospodarstev v Republiki Sloveniji.* Ljubljana: Statistični urad RS.

2002 *Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj 2002.* Ljubljana: Statistični urad RS (http://www.stat.si/popis2002/si/rezultati_slovenija_prebivalstvo_dz.htm, 10. 5. 2005).

PORIA, YANIV, RICHARD BUTLER IN DAVID AIREY

2003 The Core of Heritage Tourism. *Annals of Tourism Research* 30 (1): 238–254.

POVRZANOVIĆ, MAJA

1987 Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje, svečanost i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima, enciklopedijama i leksikonima. *Narodna umjetnost* 24: 39–81.

PRIMOŽIČ, TADEJA

2005 Dediščina in turizem na Slovenskem. V: Hudales, Jože in Nataša Visočnik (ur.), *Dediščina v rokah stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, OEKA, 51–68.

RAČIČ SIMONČIČ, MOJCA

1997 *Slovenska etnološka bibliografija 1986–1990*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.

RAMŠAK, MOJCA, HELENA LOŽAR - PODLOGAR IN INGRID SLAVEC GRADIŠNIK

2004 Kuret, Niko. V: Baš, A. (ur.) 2004, 272–273.

RAPPORT, NIGEL IN JOANNA OVERING

2000 *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London in New York: Routledge.

SLAVEC GRADIŠNIK, INGRID

2000 *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in etnologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

2004 Etnologija. V: Baš, A. (ur.) 2004, 117.

2004a Ljudstvo. V: Baš, A. (ur.) 2004, 294.

SLOVENSKI PODEŽELSKI PRAZNIK

b. n. l. *Slovenski podeželski praznik* [nedatiran in nepaginiran vir; članek arhiviran v Kroniki Podružnične šole Janče].

SOŽITJE MED MESTOM IN PODEŽELJEM

2006 Sožitje med mestom in podeželjem, <http://www.ljubljana.si/si/gospodarstvo/kmetijstvo/sozitie/default.html> (1. 10. 2006).

STOJMIROVIČ, STANKA

1997 Ko na Jančah zorijo jagode. *Dnevnik* 47 (161), 16. 6. 1997: 11.

ŠEGE OB DELU

<http://www.cobiss.si> (18. 9. 2007).

ŠIFRER, ŽIVKO

1969 *Prebivalstvo naselij 1869–1969* [2 zv.]. Ljubljana: [samozaložba].

TERENSKI ZAPISKI

2002 *Terenski zapiski študentov etnologije na raziskovalnem taboru na Jančah 2002* [hrani Mestna občina Ljubljana, Oddelek za gospodarske dejavnosti in turizem].

TURNŠEK, METOD

1943–1946 *Pod vernim krovom. Ob ljudskih običajih skoz cerkveno leto*. Ljubljana: Zadruga tiskarna (1. in 2. knjiga); Trst: Goriška Mohorjeva družba (3. knjiga); Gorica: Goriška Mohorjeva družba (4. knjiga).

URŠIČ, MATJAŽ

2006 »Povej mi, kje bi živel, in povem ti, kdo si!« Odnos Slovencev do življenja v mestu. V: Novak Popov, Irena (ur.), *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*

42. *Mesto in meščani v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi. Zbornik predavanj.* Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete, 112–123.

UVAJANJE PERMAKULTURE V SLOVENIJO

2006 Uvajanje permakulture v Slovenijo, <http://www.rec-lj.si/publikacije/zborniki/1/zbornik/proj52.htm> (7. 9. 2006).

VUK, VILI

1966 Letni običaji Slovencev. *Naši razgledi* 15 (1, 336), 15. 1. 1966: 6–7.

WALSH, KEVIN

2001 *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Postmodern World.* London in New York: Routledge.

ZNANI SLOVENCİ IN KMEČKA OPRAVILA

2000 Znani Slovenci in kmečka opravila – v dvojje je lepše [Letak, januar 2002].

RESEARCH ON RURAL WORK CUSTOMS

In Slovenian ethnology, work customs are an understudied area of everyday culture that demands more systematic investigation. In his work *Praznično leto Slovencev* (The Festive Year of the Slovenians, 1965–1971), Niko Kuret dedicated eleven chapters to work customs and tasks of the predominantly rural population: he discussed the first work in the spring, mowing, harvesting, threshing, pasturing, grape-harvesting, flax-breaking, work performed in the fall, pig butchering, and spinning. Because of their thoroughness and versatility, Kuret's studies of customs are the basis for any new study – which, however, must be expanded using modern research approaches because of changes in living conditions.

Until the beginning of the 1960s, the subject of ethnology in Slovenia was defined through folk culture (i.e., through predominantly rural culture from the pre-industrial period and its vestiges). Therefore during the compilation of *Praznično leto Slovencev* the majority of ethnologists studied rural culture and often idealized it. In today's anthropology, this type of discourse is referred to as the "rural idyll," reflecting (even at the academic level) a romanticized version of life in the countryside. In recent decades, this has also been observed in the rural Janče area in the northeastern outskirts of the City of Ljubljana. Using this example, the author suggests possible approaches for research on (primarily contemporary) rural work customs; specifically, agriculture and fruit growing.

It is difficult to classify today's ritual practices related to rural work within the concept of "work customs" as (formerly) used in Slovenian ethnology. With respect to contemporary research on such practices, the concept of "ritualization" seems more appropriate. This draws attention to the motifs and ways of behavior that endow certain activities with special meaning. Ritual rural practices related to work

may thus include all activities that people justify in a special manner in order to separate them from everyday activities, and that remain connected with rural work or agricultural activity in the broadest sense – that is, not only with the production of field crops, fruit, grapes, and livestock, but also with ensuring the fertility of land and cattle, the prevention of disasters that threaten the crops and cattle, processing (of milk, meat, and other animal products), and sales of products.

In the area studied, these activities take place within three social contexts: at the family level, the religious community level, and the local community level. Within the family and the religious community, customs are connected with folk beliefs and church liturgy (thanks, intercessions, and blessings for the fertility of the land and protection against natural disasters). In the Janče area, the majority of rural work customs described in older ethnological literature and general manual labor in the forms described by Kuret died out in the 1960s. Some customs followed to ensure the fertility of the land and protection against disasters, which cannot strictly be classified as work customs following ethnological systematics, remain alive in families with a positive attitude towards the land and agriculture, and are preserved mainly in the forms described in *Praznično leto Slovencev*. The customs at the local community level connected with agricultural activities include everything that “elevates” specific days and acts above the ordinary by promoting the village or individual farms. The majority of these can be identified as folklorism (presentations of farm tasks, wearing folk costumes, and so on); however, these new rituals connected with sales of crops and products have contributed to the development of local tourism and the area’s sustainable development.

Through sustainable development projects, local or regional centers of power have contributed to the preservation of the rural cultural landscape and settlement of the area, the development of the area, and the increased income of its population. Because of the great number of visitors to events in Janče, who continue to return to individual farms to buy their crops even in other seasons, the farmers experience tourism as an activity with a considerable economic effect, which also creates a more positive attitude towards the land and agriculture. All of this helps reduce emigration from this area and improve people’s identification with the countryside; however, it also seems to have an indirect impact on rituals connected with agriculture. In addition, by carrying out projects in which new rituals related to selling farm products developed (e.g., organizing “festival” or “Sunday” events), the City of Ljubljana has also influenced phenomena that can be interpreted as characteristics of the rural idyll (i.e., increased number of tourists, buying and building cottages, immigration from urban areas, and so on).

In other rural areas around Ljubljana where no revitalization and development projects have yet been developed farmers are increasingly abandoning agriculture. The countryside is being urbanized, and these areas often become bedroom com-

munities, whose inhabitants no longer identify themselves with their local area, but with the urban area where they see more opportunities to satisfy their needs.

ŠEGE OB KRSTU V KONTEKSTU DRUŽBENIH SPREMENB ALI: »O ŠEGI IN NJENI SPREMENLJIVOSTI«

IRENA ROŽMAN

UVOD

Obravnava šeg ob krstu skuša zapolniti nekatere vrzeli pri preučevanju in raziskanosti šeg ob rojstvu v slovenski etnologiji. Nanje je leta 1974 Niko Kuret opozoril v članku »Navada in šega«, ki je bila do nedavna tudi edina splošnejša teoretska razprava s tega področja. Osnovno izhodišče so tako predvsem Kuretove ugotovitve iz omenjenega članka. Nekoliko jih je dopolnil leta 1978 v razpravi »O šegi in njeni spremenljivosti«, predvsem pa jih je bogato opremil z izbranimi primeri koledarskih šeg. Naslov Kuretove razprave je uporabljen za podnaslov tega prispevka, da bi bilo znova poudarjeno sicer že splošno poznano dejstvo, da so šege dinamična, spremenljiva družbena tvorba, in da jih je smiselno kot takšne tudi preučevati.

Če sklepamo po zapisih o šegah ob rojstvu v monografskih študijah iz zbirke *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje (ETSEO)*, so v njih etnologi še v 80. letih prepoznavali prežitke arhaične ontologije z apotropejskimi in čarnimi učinki. To je presenetljivo, saj je bil to čas velikih sprememb v partnerstvu, starševstvu, zdravstvenem varstvu, zaposlovanju in izobraževanju žensk. Nedvomno so se vzporedno spreminjale tudi šege; nekatere so se spremenjene ohranile samo v določenih socialnih okoljih, npr. v vaškem okolju, druge so izginile, pojavile pa so se tudi nove.

Domnevno so bile v preteklosti šege bolj obvezujoče, njihovi scenariji pa enotnejši. Etnolog Jurij Fikfak je v prispevku »O recepciji in produkciji harmonije« na primeru pustovanja (škoromatov) poudaril problem navidezne harmonije skupnosti, ki jo navadno producirajo etnološka besedila, pri tem pa nikakor ne odsevajo realnega stanja. Šege na eni strani sicer zagotavljajo kontinuiteto, stalnost in harmonijo, na drugi strani pa v enaki meri pri posameznikih zbujejo odpor in protest in se tudi zaradi tega nenehno spreminjajo. Napačno je torej prepričanje, da so pri šegah udeleženi vsi pripadniki neke skupnosti in to na enak način: *v vsakdanji resničnosti obstajajo neravnine*, ki jih je treba kot take tudi dokumentirati [Fikfak 2005: 75]. »Sedanje stanje« se vsekakor kaže kot realnost, ki je splet »tradicionalnih« (preteklih) in »sodobnih« (sedanjih) oblik praznovanja rojstva.

V prispevku je družbena spremenljivost šeg osvetljena na primeru šeg ob krstu. Izkušnje sogovornic so postavljene v družbenozgodovinski kontekst, s čimer je

mogoče pokazati njihovo odvisnost od prevladujočih nazorov in drugih družbenih razmer.

ZANIMANJE SLOVENSКИH ETNOLOGOV ZA ŠEGE OB ROJSTVU IN NJIHOVA RAZISKANOST

Kljub splošnemu mnenju, da so šege etnološko najbolj dokumentirani in raziskani družbeni fenomen, saj so *srčika narodopisja* [Kuret 1974: 69], so bile v slovenski etnologiji do nedavnega problemsko in metodološko zoženo obravnavane, prostorsko, časovno in funkcijsko pa pomanjkljivo. Stvarnost na področju raziskanosti rojstnih šeg je torej takšna, da je še vedno aktualno spoznanje Borisa Orla, ko je v *Narodopisju Slovencev I*, v uvodnem sestavku poglavja »Slovenski ljudski običaji« zapisal, da si ne moremo *ustvariti primerne slike o slovenskih ljudskih običajih...ker so poročila o nekaterih vrstah ljudskih običajev, n. pr. o porodno-krstnih, mrtvaško-pogrebni ali delovnih, silno skopa in pomanjkljiva* [Orel 1944: 264]. To pa je v tistem času, v duhu »mitološke metode« [Kuret 1974] po Orlu onemogočalo *primerjalne študije slovenskih običajev z običaji drugih narodov* in iskanje *zveze med običajem in davno versko-čarovno podlago* [Orel 1944: 246].

Maloštevilni članki in monografski sestavki o šegah ob rojstvu [npr. Orel 1944: 263–349; Novak 1960; Ložar - Podlogar 1980: 155–166] in opisi v monografskih študijah *ETSEO* kažejo, da so jih etnologi še v 80. letih 20. stoletja pravzaprav obravnavali v duhu »mitološke šole«. Med kmečkim prebivalstvom so popisovali predvsem prežitke ritualnih praks z apotropejskimi in čarnimi učinki, ki so odsevale vero v nadnaravno. V tem pogledu torej ne preseneča, da je že omenjeni Orlov sestavek v *Narodopisju Slovencev I* [1944: 265–277] klasično etnološko besedilo, ki je poznejšim generacijam etnologov služil kot vzorec, kaj na terenu zbirati in kako zbrano gradivo urediti in interpretirati.

Na osnovi lastnih terenskih izsledkov domnevam, da so Orlovo in njegovi shemi podobna etnološka besedila bolj odsev metodoloških in teoretičnih smernic »mitološke šole« kakor dejanskega stanja, ki so ga etnologi opisovali za strokovno in laično javnost. Medtem pa so »sodobne« šege ob rojstvu ostajale nedokumentirane in neraziskane.

SPREMENLJIVOST ŠEGE IN NJENA KONSTANTA PRVIČ: KURETOVA KRITIKA »MITOLOŠKE ŠOLE«

Da slovenski etnologi niso sledili novim metodološkim pristopom, teoretičnim vprašanjem in dilemam pri preučevanju šeg (ob rojstvu) je toliko bolj presenetljivo, ker je Kuret nanje opozarjal že sredi 70. let 20. stoletja [1974: 69]. Seznanjen s

takrat aktualnimi spoznanji etnologov, predvsem z nemškega jezikovnega in strokovnega območja, npr. Ingeborg Weber-Kellermannove, in z določenimi pridrčki do strukturalistične obravnave, je poudaril nujnost reinterpretacije »mitološkega« pojmovanja šeg. V članku »Navada in šega« je nanizal nekaj prelomnih spoznanj, v katerih zlahka prepoznamo nove raziskovalne smernice. Te, po njegovem, niso zgolj rezultat razvoja etnološke vede, temveč, kakor je mogoče razbrati iz njegovega besedila, tudi velikih družbenih premikov: *V prelomnici, ki jo doživljamo, je tudi vse, kar je bilo o šegah doslej povedanega, izpostavljeno hudim pretresom. Raziskovalci se ne zadovoljujejo več s staro razdelitvijo šeg, ne ustrezajo jim več stari raziskovalni pristopi* [Kuret 1974: 69].

V tem prispevku je najprej poudaril neprimernost, ozkost *tradicionalne-mitološke* etnološke opredelitve šeg, ki šego povezuje zgolj z verovanjem oziroma z njegovimi prežitki [70–71]. Po njegovem mnenju je bila takšna definicija sprejemljiva samo še za šege predindustrijske dobe, ko naj bi te še simbolizirale *kozmični red* [74]. Takšno gledišče, ki seveda ni napačno, podpirajo številne študije, ki v šegah prepoznavajo prepletenost kozmološkega in družbenega reda agrarnih družb; v njih zlahka prepoznamo tako patriarhalno ureditev kakor vero v boga, duhove in demone [prim. Ahern 1975: 188-90, nav. po Bell 1997: 98; Callaway 1993: 146–168; Kropej 1995; Lulić 1990: 33–39; Mencej 2006; Rožman 2004: 25–41].

Kuret je tudi dopolnil stare opredelitve pomena in družbene vloge šeg. Zanj je šega tudi tisto dejanje, ravnanje posameznika ali skupnosti, ki družbeno-osebno pomemben dogodek povzdigne nad vsakdanjostjo [Kuret 1974: 70]. Iz tega izvira spoznano dejstvo, da šega ni nujno povezana z vero v nadnaravno, temveč na simbolni ravni izraža medčloveške odnose v družini, sorodstvu, med spoloma, med pripadniki skupnosti, kaže na odnos skupnosti ali posameznika do narave, države itn.

Prav tako po Kuretu gonilo šege sploh ni zgolj izročilo ali tradicija, v ospredju je strah pred sankcijo, v smislu, »kaj porečejo ljudje?«, ali »kaj poreče Bog?« [1974: 75]. Šega se torej ohranja predvsem zaradi strahu pred sankcijo, ki je lahko osebna ali kolektivna. V tem pogledu je šega, kakor je to slikovito opisal Jean Cazeneuve, *nekakšen skelet, podoben okostju v telesu, ki preživi še dolgo potem, ko je smrt obžrla vse, kar jo je pokrivalo* [Cazeneuve 1986: 15]. Iz tega sledi, da je ena izmed pomembnih funkcij šeg tudi ohranjanje kohezivnosti skupnosti.

Kuret pa je poleg drugih znanih etnologov/antropologov poudaril še eno značilnost šeg, tj. spremenljivost [Kuret 1974; 1978]. Že v 50. letih 20. stoletja je nemški narodopisec Friedrich Sieber zapisal, da so gospodarske in družbene razmere hranilo šeg. Pokazal je na tesno povezanost med gospodarskimi razmerami, delovnimi opravili in šegami, poudarjal je njihovo raznolikost glede na socialno pripadnost njihovih nosilcev in podvomil o njihovi dozdevni kontinuiteti. Menil je, da šege živijo tako dolgo, dokler so funkcionalne [Sieber 1956: 503, nav. po Müns 1988: 81]. Tudi drugi raziskovalci (npr. I. Weber-Kellerman, K.-S. Kramer, D. Saueremann, H. Müns, H. Bausinger idr.) so s svojim teoretično utemeljenim raziskovalnim pristopom

pom, ki ga je Münsova označila kot marksističnega, šege preučevali v družbenozgodovinskem kontekstu [Müns 1988: 81–84].

Predvsem so si prizadevali opozoriti na dejstvo, da je treba šege obravnavati povezano z zgodovino in idejami, sposojenimi od drugod; v tem pogledu so zavzeli enako stališče kakor Evans-Pritchard, ki je poudaril, da je za razumevanje religije in ritualov ljudstva Nuer potrebno tudi razumevanje njihove *filozofije*, torej družbenozgodovinskega in ideološkega ozadja [Evans-Pritchard 1974 (1940): 313, 315, 320]. V dopoljnjeni modifikaciji funkcionalističnega preučevanja religije in ritualov je, poleg drugih antropologov (npr. Harris 1966; Mauss 1970 (1925); Rappaport 1967), poudaril dejstvo, da je šega/ritual kompleksna družbena tvorba, sestavljena iz sociološke in psihološke komponente; tako je na eni strani nadgradil »tradicionalni« funkcionalistični koncept Radcliffe-Browna, ki je zreduciral pomen religije in njenih obredov na družbeni red, in na drugi strani tudi Malinowskega, ki je, poenostavljeno rečeno, izvir obredov povezoval z nagoni in s čustvi [Homans 1941: 164–172].

Z omenjenim je samo ponazorjeno, da so se številni raziskovalci, vključno s Kuretom, zavedali v slovenski etnologiji pogosto spregledanega vidika šeg – njihove družbene vloge. V tem primeru so šege ob krstu obravnavane predvsem v luči njihove spremenljivosti, družbene vloge in v primežu med tradicijo in inovacijo.

METODE IN PODATKI O SOGOVORNICAH

Podatki za raziskavo šeg ob krstu so bili zbrani iz pisnih (časopisnih, arhivskih) in ustnih virov. Osrednji pomen imajo ustni podatki, zbrani z delno strukturiranimi intervjuji. Prvo zbirko podatkov tvorijo intervjuji, opravljeni med letoma 1995 in 1997 ter leta 1999 na območju župnije Velike Brusnice pri Novem mestu.¹ Druga podatkovna zbirka je iz intervjujev, zbranih leta 2005 in 2006 za temeljni raziskovalni projekt *Rojstvo. Porodnišnice za današnji čas* na širšem območju Novega mesta.²

Vprašanja so se nanašala na rodnost in obporodno zdravstveno oskrbo, pa tudi na šege ob rojstvu in krstu, da bi tudi na njihovi podlagi odkrila morebitne medgeneracijske, socialne, izobrazbene razločke, ki se kažejo v odnosu ljudi do njihove reprodukcije. Epistemološko-metodološka opora je bilo Augéjevo stališče, da smisel etnologije/sociokulturne antropologije ni v iskanju, izločanju reprezentativnih vzorcev iz predpostavljene celote, temveč prav nasprotno. Da bi identificiral medse-

¹ Gre za podatkovno zbirko, nastalo ob raziskavi za doktorsko disertacijo *Spolno življenje in kultura rojstva na Dolenjskem od 2. polovice 19. stoletja do začetka 2. svetovne vojne* [Rožman 2001].

² Podatki o temeljnem raziskovalnem projektu: *Porodnišnice za današnji čas. Razvoj kakovosti obporodne skrbi – žensko osrediščena perspektiva* (nosilec projekta Ginekološka klinika; izvajalec Inštitut za varovanje zdravja v sodelovanju z Visoko šolo za zdravstvo, Ljubljana). Zahvaljujem se izvajalki projekta dr. Zalki Drglin, da sem lahko sodelovala pri njem in z njenim dovoljenjem uporabila pridobljene podatke za ta prispevek.

bojna razmerja in izpeljal morebitne posplošitve etnolog/sociokulturni antropolog izhaja iz celostno preučenih situacij posameznikov [Augé 2002]. S tem, ko sem pri terenskem delu raziskave pozornost usmerila na izkušnje posameznikov, sem se želela izogniti posplošujočemu in homogenizirajočemu etnološkemu povzemanju izsledkov, ki je neobčutljivo za posamično, je pa pomenljivo za razumevanje delovanja družbenih mehanizmov preučevanega pojava.

Posplošitve, ki temeljijo na posamičnih zgodbah, so ena mogočih interpretacij vsakdanjosti. Za razumevanje etnološko zabeležene stvarnosti v družbeni celoti, če je to sploh mogoče, je za bralčevo orientacijo v času in prostoru neogibno navesti vsaj nekaj osnovnih podatkov o sogovornicah in raziskovalnih postopkih.

Sogovornice, sedem iz generacije hčera, ki so sodelovale pri raziskavi *Rojstvo...*, so bile rojene med letoma 1967 in 1980, so poročene in izvirajo iz vaških ali primestnih okolij Novega mesta, Brežic in Kočevja. Generacija mater (štiri informatorke, rojene leta 1940, 1954 in dve 1959, poročene) je rojevala v času od konca 60. do začetka 80. let 20. stoletja, generacija hčera pa med letoma 2003 in 2005. Hčere imajo za stopnjo ali dve višjo izobrazbo od mater (višjo ali visoko). Z gledišča socialnih in demografskih značilnosti gre za zelo enoten vzorec dveh generacij, ki pa imata vsekakor drugačne izkušnje in mnenje o obporodni zdravstveni skrbi, starševstvu in seveda o partnerstvu. Njihova pričevanja so dragocen vir ženske percepcije zgodovine obporodne skrbi in šeg ob rojstvu.

Drugi vir informacij so bile sogovornice iz župnije Velike Brusnice. Večkrat sem intervjuvala 22 žensk, rojenih med letoma 1915 in 1930. Poklicno so se opredelile za kmetice in gospodinje z osnovnošolsko izobrazbo. Otroke so rojevale približno od srede 30. let do približno srede 60. let 20. stoletja. Zanje je značilno, da so svoje starejše otroke rodile še doma, mlajše pa že v porodnišnici. Njihove porodne izkušnje so še najbolj pestre, so žive priče prehodnega obdobja, za katero so značilni opuščanje poroda doma, začetek dobe bolnišničnega poroda in tudi novosti šeg ob krstu in drugih šeg ob rojstvu.

SPREMENLJIVOST ŠEGE IN NJENA KONSTANTA DRUGIČ :

»SRAJČKA ZA KOZE« IN »POGAČA« – ZGLEDA DRUŽBENE FUNKCIJE ŠEGE

V novomeškem Podgorju je bila razširjena šega, da je botra svojemu krščencu ob cepljenju proti kozam podarila *srajčko za kozе*. Menim, da šega izvira s konca 19. stoletja in je nastala kot posledica higienskih zdravniških priporočil materam. Eno izmed okrajnih zdravniških poročil namreč navaja nezadovoljstvo zdravnikov spričo *nesnažnih otrok, ki jih matere vodijo na kozе*. To je zgled šege, ki ni odsev vere v nadnaravno, temveč *simbolično ponazarja nek medčloveški odnos*, kakor se je izrazil Kuret [1974: 70], odseva pa tudi vsakdanjo realnost podgorskega prebivalstva, tj. njihovo nizko življenjsko raven.

Šega se je ohranjala približno do začetka 60. let 20. stoletja, nakar je začela izginjati – danes je ne prakticirajo. Obdarovanje krščenca s *srajčko za koze* je bilo po pripovedovanju bolj obvezujoče kakor obdarovanje krščenca ob samem krstu. Trditev podkrepi analiza intervjujev, ki je pokazala, da so vse sogovornice iz župnije Velike Brusnice vestno izvajale to šego, še več, kot obvezujočo jo navajajo tudi terenski zapisi kustosinje Dolenjskega muzeja Danice Zupančič, Emila Smoleta, člana t. i. Orlovih ekip v 50. letih 20. stoletja, in etnologinje Špele Pahor.³ Obdarovanje krščenca ob krstu je bilo še v 50. letih 20. stoletja prej izjema kot pravilo. Navedbe sogovornic o krstnem darilu se med seboj nekoliko razlikujejo, vendar iz njihovih pripovedovanj lahko sklenemo naslednje.

Prvič: do približno 60. let 20. stoletja obdarovanje krščenca, npr. s samimi simboli svetega krsta, kakršni sta krstno platno in sveča, nakitom in drugim ni bilo splošno v navadi; še največkrat je krščeneec dobil platno za *srajčko*. Drugič: vsebina darila materi, imenovana *pogača*, se je razlikovala glede na socialni status botre. Tradicionalne sestavine *pogače*, to so hlebec za mater in manjši hlebčki oziroma štručke kruha za brate in sestre novorojenca, ki so bile ne glede na socialni status botre obvezne in včasih tudi edine sestavine tega darila, so začeli v 60. letih 20. stoletja spodrivati ali dopolnjevati drugi prehrabni artikli, npr. sladkor, kava, keksi in celo banane, in oblačilni kosi (naglavna ruta, volnene nogavice ipd.). Tretjič: denar so kot darilo krščencu in babici, porodni pomočnici, ki je včasih od premožnega botra in botre dobila v dar tudi predpasnik in ruto, izjemoma dajali tudi že pred 2. svetovno vojno, predvsem so denar darovali premožnejši botri.

Če povzamem, darilo materi, imenovano *pogača*, in darilo krščencu, imenovano *srajčka za koze*, pa praviloma nikoli nista izostali. Za zgled navajam značilno pripoved (pogovor z informatorkama iz različnih plasti kmečkega prebivalstva):

V: *Kaj pa botra, je kupila srajčko, ko so ga pelal na cepleje za koze?* – O: *Ja, ja. To pa je biu običaj, ne?* [inf. 1, žena polovice zemljaka in hči tričetrtine zemljaka]

– O: *Ja, tu je pa biu. Je.* [inf. 2, žena in hči hišarja]

V: *Kaj je botra, recimo, kupila svojmu krščencu in kaj je vam dala?* – O: *Hja, pogačo je prnesla, res tut kokuš, jajca, use taku.* [inf. 1]

V: *Vino?* – O: *Ne.* [inf. 1]

V: *Kaj pa maslo?* – O: *Ne, ne.* [inf. 1]

V: *Kaj pa za otroka, je otroku tut kaj dala?* – O: *Ja, se pravem, srajčko je kupila...* [inf. 1]

O: *Takrat, ku je šou na koze...* [inf. 2] – O: *Ja, ja, drgač pa ne.* [inf. 1]

V: *Nobenga platna za krst al sveča?* – : *Ne, ne, ne, aja! Ni blu prej tu, de bi biu ne vem kaj dau. Usak si je mislu, glavnu je, de nesem* [h krstu, op. I. R.], *ne.* [inf. 1]

³ Terenske zapise hranita Dolenjski muzej v Novem mestu in Slovenski etnografski muzej v Ljubljani. Vir: Teren 9; Emil Smole: Običaji, ljudska medicina, zbirno gospodarstvo, lov, ribolov; inv. št. 14/9, str. 16, 53–56; Špela Pahor: *Etnološka topografija slovenskega etičnega ozemlja občina Novo mesto. Izbrani kraj Gabrje* (seminarska naloga). (Tipkopis. Ljubljana: Oddelek za etnologijo FF, 1981.) – Šega je bila razširjena tudi na Šentjernejskem polju.

Že v 60. letih 20. stoletja, zlati pa potem v 70. letih, je *srajčko za koze* začelo nadomeščati obdarovanje ob krstu. Predvsem mestne *botrce* so svojim krščencem, navadno nečakom in nečakinjam, začele darovati nakit, najpogosteje verižice z obeskom *križca* in/ali uhane, oblačilo za krst, krstno platno in krstno svečo ter denar. Tako so sooblikovale nov način izvajanja stare šege, kakor je povedala M. B. iz Velikih Brusnic:

O: *Kupila mu je svečo s podobco Marije z Brezja, oblekla ga je za krst in kekse za vse. Kupila je garniturco, na prsa mu je dala pa denar. Dala je 1 jurja; to je bilo takrat veliko!* [pove poudarjeno, s ponosom, op. I. R.] *Me je prinesla tut ruto, spalno srajco, nogavice, tople.*

V: *Ka pa pogačo?* – O: *A, pogače pa ni prinesla, vete, je živela v Lublan* [žena hišarja in delavca, 60. leta 20. stoletja; botra njena sestra, tovarniška delavka v Ljubljani].

Čeprav je bila 2. svetovna vojna prelomnica v načinu življenja, pa je treba poudariti, da so se na vasi dolgo ohranjale »stare šege«. Še v 60. letih 20. stoletja so tod živeče žene čistih kmetov še spoštovale staro navado. Žena premožnega kmeta, krstna botra devetim otrokom, mdr. *tut enemu ciganskemu*, je materi, svoji sestri v Birčno vas leta 1962 še *nesla pogačo*, krščencu pa pozneje tudi *srajčko za koze*. Istočasno so *ta mlade*, mlajše ženske, iz župnije Velike Brusnice, ki so bile zaposlene v različnih obratih novomeške industrije, že prevzele novo šego obdarovanja ob krstu, ki je bila nekakšna križanka »novega« in »starega«; otrokovi materi so še vedno darovale *pogačo*, torej hlebec in štručke za sorojence krščenca, toda prav tako so po zgledu mestnih botrov otroka obdarile še z nakitom, denarjem, krstno svečo in platnom, mater pa s kakšnim oblačilnim kosom in priboljškom, npr. s kavo, sladkarijami.

Čemu lahko pripišemo nove navade, ki so se v župniji Velike Brusnice uveljavile v razmeroma kratkem času? Prvi razlog je gotovo ta, da so pred 2. svetovno vojno brusniški župljani za botre naprošali v bližini živeče sorodnice in tudi sosede, ki so s starši svojih krščencev živeli v istem socialnem in kulturnem okolju, s podobnimi vrednotami in materialnimi možnostmi. To pa seveda ne pomeni, da ljudje niso bili dovzetni za novosti. Vse pogosteje so za botre naprošali bližnje sorodnike, ki so živeli v mestih, v Ljubljani, Mariboru, Kranju, Novem mestu in Nemčiji. Mnoge družbene spremembe, npr. povojna ekonomska migracija podeželskega prebivalstva v domača in tuja mesta, zaposlovanje kmetov in kmetic v novomeški industriji, izboljšanje življenjske ravni, nove vrednote v zvezi s starševstvom, so vplivale na preoblikovanje krstnih šeg, kar se je pokazalo tudi v obdarovanju mater in krščencev. Drugačne prakse, značilne za 60. leta 20. stoletja, je mogoče opredeliti kot kontinuum tradicije in inovacij. Pozneje so te inovacije postale »tradicija«, kar potrjujejo pripovedi žensk, ki so sodelovale v raziskavi *Rojstvo...*: krstna sveča, krstno platno in nakit so še vedno stalne in temeljne sestavine darila botrov krščencem, odpadla pa je *pogača*. Zgledi:

V: Kaj pa je botra ji darovala? – O: Zlate uhančke, pa potem belo pregrinjalo, prtiček, svečo, pa torto.

V: Kaj se pa daje danes za darilo? – O: Ne vem, mislim, da pri nas je še zmeraj ostalo ko včasih.

V: Kaj pa? – O: Ponavadi verižica s križcem, to da botra, pa tista sveča, platno, in to je nekak to.

V: Kaj je v navadi obdarit krščenca? – O: Jes sem recimo, ku sem bla jest botra, sem mojmu krščencu eno verižco kupila pa križček gor.

V: Kaj je pa L. dobila? – O: Tut. Verižco pa križček, to od botrov, drugač pa od drugih pa use sorte, se mi zdi, de u glavnem ljudje gledajo, de je nekaj koristnega, nekaj za oblečt, pa kakšno igračko.



Krstni torti Marije in Jana Judež. Hlebec je zamenjala torta [Arhiv družine Judež, Novo mesto].

**SPREMENLJIVOST ŠEGE IN NJENA KONSTANTA TRETJIČ:
»CIVILNI KRST« – KRST MED IDEOLOGIJO IN TRADICIJO**

Funkcionalisti so poudarjali predvsem dejstvo, da je ritual skupek praks, imunih na spremembe, in da te prakse ohranjajo in promovirajo nespremenljive strukture družbenokulturnega sistema [Bell 1997: 211]. Takšnim ugotovitvam pritrjuje tudi splošno mnenje ljudi, ki se jim zdi, da se šega ne spreminja, da se že od nekdaj izvaja enako, po istem scenariju, in sicer na način, ki izraža spoštovanje tradicionalnih vrednot prednikov – izročila. Na drugi strani pa se lahko upravičeno vprašamo, ali se je določena šega tudi v preteklosti izvajala tako, kakor se izvaja danes, in še, ali je imela v času, ko je nastala, za ljudi enak pomen, kakor ga ima danes. Še posebej naj bi to veljalo za nekatere šege, med katerimi je Bellova kot značilen primer poudarila prav krstni obred. Zanimivo je, da je te spremembe povezala z ideološkimi »vojnami« v nekoč enotni katoliški Cerkvi [Bell 1997: 212–223].

Po 2. svetovni vojni je pri nas verski obred ob krstu dobil novo, socialistično različico. V nestabilnih družbenih okoliščinah, kakršne so bile neposredno po vojni, ko je bila oblast toliko pozornejša na izvajanje ritualov iz tako rekoč prepovedane krščanske ideologije, so se za nosilce nove, t. i. marksistične ideologije, hitro našle nove različice ali zamenjave starih ritualov. Sem sodijo nadomestna praznovanja božiča in miklavža in druge šege koledarskega kroga [Gabrič 1997; Kuret 1978], prav tako so se v novi preobleki dogajali krst, poroka in pogreb.

Terenska raziskava je pokazala, da nove šege niso bile enako zavezujoče za vse državljane. Po ugotovitvah zgodovinarja Gabriča oblast ni nastopala prav proti vsem navadam, ki so izhajale iz nemarksističnih vrednot, saj je kmalu spoznala, da frontalni napad na vse nezaželene ljudi in navade povzroča odpor in krepi protikomunistične ideje in skupine [Gabrič 1997: 109–110]. Vsekakor je nenadni preobrat pri ljudeh povzročil čustvene in identitetne težave in (med)družinske spore – zlasti člani partije in/ali njihovi ožji družinski člani so se znašli v precepu med pritiski nosilcev »tradicionalnih« vrednot, med katerimi so bili navadno njihovi starši, in lojalnostjo do nosilcev nove oblasti, od katerih je bila odvisna njihova eksistenca. Opustitev »starih šeg« je nekaterim vendarle pomenila kršitev tako prve kot četrte božje zapovedi, na katerih je temeljila njihova socializacija in bil zgrajen vrednostni sistem, torej na spoštovanju Boga in staršev. Bolj ko je bila identifikacija z novo ideologijo navidezna, večje težave so imeli, spremljal jih je občutek krivde, bili so razpeti med pravom in prav, posebej v primerih, ko partnerja nista bila enakih nazorov. In takšnih parov je bilo veliko. Posledica nove ideologije je bila invencija civilnega krsta, posledica netolerantnosti novega režima do krščanske ideologije pa nova navada, tj. *skrivni krst*, ko so ljudje otroke krščevali v cerkvi na skrivaj, kakor je pripovedovala sogovornica, žena kmeta in lokalnega političnega funkcionarja iz župnije Velike Brusnice:

V: Imajo vaši otroc krstne botre? – O: Naš, krščeni so usi, usi krščeni, ampak sem

jih use taku, de ni mož vedu. [pove potih, z zaupljivim glasom, op. I. R.] Samo ta peruv je biu krščen, ta peruv, jes sem se ga preveč bala [moža, op. I. R.]. Ta peruga smo dal krstet še mejhenga. Druge sem pa use taku [naskrivaj, op. I. R.]. Ta drug je biu star že dve let, smo ga nesel tajnu en večer, ker ni blu jega doma, je delal, pa smo ga zvečer, taku de ni neč vedu.

V: On ni nekul vedu? – O: Pol sem pa use, večina use, sestra je bla za botra, ka sem ga nesla damu z bolnice, pa sma gredoč u Kapitli krstile. Use u Kapitli [Kapiteljska cerkev v Novem mestu, op. I. R.], gredoč. Sam tistga ta drugca pa nisem tam dala. Vem, de je biu dve let star, ku ga je gaspud tam u Brusnicah.

V: Pa si je vaš mož mislil, da ste jih krstili? – O: A, je zvedu pol use. Pol sem jih pa dala tut k birmi, tri naekrat. Štiri sa bli, štiri sa bli naekrat. Sem pa rekla, sem mu pa povedala, sem rekla: »Že taku nas gledajo postran,...«. Se ni biu, ne vem kaku, ampek on je biu tak zagrižen. Vidu, vedu je, kaku se je delalu u vojski, ne in kaku pa kaj, Gaspudi pa tu, tak je biu, pa konc, pa kaj češ. Pa nisem mu tla jes perpuvat mu, jes sem se ga preveč bala.

V: Bala? – O: Bala sem se ga zarad tega, ka b' me pol najedu in nažiru, raj sem taku dajala, de ni on neč vedu. Se sem, jes sem ga mela rada, jes sem ga mela usegljeh rada, če je biu prau tak strog.

V: Kaku je zgledu ta krst, skrivaj? – O: Ja, Nežka, od ta trete mame [pol sestra, op. I. R.] je zmiri peršla u bolnico. Ona je, veste kuga? Ona je bla tam poročena.

V: U Nou mest? – O: Na Teški vodi je stanvala, na Dolni Teški vodi. In je bla u službi u bolnici. Ona je bla u službi u bolnici in z jo smo se sam pogovorle, pa kdaj sem šla damu in use je zrihtala in sma šle mingrede u cerku. Ona je že pret zrihtala, de je peršu Gaspud, pa sma tu opravle.

Iz pripovedi se poučimo o procesu ustvarjanja harmonije v konfliktnem položaju, o družbenih mehanizmih, s katerimi so se posamezniki zaradi novo nastalih političnih razmer skušali na eni strani izogniti javnim in družinskim incidentom in na drugi strani notranjim, osebnim konfliktom. Razvidna je kompleksnost takratnih družbenih razmer, ki se je na mikro ravni kazala v ohromljenem funkcioniranju skupnosti zaradi nasprotij, v nesoglasjih med različno mislečimi vaščani, družinskimi člani, sorodniki in celo zakonci. Ljudje so bili razpeti med izjemno močnima, nasprotujočima si ideološkima taboroma: med skupinami posameznikov, ki so bile v eni vasi bolj, v drugi manj množično predane veri in njeni družbenokulturni tradiciji, in skupinami posameznikov, ki so goreče zagovarjali novo ideologijo in sovražili vse, kar je bilo povezano s Cerkvijo in katoliško vero. Kakorkoli že, dejstvo je, da ni bilo »čistih« skupnosti, ki bi jih sestavljali samo enakomisleči, zato so morali najti rešitev, ki je omogočala kolikor tolikšno mirno sožitje.

Prva leta po 2. svetovni vojni so partijski veljaki otroke krstili bodisi civilno ali sploh ne, nečlani partije, ki so bili sicer ideološko neoporečni, so lahko še vedno brez kakršnegakoli nasprotovanja oblasti otroke krstili v cerkvi. Tudi *skrivni krsti*, ki so bili posledica nesoglasja med partnerjema ali pa družinske strategije, ki se je kazala samo v delni lojalnosti do novih oblasti, so bili *javna tajna*. V izjemnih situacijah pa je *javna tajna* postala lahko samo še *javna*, razlogi za to pa so bili različni, mednje sodi tudi

izdaja, kadar je med ideološko različnima družinama prišlo do sporov, ki navadno sploh niso bili ideološke, politične narave. Morda je rezultat takšne »izdaje« tudi notica o preklicu krsta iz leta 1951, objavljena v *Dolenjskem listu*:

Podpisani Mrak Milan iz Trebnjega preklicujem krst svoje hčerke Lidije, ki je bil opravljen dne 7. aprila 1951 v župnem uradu v Trebnjem. Krst je bil opravljen brez moje vednosti in v času, ko nisva bila doma niti jaz niti moja žena, kakor tudi na podlagi ponarejenega potrdila, kakor bi bil jaz krst dovolil. Potrdilo je bilo predloženo pred krstom pristojnemu župniku Oblaku. Ker je prvič otrok krščen kot nezakonski, kar pa je neresnično (saj sem poročen od jan. 1951, sicer pa tako, da župniku ni bilo treba tega beležiti), drugič brez moje vednosti in na podlagi ponarejenosti, tretjič pa proti moji volji sploh, krst v popolnem razveljavljam. M. Mrak. [Dolenjski list 1951]



Civilni krst v poznih 70. letih ali na začetku 80. let 20. stoletja. Poleg matičarke levo je Ivan Živič (bere), desno Miloš Poljanšek (z otrokom v naročju). Kraj dogajanja: poročna soba v stari občinski stavbi v Brežicah [Arhiv Posavskega muzeja Brežice; Počkar 1995: 20].

Paradoks je, da tri leta po javni razveljavitvi cerkvenega krsta v istem časopisu na prvi strani kot najpomembnejšo novico preberemo članek z naslovom »Že drugič je Maršal Tito botroval v novomeškem okraju«. Krst, sicer civilni, je bil prava svečanost, krajevni praznik. Maršal Tito je bil boter enajstemu otroku Ferdinanda in Marije Lukek iz Šentruperta št. 61.

Visokega botra je zastopal ljudski poslanec Niko Šilih. Vršila se je [svečanost, op. I. R.] v dvorani prosvetnega doma, ki je bila premajhna, da bi obredu prisostvo-

vali vsi, ki so si to želeli. Navzoči so bili tudi predstavniki občinskega in okrajnega LO ter množičnih organizacij. Dve pionirki sta izročili šopke staršem ter jima čestitali ob tem svečanem dogodku. V imenu OLO in v imenu okrajnih odborov množičnih organizacij je staršem čestital predsednik OLO Viktor Zupančič. Zastopnik Maršala Tita je nato izročil darilo visokega botra, prav tako sta izročila darila tudi predsednik OLO in občinskega LO. [Dolenjski list 1954]

Po 2. svetovni vojni so nove oblasti nadaljevale tudi s šego iz prejšnjega režima, ko je bil kralj boter osemnajstemu, pozneje dvanajstemu otroku. Samoumevno je, da so straši morali zadostiti pogojem nove oblasti, kakor sledi iz dokumenta »Kabineta predsednika republike«, ki je obravnaval prošnjo Jožice Maučec, da bi bil tov. Tito boter njenemu devetemu otroku:

Molimo, da nam uz povrat molbe čim prije dostavite podatke za njega i uže članove porodice o njihovem držanju za vreme okupacije i posle oslobodjenja do danas, kakvog je materijalnog stanja i šta sve poseduje od pokretne i nepokretne imovine, koliko ima žive dece i koliko ih je sposobno za rad, da li je novorođeno dete krstio u crkvi ili ga namerava krstiti i da li je u radnom odnosu i za koliko dece prima dečji dodatak. [ARS, fond AS 223, š. 628]

Odgovor lokalnih oblasti je bil zadovoljiv, ustrezala sta vsem pogojem: bila sta revna, mož priden delavec na hidrocentrali Jablanica v Bosni, član Zveze komunistov Jugoslavije, dejaven v *masovnim organizacijama*, zaslužek je redno pošiljal ženi, ki je z mladoletnimi otroki živela siromašno življenje, bila je tudi bolna, in najpomembnejše: niso bili *podvrgnuti religiji i djeca, koja je rodjena posle oslobodjenja nije crkveno krštena*. S temi karakteristikami sta starša Maučec zaslužila visoko čast in ob priložnosti registracije kot darilo visokega botra, tov. Maršala, sta za otroka prejela 8000 din in zavoj z dojenčkovo opremo.

Vprašanje je, zakaj se je krst, sicer preoblikovan, ohranil tudi v času nove ideologije, ki je imela svoje praznike, svoje šege in obrede. Torej, zakaj šege niso opustili, zakaj so morali najti nadomestilo zanjo? Na vprašanje lahko odgovorimo s Kuretom; *šega ima svoje jedro, ki se ne spreminja, svojo nadčasovno, iz človeške narave porojeno in zato nespremenljivo konstanto* [Kuret 1978: 329]. Med take šege sodijo številne šege ob rojstvu, prav gotovo krst. Razlog je v tem, da je označiti rojstvo otroka splošna človeška socialna potreba, saj z njo na simbolni ravni učlovečimo novorojenca, ga sprejmemo medse. Gre za družbeno rojstvo, ki je enako pomembno kakor biološko. Skladno s to ugotovitvijo takšnega ali drugačnega »krsta« ni mogoče izničiti, kar je zelo kmalu spoznala tudi nova oblast – vpeljala je civilni krst, ki pa se iz različnih razlogov ni ustalil in razširil.⁴

⁴ Matičarka Antonija Tori je povedala, da so sina Primoža Puclja civilno krstili, da bi z zgleodom med ljudmi zbudili zanimanje za ta obred. V ta namen so ob krstu njenega sina v *Dolenjskem listu* objavili tudi krajši prispevek s fotografijo botre s krščencem v naročju in pripisali, da so *svečano podelili ime pet mesecev staremu Primožu Puclju ter, da so ta obred v novomeški občini prvič opravili pred dvajsetimi leti, kot poroča Dolenjski list, in so ga imenovali civilni krst (Dolenjski list 42, 18. 10. 1979).*



Krst Marije Judež v Novem mestu, krščenko v rokah drži mati Martina, nekoč so krščenca držali botri⁵ [arhiv družine Judež, Novo mesto].



Na grobu mrtvorojenega sinčka Jana po krstu drugorojenega sina. Krščenca v rokah drži oče. Še pred približno petnajstimi leti mrtvorojeni niso imeli svojega javnega groba in posmrtnega znamenja [družinski arhiv, Novo mesto].

⁵ V zadnjih desetletjih imajo namreč pri krstu starši pomembnejšo vlogo kakor botri.

822/7p
v pisarni 16. 10. 79
Jolani

Z A P I S N I K

o določitvi imena po 2. odstavku 9. člena zakona o matičnik knjigah,
sestavljen, dne 13. 10. 1979 pri Občinski skupščini Novo mesto.

Ob svečeni podelitvi imena novorojencu otroku sta navzoča otrokova starša;
FUCERJ Igor in FUCERJ Antonija,
prebivajoča v Otočec 6, katera sporazumno določita, da naj
njun novorojeni sin dobi ime:

P R I M O Ž

Krvoča sta tudi otrokova botra;

Salmič Alojz in Salmič Jožica,
prebivajoča v Novo mesto, Koštialova 24, katera potrdirata soglasnost
otrokovih staršev glede določitve otrokovega imena.

Podpisi staršev:

Fucerj Igor, l. r.

Fucerj Antonija, l. r.

Podpisi botrev:

Salmič Alojz, l. r.

Salmič Jožica, l. r.

Delegat ObS:

Kraz Rudi, l. r.

Matičar:

Jolani



Fotokopija zapisnika o določitvi imena, tj. o civilnem krstu, leta 1979.

SKLEP

Prispevek lahko sklenem s Kuretovimi besedami:

Kdor se dandanes začne baviti s problematiko vedenjskih oblik, ritualiziranih navad, šeg ali obredij – kakorkoli že to imenujemo – in ima odprte oči za njihovo funkcijsko območje, brž spozna, da dosedanja gledanja res več ne ustrezajo, da so dosedanja »kanoni« pretesni, da se odpirajo novi vidiki, da srečujemo šege, ki jim moramo šele najti mesto, ker ga v starih predalih zanje ni. [Kuret 1974: 75–76]

Pregled maloštevilnih strokovnih člankov in monografskih sestavkov slovenskih etnologov dokazuje prav nasprotno: rojstne šege so bile problemsko in metodološko zoženo obravnavane, prostorsko, časovno in funkcijsko pa pomanjkljivo. O tem je mogoče sklepati na podlagi pisanja številnih etnologov in antropologov sociološke, fenomenološke, psihološke šole. Za pričujoči prispevek so bila predvsem pomembna spoznanja tistih, ki so šege obravnavali v družbenozgodovinskem kontekstu, poudarjali njihovo večfunkcijskost, spremenljivost in opozarjali na različne vidike kohezivne funkcije. Pripovedi informatork različnih generacij in izobrazbe o šegah ob krstu je prineslo več spoznanj.

Pri krstnih šegah ne gre zgolj za modifikacijo tradicionalnega, splošnorazširjenega obreda, kakor so ga v preteklosti predstavljali etnologi, temveč gre za oblikovanje novih šeg v nenehno spremenljivih socialnih okoljih, za katere velja, da niso povsem imune na tradicionalne vsebine. Zgled je invencija civilnega krsta nove »marksistične« oblasti po 2. svetovni vojni.

Na to ugotovitev se navezuje drugo pomembno spoznanje: šege ne ustvarjajo povezanosti družbe zgolj s tem, da se jih dosledno spoštuje, saj je, kakor je opazil že Kuret, *spoštovanje ali upoštevanje teh vedenjskih oblik prepuščeno posamezniku, v glavnem se skupnost nič več ne spotika, če se kdo teh šeg drži le deloma ali sploh ne* [Kuret 1974: 75]. Kohezivnost skupnosti se namreč ne gradi zgolj na enako mislečih in enako verujočih ljudeh, temveč bolj s težnjo k skupnemu delovanju, ki se kaže kot spoštovanje starih navad ali kot njihovo zavračanje. Dober zgled so skrivni krsti, ki so jih ohranjali predvsem ambivalentni občutki, dvomi in strah pred sankcijo, spoštovanje tradicije prednikov. V primeru skrivnih krstov gonilo šege, tudi po Kuretu, sploh ni zgolj izročilo ali tradicija, prej strah pred sankcijo, v smislu, »kaj porečejo ljudje?«, ali »kaj poreče Bog?«. Na podlagi tega bi se lahko strinjali z Maxom Gluckmanom, ki je podvomil o Durkheimovi trditvi, da so rituali projicirani izraz družbene kohezivnosti [Homans 1941: 164–172] – zanj so prej izraz družbenih nasprotij, izražajo konflikte, omogočajo družbeno katarzo, ki ima to vlogo, da hkrati afirmira, četudi navidezno, slogo in harmonijo [Bell 1995: 38–39].

Najnovejša terenska spoznanja ob preučevanju različnih vidikov rojstva so med drugim pokazala, kako pomembno je preučevanje ne samo v zgodovinski perspektivi. S tem je povezana tretja ugotovitev: pomembni tvorca šeg so tudi socialna pripadnost, kraj bivanja, izobrazba, družinska zgodovina posameznika itn. To je

ponazorjeno s šego obdarovanja krščenca in matere. Tradicionalne sestavine darila materi – *pogače*, npr. hlebec za mater in manjši hlebčki oziroma štručke kruha za brate in sestre novorojenca, ki so bile ne glede na socialni status botre obvezna in včasih tudi edina sestavina tega darila, so začeli spodrivati ali dopolnjevati drugi prehrabni artikli in oblačilni kosi. Ko *pogača* v tej obliki ni bila več funkcionalna, so jo opustili – tj. približno na začetku 70. let 20. stoletja.

Kakor je bilo ugotovljeno že v raziskavi o kulturi rojstva [Rožman 2004] tradicionalna *pogača* ni bilo darilo, ki bi ga dajali materi zgolj zato, da bi počastili otrokovo rojstvo. Pomen *pogače* je smiselno ocenjevati v luči spolne delitve dela in pomanjkanja hrane. Navadno so ženske poskrbele, da so prvi teden po porodu še jedli kruh, ki ga je nalašč zato spekla dan ali dva pred porodom. *Pogača* pa je otročnico še za dodatni teden razbremenila enega napornejših gospodinjskih opravil – peke kruha. Poleg tega je bila institucija *pogače* pomembna zato, ker jo je ne glede na socialni status dobila vsaka ženska, tudi revna, ki drugače velikokrat ni imela kruha. Podobne so bile spremembe pri darilu krščencu – *srajčki za koze*, ki jo je botra darovala ob cepljenju proti kozam. Vznik šege je pripisan zdravstvenim in higienskimi razmeram ob koncu 19. stoletja, njena opustitev pa dvigu življenjske ravni. Pri tem so imeli bistveno vlogo tudi naprošeni botri in botre iz mestnega okolja. Prinašali so imenitnejša darila, npr. krstno svečo in platno, nakit, darovali so denar idr., kar je še danes, kakor je mogoče povzeti iz pripovedi mlajših žensk, glavna sestavina krstnega darila. Istočasno pa so se botri iz vaških okolij še držali »stare navade« – materi so nesli *pogačo*, otroku pa *srajčko za koze*. V tem primeru sta opazna vpliv kulturnega okolja nosilcev šeg na njihovo oblikovanje, ohranjanje in transformacijo in dejstvo, da sočasno obstaja več različic iste šege.

Predstavljeni primeri govorijo o tem, da so šege tudi odsev interakcije med posameznikom in okoljem. Pri tem je pomembna osebna oziroma družinska zgodovina, saj so določene šege rezultat družinske dediščine, ravnanja generacije staršev ali celo starih staršev. Zato se srečujemo z zanimivim fenomenom, na katerega je opozoril tudi Kuret [1974: 76], tj. pluralizacija oblik šeg ob krstu in drugih šeg, na kar je bilo v tem okviru le opozorjeno.

LITERATURA IN VIRI

AHERN, EMILY M.

1975 The Power and Pollution of Chinese Women. V: Wolf, Margery in Roxane Witke (ur.), *Women in Chinese Society*. Staford, CA: Standford University Press, 169–190.

ARS (ARHIV REPUBLIKE SLOVENIJE)

ARS, fond AS 223, š. 628.

AUGÉ, MARC

2002 Bliski drugi. V: Segalen, Martine (ur.), *Drugi i sličan. Pogledi na etnologiju suvremenih društava*. Zagreb: Jesenski i Turk, 25–42.

BELL, CATHERINE

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York in Oxford: Oxford University Press.

CALLAWAY, HELEN

1993 (1978) The Most Essentially Female Function of All. Giving Birth. V: Ardener, Shirley (ur.), *Defining Females. The Nature of Women in Society*. 2. izd. Oxford: Berg, 146–167.

CASSIRER, ERNST

1985 *Filozofija simboličkih oblika, 2 del. Mitsko mišljenje*. Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.

CAZENEUVE, JEAN

1986 *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

DOLENJSKI LIST

1951 Mali oglasi. *Dolenjski list* 2 (16): 2.

1954 Že drugič je maršal Tito botroval v novomeškem okraju. *Dolenjski list* 5 (20): 1.

1979 J. P., Spet civilni krst. *Dolenjski list* 30 (42): 25

DURKHEIM, ÉMILE

1965 (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.

EVANS-PRITCARD, E. E.

1974 (1940) *Nuer Religion*. New York: Oxford University Press.

FIKFAK, JURIJ

2005 O recepciji in produkciji harmonije. Nekaj izhodišč na primeru škoromatov. *Traditiones* 34 (2): 75–86.

FREUD, SIGMUND

1969 *O seksualnoj teoriji. Totem i tabu*. Novi Sad: Matica srpska.

GABRIČ, ALEŠ

1997 »Ponekod pa je bila izvedena novoletna jelka šele na intervencijo tamkajšnjih komitejev partije«. V: Luthar, Oto in Vojislav Likar (ur.), *Historični seminar II. Glasovi*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC, 109–121.

HARRIS, MARVIN

1966 The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. *Current Anthropology* 7 (2): 51–66.

HOMANS, GEORGE C.

1941 Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. *American Anthropologist* 43: 164–172.

KURET, NIKO

1974 Navada in šega. *Traditiones* 3: 69–80.

1978 O šegi in njeni spremenljivosti. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 309–334.

1989 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. 2. zv. 2. izd. Ljubljana: Družina, 332–333.

KROPEJ, MONIKA

1995 *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1954 (1922) *Primitivni mentalitet*. Zagreb: Kultura.

LOŽAR - PODLOGAR, HELENA

1980 Šege življenjskega kroga. V: Baš, Angelos (ur.), *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, 155–164.

LULIĆ, JASENKA

1990 Odnos muškarac-žena u svadbenim običajima sjeverne Dalmacije. *Etnološka tribina* 12 (1989): 33–39.

MAUSS, MARCEL

1970 (1925) *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London.

MENCEJ, MIRJAM

2006 *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.

MÜNS, HEINKE

1988 Sozialökonomische Entwicklung und Brauchwandel. Untersuchungen an den Jahresbräuchen des mecklenburgischen Dorfes im 19. Jahrhundert. *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* [Berlin] 31, N. F. 16: 81–112.

NOVAK, VILKO

1960 *Slovenska ljudska kultura. Oris*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

OREL, BORIS

1944 Slovenski ljudski običaji. V: Ložar, Rajko (ur.), *Narodopisje Slovencev I*. Ljubljana: Klas, 263–349.

OTTO, RUDOLF

1993 *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.

POČKAR, IVANKA

1995 Socialistični krst. *Dolenjski list* 46 (40): 20.

RAPPAPORT, ROY A.

1967 Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. V: Rappaport, Roy A. (ur.), *Ecology, Meaning, and Religion*, 27–42.

ROŽMAN, IRENA

2001 *Spolno življenje in kultura rojstva na Dolenjskem od 2. polovice 19. stoletja do začetka 2. svetovne vojne*. Doktorska naloga. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF.

2004 *Peč se je podrla! Kultura rojstva na slovenskem podežlju v 20. stoletju*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1994 (1952) *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: ŠKUC in ZI FF, 150–198.

SAPIR, EDWARD

1984 (1949) *Ogledi iz kulturne antropologije*. Beograd: Prosveta, 191–205.

SIEBER, FRIEDRICH

1956 Aspekte der Brauchforschung. *Wissenschaftliche Annalen* 5: 503.

BIRTH CUSTOMS IN THE CONTEXT OF SOCIAL CHANGES, OR: “CUSTOMS AND THEIR CHANGEABILITY”

An overview of customs in Slovenian ethnic territory reveals that even after World War II ethnologists devoted considerable attention to them. On the one hand, relatively detailed descriptions of rural customs predating World War II have been preserved but, on the other hand, no systematic overview of their development after the war has been produced.

Like any social phenomena, customs and habits are deemed to come into existence as needed, and to change and disappear in line with the perspectives, social aspects, and economics of individual historical periods. Such a point of departure for studying (birth) customs – that is, the study of the customs' role and meaning within a social historical context, which Niko Kuret emphasized in a special treatise in 1974 – has been overlooked until now. Even in the 1980s, Slovenian ethnologists interpreted birth customs merely as remnants of an archaic ontology with an apotropaic function. Their research thus focused on the customs' mythological origins and meaning, which they only sought among the rural population, and on making detailed records of their development.

This article discusses christening customs after World War II in relation to social changes. The author conducted two field studies: the first from 1995 to 1997 and in 1999, and the second in 2006. The first sample of informants included a generation of mothers (two interviewees born in 1940, 1954, and two in 1959, all married) and daughters (seven interviewees, born between 1967 and 1980, all married, from rural and urban areas), and the second included women from the rural parish of Velika Brusnica (22 interviewees, born between 1915 and 1930). These studies yielded the following findings:

(1) Customs do not merely involve modification of the traditional and generally used ritual as presented by ethnologists, but relate to the development of new customs in constantly changing social environments, characterized by not being completely immune to traditional contents. An example of this fact is the invention of civil christening by the new “Marxist” authorities after World War II.

(2) Society's cohesiveness is not created merely through strict observation of

customs, but through the tendency to act together, which can be reflected as respect for old customs or as their rejection. A good example of this is “secret christening,” which was “kept alive” primarily by ambivalent feelings, doubts, and fear of being punished, as well as respect for ancestral tradition.

(3) Important creators of customs also include social affiliation, place of residence, education, family history, and so on. A concrete example of this is the gifts given to the baptized child and its mother.

(4) Various forms of baptism were used in parallel: the civil, “secret,” and church christening, as well as other accompanying customs, such as giving gifts to the child and its mother. In this case, there is an evident influence of the cultural settings in which the bearers of these customs live on the creation, preservation, and transformation of customs, which is shown in the parallel existence of various versions of the same custom.

The cases presented demonstrate that customs are also reflected in the interaction between individuals and the environment, in which personal or family history plays an important role because certain customs result from family heritage, and the conduct of parents or even grandparents. This is therefore an interesting phenomenon, to which Niko Kuret already drew attention by referring to the pluralization of christening customs, as well as other customs that are mentioned only briefly in this article.

USTNO IZROČILO O KAMNITIH BABAH MED ETNOLOGIJO IN ARHEOLOGIJO*

KATJA HROBAT

Obravnava ustnega izročila o kamnitih *babah* je interdisciplinarnega značaja. To težnjo je mogoče razumeti tudi kot *rousseaujevski klic 'nazaj k naravi'*, ki poziva vedno bolj specializirane in razvejane znanstvene stroke, da poskušajo sodelovati vsaj toliko, da se celostna podoba človeka, sveta, vesolja ne razdrobi povsem [Teržan 2001: 207].

Poskus celostnega pogleda na problematiko je ena izmed značilnosti del Nika Kureta. Zanimiva je, npr., njegova hipoteza o staroselskem izviru maske košute, do katere je prišel na osnovi primerjave razprostranjenosti maske in poznoantičnih postojank [Kuret 1978: 502]. Danes je vse več elementov, ki v pustnih šegah in obredih dopuščajo spoznavanje dolgoživega spomina, ki bi lahko segal do pozne antike in celo v halštatski čas [Teržan 2001; Ciglencečki 2001]. Kuret si je v članku »Arheološki vidiki v narodopisju« [Kuret 1973] prizadeval spodbuditi sodelovanje med etnologijo in arheologijo tudi na teoretski ravni. Analiziral je delo A. Varagnaca, v katerem je avtor vabil *k iskanju 'soodvisnosti' in 'korelacij' folklornih drobcev v poniknjenih plasteh evropske kulturne dediščine* [Kuret 1973: 242]. Po mnenju francoskega arheologa je *bistvo kulture 'medsebojna odvisnost' ('soodvisnost' interdépendance) njenih materialnih, socialnih in duhovnih prvin* [238]. V želji po sodelovanju arheologije in narodopisja je Kuret aktualiziral trideset let starejšo razpravo Rajka Ložarja [Ložar 1943] o prazgodovinskih osnovah narodopisja [Kuret 1973: 241–242].

NEKAJ UVODNIH SPOZNANJ O LIKU BABE

V članku »Sredozimka pri Slovencih« je Kuret o kamnitni *babi* zapisal, da je

slovanska sredozimka, baba, pustila svoje sledi v mnogih zemljepisnih imenih, v katerih lahko domnevamo danes povsem izgubljene bajeslovne, če ne celo kulturne povezave... Največkrat imenujejo baba stolpu podobne skalne gmote. Pri tem ima močan vpliv preprost domišljjski svet, v katerem imajo svojevrstne, antropo-

* Zahvala: Zahvaljujem se sogovornikom Radu Lukovcu, Majdi Peršolja, Stanku Renčlju, Vesni Guštin - Grilanc in neimenovanim, brez pomoči katerih članka ne bi bilo. Posebno zahvalo dolgujem Andreju Pleterskemu, ki me je prvi opozoril na pomen rodiške babe, Dimitriju Mlekužu, ki me je vpeljal v problematiko neolitske boginje, in Nikosu Čausidisu, ki mi je dal izvrstne primerjave. Hvala tudi Martini Vovk in Katji Kosi.

morfolno oblikovane, z meglico obdane kamnite podobe in vrhove za višja bitja in jih skoraj dosledno imenujejo Baba. [Kuret 1997b: 72]

Navedena Kuretova opažanja, zapisana sicer bolj mimogrede, so predmet podrobnejših raziskav. Kamnite *babe*, ki jih je v knjigi *Ljudska geografija* omenil že Rudolf Badjura [1953: 132–134], se zdijo različica Kuretovega folklornega gradiva o *babi* ali *pehtri babi* [Kuret 1994; 1997a; 1997b; 1998: 457–468], le da gre v našem primeru za materialno utelešenje izročila v krajini.

Beseda *baba* ima v slovenskem jeziku več pomenov, od stare ženske, demona ali čarovnice, do suhe usahle rečne struge ali soteske, temnega oblaka, ki prinaša nevihto z dežjem ali mokrim snegom itn. [Šmitek 2004: 238; Kuret 1997a: 80; 1997b: 72]. Beseda je sestavljena iz podvojenih zlogov, ki so skupni otroški govoricam vseh narodov [Kuret 1997a: 82]. Slovensko ozemlje je le njeno skrajno zahodno nahajališče, pojem *baba* v pomenu stare žene, mame, sredožimke, pa se razen po Evropi razprostira tudi v širšem azijskem prostoru [Kuret 1994: 16–17; 1997a: 80–84]. Iz tega je Kuret sklepal, *da gre pri mitični Sredozimki vsaj za staro indoevropsko, če ne kar evrazijsko skupno predstavo* [Kuret 1997a: 79–80].

Pehtrin čas je v naših alpskih krajih (drugod ime *pehtra* ni poznano) večer pred sv. tremi kralji, to je 5. januarja. Korošci ga imenujejo *pérnahti*, večer pa *pernahtno* [Kuret 1998: 457]. Po Jacobu Grimmu *perachta* pomeni 'svetel,' 'sijoč,' 'vzvišen.' Kuret je ugotovil, da so Slovenci zaradi bajuvarske infiltracije v slovenski prostor svoj atribut *Zlata baba* opustili v prid semantično enakemu nemškemu [Kuret 1994: 16]. Nasprotno pa novejšje lingvistične raziskave izpeljujejo nemško besedo iz 11. stoletja iz *giperehtennaht*, ki je sestavljena iz *nacht* za 'noč' in *giperaht* za 'prikazati se' (duh), za epifanije, dan zemeljske manifestacije božanstva, Kristusa. Lingvistični fosili *berhtâbent/bërhtnaht* ali *bërhtac* naj bi dobesedno pomenili 'večer/noč ali dan prikazovanja (duhov)' (ang. *Manifest(ation) Eve/Night* ali *Day*). Pravi pomen besede sčasoma ni bil več razumljen, pridevnik je postal lastno ime, kar je v skladu s splošno srednjeveško težnjo po personifikaciji praznikov [Smith 2004: 169–170].

Na tem mestu ne bo podrobneje obravnavana motivika povedk o bajeslovnem liku, ki se pojavi sredi zime [Kuret 1997b: 66–67, 73–78], saj bo pozornost usmerjena v motiviko *bab* na splošno in njene materialne manifestacije. Naj bo omenjen le poskus Johna B. Smitha po demistifikaciji *Perchte* in njenih skrivnostnih povezav s prejo in rezanjem trebuha, kar je avtor pojasnil kot nasledek dejstva, da je bila figura močan in grozljiv instrument družbenega nadzora postenja in praznovanja. Ko se je pomen preje zmanjšal, se je njen vpliv razširil na vsakršno delo, na delovno etiko in družbeno sprejemljivo ravnanje, pri čemer se reki in povedke niso nujno prilagodili spremembi njene vloge [Smith 2004: 174–183]. Po drugi strani pa je treba pojasniti, da osrednja tema pričujočega prispevka niso vse povedke o okamnelih bitjih, npr. o svatih, ženah, dedcih idr., ki so večinoma etiološke narave [Cevc 1974; Bošković-Stulli 1999: 20–21; Badjura 1953: 132], temveč kamniti monoliti, imenovani *baba*, ki imajo nekaj skupnih značilnosti. Te so predmet analize v nadaljevanju.

O IZROČILU V KRAJINI

V raziskavi se ne osredotočamo zgolj na sodoben kontekst groženj in povedk o *babi*, kakor predlaga Smith [2004: 177], saj bi jih bilo mogoče zgolj uvrstiti v kategorijo *perchte* in njej podobnih grozljivih figur po vsej Evropi, ki so interpretirane kot orodje družbenega nadzora nad dovzetnejšimi otroki [Smith 2004: 174–183]. Prednost našega primera je, da je ustno izročilo materializirano v krajini. Po Michaelu Rowlandsu so materialni simboli kot sredstvo nezavednega spominjanja uporabnejši od jezika in govora, in sicer zaradi neposrednega stika s preteklostjo, ki jo utelešajo. Iz tega razloga je verjetneje, da se bo konzervativni prenos kulturnih oblik zgodil tam, kjer so ljudje v stalnem stiku z vidnim materialnim objektom, še posebej, ko gre za monumentalno obliko [Rowlands 1993: 142–144]. Tako je mogoče razumeti dejstvo, da so se v krajini, kjer se pojavljajo mogočni megaliti, tisočletja dolgo ohranila verovanja o stiku s posmrtnim življenjem [Thompson 2004].

Izročilo o *babah* bomo zato skušali razumeti v njegovem specifičnem kontekstu, v konkretnem prostoru, iz katerega izvira. Izhodišče je izročilo o kamniti *babi* na Rodiškem, na jugozahodnem obronku Brkinov na Primorskem. Rodik z bližjo okolico je pritegnil pozornost zaradi izjemno trdožive tradicije, katere korenine bi lahko segale še v predrimski, staroselski čas [Slapšak 1985, 1997: 20–26; Hrobat 2004, 2005; Slapšak in Hrobat 2005]. Nad vasjo, na hribu imenovanem Ajdovščina, je bilo odkrito prazgodovinsko gradišče, poseljeno tudi v antiki in morda v času Slovanov. Prebivalci naselja so se imenovali Rundictes, kar je izpričano na napisu iz 1. st. n. št.. Še danes je ime ohranjeno v toponimu današnje vasi Rodik [CIL 5: 698; Degrassi 1954: 92; Petru in Leben 1975: 132; Slapšak 1978: 122–127, 1983: 225–227, 1985, 1997: 48–55, 1999: 161–163, 2003: 249–251; Schillinger-Haeefe 1978: 738–739; Vidrih - Perko 1997; idr.].

Arhaičnost rodiškega ustnega izročila je mogoče pojasniti s tesno navezovanostjo na prostor oziroma na strukture v krajini. Pomen prostora pri ohranjanju tiste tradicije, ki izvira iz njega, sta poudarila dva raziskovalca. Maurice Halbwachs je ugotovil, da se v prostor vpisuje tradicija prednikov, ki je domačinom temelj kolektivne identitete. Vsakršen poseg v domačo krajino zato trči na odpor domačinov, saj je zanje sprememba v prostoru trganje vezi s tradicijo in predniki. Zato tudi ni mogoče izbrisati določenega kulta iz spomina ljudi, vse dokler ni uničen prostor, v katerem se stare religiozne predstave simbolično izražajo [Halbwachs 2001: 151–152]. Podobno beremo pri Vlajku Palavestri, ki je na osnovi preučevanja izročila o starih prebivalcih v Bosni in Hercegovini ugotovil, da se v tistih delih izročila, ki se odmikajo od splošno ustaljenih folklornih norm in obrazcev ter se vežejo na specifičen prostor, lahko skrivajo spomini na dejanske zgodovinske procese [Palavestra 1966: 5, 52–53, 1990: 185, 2003: 79–89].

O RODIŠKI BABI



V neposredni bližini nižinskega prazgodovinskega gradišča Debela griža, približno 250 m jugozahodno od Ajdovščine, je še do 1989. leta stal naravni kamnitni monolit, ki so ga Rodičani imenovali *baba*. Po eni pripovedi naj bi šlo za kip, ki so ga velikani postavili svoji materi, po drugi pa naj bi se ženska spremenila v kamen zaradi laži [Peršolja 2000: 26]. *Baba* je bil kamnit blok, približno tri metre visok in štiri metre širok, v katerem so Rodičani videli podobo ženske s poudarjenimi ženskimi atributi.

Pogled na *babo* na v rodiških Grižah iz jugozahodne smeri, narisano po spomenu iz otroških let [risba: J. M. Peršolja].

Rado Lukovec iz Rodika pripoveduje (na poti proti mestu nahajališča *babe*):²

No, te je bla prow, təm, na temi, te je bla tista skala. Ogromna skala! Taku da nobene skale ni take. So skale majhne, ampak ke u uno strən ni nobenga təšnəga velizga kamna. In te je stala tista baba. Prow na samem, kukər da jə kdu prənjesu. In je bla taku ene tri metre visuoka, kaj... ene štjər metre dolga. En tak, velik kamən je biu. No, in je bil v obliki... Je imela taku, kukər obliko riti, žjənske, in prsa, ne. Wotroci smo vse tu vidli. In puoli, magari, da ne bom zgubu krave, si šou poljubit tisto babo. Təku da si...ən taki pastirski simbol je bil tu. In potem, te... Te je bla, na temi in te gre vodovod. Na temi. No in so jo razstrelili in potem, tu so te skale, so še ostale od te babe.

Verjeli so, da je imela *baba* moč nad vremenom, kar ponazarja pripoved iz objavljene zbirke povedk domačinke Majde Peršolja [2000].

Baba je baba in najboljša je slaba. Ma, tako slaba kot je rodiška baba, je ni na svetu. In kako je gnusna. Prej ko pride v vas, se ustavi na Čelevem in Krasiču. Eno nogo dene na Čuk, se obrne proti Slopam, pokaže Rodiku ret in reče: PRDEC NA-

² Pri transkripciji posnetka je bil govor zapisan čim bližje narečju; tudi zaradi strokovne nekompetentnosti niso uporabljena vsa glasovna znamenja, temveč le polglasnik ə. Opuščeni so nekateri medmeti, npr. *ne*, če se pojavljajo preveč pogosto in niso pomenljivi. Vsi zvočni posnetki in zapisi so hranjeni v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

GAJA, FITA NE DAJA, VEN NAJ GRE! To ponovi trikrat in potlej prdne. Prdi dolgo dolgo in njena sapa je taka kot ena gorka burja. Potlej se obrne in se poščije in njena voda je kakor gorek dež. In zato rečejo njeni sapi v Rodiku uscanka in dežju uscankin dež. Ko se baba olajša, se odpravi tja v Italijo, v Milan. Ko je že daleč, se obrne proti Rodiku in dvigne krilo in pokaže vse, kar ima spodaj. Takrat se dvignejo oblaki. In takrat rečejo: »Baba je dvignila krilo, nebo se bo zjasnilo, dežja ne bo!« Tako je to. [Peršolja 2000:27]

Pripoved domačina pritrjuje, da dvig zavesa proti Padski nižini napoveduje lepo vreme.

Katja Hrobat [K. H.]: Neki...A se ne reče neki tudi uscankin dež al ne?

Rado Lukovec [R. L.]: Ja, so rekli, če baba...Tu se je reklu, pregovor...Če baba dvigne krilo, pomeni, drugi dan da bo lepu vreme. In res tudi, če pogledaste tle pruti Padski nižini, pruti Italiji, čim se tam dvigne, zavesa, rdeče taku nebu, drugi dan je sigurnu vreme.

[...odgovarja na vprašanje o skalah, ki so ostale za razstreljeno babo...]

K. H. : Kaj pa neki baba, pa dež, da ku ona ščije, pada dež, al neki takega?

R. L.: Ja, ja, tisto je pa drugo. Da je bla ta baba, da je djənla eno nogo gor na Čuk, eno nə Krəsič in se je razkoračla in təkət je bil sigurno dež.

K. H.: Pa neki burja, a ni tud z burjo povezano?

R. L.: Tudi, tudi...

K. H.: Ku je prdənla, al kaj?

R. L.: Od burje, da baba dvigne krilo, burja bo sigurno. To so ble vse take...Bi reku...Povesti. In tu so ljudje prenašali iz roda v rod. In pastirji smo meli največ časa, ku smo... Dənəs ni več ne pastirjev, ne živine, ne nəč. Təkrət se nəs je zbralu po desjət, živina se je pasla, tu je blu vse čistu, si jo vidu vəle do Hrpelj, in mi smo meli ceel dopoldne čas gor na tej babi preživit. [... naprej pripoveduje o igrach, ki so se jih igrali: s kamenčki, zbijanje koze...]

Baba je stala je na najvišji točki v okolici. Ker je bil z nje mogoč pogled na živino daleč naokrog, so se pastirji pri paši zadrževali na njej.

V pripovedih je zaslediti opombo o prepovedi plezanja na glavo babe, ker naj bi jedla otroke [Peršolja 2000: 26], podobno kakor vzame otroke baba Ančka iz Škocjanskih jam, nekaj kilometrov stran [Peršolja 2006: 27, 33].

IZROČILO O »BABI S TRSTA«

Poleg babe v rodiški Griži je v rodiškem, kraškem in deloma brkinskem izročilu poznana tudi šmrkava baba s Trsta. Vedno nastopa v grozeči povedki, ki straši otroke, da je pri prvem odhodu v Trst treba poštemat šmrkovo babo in ji ... pihat v ret [Peršolja 2000: 27]. Isto grožnjo je zaslediti v drugih objavljenih pripovedih s Krasa [Kocjan in Hadalin 1993: 319] in v pogovoru s sogovorniki iz Rodika in Slop na jugozahodnem obronku Brkinov, Sežane na Krasu, Opčin in Repna na Tržaškem

Krasu. V vseh otroških predstavah je *baba* veljala za gnusno bitje, zaradi česar so se otroci bali oditi v Trst, kar je bila vsakdanja pot njihovih staršev. Sogovornica iz Slop³ se spominja, kako si je kot otrok želela, a jo je bilo hkrati strah iti prvič v Trst zaradi *stare babe* iz Trsta. Enako se spominja dr. Stanislav Renčelj iz Sežane:

S. R.: *Matere so hodile v Trst. So nosile mleko, jajca, putar, vse kar je blo... Kmetijske pridelke. Spomladi češnje, grāh, vse kar je zraslo na njivah. In jasno, otroci bi radi šli zmeraj zraven in so se primli mater za krilo, da bi šli ž njimi v Trst. In pol so rekli, da ki si še premlad in pol je vreme in taku naprej. In pol ena od teh zgodb je bla, da so otroci ostali doma, da ku greš u Trst in ku se spustiš dol proti hišam, murəš kušənt eno grdo babo, ki ima velike bradavice, je šmrkava, ji teče z nusa in je grda, grda ku hudič, ma ne murəš jət mimu nje, ne smeš jət v Trst, te ne pustijo, če je nisi kušnu, evo tu jə vse.*

K. H.: *A, ha, ja, ja.*

S. R.: *In so se otroci bali. Puol, bəl ku so bli veliki, ne, su vidli, da je tu pravlica in pol ku je bəla punca stara že štrnajst, petnajst let, je bla dobra že za nest tudi kej na glavi in je rekla mati, pejdi z mano, ne. In pol je rekla, ki je una... Pol pa je ni blu več une.*

[Sprasevalka pove o primerih kamnitih bab s Krka, Rodika...]

S. R.: *No, ma pər njih je bla taka zgodba. Tu je bil vərjetnu en strah, da so odvračali od... Od təga... Təku so tle vsi, v tej vasi, dol kəmər smo mi... Stara vas je bla tu spodi, ne... Je iz vsake hiše šla ena ženska ke dol v Trst. Vsak dan več al mən̄j.*

K. H.: *A, ha, Tu, vi ste iz Sežane.*

S. R.: *Ja, ma tu so mi stukrət povedali! Smo tu poslušali.*

Večina sogovornikov s krajev, ki dnevno gravitirajo v Trst, se spominja samo svojega praznega otroškega strahu pred *šmrkavo babo* iz Trsta, ki ni bil v nikakršni zvezi s kakršnokoli realno podobo. Pri nekaterih pa vendar zasledimo spoznanja o tem, na kaj se je v resnici nanašala ta gnusna figura. Emilijan Cevc je hrvaški raziskovalki kamnitih *bab* sporočil, da je *šmrkava baba*, s katero strašijo otroke, kamnita glava na vodnjaku ob cesti, ki vodi čez Openski vrh v Škorkljo (Scorcola) in Trst [Vince-Pallua 1995/96: 284]. O vodnjaku s pipo, ki je bila imela obliko ženskega obraza, govori tudi pripoved iz Dutovelj [Kocjan in Hadalin 1993: 319], podobno pa je bilo povedano tudi zbirateljici ljudskega izročila Vesni Guštin - Grilanc iz Repna s Tržaškega Krasa.

Ma za naše otroke, mislim za ljudi, ki so šli... To so povedle stare ženice təkərət... Ma one, prvi buot, ki so šle v Trst, so misənle zares, da je bla ena baba šmrkava, ne. In puol so vidle, da z vsəga təga ni blo nəč resnično. In ta človek (op. iz Piščancev) mi pravi taku, da šmrkava baba, da so rekli eni špini, ki je bila na Via commerciale, zdej dol. In təm da so se mlekərce odžejale... Zdej zakaj so uoni rekli tej šmrkavi babi... Je bla šmrkava zatu, ki je bla ta špina, je bla mokra, no, reci-mo... In təm, da so se te mlekərce odžejale oziroma lədje, ki so hodili u mesto, in

³ Sogovornike, ki niso želeli biti imenovani, ne omenjam z imenom, navajam le kraj, od koder je doma ali kjer živi.

je bil, kukar en... Špina, dej, recimo... Neki, ki je tekla voda, no. Samu otroci naši so mislni... Sploh ne na tu, ne. Sploh so si zares predstavljali kukar, da je ena žjanska, stara, grda, šmrkava, da woni, če grjaju v Trst jo muorajo pobešat. Ker tu so otroke držali nazaj s təm, ker če si šou u mestu, si mogu kej otrokam kupat in dnarja ni blo. In enostavno je blo za jih malo ustrašat, za jih držat nazaj.

Na Opčinah ni nihče vedel ničesar o pripovedih, povezanih z vodnjakom.⁴ Starejša sogovornica, ki se je na Opčine preselila iz Postojne, pa se je spominjala *babe* pri Obelisku, ki ni bila vodnjak, temveč lepa, velika, na vrhu zaobljena koničasta skala, morda velikosti človeka. Za razliko od mesta vodnjaka, ki naj bi bil ob današnji poti v Trst, naj bi ta skala stala ob stari poti v Trst pod *Škalo šanto*. Skalo naj bi uničili ob gradnji nove ceste Sežana – Trst.⁵ Na nenavaden toponim, ki bi bil lahko tržaški prevod/prevzem besede *sveta skala*,⁶ je postala pozorna tudi sogovornica iz Repna.

K. H. : Ma, kaj tu je ta pot dol, təm, ki je obelisk, ki gre taku dol, ki je tlakovana?

Guštin - Grilanc: Ne, ti greš naprej, naprej, naprej, namesto... U Trst se gre normalno, ne po tisti tlakovani, tista je strma... Tisto je Škala šanta. ... Hmmm... Ja, in tud təm pravjo, da je bla... Da se je klicala Svjeta skala, zatu ki baje da je tudi təm pritekala voda od nekod vən⁷... Zatu ki za Kraševca voda je bla... Aahaha... In glede na tu, da je bla ta, pač, da je tekla voda pod to ali s tje skale, so ji rjekli Svjeta skala. Pole Italijani so tu prekrstili v Škala šanta. Ma da je bla Svjeta skala təm.

Pri tako pomenljivih podatkih, kakršen je toponim *Škala šanta/Sveta skala* na mestu, kjer naj bi stal kamnit monolit *baba* in od koder naj bi pritekala voda in kjer se razpre čudovit razgled nad vsem Tržaškim zalivom, se je težko upreti domnevi o pomembnem mestu skale ali monolita, ki je moral biti prvotni vir vseh izročil ljudi iz krajev, ki so *živeli od Trsta*. Na mestu *Škale šante* ni nikakršnega drugega starejšega krščanskega znaka, npr. cerkve, križa, kapelice. Grožnja otrokom o poljubljanju *stare, šmrkave babe* v Trstu je bila zaenkrat dokumentirana v Vodicach v Čičariji v Istri [Vince-Pallua 1995/96: 285], v Rodiku in Slopah, v Sežani in Dutovljah na Krasu in v krajih Tržaškega Krasa⁸. Zdi se, da je bila glava na vodnjaku ob novejši poti v Trst le poznejša razlaga, nadomestek kamnitega monolita, ki je bil ob graditvi nove ceste v Trst uničen. Voda, vlažnost, osnova obeh obravnavanih kamnitih monolitov, uvršča tako *šmrkavo babo* iz Trsta kakor rodiško kamnito *babo*, ki upravlja z vre-

⁴ Arheolog in domačin Ivan Hrovatin je pokazal le na žensko in moško kamnito glavo z nastavkom za pretok vode skoz usta iz danes neznane lokacije. Nekoč sta res morali biti del fontane. Ni pa mogoče reči, ali so z njima Kraševci, ki so se spuščali v Trst prek Opčin, identificirali lik *šmrkave babe* iz Trsta.

⁵ Na Openskem vrhu ali pri Obelisku se cepita pot čez *Škalo šanto* proti Rojanu/Trstu in cesta za Škorkljo.

⁶ Sicer je dobeseden italijanski prevod besede *scala* 'stopnice', 'lestev', vendar gre na področju Opčin za tržaški dialekt.

⁷ Pozneje je sogovornica pojasnila, da na prelomu kraškega in flišnega sveta večkrat najdemo manjše pritoke vode.

⁸ Izročilo je zasledila Vesna Guštin - Grilanc iz Repna, ko je raziskovala življenje tržaških mlekaric.

Baba s Trsta naj bi po eni razlagi stala na območju, ki mu še danes pravijo *Škala šanta/Sveta skala*, od koder naj bi pritekala voda.



menskimi pojavi, v skupino monolitnih *bab* iz hrvaškega Kvarnerja in Istre [Vince-Pallua 1995/96] in med nekaj drugih monolitov, ki bodo omenjeni v nadaljevanju.

MITOLOŠKI KONTEKST KAMNITIH BAB V ŠIRŠI OKOLICI

V raziskavi o kamnitih *babah* iz hrvaškega Kvarnerja in Istre je Jelka Vince-Pallua prepričljivo dokazala njihovo povezanost z vodo, tako z njihovim mestom neposredno ob vodi, npr. ob vodnjaku, potoku, hudourniku, kakor tudi s pridevniki, ki so poznani tudi iz naših primerov (šmrkava, blatna, slinasta) [Vince-Pallua 1995/96: 288–289]. Moč nad vodo je jasno izražena pri rodiški *babi*, ki dela dež [Peršolja 2000: 27]. *Šmrkava baba* iz Trsta naj bi bila vodnjak/pipa ali kamnit monolit, ki naj bi stal na mestu, kjer curlja voda. V Policah na Cerkljanskem je Andrej Pleterski z analizo postavitve točk ustnega izročila v prostor pokazal, da imajo kamnite skale sredi poliškega polja, imenovane *Štribabe*, moč nad vodo, pri čemer so vpete v prostorsko strukturo trikotnega *tročana* z Rogelco v znamenju zemlje in cerkvijo Sv. Ivana v znamenju sonca. Tročan je označeval princip trojnosti v znamenju ognja, sonca in vode, ki je bil simboliziran v treh različnih kamnih, drevesih, rastlinah ali vodnih tokovih [Pletherski 2006: 46–56]. S *smrklam namazan* je kruh, ki ga okamnela *divja baba* Štefenajka s Tolminskega da za kazen pastirjem, ko se jim pokaže, kadar prvič ženejo na pašo v planino [Cevc 1974: 111; Dolenc 1992: 23]. Na polici *Babjega zoba* ob Soči naj bi bila po izročilu čudodelna orlova voda [Medvešček in Podobnik 2006: 143]. Pod *vodno zvezdo* naj bi bil tudi *Vadin kamen*.⁹ v *njegovi vdolbini naj bi se nabirala zdravilna voda* [Medvešček in Podobnik 2006: 109]. Na Veliki Planini je Tone Cevc našel izročilo, po katerem je pastir, ki je prvič gnal živino v planino, na *Babjem trebuhu* ali *Pasji peči* daroval nekaj drobiža ali hlebec kruha, da *baba* ne bi prinesla toče [Cevc 2006: 132–133]. *Baba* prinaša tudi v ruskem izročilu dež. Izraz *babji kot* (češko *babí kout*, srbsko in hrvaško *babín kut*) je kraj, od koder prihajajo čez hrib nevihtni oblaki, ki napolnijo rečne struge z vodo [Šmitek 2004: 192, 238]. Starka *baba Marta* je v makedonskem verovanju personifikacija meseca marca. Nje ne spremenljive lastnosti jo povezujejo z naglimi vremenskimi spremembami v tem

⁹ Ime spominja na besedo *babín kamen*.

času [Vražinovski 2000a: 44–45]. Z vodo so povezane tudi beneškoslovenske *krivo-pjete*, dolgolase ženske z nazaj obrnjenimi stopali, ki so prebivale v jamah z vodo ali blizu izvirov. Na Tolminskem so se *babe* ali *divje žene* pojavljale pred nevihtami in slabim vremenom ali ljudi opozarjale pred nevihto in točo [De Stefano 2003: 72–74; Kelemina 1997: 173; Dolenc 1992: 45]. Tudi *pehtra baba* naj bi živela tako v logih in bregovih kakor poleti tudi v globinah jezer. Pozimi naj bi delala sneg, *babjo kašo*. V pastirski igri pastirji prosijo *pehtra baba* za dež, v drugi ogrnejo eno izmed pastiric s plaščem, jo polijejo z vodo in plešoč okrog nje kličejo za rodovitnost [Kelemina 1997: 93; nav. v Kuret 1997b: 67–68]. Izročilo pravi, da če *pehtri babi* pastirice poleti namečejo lanu, jim blagoslovi črede [Kelemina 1997: 93; Schmidt 1889: 414]. Tudi na hrvaškem Velebitu so pastirice na določen dan prinašale nekaj plodov v dar kamnitemu bloku, žrtveniku, imenovanem *baba*. Domačini so verjeli, da se tako oddolžijo dobrim dušam, ki varujejo živino, da bi bila zdrava in rodovitna [Marković 1980: 126–127]. Kakor Kuret povzema L. Kretzenbacherja, je od *božanstva, ki pošilja dež, do demona rodovitnosti (je) le en korak* [Kuret 1997b: 68].

Kamnite *babe* so bile še v 20. stoletju, ponekod še danes, tudi prizorišče ritualnih obredov in šeg, ki niso jasno povezani z vodo in rodovitnostjo. Kuret navaja neko skalo nad Tržičem, na kateri se je dogajala sredpostna šega s slamnato lutko v podobi starke, *pehtrne babe* [Kuret 1997b: 72]. Na *Stari babi*, veliki skali na pašniku pri Šturjah v Ajdovščini, se je mladina na jurjevo ob treh zjutraj zbrala, zakurila ogenj, cvrla *frtalo* in plesala [Möderndorfer 1948: 221]. Po navedbah pripovedovalke iz Šturij pri Ajdovščini se tega dne še danes dela kres na Babi in vaščani tekmujejo, kdo bo prvi prišel zjutraj nanjo. Pri *Babjem zobu* pod Črnim vrhom na Goriškem so pastirji kurili kres po končani paši. *Babji zob* oz. njegova senca je imela poseben pomen pri enakonočju [Medvešček in Podobnik 2006: 199]. Poleg značilne povezanosti z vodo se *babe* iz Istre in Kvarnerja kažejo kot ženske s poudarjenimi ženskimi atributi, tako v otroški domišljiji kakor tudi zares. Da ne gre zgolj za otroško fikcijo kakor pri *babi* iz Rodika, dokazuje J. Vince-Pallua na primeru šmrkave in blatne *babe* iz Grobnika: otroke so strašili, da jo bodo morali poljubiti ob prvem vstopu v mesto. Gre za groteskno figuro človeške velikosti, izklesano iz žive skale, z veliko glavo in poudarjenimi ženskimi boki in prsi. Vkllesana je na steni vodnega rezervoarja, *štjerne*, na levi strani starega stolpa, kjer so bila nekoč vhodna vrata v mesto [Vince-Pallua 1995/96: 286–287].

Nekatere *babe* v primorskem pasu od Trsta do Kvarnerja so povezane z grožnjami otrokom, da morajo ob prvem vstopu v mesto poljubiti *babo*. Izročilo je še toliko bolj opolzko v primeru *babe* iz Trsta, ki je *šmrkava* in *stara*. Otroke iz Vodice [Vince-Pallua 1995/96: 285], Rodika [Peršolja 2000: 27], Slop in Postojne pa je bilo groza, da bodo pri prvem prihodu v Trst morali *pihat staro baba v rät*. Ni povsem jasno, od kod bi mogle izvirati te grožnje. Vendar lahko, kakor opozarjata Vince-Pallua [1995/96: 285] in Kuret [1997a: 82–83] v primeru *bab*, še živa tradicija, ki je v nekem trenutku izgubila svoj namen in smisel, ponikne v otroško folkloro.

Raziskovalka primorskih monolitov predpostavlja, da je mogoče v *babi*, povezani z vodo, rodovitnostjo in poljubljanjem ob prvem vstopu v mesto, prepoznati inkarnacijo lokalnega božanstva – zaščitnika mesta ali *genius loci*, morda v okviru ženskih kultov, značilnih za prazgodovinsko družbo Liburnov in Histrov [Vince-Pallua 1995/96: 288–289].

KAMNITE BABE KOT PREŽITEK STAREGA ŽENSKEGA KULTA?

Po eni strani se kamnite *babe* z vodo in poudarjenimi ženskimi atributi kažejo v povezavi z mladostjo in rodovitnostjo, po drugi strani pa je že samo ime *stara baba*, v domišljiji otrok povezano s odporom, kaže na njeno temačno stran – starost, smrt, zlo, konec življenjskega cikla. Marija Gimbutas navaja številne like iz sodobne evropske folklore, za katere je značilna dvojnost življenja in smrti, mladosti in starosti ter moč nad vremenskimi pojavi; to so liki od ruske *babe jage*, poljske *babe jedze*, litovske in latvijske *ragane*, do baskovske *mari*, nemške *frau holle* idr. [Gimbutas 1989: 209–211]. Preigravanje funkcij dajanja in odvzemanja življenja je po njenem mnenju značilnost dominantne neolitske boginje, t. i. *Velike matere*. Po zgodnjih virih sta to tudi Artemida in Hekata, lunarni boginji življenjskega kroga z dvema aspektoma: ena stoji na začetku cikla, druga na koncu; ena je mlada, nedolžna in lepa, druga odurna, povezana s smrtjo [208]. *Velika boginja* neolitika je upodobljena kot makrokozmična razširitev ženskega telesa, pogosto s simbolom maternice. Nosečnost in debelost ženske s poudarjenimi izboklinami so bile svete [317].¹⁰ Čeprav je potrebno »ženskocentrično« teorijo Gimbutasove jemati s pridržkom,¹¹ je nespregledljivo dejstvo, da v neolitski simboliki prevladuje ženski element. Na južnem in osrednjem Balkanu, npr., ne le figurine, tudi drugi neolitski keramični predmeti, kot so žare in druge posode, simbolično ponazarjajo žensko in maternico, kar je dokumentirano tudi v sodobnem etnografskem materialu [Naumov 2006: 59–95; Čausidis 1994: 205–211].

Številne upodobitve vodnih tokov iz neolitika kažejo na verovanje o vodi kot viru življenja, kar zasledimo še danes. Tako je npr. na pokrovu iz kulture Vinča iz Niša v Srbiji iz 6. tisočletja pr. n. š. upodobitev vodnih tokov iz *boginjnih* odprtih ust [Gimbutas 1989: 43–46]. Podobno je Christopher Tilley pri preučevanju simbolike

¹⁰ Po mnenju Gimbutasove je prišlo po invaziji Indoevropejcev okoli 3500 pr. n. št. do postopne hibridizacije dveh različnih simbolnih religioznih sistemov, staroevropske religije *Velike boginje* in androcentrične indoevropske. V sredozemski Evropi se je čaščenje partenogenetske boginje ohranilo najdlje, še skozi večino bronaste dobe [Gimbutas 1989: 318–321].

¹¹ Gimbutasovi teoriji danes očitajo, da preslikuje sodobne predstave o vlogi spolov, o naravi in kulturi v neolitik [npr. Conkery in Tringham 1995]. Sodobni raziskovalci ženske figurine ne razlagajo več kot le predstavitev *Boginje matere*, temveč jih postavljajo v socialni kontekst preteklih družb; tako kakor npr. pri igračah ali žetonih [Talalay 1993] poudarjajo njihovo namensko razbijanje in vlogo fragmentov pri reprodukciji socialnih omrežij [Chapman 2000] ali kot reprezentacijo telesnosti [Bailey 2005].

neolitskih menhirjev v francoski Bretanji opazil, da jih je veliko povezanih s svežo vodo. Postavljeni so na bregovih vodnih tokov, blizu izvirov ali ob obrežjih vzdolž klifov, nekateri celo z bazenčki, kjer se zbira deževnica [Tilley 2004: 84–85].¹²

Na rimskih epigrafskih napisih v severnih jadranskih krajih, tj. področja obravnavanih kamnitih *bab*, je Marjeta Šašel Kos opazila pomembno vlogo žensk v religiji, katere kulti izvirajo iz prazgodovine. V družbi Histrov in Liburnov so namreč ženski lokalni kulti v primerjavi z redkimi moškimi obilno dokumentirani. Božanstva so v duhu agrarnih in pastirskih družb veljala za zaščitnike zemlje, narave, materinstva, še posebno v zvezi z rodovitnostjo zemlje, živali in ljudi. V Istriji je moral imeti dolgo tradicijo kult danes anonimne, a pomembne boginje iz Nezakcija, kar daje slutiti kamnita skulptura ženske, ki rojeva. Opazni so vplivi drugih sredozemskih družb, posebno grških in etruščansko-italskih. V rimskem času je *Magna Mater* nadomestila kulte epihornih boginj tako v Istriji kot drugod [Šašel Kos 1999: 63–80].

Prav v dalmatinskem središču čaščenja *Velike matere Kibe* na področju antične Salone [81–90], današnjega Splita, smo bili opozorjeni na zlizan relief božanstva Silvana na Kozjaku, ki ga zaradi nerazpoznavnosti figure skupaj s kamnito grmado pastirji imenujejo baba. Gre za mesto skromnega naravnega svetišča, silvaneuma. Panov kult je v tem primeru romanizirana verzija nekega avtohtonega kulta ilirskih Dalmatov. Panova izvirno pastirsko-arkadska komponenta je bila odločilna v iskanju ustreznega lika, ki bi predstavljal inkarnacijo božanstva, povezanega s čaščenjem narave in naravnih pojavov. Antični opisi Panovih svetišč, ki govorijo o bližini izvira ali vodnega toka ter o pastirskem čaščenju, ustrezajo ikonografiji reliefa s Kozjaka, funkcijo vode pa je morda prevzel eden številnih vodotokov v usekih kozjaškega masiva [Rendić-Miočević 1982: 122–124, 131–137; 2002: 409–411, 419].

Skoz zgodovino smo lahko priče večnemu sinkretizmu *starejših* in *novih* kultov, kar, kakor pojasnjuje Oscar Ianovitz, vodi do absorbiranja *starih*, že preseženih religioznih izkušenj v *nov* religiozni pojav in do neskončnih serij vmesnih stopenj [Ianovitz 1972: 6, 100–104]. Zasidranost izročila kulta *Velike matere Kibe* bi bilo mogoče prepoznati tudi v imenu *Dolina sv. Marije*, izpričanem v 12. stoletju, in v bližnjem izročilu o *zlati babi* na poznoantičnem najdišču Gradec pri Prapretnem, nedaleč od katerega je bil najden žrtvenik *Kibe* [Ciglencečki 2001: 351].

Domnevo o starosti izročila bi lahko zbudilo tudi dejstvo, da je pet od devetih primorskih *bab* v bližini prazgodovinskih naselbin, čeprav gre večinoma za naravne monolite. Z mesta kozjaške *babe* vrh kamnitega masiva seže pogled na ves zaliv prazgodovinske in antične Salone [Rendić-Miočević 1982: 121, 131], podobno kakor se z mesta tržaške *babe* razpre pogled nad ves zaliv antičnega in prazgodovinskega Tergesta [Slapšak 2003: 245–46]. Poleg teh so še tri *babe* v neposredni bližini prazgodovinskih naselij Debela griža pri Rodiku [Marchesetti 1903: 80], Prodanovo

¹² Vendar v nasprotju s skupinami menhirjev postavljenih ob obali, skupine megalitov iz notranjosti v Monts d'Arrée in Montagnes Noires niso tesno povezane z vodo [Tilley 2004: 84–85].

[Vince-Pallua 1995/96: 284–287] in Grobnik [Blečić 2003], kjer je *baba* izklesana ob samem vhodu v naselje.

Poleg tega so zanimive analogije med Rodikom in Velebitom, ki sta oba poznana po staroselskih tradicijah. Na Ajdovščini nad Rodikom so po izročilu živeli majhni, temnopolti *ajdi*, interpretirani kot romanizirani staroselci, v rimskih virih imenovani *Rundictes* [Hrobat 2005: 99–112], na Velebitu pa romanizirani ilirski nomadski pastirji, v prvih hrvaških virih imenovani *Vlasi v Hrvatih* [Marković 1980: 124–130]. Pri obeh najdemo izročilo, povezano s toponimom Jezero in kamnito *babo*. Na Jezeru na Čuku nad Rodikom, v neposredni bližini grobišča prazgodovinskega in antičnega naselja na Ajdovščini, so večkrat na leto prirejali procesije za izganjanje hudiča, *lintverna*, ki naj bi živel v obzidanem izviru. Na vrhu je bil postavljen križ. Vsi elementi vodijo k hipotezi o pokristjanjenem staroselskem kulturnem mestu [Hrobat 2004: 63–78]. Podobno je na višinskem pašniku Jezero, vrh Golega hrbta na Velebitu, kapelica, v kateri naj bi bil starejši žrtvenik spremenjen v krščanski oltar. Tudi tu je jezero z umetno postavljenimi kamnitimi ploščami in zidom okrog. Ohranila se je tradicija o pastirskem prošenju na Jezerih, pastirji so imeli za praznik *Velike Gospe* tod pastirski zbor. Na Malem Rujnu (Velebit) so kamnitemu bloku, imenovanem *baba*, pastirice prinašale v dar plodove, da so se oddolžile za zdravje in plodnost živine [Marković 1980: 126–127]. Tudi pod rodiškim poljem je bil kamnit monolit *baba* v obliki ženske, ki je po izročilu imela moč nad dežjem in vremenom, in kjer so se zbirali lokalni pastirji. Mogoče se na tem mestu odpira novo vprašanje o kulturnih vzorcih v krajini, v katerih se po dosedanjih opažanjih nakazuje povezava med višinskim Jezerom s tradicijami (pred?)krščanskega čaščenja in mitološkimi predstavami o kamniti *babi*.

SKLEPNE MISLI

Grožnje otrokom s poljubljanjem in pihanjem v zadnjico *babe* ob prvem vstopu v mesto so imele dejansko funkcijo družbenega nadzora otrok, če upoštevamo sodobni kontekst, ki ga poudarja Smith [2004: 178–183]. Pa vendar se kamniti monoliti, imenovani *babe*, zdijo mnogo več kot to. Bolj vzbujajo vtis degradacije verovanj o mitskih bitjih, poosebljenih v krajini, ki jih označujejo poudarjene ženske obline in vlažnost, voda, tako v obliki vremenskih pojavov ali v popačeni obliki kot telesni sluz. Nezanemarljiv je toponim *Sveta skala/Škala šanta* na mestu, kjer naj bi stala monolitna *baba s Trsta*. Četudi jemljemo teorijo o neolitskem ženskem božanstvu [Gimbutas 1989] s pridržkom, lahko opazimo, da ima neolitska ženska simbolika, predvsem povezava z rodovitnostjo in vodo, mnogo analogij s predstavami o *babah*. Zanimivo, da je atribut *babe* po makedonskem verovanju žaba [Vražinovski 2000b: 44], ki se pojavlja na plastiki že od neolitika naprej [Gimbutas 1989: 175–179; Čausidis 1994: 180–181]. Nikos Čausidis sicer govori o *božici – porodnici*, ki se pri Južnih

Slovanih pojavlja v različnih oblikah, med drugim tudi v obliki žabe [155–256]. O izviru vseh pravljic iz enega samega vira, ki se kažejo v različnih formah, od *Pepelke* do ubijalca zmaja, *Meduze*, *Old hag*, čarovnice, kačjih bitij itn., govori tudi Francisco Vaz de Silva [2000: 187–204]. Po drugi strani bi hipotezo o enotnem izviru lahko potrdila tudi Kuretova spoznanja spred tridesetih let, ko je na osnovi razširjenosti ženskega demona z imenom iz otroškega govora predpostavljala *staro indoevropsko, če ne kar evrazijsko skupno predstavo* [Kuret 1997a: 79–80; 1994: 17]. Drugače pa so najzanimivejša izročila o poljubljanju *bab* ob prvem vstopu v mesto ohranjena prav na primorskem območju [Vince-Pallua 1995/96: 281–292], kjer so bili še v pozni prazgodovini v ospredju ženski kultu [Šašel Kos 1999: 63–80].

Ni mogoče trditi, da gre pri *babah* za ostanek enega in edinega starega ženskega kulta, skoraj gotovo pa gre za prežitek nekega starega ženskega božanstva, ki se je materialno utelesilo v krajini in se manifestira v različnih oblikah in kontekstih. Nadaljnje raziskave o *babah* so lahko začrtane v dveh smereh. Prvo izhodišče raziskovanja je pihanje *babi* v zadnjico in poljubljanje ob prvem vstopu v mesto, kar se zdi nekakšna iniciacija, ki je prešla na raven opolzkosti. Drugi nastavek raziskav so kulturni vzorci v krajini, v katere je vključena tudi kamnita *baba*.

O ženskih kamnitih idolih v predkrščanski dobi oziroma v času pokristjanjevanja govorijo tudi pisni viri iz 11. stoletja, ki jih v navaja Čausidis.¹³ Besedilo govori o makedonskih Slovanih, naseljenih na Halkidiki, in o življenju sv. Georgija Agiorita. Ko ga je pot vodila mimo vasi Livadia v okolici Solina, kjer so živeli *Bolgari, ki sebe imenujejo Slovani (Sclavi)*, ga je eden domačinov povabil, naj se pokloni njihovi boginji, ki vlada življenju in smrti. Svetnik se je s spremstvom vrnil naslednjega dne, se pokrižal v imenu Kristusa in s kladivom uničil poganski marmorni idol, ki je predstavljal žensko figuro [Čausidis 1994: 27–28]. Zanimivo bi bilo preveriti, kaj bi danes videli na mestu uničenega kipa. Najbrž kak krščanski simbol, križ, kapelico ali cerkev. Morda se zdi hipoteza drzna, vendar so verjetno naše monolitne *babe* ubežale takšni krščanski cenzuri zaradi svojega videza naravne skale. Izročilo je prešlo na raven grožnje v otroški folklori, po kateri naj bi se jim še na začetku in sredi 20. stoletja otroci pri prvem mimohodu na svojevrsten način poklonili.

LITERATURA IN VIRI

BADJURA, RUDOLF

1953 *Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

BAILEY, DOUGLASS W.

2005 *Prehistoric Figurines. Representation of Corporeality in the Neolithic*. London in New York: Routledge.

¹³ Tekst je izvorno napisan v gruzijskem jeziku, poznan pa je v prevodih. Čausidis [1994: 26] je navedel dobeseden prevod v makedonščini v knjigi *Mitskite slike na Južnite Slovani*.

BLEČIČ, MARTINA

2003 Ukrasna pojasna pločica iz Grobnika. *Opuscula Archaeologica* 27: 331–334.

BOŠKOVIĆ-STULLI, MAJA

1999 *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor.

CHAPMAN, JOHN

1999 *Fragmentation in Archaeology*. London in New York: Routledge.

CEVC, TONE

1974 Okamnella živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu. *Traditiones* 3: 81–111.

2006 Verovanja v Alpah. V: Cevc, Tone (ur.), *Človek v Alpah. Desetletje (1996–2006) raziskav o navzočnosti človeka v slovenskih Alpah*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 125–137.

CIGLENEČKI, SLAVKO

2001 Pozni sledovi kulta Velike matere bogov (Magna mater) in odmevi v izročilu. V: Vomer Gojkovič, Mojca in Nataša Kolar (ur.), *Ptuj v rimskem cesarstvu, mitraizem in njegova doba. Pokrajinski muzej ptuj. Mednarodno srečanje. Ptuj, 11.–15. oktober 1999*. Ptuj: Pokrajinski muzej Ptuj, Zgodovinsko društvo (Archaeologia Poetovionensis 2), 349–353.

ČAUSIDIS, NIKOS

1994 *Mitskrite slikite na Južnite Sloveni*. Skopje: Misla.

DEGRASSI, ANTONIO

1954 *Il confine Nord-Orientale dell'Italia Romana*. Bernae: A. Francke (Dissertationes Bernenses: historiam orbis antiqui nascentisque medii aevi elucubrant; ser.1, fasc. 6).

DOLENC, JANEZ

1992 *Zlati bogatin. Tolminske povedke*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 4).

GIMBUTAS, MARIJA

1989 *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500–2500 BC. Myths and Cult Images*. London: Thames and Hudson.

HALBWACHS, MAURICE

2001 *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

HROBAT, KATJA

2004 Ustno izročilo o Lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščina nad Rodikom. *Studia mythologica Slavica* 7: 63–78.

2005 Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom. *Studia mythologica Slavica* 8: 99–112.

IANOVITZ, OSCAR

1972 *Il culto solare nella »X regio«*. Milano: Cisapino-Goliardica (Biblioteca storica universitaria. Centro studi e documentazione sull'»Italia romana. Monografie a supplemento degli »Atti« 2).

KELEMINA, JAKOB

1997 (1930) *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. [Ponatis] Bilje: Studio Ro, Založništvo Humar.

KOCJAN, DANICA IN HADALIN, JELKA

1993 *Bežji zlodej, baba gre. Kraške storije*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 6).

KURET, NIKO

- 1973 Arheološki vidiki v narodopisju. *Traditiones* 2: 238–242.
- 1978 Košuta – cervula. *Arheološki vestnik* 29: 97–120.
- 1994 Beseda »baba« v narodopisju. *Traditiones* 23: 15–18.
- 1997a K imenu sredozimke. V: Ložar - Podlogar, Helena (ur.), *Opuscula selecta/Niko Kuret*. Ljubljana: SAZU (Dela /Razred za filološke in literarne vede; 43): 79–84.
- 1997b Sredozimka pri Slovencih (Pehtra baba in torka). V: Ložar - Podlogar, Helena (ur.), *Opuscula selecta/Niko Kuret*. Ljubljana: SAZU (Dela / Razred za filološke in literarne vede; 43): 66–78.
- 1998 (1989) *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. 2. knjiga. [3. ponatis] Ljubljana: Družina.

LOŽAR, RAJKO

- 1943 Prazgodovinske osnove slovenskega narodopisja. *Etnolog* 15: 70–88.

MARCHESETTI, CARLO

- 1903 *I castellieri preistorici di Trieste e della Regione Giulia*. Trieste: Museo Civico di Storia Naturale (Atti del Museo Civico di Storia Naturale di Trieste; vol. IV della Serie nuova).

MARKOVIĆ, MIRKO

- 1980 Narodni život i običaji sezonskih stočara na Velebitu. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* [Zagreb] 48: 5–134.

MEDVEŠČEK, PAVEL IN PODOBNIK, RAFAEL

- 2006 *Let v lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih*. Nova Gorica: Taura.

MÖDERNDORFER, VINKO

- 1948 *Verovanja, uvere, običaji Slovencev. Druga knjiga. Prazniki*. Celje: Družba sv. Mohorja.

NAUMOV, GOCE

- 2006 Sadot, pečkata i kučata vo simbolička relacija so matkata i ženata (neolitski predloški i etnografski implikaciji). *Studia mythologica Slavica* 9: 59–95.

PALAVESTRA, VLAJKO

- 1966 Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Etnologija* 20–21: 5–86.
- 1990 Historijska usmena predanja naroda u Bosni i Hercegovini. *Godišnjak Instituta za književnost*: 183–189.
- 2003 *Historijska usmena predanja iz Bosne i Hercegovine*. Beograd: Srbski genealoški centar.

PERŠOLJA, JASNA MAJDA

- 2000 *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Mladika.
- 2006 *Škocjanski kaplanci*. Škocjan: Turistično društvo.

PETRU, PETER IN FRANC LEBEN

- 1975 Rodik. V: Gabrovec, Stane in Jaroslav Šašel (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 132.

PLETERSKI, ANDREJ

- 2006 Poliški tročan. *Studia mythologica Slavica* 9: 41–58.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ, ANTE

- 1982 Les traditions autochtones dans les représentations culturelles figurées sur le territoire des Dalmates Illyriens. V: Noelke, Peter in Friederike Nauman-Steckner (ur.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 407–419.
- 2002 Uz dva Silvanova svetišta u okolici Salone. *Arheološki radovi i rasprave* 8–9: 121–147.

ROWLANDS, MICHAEL

- 1993 The role of memory in the transmission of culture. *World archaeology* 25 (2): 141–151.

SCHILLINGER-HAEFELE, ULRIKE

- 1978 Noch einmal zu CIL V, 698. *Arheološki vestnik* 29: 738–739.

SLAPŠAK, BOŽIDAR

- 1978 Rodik – Ajdovščina. *Arheološki vestnik* 29: 122–127.
- 1983 Rodik – Ajdovščina. *Atti dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste* 13 (1): 225–227.
- 1985 Rodik. *Raziskave Arheološkega oddelka Filozofske fakultete v Ljubljani = Rodik. Ricerche del Seminario archeologico della Facoltà di Lettere di Lubiana*. Trst/Trieste: Narodna in študijska knjižnica/Biblioteca nazionale slovena e degli studi.
- 1997 Starejša zgodovina Rodika. V: Pregelj, Milan (ur.), *Rodik med Brkini in Krasom. Zbornik ob 350. letnici cerkve*. Koper: Ognjišče, 19–64.
- 1999 Slovenski Kras v poznejši prazgodovini in v rimski dobi. V: Culiberg, Metka in Andrej Kranjc (ur.), *Kras. Pokrajina, življenje, ljudje*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 145–162.
- 2003 O koncu prazgodovinskih skupnosti na Krasu. *Arheološki vestnik* 54: 242–257.

SLAPŠAK, BOŽIDAR IN KATJA HROBAT

- 2005 Detecting Ritual Landscape in Oral Tradition. The case of Rodik-Ajdovščina. *Histria Antiqua* 13: 301–310.

SCHMIDT, JULIUS

- 1889 Perchtenglaube bei den Slowenen. *Zeitschrift für Volkskunde* 1: 413–425.

DE STEFANO, ALDINA

- 2003 *Le Krivapete delle Valli del Natisone. Un'altra storia*. Udine: Kappa Vu.

SMITH, JOHN B.

- 2004 Perchta the Belly-Slitter and Her Kin. A View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments. *Folklore* 115: 167–186.

ŠAŠEL KOS, MARJETA

- 1999 *Pre-Roman divinities of the Eastern Alps and Adriatic*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije (Situla. Razprave Narodnega muzeja Slovenije; 38).

ŠMITEK, ZMAGO

- 2004 *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.

TERŽAN, BIBA

2001 Dolgoživ spomin. Prežitki halštatskega obredja v pustnih šegah na Slovenskem? *Arheološki vestnik* 52: 207–219.

THOMPSON, TOK

2004 The Irish Sí Tradition. Connection Between the Disciplines, and What's in a World? *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (4): 342–363.

TILLEY, CHRISTOPHER

2004 *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford in New York: Berg.

TALALAY, LAURIE

1993 *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*. Indianapolis (IN): Bloomington.

VAZ DE SILVA, FRANCISCO

2000 Cinderella the Dragon Slayer. *Studia mythologica Slavica* 3: 187–204.

VIDRIH-PERKO, VERENA

1997 Rimskodobna keramika z Ajdovščine pri Rodiku. *Arheološki vestnik* 48: 341–358.

VINCE-PALLUA, JELKA

1995/96 History and Legend in Stone – To Kiss the Baba. *Studia ethnologica Croatica* 7/8: 281–292.

VRAŽINOVSKI, TANAS

2000a Baba Marta. V: Vražinovski, Tanas (ur.), *Rečnik za narodnata mitologija na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska, 44–45.

2000b Baba. V: Vražinovski, Tanas (ur.), *Rečnik za narodnata mitologija na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska: 44.

ORAL TRADITION AND STONE BABAS: BETWEEN ETHNOLOGY AND ARCHEOLOGY

This study of the tradition of stone *babas* – natural stone monoliths resembling a woman with exaggerated female attributes – is undertaken in the spirit of the work of Niko Kuret. It correlates fragments of folklore with archeological cultural heritage, which is also something Kuret successfully applied. In his analysis of *Pehtra baba* (Perhta) and *Sredozimka* (the Midwinter Woman), Kuret indicated that it is possible to discern lost mythological, and even cultic, connections in numerous geographic names and in the names of rocks. The heritage of stone *babas* is merely a variant of Kuret's material on these monoliths; in this instance, it merely involves its material embodiment in the landscape.

The *baba* near Rodik in the Littoral region was situated at the highest point in the flat land, from which the shepherds could watch their flocks. Tradition says that it brought the rain and the wind. In Rodik, in the villages of the Karst region, and

in the southeast Brkini Hills, a similar tradition is known, about an *old* and *sniffing baba* from Trieste. It was common to frighten children on their first visit to Trieste by telling them that they would have to kiss the *sniffing baba* and blow up her behind. Certain explanations say that this threat relates to a well on the road from Villa Opicina to Trieste. Taking into account the second narrative, it seems more convincing that the tradition initially related to the stone monolith that stood near the obelisk honoring Holy Roman Emperor Francis II in Villa Opicina, along the old road to Trieste, which was demolished when the road was built. The monolith known as *baba* was located at the preserved toponym *Škala šanta/Sveta skala* 'holy rock', from which water was believed to seep.

Babas from Rodik and Trieste correspond to the characteristics of the stone *babas* from Kvarner Bay (Ital. Quarnero) and Istria. Jelka Vince-Pallua provided evidence of their connection with water in one way or another – be they found directly by the water, or connected with water-related words, such as sniffing or muddy. The *baba* carved from stone at the entrance to the Croatian town of Grobnik does, in fact, have exaggerated female attributes. The majority of mythical creatures resembling *babas* and other similar monoliths in the broader area are connected with water, humidity, rain, and fertility. Certain stone *babas* have been the site of specific rituals connected with crop sacrifices, bonfires, the equinox, and other festivities. Certain monoliths in the Littoral region from Trieste to Kvarner Bay are connected with an interesting vulgar threat made to children that they will have to kiss the old, sniffing *baba* and blow up her behind on their first visit to the town. It is certain that a tradition of this kind played an important role in the social control of children. Nevertheless, it is worth bearing in mind the observation by Kuret and Vince-Pallua that many traditions that lose their meaning are preserved in children's folklore. Are we to recognize in the monolith *baba* the patron of the town or a genius loci, perhaps connected with a women's cult, as Vince-Pallua suggests?

Babas from the Littoral region resemble the "Great Goddess" of the Neolithic, which, according to Marija Gimbutas, reflects the duality of life and death, youth and old age, as well as its connection with water. This cult was supposedly best preserved in the Mediterranean. In the Littoral region, Histrian and Liburnian women's cults actually predominated over very few men's cults. At the center of worship of the Great Mother Cybele in the area around Split, the stone sanctuary devoted to the ancient Silvanus – which was an interpretatio romana of an autochthonous deity – was called *baba*.

Suspicion about the age of this tradition is raised by the fact that five of the nine *babas* in the Littoral region are situated close to prehistoric settlements, although we are mainly dealing with natural monoliths. Analogies between Rodik and the Velebit Mountains are of special interest. The toponym Jezero 'lake' is encountered in both with indications of aboriginal cults that were subsequently christianized. A

baba monolith is also present at both sites; in the case of Rodik it is associated with power over rain, and in the Velebits with the sacrifice of crops.

The representations of *babas* correspond to the image of the Neolithic Great Mother, which is also acknowledged by Kuret's assumption about the old Indo-European or even Eurasian common representation of the female demon. The traditions regarding a certain initiation at the first entrance to the town are preserved precisely in the Littoral region, where women's cults predominated in prehistoric times. Even if not too much importance is placed on the idea of the one and only goddess, it seems that the stone *babas* are the remnant of an old female deity, which was embodied in the landscape and is manifested in different forms and contexts.

An 11th-century written record about Macedonian Slavs speaks about how St. George the Hagiorite used a hammer to demolish a pagan marble idol in the form of a woman in the name of Christ. Just as the saint was asked to pay his respects to the local goddess, so children's folklore holds it necessary to pay one's respects to the stone *baba* when passing by for the first time.

PODOBA ŽENSKEGA BOŠTVA V LJUDSKIH VERSKIH PREDSTAVAH IN ŠEGAH OD STARIH VEROVANJ DO SODOBNIH ČAŠČENJ

MONIKA KROPEJ

Še posebej v zadnjih letih svojega življenja je Niko Kuret veliko pozornosti namenil sredozimskemu času in ženskim likom, ki so povezani s sredozimskimi šegami in verskimi predstavami na Slovenskem. Raziskoval je izvir, etimologijo in razširjenost likov, kakršni so Baba, Zlata baba, Pehtra baba, Lucija idr., ob tem pa je odkrival tudi družbene odnose in ženske zveze, v katerih so se odvijale priprave na zimske praznike in šege. Njegove raziskave so primerjalne, saj je dobro poznal evropsko izročilo in deloma tudi indoevropsko gradivo. Dokazal je, da so sredozimke naslednice pomembnega ženskega numena, kakršni sta bili Baba ali Zlata baba, ki sta bili nekakšni veliki materi.

To ugotovitev potrjujejo tudi razširjenost toponimov, pripovedno izročilo in historični viri. Tudi etimologija besede *baba* napeljuje na domnevo, da bi lahko bila povezana z Veliko Materjo, Materjo zemljo – rusko *Mat Syro*, v pomenu Vlažna mati zemlja – ki so jo častila skoraj vsa ljudstva sveta.

BABA IN SREDOZIMKE

V slovenskem izročilu se je spomin na to boštvo ohranil v bajeslovnih likih Mokoš, Matoha, Baba, Zlata baba, Pehtra baba, Kvatra, Petka, Torka, Perica idr. Pri tem je zanimivo, da so personifikacije dni poznane tudi v moški obliki, npr. Torek in Četrtek [Kelemina 1930: št. 101] in Kvatrnik [Cvetek 1993: 134; Cevc 1999: 92]. Sv. Sobota in sv. Nedelja pa imata nekoliko drugačen izvir. Tudi predstave o divji jagi, ki vrši skoz ozračje in naravo predvsem pozimi v času dvanajsterih noči, so povezane z izročilom o tem ženskem boštvu.

Kljub veliki časovni razdalji so se na Slovenskem ohranila izročila o Mokoši, ki je bila stara slovanska boginja. Čeprav o njej ni veliko ohranjenega, jo znanstveniki vendarle skupaj s Perunom in Velesom uvrščajo med glavna staroslovanska božanstva [Ivanov in Toporov 1983]. Pokroviteljstvo nad ženskimi deli in veščinami so imele tudi druge boginje te vrste, tako je npr. po staroegipčanskih verskih predstavah boginja Izida naučila ljudi peke kruha, preje, tkanja, zdravilstva in čaranja.

Zgodbo o 'Lami Babi', ki jo je Kelemina poimenoval Mokoška, je zapisal Davorin Trstenjak [1855: 206] po pripovedovanju Rudolfa Puffa:

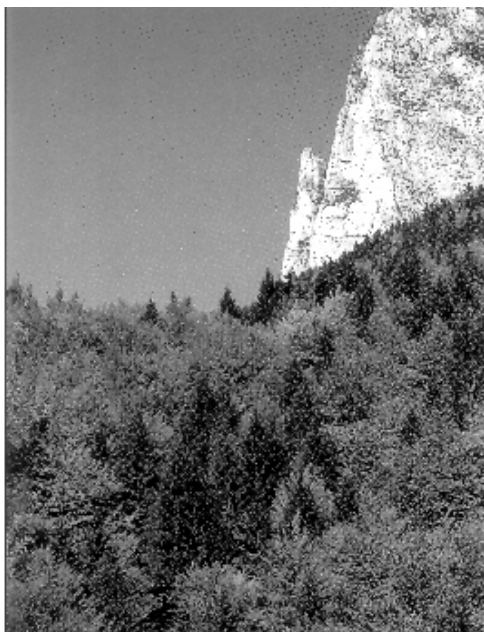
Lama Baba / Mokoška

Mokoška je nekoč živela v zamočvirjenem kraju Grünau nedaleč od trga Šent Florjan pri Ložnici, ki često prestopa bregove. V starih časih je bil kraj obdelan, kakor dokazujejo izkopanine iz rimskih časov. Danes stoji tam samotni kmečki dvor. Nekoč pa se je dvigal v tem kraju grad ajdovske kraljične Mokoške, ki je bivala v njem. Grad je bil obdan z večno zelenimi vrtovi. Storila je ljudem zdaj kaj dobrega, zdaj kaj hudega, kakor se ji je ljubilo; posebno je rada odnašala otroke. Slednjič jo je Bog kaznoval. V burni noči se je pogreznil grad s svojimi vrtovi. A Mokoška ni bila pogubljena, temveč se je še pogosto prikazovala ljudem pod različnimi ženskimi podobami. Še vedno odnaša otroke, posebno take, za katere starši ne skrbijo dobro. [Kelemina 1930: 271, št. 201/I]

O Matohi, ki se zdi Mokoši sorodna, pa je ohranjeno izročilo, ki ga je objavil Pleternik v Slovensko-nemškem slovarju:

Matoha

Slovenci poznajo neko strašilo, nazvano Matoha ali Matoga. Ime pomeni veliko ali staro mater. Kaj več mi o njej ni znano. [Kelemina 1930: št. 191].



Babji zob na Jelovici pri Bledu [foto: M. Kropelj, 2000, Arhiv ISN ZRC SAZU].

V tem izročilu je Matoha poistena z veliko ali staro materjo. Matoho omeinja tudi Máchal, vendar jo uvršča med gozdne žene, torej jo predstavlja v že preneseni vlogi [Kelemina 1930: str. 394, op. 191].

Mokoš je bila slovansko božanstvo rodovitnosti in zaščitnica ženskih opravil. Ime razlagajo iz starslovanske osnove *mok* v pomenu moker, vlažen; in iz *mot* v pomenu navijati, *motok* pomeni vreteno. Voda in preja sta imeli osrednje mesto v kultu rodovitnosti in ciklične obnove, povezanem z Mokošo. Mokoš je ohranjena predvsem v vzhodnoslovanskem izročilu, ki mdr. pripoveduje, da lahko pride ponoči v hišo prest, kakor je značilno za Pehtro oz. Kvatrno babo,¹

¹ Prim. povedko št. 60: »Pehtra – Kvatrna baba« s Koroške v Kelemina 1930: 108–109.



Šerbeljska planota z jamo Divje babe na Idrijskem [Turk 1997].

Torko, Četrtko, Petko idr. Kot žrtveni dar so ji puščali pramen volne, snope lanu, prtičke.

V slovenskem ljudskem izročilu je vlogo Velike Matere prevzela tudi Baba ali Zlata baba. Po njej se imenujejo številne gore, vrhovi, skalni previsi in osamelci.

Celo najstarejša piščal s konca srednjega paleolitika, stara 45 tisoč let in narejena iz medvedje kosti, je bila najdena v jami Divje babe na Šerbeljski planoti ob reki Idrijci. Okoliški prebivalci še pripovedujejo, da jim divje babe pogosto pomagajo pri setvi in žetvi in tudi pri drugih opravilih, če dobijo v zameno hrano. Jedi so jim puščali na njivah, kamor so se spustile z gorskih strmin. Če so darove dobile, so včasih pregnale tudi točo, v nasprotnem primeru pa so jo celo priklicale [Turk 1996].

Na Županjih njivah v Kamniških Alpah se je ohranila legenda o Babi na Pasji peči.² Povezana je z ljudsko šego, da je vsak pastir, ki je prvič gnal živino na gorsko pašo, moral Babi darovati hlebec kruha, novc ali kaj podobnega:

Baba pod Pasjo pečjo

Učasəh smo gnal u Pwanino nad Babjəm trebuham. Je bwo tko, de je usak, k ə je pərvəkrat šu, morou hlebec iz sabo nest. Təm je bla pod eno skalo baba. In kdo ni nesu, je tistga, kə je najprvi šu, ga je prec baba zagrabiwa, pa ga vrgwa pod pwaz. Po se jəh se pa otroc bal.

² Zapisal T. Cevc, 1970.

Še est, kə səm šu pərvəkət, sem hlebec kruha nesu.

Prau oča: »A maš hlebec?«

»Mam!«

S əm enga mejh əngə mu... M ə ga je mat spekwa.

Dobər. Pa ke pridəm. Smo šlə po rovn əm ke.

Səm pa reku: »Dej pa nam nəč babe vidu!« Dej pa ne vem ke so Pasje pečine!«

Səm pa pajco u grmouje zagnou. Je pa reku stric, kə je biu z mano – kdaj je že uməru! Prau: »Ne, ne, sej dela bo, usak cajt! Dela tə jo bom pokazu!«

Pa ke pridemo, pa prau: »Dons jo pa ni! Zdej pa žiher krəh ješ!«

(Pripovedoval Jerištov Tone, Županje njive, 1970). [Cevc 1999: 93–94]

Podobno izročilo o Babi je ohranjeno v vasi Budanje pri Ajdovščini, kjer so morali otroci, ko so šli mimo monolita *baba* pljuniti v skalo, sicer so verjeli, da bodo kaznovani. Vsebinsko sorodno izročilo je v pripovedi iz zgornje Terske doline,³ čeprav v vlogi Babe, ki se ji je bilo treba odkupiti, nastopa Zlato tele.⁴

Najznačilnejša sredozimka na Slovenskem je Pehtra, ki v ljudskih šegah – ponekod do današnjih dni – kot našemljena, razcapana baba z burklami oz. vilami v rokah – hodi po okoliških hišah in straši otroke. Pehltre hodijo od hiše do hiše po vaseh in mestih v dneh med božičem in sv. tremi kralji (6. januarja), torej v času dvanajsterih noči. Še posebej obiskuje hiše ob *pernahtih* (5. januarja), ki je njej posvečen dan. Ime Pehtra je izpeljano iz nemške *Bercht*, *Percht*, po vsej verjetnosti v pomenu *bleščéče* [Kuret 1994]. Svetloba, žarenje, bleščanje so pomembne značilnosti tega ženskega lika, ki s prihodom sredi najhujše zime napoveduje svetlobo in rodovitnost. Z zaradi tega so jo tudi imenovali Zlata baba [Hicinger 1858: 269]. O strah zbujajočem, toda bleščéčem ženskem bajnem liku so v okolici Tržiča ljudje pripovedovali: *da jo večkrat o mraku vidijo hajkovati po nar viših bregovih; v rokama derži ali zlato ročko ali pa vehtro (kad). Tudi na kravički (kravi) jo je vidil nek pastir domu jahati. Vehtra – Baba ima velike siske, kakor dunda* [Trstenjak 1859: 78].

Davorin Trstenjak je povzel ljudsko izročilo, ki ga lahko vzporedimo z drugimi pričevanji.

Zlata baba ali Pehtra na Gorenjskem

Pehtra baba poznajo od Tržiča preko Kamniških planin tja do Pohorja. »Vehtra baba« je po narodnih povestih kraljica Belih žen. Najrajši stanuje v logih in bregovih, poleti tudi v jezerskih globočinah. Pozimi dela sneg, takoimenovano »abjo kašo«. Pozimi tudi rada spi v kaki gorski duplji in ne trpi pasjega lajanja. Tudi prede rada pozimi in če ji pastirice poleti namečejo lanu, jim blagoslovi črede. Pastirji pravijo, da jo večkrat vidijo v mraku, ko hodi po najvišjih bregovih. V rokah

³ Posnel R. Dapit v Zavrhu/Villanova delle Grotte, 1999.

⁴ »Zlato tele ne pusti mimo« [Dapit in Kropelj 2004: 56].

*drži ali zlato ročko ali pa *vehtro. Tudi na Kravički jo je videl neki pastir, ko je jahala domov. Pastirji po planinah imajo posebno igro, pri kateri kličejo:*

Vehtra baba, deža daj,

Lanu ti dam debel kučaj.

Večkrat oblečejo kakšno pastirico s plaščem, iz sitja pletenim, ter jo polivajo z vodo, okoli nje plešejo in kričijo:

Vehtra baba, daj pšenice,

Moji kravički travice. [Kelemina 1930: 107, št. 57]

Iz izročila je razvidno, da je Zlata baba ali Vehtra baba, kakor jo imenuje Trstenjak [1859: 78–79], bdela ne le nad ženskimi opravili, pač pa tudi nad vremenom, odredjala je dež, točo, nevihte ipd. Njena vrhovna vloga je s tem nespodbitna. Sčasoma je dobila podobo nadnaravnega lika, ki ni daleč od čarovnice ali v najboljšem primeru zdravilke, kar se je oprijelo tudi Pehtre v ljudskih povedkah. V Ziljski dolini se je npr. govorilo o zločinu Pehtre babe [Kuret 1997: 68, op. 18] in s tem mislilo na čarovništvo. V Ravnah na Koroškem je postala Pehtra baba coprnica, ki dela točo [Kuret 1965–71 IV: 271].

Pehtri sorodna je Vésna, le da je bližja vilinskim bitjem. Vesne naj bi se zbrale enkrat ali večkrat na leto, plesale, pele, ali pa v februarju, ki se po njih imenuje *vesnár*, največkrat okrog godu sv. Matije (24. februarja). Po izročilu iz Krna so v skupinah vršale, prebujale naravo in prinašale rodovitnost. Gorje tistemu, ki so ga povozile ali opazile, da jih zasleduje, kadar je prišel do njihovih ograjenih gradov na vrhu gore.

O vesnah (izročilo iz Ročinja)

Vesne prebivajo le po visocih gorah, vrh katerih imajo grozno lepe palače. Tam gori se pomenkvajo, kako in kaj bo to leto, kaka letina bo, kdo bo umrl... in še mnogo drugih reči. Če se človek, ki je tisti hip rojen, gori splazi, zve lahko vse, kar se bo to leto zgodilo, ali gorje mu, če ga zasačijo. Okrog in okrog teh palač je velik krog, izmed [sic!] katerega med letom ne smejo, razen meseca februarja. Tega meseca pa, ki mu tudi zato 'vesnar' pravijo, pridejo v dole in se vozijo vsak večer od 11. do 12. ure na nizkih lesenih vozičkih tik poti. Ker so pa kola scela, škripljejo njih kolesa. Ali ne sliši jih vsak, ampak le tisti, komur je to prirojeno. Gorje pa tistemu, kogar povozijo, on umrje čez leto in dan. Zato so nevarne posebno pijancem, ki se po poteh zapletajo, ker lahko pod njih voz pridejo.

Šel jih je bil enkrat eden v goro poslušat. Po vseh štirih se priplazi tiho blizu njih, tako da je skrive vse čul. Ali ugledale so ga bile, ko je pokonci vstal. Zato se zaka-dijo s tako silo nadenj, da bi ga bile koj pomikastile, ko bi jim ne ušel. Semlele bi ga bile ko malin moko.

Le vpile so: »Srečen si, ki si nam ušel!«

Vedel se je tisto leto prav zadržati. [Pegan 2007: 151]

Vesne (izročilo iz vasi Krn)

Vesne črčijo kadar ponoči gredo. Nekdo je znal, kedaj pojdejo, in jih je skrit čakal, da bi slišal, kaj bodo govorile. A one so zanj vedele in so mu rekly: »Vcepi sekiro v ta tepelj.« Storil je tako, a vse leto sta ga potem boleli nogi.« Ob letu jih je spet šel čakati in rekly so mu: »Iznemi sekiro iz tega toplja.« Storil je ter ozdravel.

Ono leto so me roke bolele. Vsa zdravila sem poskušal, kar se da misliti, a ni mi bilo bolje vse leto. A naposled – zdelo se mi je, kakor bi to bilo ob letu – mi je vse prešlo. Zato sem rekla: »Kaj ko bi bile Vesne?«

Kmetu se je mej oranjem utrgala gredeljnica, a oglasilo se je nekaj v bregu, ter mu reklo:

Vij, vij trto drgavito, da ti bode stanovito. [Kelemina 1930, št. 45/II; Erjavc 1882–1883: 334–335]

Izročilo o Vesnah se približuje izročilu o divji jagi oz. divjem lovu, ki ga pogosto vodi Pehtra baba. Poleg tega pa jih že mesec februar, še posebej 24. februar, ko godujejo, povezuje z napovedjo pomladi.

ROJENICE IN PERSONIFIKACIJE DNI

Indoevropski izvir besed *vrteti*, *vračati se*, lahko iščemo v korenu *uert-men, verme, tj. presti. Rojenice, sojenice in drugi ženski bajeslovni liki, ki so privzemali njihovo vlogo, so povezani z nitjo, prejo in tkanjem. Rojenice osnujejo nit življenja na kolo-vrat ali preslico in začnejo presti, predejo nit in jo na koncu tudi odrežejo.⁵

Z vretenom in prejo pa so poleg rojenic, sojenic in žalik žen [Kelemina 1930: št. 134, 135] povezana tudi nekatera bajna bitja, ki so posebitve dni v tednu: kakor so bili dnevi poimenovani po nekaterih boštvih, so tudi sami dali imena nekaterim bajeslovnim likom. Ženska opravila so bila ob določenih dneh v letu prepovedana, predvsem v dneh, posvečenim takšnim bitjem, in seveda ponoči. V slovanskem – predvsem južnoslovanskem – izročilu so takšna bitja Torka, Sreda, Četrтка in Petka in Kvatra ali Kvatrnica. Tako so npr. v Savinjski dolini verjeli, da naj bi *strela udarila v žensko, ki je prala na kvaterni petek* [Kuret 1989 I.: 490].

Zanimivo je, da so mogoče personifikacije dni tudi v moški obliki, tako npr. so v slovenskem izročilu izpričani Torek, Četrtek [Kelemina 1930: št. 101] in Kvatrnik [Cvetek 1993: 134; Cevc 1999: 92]. Personifikacije dni so tesno povezane z ženskim bajeslovnim likom, kakršni so Baba ali Pehtra baba in Mokoš in so vse zaščitnice ženskih opravil. S krščanstvom so njihovo vlogo prevzele nekatere svetnice, predvsem sv. Lucija (13. december), sv. Jedrt (17. marec) in sv. Valpurga (1. maj).

Sv. Petka, še posebej sv. Paraskeva iz Tirnova v Bolgariji, ki goduje 14. oktobra, sv. Sobota ali sv. Sabida in sv. Nedelja oz. Domenica so bile pozneje celo sprejete kot

⁵ Prim. grške Mojre, rimske Parke (Kloto, Lahezis, Atropos) in nordijske Norne.

svetnice v uradno vero.⁶ Posvečene so jim bile cerkve, po njih so dobili imena kraji, pogosto so jih upodabljali. Cerkve v čast sv. Paraskeve so bile razširjene predvsem v Bolgariji, Srbiji in Makedoniji [Kretzenbacher 1982]. V Sloveniji se po sv. Nedelji imenujejo trgi (Velika Nedelja, Mala Nedelja). Še pogosteje pa so sv. Nedeljo in sv. Paraskevo upodabljali na stenah cerkva in na ikonah.

Čaščenje sv. Sobote, ki je bilo razširjeno predvsem na območju oglejske cerkve, je prišlo z vzhoda. Vsebuje judovske elemente, ker posnema judovsko soboto. Soboto so dokazano praznovali kmetje v Furlaniji v karolinški dobi, kar se je ohranilo vse do začetka 17. stoletja. Kult sv. Sabide je dokumentiran kar v sedemnajstih podeželskih krajih v Furlaniji. Po mnenju G. Biasuttija [1956: 21], ki ga povzema Bratož, je čaščenje sv. Sabide tudi krščanska interpretacija lokalnega kulta keltskega božanstva Belene oz. Belestris, prilagojenega Marijinemu kultu [Bratož 1985: 89]. Tudi v Sloveniji se je ohranila cerkev sv. Sobote na Bukovem vrhu v Polhograjskem hribovju. San Sabba pa se imenuje tudi južni del Trsta.

Pri sv. Nedelji je mogoče razbrati prehod starega ženskega boštva k novi podobi sv. Marije. Ikonografski motiv sv. Nedelje, razširjen od Anglije in Walesa prek Alp do Balkana, so upodabljali od druge polovice 14. stoletja do 16. stoletja, ko je bil skladno s smernicami tridentinskega koncila ukinjen [Koman 2001: 233]. Motiviko sv. Nedelje in Kristusa Trpina so obravnavali predvsem umetnostni zgodovinarji, med etnologi pa L. Kretzenbacher. Ikonografski motiv prikazuje Kristusa z orodjem mučenja in prizore vsakdanjega dela na polju in doma, razne obrti in oblike zabave, ki se ne smejo početi v nedeljo. Namesto Kristusa je ponekod upodobljen ženski lik z emblemom ali krono na glavi. Sv. Nedelja v ženski podobi oz. Nedeljska Cerkev – kakor je preciziral D. Koman – je poznana le v prostoru pod beneškim vplivom, kjer se je razširil bizantinski vzorec sv. Nedelje - kraljice. Že F. Stele je v ženskem liku na teh upodobitvah prepoznaval personifikacijo Cerkve ali Nedelje



Sv. Nedelja in sv. Petka, ikona iz Hilandarja, začetek 16. stoletja [Kretzenbacher 1982].

⁶ Na Švedskem so častili tudi sv. Torko, kar kaže na določene vzporednice med nordijsko in slovansko mitologijo.



Sv. Nedelja z orodjem mučenja, freska v cerkvi sv. Štefana v Zanimgradu v Istri, začetek 15. stoletja [Koman 2001].

(bizant. *Kyriaki*) [Stele 1944: 30], opozoril pa je tudi, da se Ecclesia pojavlja skoraj izključno v podobi Marije, ki je nadomestila Kristusa Trpina. Izjema je upodobitev v Bečvi, kjer je Ecclesia upodobljena kot Cerkev, ki poučuje. B. Fučić je v upodobitvi Nedeljske Cerkve videl izključno personifikacijo Nedelje [Fučić 1964: 358]. L. Kretzenbacher se je mdr. oprl tudi na slovenske ljudske pesmi o sv. Nedelji.⁷ Upošteval je tudi spoznanja N. Kureta, ki je primerjal pravoslavno sv. Paraskevo s sv. Petko in *hl. Frau Freitag (sfinta Vineri)* [Kuret 1970: 157, 163; Kretzenbacher 1982: 127]. Kretzenbacher je menil, da je podoba osrednje figure odvisna od lokalnega jezika oz. spola besede »nedelja« [Kretzenbacher 1994: 53]. Angleška arheologinja Athene Reiss jo je celo opredelila kot sv. Cito, zavetnico obrtnikov [Reiss 2000: 123]. D. Koman je poudaril dva tipa upodobitve, Nedeljski Kristus in Nedeljska Cerkev, vendar je menil, da ju ni treba ločevati, saj gre za ikonografski različici sv. Nedelje. Obe upodobitvi imata tudi isti namen: predstaviti verniku muke, ki jih zadaja Kristusu ali Mariji, če ne spoštuje prepovedi dela ob nedeljah in se ne udeležuje nedeljskega obreda. Poudaril je tudi, da je pri Nedeljski Cerkvi Ecclesia (Cerkev) predstavljena kot Marija, saj je takšna upodobitev v 15. stoletju lahko zelo učinkovito prepričala preprostega vernika in s tem dosegla svoj namen. Vendar pa je Koman predložil, da

⁷ Š I, št. 480; ljudske pesmi o sv. Nedelji je posnela Z. Kumer.

gre v zahodnem kontekstu žensko podobo na teh upodobitvah razumeti izključno v vlogi Ecclesie kot Kristusove neveste, poistene s krščanskim občestvom, ne pa v vlogi personifikacije nedelje kot dneva, ki ni namenjen delu. Ecclesia je predstavljena kot Marija, saj so v srednjem veku atributi obeh postali zelo podobni [Koman 2001: 240–241]. To potrjuje tudi ikonografski motiv »Marijine mistične zaroke«. Motivna vez in prenos med Marijo in Ecclesio sta očitna.

Ker je značilnost ljudske tradicije prilagajanje in spreminjanje, gre tudi v tem primeru za prenos oz. kontaminacijo, tako da je ljudstvo poistilo sv. Nedeljo s sv. Marijo, ki mu je tako postala še bližja.

Prehod med sv. Nedeljo, Ecclesio in Marijo je omogočilo ljudsko prenašanje in prelivanje vsebine enega lika na drugega. Pri tem pa je bila sv. Nedelja v očeh preprostega človeka – ki je pel pesmi o njej in pripovedoval številne zgodbe, npr. o sv. Nedelji, ki je kaznovala 'nedeljskega lovca' ali Kraljeviča Marka – svetnica. Ljudje so si na freski zelo živo predstavljali sv. Nedeljo kot lik, ki ga opevajo njihove pesmi in pripovedi, istočasno pa so jo povezali tudi z Marijo. Tako v ljudskih pesmih skupaj romata k sveti maši, ki jo bere Kristus na Kalvariji:



Marijina mistična zaroka,
18. stoletje, Nunska cerkev v
Ljubljani [foto: M. Smrke, v:
Menaše 1994].

Jezus mašuje

*Sveta Nedelja je zgodaj vstala,
Po hiši hodila,
Si bele roke umila
In se podala na široko polje.
Na širokem polji križ stoji,
Na križu Jezusova srajca visi.
Njo je s križa potegnila,
Na njo pokleknila.*

*Ko je sto tavžent romarjev mimo šlo,
Marija je najbolj vzadi šla,
Nedeljo je poprosila:
»Le tiho bodi, Nedelja ti!
Romarji gredo na visoko goro,
Na goro Kalvarijo,
Kjer sin moj zlato mešo ima.
Kdor bode mešo videl to,
Tri duše z vic odrešil bo;
Očetovo, materino in svojó.« Amen.
[Š I, št. 460]⁸*

Anton Pegan iz Vipave je o sv. Nedelji leta 1869 na Vipavskem zapisal pesmico, ki pa ni objavljena v Štrekljevih *Slovenskih narodnih pesmih*:

Gospa nedelja

*Gospa sveta nedelja je na vratih stala
in se je k sveti maši odpravljala.
Pride Marija. Gospa nedelja vprašala:
»Marija kaj s' tak žalostna?«
»Kaj ne bom jaz žalostna,
enga sinka sem imela, še tega sem zgubila.«
Sveta nedelja pravi:
»Pojdi z mano, greve na ta hribček.
Na tem hribčku je 'na cerkev zidana.
Gor se bo sveta maša brala.
In zraven tiste cerkvice je 'na dolinca.
Tam bove en šopek rožic nabrale
in bove pri sveti maši Bogu darovale.«
Gospa sveta nedelja pravi:
»Pojmo v to cerkvico,
tam bo sam vsmiljen Jezus sveto mašo bral;
svet Sentjanž bo njemu stregel.«
Jezus se je nazaj ozrl in je Marijo vprašal:
»Marija, kdo je tebe sem pripeljal?«
Marija pravi:
»Gospa sveta nedelja me je sem pripeljala.
Gospa sveta nedelja kaj hočeš za lon,
k si me sem pripeljala?«
»Jest nočem družga lona kakor sveto mašo vsak osmi dan.«⁹*

Vsebinsko se pesem nekoliko razlikuje od zgornje, v obeh pa se tako sv. Nedelja kakor Marija udeležita Kristusove maše. Sv. Nedelja oz. Nedeljska cerkev predsta-

⁸ Pesem je iz rokopisa Zinke Kavčič iz Šentjurja pri Celju; prim. Kretzenbacher 1982: 123.

⁹ Anton Pegan, *Narodno blago* [rkp.], 11. zv., 1869, 343; hrani Arhiv GNI ZRC SAZU in kopije Arhiv ISN ZRC SAZU.

vlja Kristusovo nevesto, sv. Nedelja poklekne na Kristusovo srajco, kar je simbolno sporočilo. Nenavadno je tudi to, da si sv. Nedelja za plačilo, ker je pripeljala Marijo, izbere mašo vsak osmi dan. Nedelja je prvi dan v tednu, do naslednje nedelje, če v štetje vključimo nedeljo, je nedelja res osmi dan; kljub temu velja osmi dan za dan, ki je izven reda.

MARIJINE LEGENDE IN ČAŠČENJE

Medtem ko je bilo v navedenih primerih Marijino romanje povezano s sv. Nedeljo, nastopa Marija v pripovedni pesmi »Marija gre z Jezusom na božjo pot« kot Božja mati, ki se odpravi na romanje skupaj z detetom Jezusom. Pesem ima vzgojno, moralizirajočo vsebino, saj Marija nagradi prijazne in dobre, nadute ljudi pa kaznuje.

Marija gre z Jezusom na božjo pot (z Grahova na Tolminskem)

*Marija se vzdigne ino gre
Na božjo pot pred Sveti štift,
Doli sede, tam počiva.
Lejdig deklice čaka tam.
Peršla županova hči,
Ofertna in prevzetna.
Marija še tako govori:
»Pomagaj nesti Jezusa!«
»»Jez ga ne bom nosila,
Da se ne bom vmazala.««
Marija se vzdigne ino gre
Na božjo pot pred Sveti štift,
Doli sede, tam počiva,
Lejdig deklice čaka tam.
Prišla je vdove hči,*

*Pohlevna in molitevna;
Marija še tako govori:
»Pomagaj nesti Jezusa!«
Ona ga vzame na roke,
Nese ga v kapelco žegnano.
Marija še tako govori:
»Kaj boš dal tim deklicam,
Ki ste pomagale te nesti?«
»»Županovi hčeri bom dal za lon
Velk' blaga, pa mal' otrok,
Po smert pa duši černi pekel,
Da v njem se bode mazala;
Vdovni hčeri bom dal za lon
Malo blaga, velk' otrok,
Po smert' pa duši sveti raj!««
Ki nam ga Bog vsem skupej daj.
[Š I, št. 467]*

Za slovensko izročilo je zelo značilna podoba Marije v vlogi popotnice, ki odide z »Ogrskega«, kjer jo premalo častijo in kjer v njeno cerkev spravljajo živino. Odide tudi iz turške dežele, kjer iz oltarja delajo jasli in konjiče napajajo iz keliha. Gre in pride na Štajersko ali v lepo kranjsko deželo, kjer jo radi častijo in kjer ji bodo sezi-dali cerkev, kakor je ugotavljal že Kuret [1943].

Pesem »Marija izbira novo selo« [Š I, št. 538–543] npr. pripoveduje, kako Marija zapusti Ogrsko, kjer skrunijo njeno cerkev in vodijo vanjo živino, zato se preseli na slovensko zemljo v drugo faro, kjer jo znajo častiti in moliti. Pesem je prešla v prozo; tako je npr. J. Tomažič v njej našel navdih za literarno črtico in v knjigi *Pohorske legende* objavil tudi »Legendo o Ogrski Mariji« [Tomažič 1944: 129–156]. Pesmi o Mariji, ki si išče nov kraj za svojo cerkvico, so ljudje spontano peli še v drugi polovici 20. stoletja: etnomuzikolog V. Vodušek je v Šegovi vasi na Dolenjskem

leta 1956 posnel na magnetofonski trak legendno pesem, ki pripoveduje, kako gre Marija z Gorenjskega, ker ji je tam cerkvena premajhna.¹⁰

Predvsem kot zaščitnica in priprošnjica ter neomadeževana devica je Marija prevzela v krščanski ikonografiji – in posredno s tem tudi v ljudskih verskih predstavah – marsikatero vlogo ženskih likov starejših verovanj. Ljudje so si pripovedovali vrsto legend, tudi apokrifnih, in peli številne pesmi, ki pripovedujejo o njenem življenju in v katerih je nastopala kot zavetnica, pomočnica, priprošnjica.

Tako je Marija zavetnica, ki razgrne svoj plašč in reši duše vic in pekla, opevana tudi v ljudskih pesmih, npr. v pesmih »Marija v nebo vzeta« oz. »Zlati očenaš«.

Marija v nebo vzeta

(od Svetinj blizu Ormoža)

*Ti sveti zlati očenaš,
Ki ga je molio san Bog naš.
Marija ga je tudi mólila
Po svojen sveten raji,
Po svojen sveten domovanji.*

.....

*Anjela dva, Kerubima dva
Sta nesla Marijo pred peklenke vrata,
Tan sta jo doj djálá.
Marija je prvokrat potrkálála,
Hujdoba je zamrmrala;
Marija je drúgokrat potrkálála,
Hudoba je híje zamrmrala;
Marija je tretjokrat potrkálála,
In vrata raznesle so se na vse falate.
No je rekla Marija:
»Hote, dúše, vse k meni,
No se primte vse za moj sveti plašč.
Vse so se prijele za njeni mili plašč,
Samo tri so se ne.
Marija je pitala prvo dúšico:*

*»Kaj je tebi, prva dúša,
Ka si se ne prijela za moju sveti plašč?
Ti bi šla z menoj v nebesa.«
»»Sveta ste vi, moja mati!
Kak bi se jaz vašega svetega plašča prijela,
Da sen očitna grešnica,
Da sen oče in matere vmorila!««
Marija je pitala drúgo dúšo:
»Kaj je tebi, drúga dúša,
Ka si se ne prijela za moj sveti plašč?
Ti bi šla z menoj v nebesa.«
»»Sveta ste vi moja mati!
Kak bi se jaz vašega milega plašča prijela,
Da sen očitna grešnica,
Da sen brata no sestro vmorila.««
Marija je pitala tretjo dúšo:
»Kaj je tebi, tretja dúša,
Ka si se ne prijela za moj sveti plašč?
Ti bi šla z menoj v nebesa.«
»»Sveta ste vi moja mati!
Kak bi se jaz vašega milega plašča prijela,
Da sen očitna grešnica,
Da sen na Bogá scagala.
Za mé Bog ne mara!«« ... [Š I, št. 402]¹¹*

Podobno kakor tu tudi v različici te pesmi (»Zlata češčena si Marija«, iz Framo) Marija s seboj v nebesa odpelje še verne duše iz vic [Š I, št. 401].

O Mariji, ki reši duše pekla, pa pojejo še druge pripovedne in legendne pesmi, npr. »Duša vagana«: Marija reši dušico na tehtnici, ko spusti tri solze, da odtehtajo njene grehe in gre lahko v nebesa [Š I, št. 386–389]. Tudi v pesmi »Sveti raj pometajoča deklica« [Š I, št. 673] pomagata deklici rešiti duši staršev.

¹⁰ Arhiv GNI ZRC SAZU: T 9–12 (zap. 2, str. 14/8).

¹¹ Pesem je povedala beračica Frančiška Podgorelc, im. »slepa Franca«; Josip Freuensfeld jo je zapisal v Svetinjah blizu Ormoža in objavil v *Kresu* [Celovec] 4, 1884: 25–27.

Marija je bila tudi zavetnica vojakov na bojiščih, kakor je razvidno iz ljudske pesmi »Marija na bojišču«.

**Marija kliče ranjenega fantiča
za Jezusom**

(Iz Ščavniške doline)

*Čua sem vtička pět,
Venda de skoro den.*

*Fantič na vojsko gre,
Tam pa de gvišna smrt.*

*Fantiči brizgajo.
Sablice bliskajo.*

*Krugla mi zabrní,
Fantič na stran leží.*

*Mimo Maria gre,
Močno ga gor bídí:*

*»Stan' da, moj fantič, gor,
Hodma za Jezusom!*

*Hodma za Jezusom,
Gor pred nebeški tron!« [Š I, št. 686]¹²*

Vojakiso se ji priporočali in skoraj verjeli, da jih bo na smrt ranjene odpeljala v raj. V tej Marijini vlogi se odkriva podobnost z germansko mitologijo, kjer Valkire odpeljejo padle vojake v Valhallo (Odinovo kraljestvo). Podobno vsebino ima tudi ljudska pesem »Marija Kokarska reši vojaka iz turške ječe«, le da tokrat Mati božja s Kokarjev odpelje vojaka, ki je bil zaprt v turški ječi, ko izdihne, na božjo pot v romarsko cerkev v Kokarje [Š III, št. 6703; SLP III, št. 178].

O Marijinem pogrebu pripovedujejo istoimenske pesmi: v zlati plašč ogrnjeni Mariji dela krsto sv. Lukež, vanjo jo položijo štiri device, k pogrebu jo nesejo štirje evangelisti. Ko jo nosijo po polju, jih sreča Jezus in jim naroči, da jo morajo nesti v nebesa [Š I, št. 406–411].

Da so ljudje častili Marijo kot pomočnico v stiski in dobrotnico, priprošnjico, pripovedujejo pesmi »Marija prosi za porodnice« [Š I, št. 475–481], »Skrb za dete brez matere« [Š I, št. 482] in »Sveta družina in razbojnik« [Š I, št. 521].

Povsem pripovedna je pesem »Marija in brodnik« [Š I, št. 523–537; SLP II/1981: 188–264, št. 105; Grafenauer 1966]: Marija kruto kaznuje brodnika, ki je noče zastonj prepeljati na drugi breg. Brodnik se utopi, za nameček pa mu zgori hiša z družino. Izjema so nekatere različice, npr. iz Podzemlja pri Metliki [Š I, št. 525], kjer na pobožno prošnjo odvzame kazen nazaj. Marija pa kaznuje tudi v pesmi

Potop pri M. Devici na Jezeru

*Stoji, stoji krajnska gora,
Še ni gora, še je hrib:
Bog nam daj ondukaj prit',
Ker je Marija z' Jezusam
In ljubim svetim Jožefam!*

*Tam je blo enkrat tako,
Da je blo sedem t rov, sedem zvonov,
Še je zvonil' tako lepo,
De se je tožil' romarjam domu,
De so začel ples, godenje,
De se Mariji zá zlo zdi.
Marija pravi govori:*

¹² Zapisal J. Burcar v Ščavniški dolini [Š I, št. 686; SLP III, št. 179/5].

»O Jezus, moj ljubi sin,
Ozri se doli iz nebes,
Pošlji romarjam en velik tres!«

Jezus se je ozerl 'z nebes,
Poslal jim je en velik tres,

De so se vsi potón li.
Vsi so bli izveličani,
Dva sta bla pogubljena,
Ktera sta začela ples in gódenje.
[Š I, št. 290]¹³

V pesmi »Marija, tica pevka in zamorska deklica« [Š I, št. 544–570] Marija sprašuje ptičico, kdo jo je naučil tako lepo peti. Ptica odgovori, da jo je naučila morska deklica (v nekaterih različicah poimenovana zamorska deklica), mati ali pa nebeški angeli, angela zidarja ipd. Po ljudskem izročilu naj bi morske deklice ali vile res naučile ljudi peti in plesati. Tako namreč pripovedujejo nekatere slovenske povedke [Kropej 2002: 137].

Marijino čaščenje se je začelo že v 2. stoletju, v času boja proti gnosticizmu [Bratož 1986: 87]. Na Slovenskem je največ cerkva posvečenih prav Mariji in številne med njimi so poznana romarska središča. Najstarejša Marijina božja pot je vodila na otok Barbana pri Gradežu (od leta 582), sledila ji je Gospa sveta na Koroškem (ok. leta 760) in nato še Svete gore na Štajerskem (pred letom 1000) [Kuret 1965–71 III: 219]. Zato ni nenavadno, da tudi ritmične romarske pesmi opevajo Jezusa in Marijo, ki se najbolj veselita romarjev. Romarska pesem, ki spremlja romarje pri hoji, je zelo preprosta:

Romarska

Prva ura te noči
Marija se že veseli
Pojmo pojmo na božjo pot
Na božjo pot na sveto goro.
Če boš o romar težko šel
Jezus ti bo štipence (stopinjice) štel
Marija ti jih bo lonala
Ki je v nebesih kronana.

Druga ura te noči (Tretja ura. Četrta ura...za vseh 12 ur)
Marija se že veseli.... (vedno ponavljajo isto).¹⁴

Marija je torej sama romarica, istočasno pa tudi najbolj vesela romarjev. Legende o Marijinih romarskih cerkvah vselej razlagajo, od kod čaščenje Marije in kako so nastale njene cerkve na določenem kraju.

Ljudske pesmi in pripovedi so pogosto našle navdih v apokrifnih legendah o Marijinem življenju. »Legendo aureo« je v 13. stoletju napisal Genovčan Jacobus de

¹³ Zapisal Matija Ravnikar - Poženčan na Gorenjskem.

¹⁴ Zapisal Anton Pegan v Ajdovščini, 1869. Anton Pegan, *Narodno blago* [rkp.], 11.zv., 1869, 329.

Voragine. V njej je zbral tudi vse dotlej poznane ustne ali pisno sporočene legende o Mariji in svetnikih. Te zgodbe so vplivale na nastanek številnih starih pripovednih pesmi in legend o Mariji, poznanih pri vseh krščanskih narodih in tudi pri Slovencih.¹⁵

In vendar se Marijin lik v starih slovenskih ljudskih pesmih močno razlikuje od lika, ki ga vidimo v ljudski poeziji drugih narodov ... Fevdalno mišljenje v tej obliki nam je bilo tuje in fevdalni gospodje so bili pri nas tujci. Naši predniki so našli zato mnogo pristrčnejše razmerje do Marije. Bila jim ni »Gospa«, ampak Mati. Gospa stoluje na nebeškem prestolu, ki ji ga je pripravil njen Sin. Kot Mati pa prihaja na zemljo in hodi med zemljani. Izraz tega pojmovanja so neštete cerkve, ki so jih Slovenci – kakor noben drug narod po svetu – sezidali nebeški Materi Mariji na hribih in gorah povsod po svoji deželici od severa do juga, od vzhoda do zahoda. [Kuret 1943: 73]

Marijino čaščenje se je na Slovenskem zelo razmahnilo, o tem pričajo tudi številne cerkve, posvečene Materi božji; teh cerkva je okoli 320 [Keber 1988: 270]. V srednjem veku so na številne marijanske pobožnosti, upodobitve in motiviko, ki je prešla tudi v ljudsko izročilo, vplivala dela sv. Bernarda (1154), latinski Marijini življenjepisi iz ok. 1230 in Visoka pesem. Ti vplivi so na Slovenskem opazni npr. v pesnitvi kartuzijanskega brata Filipa iz Žič (1345) [Menaše 1994: 23–25], prav tako pa tudi v ljudskih pesmih in pripovedih.

Ko so guga in nenehne vojne morile ljudi, se je razmahnil nov misticizem, ki so ga zaznamovale zlasti tri osebe: sv. Brigita Švedska (1373), sv. Bernardin Sienski (1444) in pisec poučnih del Jean de Gerson (1429) [Menaše 1944: 26]. Rastoče Marijino čaščenje so ustavili šele protestanti. V krajih pod beneško oblastjo je bil njihov vpliv manjši, pa tudi sicer je bil ta čas pri nas le kratek, oblast je kmalu zatrla novo vero, najpomembnejši branik proti protestantizmu pa so bile romarske cerkve. Zato ni nenavadno, da je na Slovenskem toliko Marijinih božjih poti.¹⁶ Vzrok za tolikšen razcvet romarskih cerkva je treba iskati ne le v protireformaciji, pač pa tudi v izjemni nagnjenosti slovenskega ljudstva k čaščenju Marije.

Tako sta v tem času nastali poleg drugih tudi romarski cerkvi na Sveti gori pri Gorici, kjer se je po legendi Marija prikazala leta 1539, in v Novi Štifti pri Gornjem Gradu, kjer so se čudežni plameni prikazali leta 1558 in jih je Trubar pozneje opisal kot prevaro [Menaše 1994: 33].

Slovenski narod se ima za Marijin narod. O tem pričajo tudi številne Marijine družbe [Zalar 2001], predvsem pa so bile že najstarejše cerkve na naših tleh posvečene prav njej, večinoma Mariji Vnebovzetni. Še danes so cilj večine božjih poti na Slovenskem. Med številnimi slovijo npr. Marija Pomagaj na Brezjah, cerkev na Ptujski gori, na Zilji pred Beljakom, Mariazell na avstrijskem Štajerskem, Svete Višarje na tromeji, cerkev na Trsatu kot slovensko-hrvaška romarska pot, župnijska cerkev

¹⁵ Š I, št. 466: »Marija gre z Jezusom na božjo pot«, Š I, št. 290: »Mariji devici na Jezeru«; Š III, št. 6703, 6709: »O Mariji Kokrski«.

¹⁶ P. Odilo Hajnšek [1971] jih je opisal 51.



Lov na samoroga v zaprtem vrtu, motiv Device s samorogom iz cerkve Marijinega Vnebovzetja v Olimjah; upodobil Ivan Ranger v letih 1739–1740 [foto: M. Smrke, v: Menaše 1994].

Žalostne Matere božje v Stični, romarska cerkev na Šmarni gori z Langusovimi upodobitvami Marijinega življenja (ok. leta 1780), cerkev Marijinega vnebovzetja na blejskem otoku (prvič omenjena leta 1185), Marija na Skalci oz. Mati božja na Sivi Skali pri Spodnji Idriji in Marija Snežna na Kredarici pod Triglavom.

Upodobitve oz. ikonografski motivi (Marija priprošnjica, Marija zavetnica s plaščem, Marija zavetnica s pajčolanom v cerkvi sv. Mihaela v Kamnjah pri Vipavi iz 18. stoletja, motiv je nastal pod bizantinskim vplivom, Marija v zaprtem vrtu oz. *Hortus conclusus*, Lov na samoroga v zaprtem vrtu,¹⁷ Devica s samorogom, Marija v rožni uti, Marijino oznanjenje, Marijina mistična zaroka, Rožnovenska Mati božja, Apokaliptična žena idr.) imajo pogosto vzporednice v starih verskih predstavah in simboliki.

Leta 1563 je tridentinski koncil določil, da je treba Kristusove podobe in podobe deviške Matere božje in drugih svetnikov obdržati v cerkvah. Medtem ko so bile upodobitve sv. Nedelje in podobnih ikonografskih motivov ukinjene, so se obdržale številne druge, npr. kužne podobe, Marija zavetnica s plaščem, rožnovenska Marija, Marijino oznanjenje, kronanje in vnebovzetje, apokaliptična žena ipd. Marijine bratovščine v baroku in razsvetljenstvu so precej pripomogle k razcvetu Marijinega čaščenja, ki je bilo tako močno, da mu lahko sledimo še v 18., 19. in 20. stoletju v številnih upodobitvah v slovenskih cerkvah. Ponekod je upodobljena kar pripovedna motivika, npr. v upodobitvi Marije Snežne v podružnični cerkvi Marije Snežne v Piranu, ki ohranja spomin na čudež s snegom, ko je papež Liberij vodil procesijo na rimski grič Eskvilin, na katerega je 3. avgusta 352 čudežno zapadel sneg.

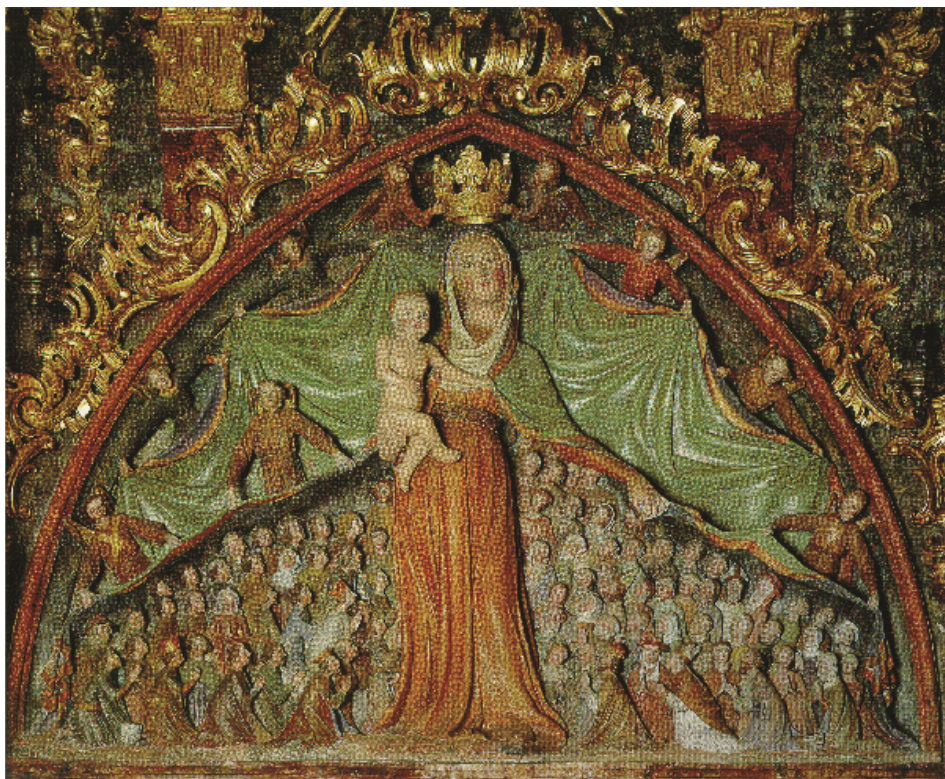
¹⁷ Upodobljen npr. v podružnični cerkvi sv. Andreja na Dolah pri Moravčah.

Čudež Sladkogorske Matere božje je upodobil Fran Jelovšek, 1752–1753 v božjepotni Marijini cerkvi na Sladki Gori. Povprečnega romarja so namreč bolj od prizorov iz Marijinega življenja zanimale upodobitve raznih Marijinih prikazovanj in čudežev. To je vedel tudi župnik Janez Mikec, ki je upodobitve naročil pri slikarju Jelovšku.

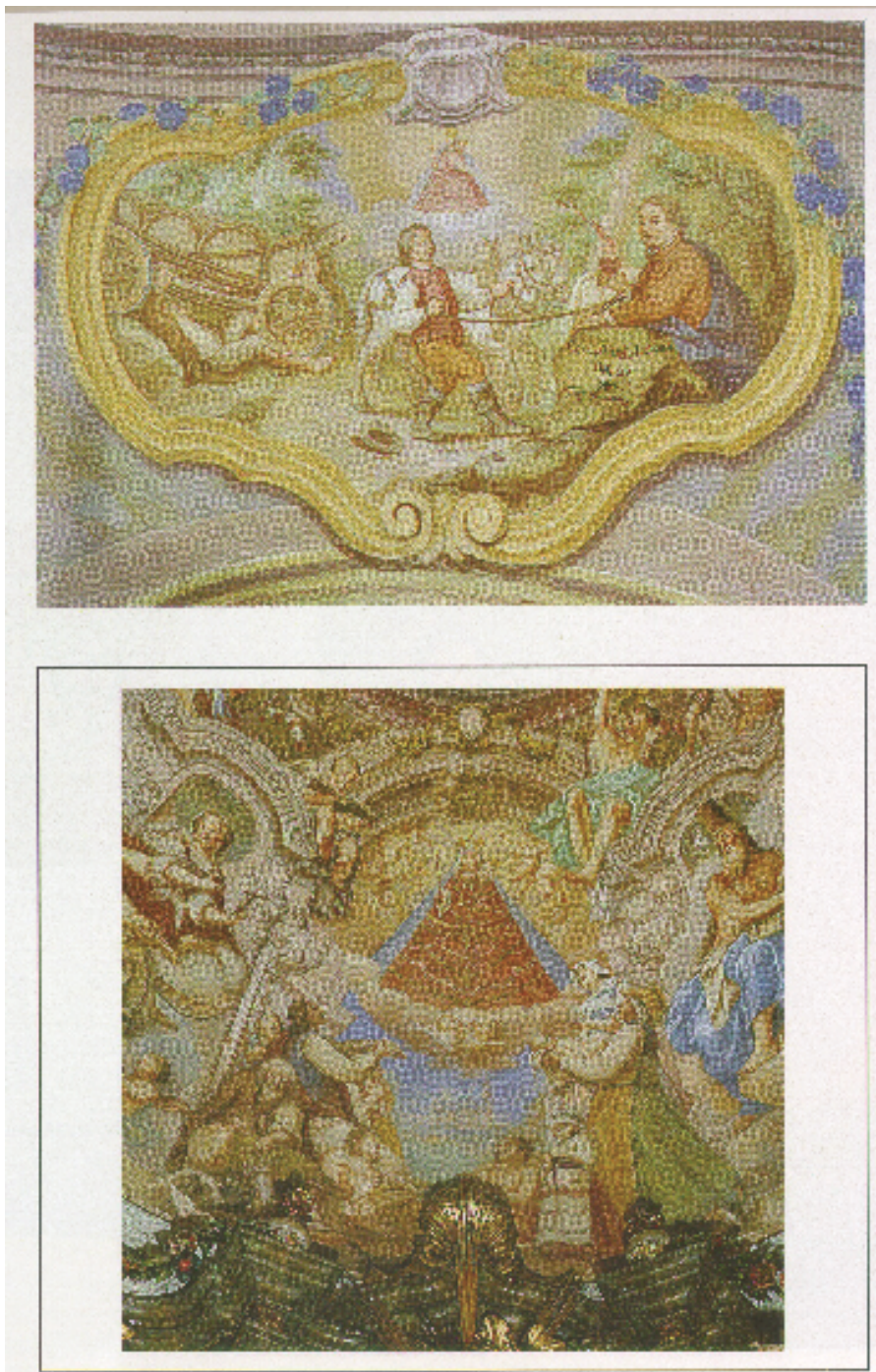
Mati božja oz. znana Marija z nagnjeno glavo je upodobitev legende Kroparske Matere božje v cerkvi Device Marije pri Kapelici. Podoba je nastala po legendi, da je bil neki karmeličan v razvalinah rimske hiše našel Marijino podobo. Ker jo je rešil, je naslikana Marija v znamenje zahvale nagnila glavo. Poudarjen je torej osebni stik med podobo in vernikom. V literarno črtico je zgodbo vključil J. Lovrenčič v »Legendi o usmiljeni Materi Mariji Kroparski« [Lovrenčič 1931: 54–85].

V cerkvi Marijinega prikazovanja v Strunjanu je Marijino prikazovanje naslikal Giacomo de Simon v prvi polovici 16. stoletja. V Strunjan je vodila stara romarska pot, ki je zdaj oživljena s slikovitimi procesijami po morju med Piranom in Strunjanom na dan Marijinega vnebovzeta, 15. avgusta.

Ptujskogorska romarska Marijina cerkev (1398–1410) slovi kot najlepši spomenik gotске arhitekture na Slovenskem. Zidava cerkve se je začela dve leti po bitki pri



Marija zavetnica s plaščem v oltarju cerkve sv. Marije na Ptujski gori (prej im. sv. Lovrenc pri Novi Štifti), 1410–1415 [Zadnikar 1985].



Čudež Sladkogorske Matere božje, 1752–1753, Fran Jelovšek, cerkev sv. Marije, Sladka gora [foto: M. Smrke, v: Menaše 1994].



Legenda Kroparske Matere božje, cerkev Device Marije pri Kapelici [foto: M. Smrke, v: Menaše 1994].

Nikopolju, kjer je turški sultan Bajazit porazil vojsko oglejskega vladarja Sigmunda. Zato velja za plemiško votivno stavbo, ki sta jo začela grof Bernard II. Ptujski in njegov skrbnik, grof Ulrik Walsee. Z graditvijo cerkve je povezan tudi razvoj naselja ob njej, ki je že leta 1447 z imenom Newstift pridobilo pravice do letnega sejma in leta 1467 postalo sedež sodnika. Zakaj so postavili ptujskogorsko cerkev prav na tem mestu (na višini 342 m) in ne kod drugod v gričevnati pokrajini, pripoveduje legenda o hčerki vurberškega graščaka, ki se ji je čudežno povrnil vid, ko je prvič zagledala svetlobo prav na kraju, kjer zdaj stoji cerkev. Z vurberškega gradu se tudi odpira širok pogled na Dravsko polje s Ptujsko Goro.¹⁸

Najbolj poznana slovenska božjepotna cerkev je Marija Pomagaj na Brezjah s čaščeno podobo Marije Pomagaj. Prvotno je tam stala cerkvica sv. Vida, podružnica župnije Mošnje. Leta 1800 je mošenjski župnik Urban Ažbe nasproti kapele sv.

¹⁸ Z. Šmitek je raziskoval povezavo med Gradom Vurberg in Ptujsko goro tudi v povezavi z naseljem Devina (leta 1353 Nyder Deweyn, pozneje Deben) ob istoimenskem potoku [Šmitek 2006: 90].



Strunjanska Marija, Giacomo de Simon, 16. stoletje [foto: M. Smrke, v: Menaše 1994].

Antona Puščavnika odredil postaviti kapelo v čast Mariji Pomagaj. Novo podobo Marije Pomagaj je naslikal leta 1814 poznani slikar Leopold Layer iz Kranja. Po starem izročilu jo je naslikal po zaobljubi. Z bratom Valentinom naj bi bila namreč v Napoleonovih časih v stiski začela ponarejati denar. Prišla sta v ječo, kjer je Valentin umrl, Leopold pa je bil po odhodu Francozov leta 1813 spuščen. V ječi se je zaobljubil, da bo Mariji Pomagaj, če bo preživel, poslikal njeno kapelico na Brezjah in naslikal novo Marijo Pomagaj. S to podobo so Brezje kmalu zaslovele in leta 1900 so zgradili Marijino baziliko [Sivec 2007].

Ljudska legenda o Udarjeni Materi božji iz cerkve Marije Pomočnice v Ljubnem je prišla celo v pesem »Udarjena Marija na Ljubnem« in so jo ljudje peli ob različnih priložnostih.



Procesija strunjanske Marije [Delo, 16. 8. 2006].

O udarjeni Mariji na Ljubnem

*Gori na gorenski strani,
Gor v Lubnem imenovani,
Gor so se pa čud(ež) godili.*

*Samo je vkup zgonilo,
Sveče so se same vžigale,
Čast Mariji so dajale,
Mater božji z Lubnega.*

*Tamkej je en zidar zidov,
Marijo je serdit gledov,
Mater božjo z Lubnega:*

*»Marija, kaj me tak gledaš,
Al jest teb vseč ne delam,
Mati božja z Lubnega?«*

*Zidar hitro kladvo zgrabu,
Marijo je po glavi vdaril,
Mater božjo z Lubenga.*

*Hitro črna bula stekla,
Kri rudeča ven pritekla
Mater božji z Lubenga.*

*Zidar hitro v Rim je teku,
Dol pred papeža pokleknu:
»Mati božja z Lubnega!
Kaj sim jest z en velk greh sturiu,
Marijo sem po glavi vdaru,
Mater božjo z Lubnega!«*

*Papeš mo je pa tako reku:
»Za pokoro boš križ uleku,
Gor v Lubno spet nazaj!«
[Š III, št. 6710; SLP III, št. 181]¹⁹*

↔ Zapisal K. Pleško na Gorenjskem.



Votiva iz Marijinih romarskih cerkva, Brezje [Koledar 2007, ob stoletnici kronanja podobe Marije Pomagaj v cerkvi na Brezjah. Ljubljana: Založba SALVE, 2006].



Romanje na Višarjah [Družina, 27. 8. 2006].

O nastanku božje poti na Svetih Višarjah na tromeji izročilo pripoveduje, da je ok. leta 1360 neki pastir iz Žabnic iskal svoje ovce, ki so bile izginile. Našel jih je na vrhu gore, klečale so okoli brinovega grma. Začuden pastir je v grmu zagledal lep

lesen kip Marije z Jezusom. Odnesel ga je v župnišče v Žabnice. Tamkajšnji župnik je kip zaklenil v skladišče, k drugim cerkvenim dragocenostim, toda naslednji dan je bil kip spet na vrhu Višarij in tudi tokrat so ovce klečale okoli njega. To se je zgodilo še dvakrat in župnik se je zamislil. O tem je obvestil oglejskega patriarha, ki je ukazal, naj na kraju najdbe čudežnega kipa čim prej postavijo kapelico. O tej ni več sledu. Druga kapelica je bila sezidana ok. leta 1500 in nanjo spominja kor sedanje cerkve. Leta 1925 so Marijin kip slovesno prenesli v obnovljeno vaško cerkev, ki jo je poslikal Tone Kralj. Leta 1982 je bilo na Svetih Višarjah prvo srečanje vernikov treh dežel iz celovške, ljubljanske in videmske nadškofije. Videmski nadškof Alfredo Sattisti je tedaj Višarje imenoval simbol združene Evrope, kjer se pod Marijinim plaščem zbirajo verniki treh sosednjih narodov. Prispodoba potrjuje, da se je simbolika Marije zavetnice s plaščem ohranila do danes.

Legenda o Mariji na Kamenu pri Vuzenici pripoveduje, kako je Marija rešila krive obsodbe Ogra, ki je z očetom potoval na božjo pot na Svete Višarje. V gostilni, kjer sta prenočevala, so ga krivo obsodili, da je iz omare ukradel zlat kelih. Ker so mu ga podtaknili, so ga res našli v njegovem oprtniku. Obsodili so ga na vislice. Ko se je oče vračal s Svetih Višarij, je šel na Kamen pri Vuzenici, da bi sina pokopal, in kako se je začudil, ko je zaslišal sina: »Pomagaj oče, že dva dni se opiram na žensko glavo!« Rešila ga je Mati božja. Ko se je resnica razvedela, so na Kamnu podrli vešala in na njihovem mestu sezidali cerkev Matere božje [Lešnik 1925: 25–27].

Cerkev Matere božje v Svetini, ki stoji na hribu dve uri hoda od Celja, je prav tako povezana z legendo. Sezidati naj bi jo dal celjski grof Friderik II. Ko je romal v Rim, ga je napadel mejni grof veronski in ga vrgel v ječo. Tam se je Frederik zabljudil, da bo dal sezidati cerkev v čast Materi božji, če se reši ujetništva. Obljubo je izpolnil: izbral je najboljšega mojstra, ki mu je začel zidati cerkev v Svetini, stene pa je pustil neometane, ker jih je sezidal iz sivega kamna. Ker ni ubogal grofa, ga je ta zaprl v grajsko ječo, kjer pa se mu je ponoči prikazala preblažena Devica in mu rekla: »Cerkve se omet ne bo prijel in tvojih prsi grofov meč ne bo prebodel.« Ko je grof poklical mojstra predse, mu je ta ponovil Marijine besede. Grof je potegnil meč, da bi mojstra zabodel, toda mečeva ost je ob mojstrovih prsih spodrsnila. Tako je cerkev ostala sivih sten, neometana [Lešnik 1925: 35–36].

Tudi s Petrovčami, poznano božjo potjo v Savinjski dolini blizu Žalca, je povezana legenda »Prstan Matere božje v Petrovčah« o baronu Migliu, ki se je večkrat bojeval s Turki in je umrl leta 1726. Miglio je predano častil Marijo in ko je nekoč klečal pred oltarjem, je snel prstan in ga nataknil na Marijin kazalec. Marija je v znamenje, da ji je dar pobožnega moža všeč, prst skrčila, baron pa je srečen vzkliknil: »Na tvojem prstu bo moj lepi prstan še lepši!« [Lešnik 1925: 35–36]

To je le nekaj primerov izročila o Marijinih cerkvah na Slovenskem, ki so precej podobne tistim drugod, npr. o Lurški Materi božji, kamor so začeli ljudje hoditi potem, ko se je Marija prikazala Mariji Bernardi (Bernardki) Soubirous v votlini massabielske pečine v Lurdu leta 1858. Po tem zgledu je pri nas nastal »Novi Lurd«

v bližini Šentjerneja na Dolenjskem. V Beli Krajini je v romarskem središču Tri Fare poleg cerkve Žalostne Matere božje tudi cerkev Lurške Matere božje. Poleg cerkva so po Sloveniji raztresene tudi številne kapelice Lurške Marije. Na Portugalskem je izjemno zaslovela Fatimska Mati božja, ki se je prikazala trem pastirčkom leta 1917 v Fatimi na Portugalskem, na Poljskem Čenstohovska Mati božja – Črna Marija ali poljska Udarjena Marija. Motiv je iz Visoke pesmi, kjer se nevesta imenuje »črna« [Menaše 1994: 214]. V Loreto je bila iz Palestine prenesena Sveta hiša Marijinega oznanjenja, ki vsako leto privabi številne romarje. Medžugorje v dolini Neretve v Hercegovini, kjer se je Marija prikazala otrokom, je prav tako kakor veliko drugih Marijinih božjih poti tesno povezano s čudežnim zdravljenjem.

Čudežno zdravilno moč krajev, kjer se je prikazala Marija ali kjer so opazili gibe Marijinega kipa, ponekod danes povezujejo s t. i. naravnim zdravljenjem. Tako so npr. Tunjice pri Kamniku, kjer so ljudje »videli«, da se Marijin kip v vaški kapelici obrača, danes obiskan kraj, kamor množično prihajajo ljudje, ki verjamejo v zdravilno moč kraja, in marsikdo, ki je redno prihajal »na zdravljenje«, je ozdravel ali se mu je zdravje bistvenoboljšalo.

Marijini prazniki so na Slovenskem deležni velike časti. Ljudje so praznovali predvsem Gospejino oznanjenje ali Pomladansko Marijo (25. marec), Marijino obiskovanje (2. julij) [Kuret 1965–71 II: 212], Marijino vnebovzetje ali veliki šmaren oz. veliko gospojnico (15. avgust) [Kuret 1965–71 II: 239–250], Marijino rojstvo ali mali šmaren oz. malo gospojnico (8. september) [Kuret 1965–71 II: 264], Marijo sedem žalosti (15. september) [Kuret 1965–71 III: 9–10] in Marijino popotovanje. To je še posebej zanimiv praznik (devetdnevna adventna pobožnost, praznik »noseče Marije« med 17. in 25. decembrom) [Kuret 1965–71 IV: 110–114], ki ima po vsej verjetnosti korenine v španskem baročnem okolju v času protireformacije in se je na Slovenskem razmeroma dobro zakoreninil v 17. in 18. stoletju. Cerkveno slovesnost ob njem so odpravili v razsvetljenstvu. V 19. stoletju se je ljudstvo ponovno spomnilo popotovanja Marije in sv. Jožefa v Betlehem. V procesiji so začeli nositi Marijin kip, vsak večer v drugo hišo, in ga nazadnje v deveti pustili na častnem mestu do svečnice, 2. februarja.

Na Slovenskem pa ni bil poznan praznik »Marije zavetnice s plaščem«, razširjen v vzhodnoslovanskem svetu.

V maju zlasti žene slavijo šmarnice, posvečene sv. Mariji. Zanimivo je, da se na Slovenskem materinski dan praznuje 25. marca na praznik Marijinega oznanjenja in ne maja kakor drugod v Evropi. Marijino oznanjenje so na Slovenskem imenovali tudi Pomladanska Marija in Ognjenica. V Rodiku na Krasu so pripovedovali, da takrat pade s sonca čudežno ogledalce, skoz katero se vidi vse, kar se dogaja po svetu [Kuret 1965–71 I: 268; Hrobat 2003: 110]. Razširjen je bil tudi frazem, povezan z ljudskim poznavanjem narave: *Pomladanska Marija* [25. marec] *pripelje lastovke v deželo, jesenska* [8. september] *jih pa odpelje* [Keber 1988: 275].

Na Slovenskem so ljudje tudi vsak večer molili k Mariji ob večernem zvonjenju

avemarije, kar je bilo pomemben mejnik v dnevu, podobno kakor opoldne dvanajsta ura, ko se je za molitev ustavilo delo na polju.

V ljudskem pripovedništvu in šegah, povezanih z Marijo, je razvidna posebnost slovenskega ljudskega izročila in ljudskega čaščenja Marije, ki je tesno povezano s krščanstvom in cerkvijo, vendar je ljudstvo še posebej na Slovenskem Mater božjo sprejelo za svojo zaščitnico in pomočnico, ki ga spremlja na življenjski poti. Čaščenje Marije je resda posredno povezano s starim čaščenjem matere zemlje, vendar se ni zlilo z njim. Obogatitev praznikov z ljudskimi šegami pa zelo nazorno odseva vero in duhovno življenje ljudstva, ki še vedno povezuje stare predstave z novimi.

LITERATURA

BIASUTTI, GUGLIELMO

1956 *Sante Sabide. Studio storico-linguistico sulle capelle omonime del Friuli*. Udine.

BRATOŽ, RAJKO

1986 *Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju Oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. Ljubljana: Teološka fakulteta in ZIFF (Acta Ecclesiastica Sloveniae; 8).

CEVC, EMILIJAN

1951 Etnografski problemi ob freski »Sv. Nedelje« v Crngrobu. *Slovenski etnograf* 3–4: 180–183.

CEVC, TONE

1999 Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota. *Traditiones* 28 (1): 89–100.

CVETEK, MARIJA

1993 *Naš voča so včas zapodval. Bohinjske pravljajce*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 5).

DAPIT, ROBERTO IN MONIKA KROPEJ

2004 *Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih*. Ljubljana: Didakta.

ERJAVEC, FRAN

1882–1883 Iz popotne torbe. *Letopis Matice slovenske*. Ljubljana 1883, 195–351.

FUČIČ, BRANKO

1964 *Srednjevekovno zidno slikarstvo v Istri* [Doktorska disertacija]. Rijeka in Ljubljana.

GIMBUTAS, MARIA

1989 *The Language of the Goddess*. London: Thames and Hudson.

GRAFENAUER, IVAN

1944 O srednjeveški slovenski Marijini litanjski pesmi. V: *Razprave SAZU II/2*. Ljubljana: SAZU, 215–236.

1958 Bogastvo in uboštvo v slovenskih narodnih pesmih in irski legendi. V: *Razprave SAZU II/4*. Ljubljana: SAZU, 37–100.

1966 Slovenskohrvaška ljudska pesem Marija in brodnik V: *Razprave SAZU II, Dela 21*. Ljubljana: SAZU, 7–142.

HAJNŠEK, ODILO

1971 *Marijine božje poti*. Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu .

HICINGER, PETER

1859 Tudi nekaj iz slovenskega basnoslovja. *Novice* [Ljubljana] 16: 269.

HROBAT, KATJA

2003 *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah* [Diplomsko delo]. Ljubljana: Oddelek za arheologijo FF, Univerza v Ljubljani.

IVANOV, VJAČESLAV V. IN TOPOROV, VLADIMIR N.

1983 K rekonstrukciji Mokoši kak ženskogo personaža v slavjanskoj versii osnovnogo mifa. V: *Balto-slavjanskije issledovanija* 1982. Moskva, 175–197.

KAMAN, ERZSEBET

2005 Narodnije običaj v dni prazdnikov presvjatoj Bogorodici. *Studia mythologica Slavica* [Ljubljana in Udine] 8: 157–165.

KEBER, JANEZ

1988 *Leksikon imen. Izvor imen na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.

KOMAN, DUŠAN

2001 Sveta Nedelja – Nedeljski Kristus in Nedeljska Cerkev. V: Klemenc, Alenka (ur.), »Hodil po zemlji sem naši« *Marijanu Zadnikarju ob osemdesetletnici*. Ljubljana: Založba ZRC, 233–242.

KRETZENBACHER, LEOPOLD

1941 *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen*. Graz: Steirische Verlagsanstalt.

1982 Sveta Nedelja – Santa Domenica – Die Hl. Frau Sonntag. Südslawische Bild- und Wortüberlieferungen zur Allegorie-Personifikation der Sonntagsheiligung mit Arbeitstabu. *Die Welt der Slaven* [München] 27 (1): 106–130.

1994 *Nachtridentisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulte der 'Volksfrömmigkeit' in den Südost-Alpenländern*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

KROPEJ, MONIKA

2002 Igraj kolo, igray kolo, samo da se igra! Ples v ljudski pripovedi in pesmi. *Poligrafi* [Ljubljana] 7 (27/28) = *Ples življenja, ples smrti*, 137–156.

KURET, MIKLAVŽ

1943 Marija se vzdigne ino gre...«. *Obisk* 4 (4–6): 73–76.

KURET, NIKO

1965–1971 *Praznično leto Slovencev* I–IV. Celje: Mohorjeva družba.

1970 Zu Karl Meuli's Maskentheorie. *Antaios* [Stuttgart] 11: 154–163.

1972 Frauenbünde und maskierte Frauen. Mit besonderer Berücksichtigung des südslawischen Raumes. V: Escher, Walter, Theo Gantner in Hans Trümpy (ur.), *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag*. Basel: Krebs, 334–347 [objava v

- slov.: Ženske zveze in maskirane ženske. V: Kuret, Niko, *Opuscula selecta. Poglavja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU, 56–65].
- 1989 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. I–II. 2.*, dop. izd. Ljubljana: Družina.
- 1994 Beseda »baba« v narodopisju. *Traditiones* 23: 15–18.
- 1998 Zum Ursprung der Herbergsuche. *Studia mythologica Slavica* [Ljubljana in Pisa] 1: 23–25.

LAVTIŽAR, JOSIP

- 1933–1937 *Šmarnice. Marijina božja pota v Evropi* [Samozaložba].

LEŠNIK, ELZA

- 1925 »Šumi, šumi Drava...« *Črtice iz mariborske zgodovine, pravljice in pripovedke iz mariborske okolice in od drugod*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

LOVRENČIČ, JOŽA

- 1931 *Legenda o usmiljeni Materi Mariji Kroparski. Tiho življenje*. Ljubljana: Mladinska matica 1931, str. 54–85.

MĀCHAL, HANUŠ

- 1891 *Nakres slovanskeho bajeslovi*. Praha.

MENAŠE, LEV

- 1994 *Marija v slovenski umetnosti. Ikonografija slovenske marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne*. Celje: Mohorjeva družba.

PEGAN, ANTON

- 2007 *Indija Komandija. Prozna ljudska besedila z Vipavskega, Goriškega, s Krasa in Tolminskega iz 19. stoletja*. Ur. F. Černigoj. Ljubljana: Založba ZRC.

PLETERŠNIK, MAKŠ

- 1893–1895 *Slovensko-nemški slovar* 1–2. Ljubljana: Knezoškofijstvo.

REISS, ATHENE

- 2000 The Sunday Christ. Sabbatarianism in English Medieval Wall Painting. *British Archaeological Reports* 292 zv. [Oxford].

RIHAR, FRANČ

- 1909 *Marija v zarji slave. Pregled zgodovine Marijinega čaščenja*. Celovec: Družba sv. Mohorja.

SIVEC, IVAN

- 2007 *Kraljica Slovencev. Povest o brezjanski Mariji Pomagaj*. Ljubljana: Ognjišče.

SLOVENSKE LJUDSKE PESMI [SLP]

- 1970– *Slovenske ljudske pesmi* I– . Ljubljana: Slovenska matica.

STELČ, FRANCE

- 1940 *Slovenske Marije*. Celje: Založba.
- 1944 Ikonografski kompleks slike »Svete Nedelje« v Crngrobu. V: *Razprave* II/15. Ljubljana: AZU, 426–430.

ŠMITEK, ZMAGO

- 2006 Vurberk. Kačji grad sredi »svete pokrajine«. *Moščenički zbornik* [Moščenice] 3 (3): 83–92.

ŠTREKELJ, KAREL [Š]

1895–1923 *Slovenske narodne pesmi* [SNP] I–IV. Ljubljana: Slovenska matica.

TOMAŽIČ, JOŽE

1944 *Pohorske legende*. Ljubljana: Konzorcij »Slovenca« (Slovenčeva knjižnica; 3/22).

TRSTENJAK, DAVORIN

1855 Starozgodovinski pomenki. *Novice* 13 (30. 6. 1855): 206–207.

TRSTENJAK, DAVORIN

1859 Mythologične drobtine, XI. Vehtra baba. *Slovenski glasnik* [Celovec] 3: 78–79.

TURK, IVAN

1996 Nove najdbe in odkritja v Divjih babah I. *Idrijski razgledi* 41 (1): 3–8.

1997 *Ob zori časov*. Ljubljana: Založba ZRC.

VELIKONJA, NARTE

1928 *Višarska polena*. Celje: Družba sv. Mohorja (Slovenske večernice; 81).

VOLČIČ, JANEZ

1884–1891 *Življenje pobožne device in Matere Marije in njenega prečastitega ženina Jožefa* I–V. Celovec: Družba sv. Mohorja.

ZADNIKAR, MARIJAN

1985 *Lepote slovenskih cerkva*. Koper: Ognjišče.

ZALAR, DRAGO

2001 *Marijine družbe na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.

**REPRESENTATIONS OF FEMALE DEITIES IN FOLK
RELIGION AND CUSTOMS:
FROM ANCIENT BELIEFS TO MODERN VENERATION**

This study focuses on various forms of worship and veneration, and the symbolism and iconography connected with old female deities, such as Zlata baba (the Golden Woman), Baba (the Woman), Mokoš (the earth goddess), Velika mati (the Great Mother), Pehtra baba (Perchta), Sredozimka (the Midwinter Woman), and Christian saints and figures. The awe-inspiring, but nonetheless resplendent, female deity has survived in folk tradition as a supernatural figure closely related to the Wild Hunt, a mythological figure watching over female chores, especially spinning. Later she even acquired the character of a witch, or sometimes even a healer.

However, preserved tradition and customs suggest that in the past important attributes of this female figure included light, glowing, and shining, because her arrival in the dead of winter heralded renewal of the land, or fertility. The figures known as Sredozimke – as the successors of the former Velika mati, or Slavic Mokoš – are connected with female chores; in addition, they also forbade the performance of these tasks on specific days dedicated to them. The personifications of Torka ‘Tuesday’, Četrtna ‘Thursday’, sveta Petka ‘Saint Friday’, Sveta Sobota ‘Saint Saturday’ (cf.

Ital. Santa Sabida), and sveta Nedelja 'Saint Sunday' are all successors of this deity. Some of these found a place in Christianity and have churches dedicated to them (e.g., sveta Sobota/Santa Sabida) or appear in church paintings (e.g., sveta Nedelja), and are reflected in the figures of various saints, such as Saint Lucy, Saint Gertrude, and Saint Walpurga. In folk tradition, the veneration of "Saint Sunday" or the "Sunday Church" is strongly connected with the veneration of the Virgin Mary and in places it even merges with it.

In Christian iconography, many of these roles were assumed by the Virgin Mary. Depictions thus often present the Virgin Mary with a unicorn, the Madonna of Mercy wearing a mantle, the Virgin Mary in an enclosed garden or hortus conclusus, and so on. Numerous holidays are dedicated to the Virgin Mary, and the entire month of May is dedicated to her with May Devotions.

The veneration of the Virgin Mary has been especially strong in the Catholic world, and is perhaps particularly so in Slovenia. This is attested by numerous churches, chapels, and statues, as well as legends, apparitions, and miracles connected with the Virgin Mary. The majority of Slovenian pilgrimage churches are dedicated to the Virgin Mary, including the best-known Slovenian pilgrimage church in Brezje. In Slovenia, Mother's Day is celebrated on 25 March (i.e., the Annunciation), whereas in other European countries it is celebrated in May, which is also dedicated to the Virgin Mary.

All of this confirms that the Madonna is indirectly connected with the old worship of ancient female deities; however, she has not merged with them. Holidays enriched with folk customs reflect the robust faith and rich spiritual life of the people.

KRESNE PESMI KOT RAZUMEVANJE OBREDNEGA

MARIJA KLOBČAR

ZAPISOVANJE KRESNIH PESMI V ČASU NASPROTOVANJA LJUDSKEMU VEROVANJU

Prvi zapisi kresnih pesmi,¹ ki so spremljale obredno blagoslavljanje polj,² so nastali sredi 19. stoletja, v času, ko javno mnenje temu obredju kot tudi ljudskemu verovanju nasploh ni bilo naklonjeno. Petje kresnih pesmi po poljih namreč izraža največjo vero v moč nadnaravnega, saj je potekalo brez simbolnega plačila in večinoma brez prič ali pa je bilo izpostavljeno zasmehu drugače mislečih, ki so to označevali kot praznoverje. V nasprotovanju kresnim pesmim je po eni strani mogoče videti nadaljevanje razsvetljske želje po podučevanju ljudi, vidnejše in vplivnejše pa je bilo nasprotovanje Cerkve, ker je imelo močnejši učinek na posameznika. Stanko Vraz je v poročilu o svojem zapisovanju *nekoliko pesnij o kresu, koledi itd.*, prizadeto pripomnil, *da so sedaj take pesmi velik greh in da je dekletom prepovedano od mašnikov s prokletstvom duše peti jih očitno, hodeč po vaseh* [Vraz 1879: 2].

Takrat tisti, ki so jih zanimale kresne pesmi in obredje, povezano z njimi, zaradi nenaklonjenosti javnega mnenja pri zapisovanju niso iskali posrednikov. Zapisovali so torej sami, zaradi osebnih izkušenj oziroma doživetja tega obredja pa so ta sporočila živa pričevanja o podobi predstavljenih šeg. Takšen je Tomšičev zapis v *Carniolii* iz leta 1839, ki je zelo živo predstavil kresni večer v viniški župniji [Tomschitsch 1839: 58], hkrati pa je praznovanje kresnega večera mimogrede omenil kot nekaj povsem splošnega za vso Kranjsko: po njegovem pričevanju je bilo namreč tedaj težko najti območje, kjer med preprostimi ljudmi ni bilo *oznanjanja* kresnega večera z ognji, zvonjenjem zvonov, s pokanjem, z zvoki pastirske piščali in s petjem veselih vaških deklet [Tomschitsch 1839: 57].

Še neposrednejše je pričevanje o kresnih pesmih v Vrazovem zapisu, ki pa je

¹ V povezavi s kresom se v prispevku osredotočam tako na kresne pesmi in na tisti del obredja, v katerem so ob petju blagoslavljali polja. Kresovanje je vsebovalo več šeg, povezanih z zelišči [Kotnik 1943] in s kurjenjem kresa: poleg petja je bilo najbolj razširjeno skakanje čez ogenj in metanje gorečih kolesc [Kuret 1989: 387–396], v ozadju teh šeg pa je bilo iskanje blagoslova in obrednega očiščenja. Te šege, vključno s petjem kresnih pesmi po hišah, so sčasoma dobile tudi družabni pomen in ne izražajo samo ljudskega verovanja. V tem pregledu zato skušam osvetliti obredje predvsem s stališča pesmi, namenjenih petju na prostem.

² Blagoslavljanje polj je bilo v povezavi s cerkvenim obredjem vezano na telovo, kljub temu pa se je ljudsko obredno blagoslavljanje ob nekaterih praznikih ohranilo. V prispevku zaradi obširnosti problematike obravnavam samo kresne pesmi.

nasprotovanje kresnemu obredju odločno obsodil. V obsodbi je čutiti tudi prizadetost ljudi, nosilcev obredja. Prav Vraz je kresne pesmi, ki jih je bilo zaradi muzikoloških posebnosti težko ujeti v zapis, predstavil izredno doživeto:

Prepisovati besede teh pesnij, nij mi baš teško bilo, ker se tu poje jedna ista vrstica po dva, trikrat zapored. Ali teške ti muke beležiti glas. Jaz sem se mnogo znojil pri jednem edinem prastarem napevu, katerega pojo takozvane l a d a r i c e, obhajajoče po vaseh; a z vsem tem nisem ničesar opravil. Res, jaz nisem baš muzik obrtnije, ali jaz mislim, da bi tudi mojster v tej stroki umetelnosti imel ne malo posla, morajoč najprej zdravo misliti in razmišljavati, dokler ne bi našel ključa do teh divnočarnih, tajen polnih glasov, katere se izlivajo od ust do ušesa kakor molitve srebrnolasih menihov po veličanstvenej cerkvi starinskega kloštra in udajajo na srce slavjansko, kakor sveti glas iz starine kličoč sedanji rod na premišljavanje in spoznavanje. Priznati moram, da nijsem ničesar na tem svetu še čul, kar bi me bilo tako divno navdušilo in z nekako sveto čarobnostjo zavzelo. [Vraz 1879: 2]

Vraz je zelo obžaloval negativni odnos do izročila, povezanega z ljudskim verovanjem, in preprečevanje petja, hkrati pa je skušal dokazati zmotnost prizadevanj, ki *podirajo jedine čvrste temelje cerkve – temelje pobožnosti in nравnosti*. Ob tem je ugotavljal, *pregledujoč ljudstva južnoslavjanska, da so najgloblje pogreznile se v blato fizične in moralne nemoči one veje, pri katerih je največ propala narodnost, običaji starinski; in da tam, kjer se najmanje poje, je tudi največ pijancev, nečistnikov in drugih hudobnih ljudij* [Vraz 1879: 3]. S tem je spoštovanje in ohranjanje ljudske pesmi označil ne le kot temelja moralnosti, temveč tudi narodnosti.

Ljudske pesmi, povezane z obredjem blagoslavljanja polj, pa tudi po letu 1848 niso bile deležne enake naklonjenosti kot druge slovenske ljudske pesmi, ki so jih tedaj razumeli kot zelo značilen izraz narodove ustvarjalnosti. Obredne pesmi so namreč še vedno povezovali z zaostalostjo, ki jo je bilo treba preseči, tako kot šege, povezane z ljudskim verovanjem. To stališče je bilo tudi socialno označeno. Tako je npr. v revolucionarnem letu 1848 v mladinskem časopisu *Vedež*, podnaslovljenem s *Časopis za mladost sploh, pa tudi za odraslene proste ljudi*, poročevalec pisal o svetem večeru, pri čemer je sopostavil nazore neukega hlapca in modrega in razgledanega gospodarja:

Posebno je hlapec prav veliko vedil od risa, od leskovih šib, od polnočne srebrne vode, od govorjenja živine in več takih kvant povedati. Oče pa, ki so bili umni mož, takole govoriti začnejo: »Zares nocoj je pač nar svetejši večer celiga leta; pa vunder so povedke od strahov i.t.d., ki se nocojšni večer med ljudmi kvasijo, le pravlice... [Sveti večer 1848: 193]

Pri kresu, ki je bil najbolj povezan z obrednim blagoslavljanjem polj, je bilo takšno stališče še posebej opazno, čeprav sta bila, kakor je pisal Ivan Navratil, že apostola Ciril in Metod ob pokristjanjenju opravila potrebno cenzuro, hkrati pa sta bila sprejetim pokristjanjenim šegam vtisnila slovanski pečat [Navratil 1849c: 123].

Ne glede na sodbe ocenjevalcev duhovnega sveta preprostega človeka se je v 19. stoletju ta podoba hitro spreminjala. Zavest o napredku je bila namreč dovolj

močna, da je predvsem na razvitejšem območju začela spreminjati tudi razmišljanje preprostih ljudi: posodabljal se je kmetovanje, spreminjala se je noša, hkrati pa so se spreminjale oblike ljudskega verovanja. Ko je bila podoba duhovnega sveta preprostega človeka, povezana z ljudsko pesmijo, deležna pozornosti zapisovalcev, so ljudje veliko obredja že opustili.

Prav zato je Navratilov opis kresovanja v Metliki, ki je leto dni po marčni re-

8551
8284

Lr. Janez Krstnik.
(De faje pri kresu.)
1326

(Iz Goričice pri Ihanu na Gorenjskem.)

Janez je v pu-
sari pre-bi-
vor trijin-tride-
set
let, Vojstrpa-kosa je de-
vor, De s' je bil
pravičen jin-
svet.

2.
Negova postla je biva
jena trta vhalica;
Vadeja negova je biva
ta kosa kamelina.

3.
Spiza negova je biva
offorevane praprotne;
Sijača je negova biva
ta rosica jutrajna:

4.
[Be jo je zjutrej zamurda,
beli dan je izjen biv.]

Odbor za nabiranje
slovenskih narodnih pesmi.

Opomba. Pišite samo na prvo in tretjo stran!

Kresna pesem, ki jo je leta 1910 Kramar zapisal v Goričici pri Ihanu, problematizira vprašanje živosti kresnih pesmi v osrednji Sloveniji. To pesem je leta 1849 Navratil kot Drugo pesem belokranjskih kresnic zapisal v Metliki [GNI ZRC SAZU, Arhiv OSNP, št. 8551].

voluciji izšel v *Vedežu*, toliko zanimivejši. Obhodi kresnic so bili v samem mestu, kresovala so revnejša dekleta, ki so imela skoraj povsem zakrite obraze: *Take popevajoče k r e s n i c e so odrašeni, belo oblečeni deklički bolj revnih starišev. Glavo si tako s pečo zavijejo, da komaj za oči prostor ostane. Ne dajo se poznati. Od hiše do hiše hodijo in pred vsako dve koledniški pesmi zakrožijo* [Navratil 1849a: 30].

Gre torej za maskiranje, kakršno je bilo značilno za obhode lucij v Pomurju. Skupine so štele po štiri in štiri ali pet in pet deklet. Navratil niti v tem spisu niti v poznejših prispevkih ni omenil nikogar, ki bi dekleta spremljal [Navratil 1894a: 31]. V naslednji številki *Vedeža* je objavil dve strukturno in pomensko različni pesmi metliških kresnic, staro in novo [Navratil 1849b: 33–34].

Spis, ki je nastal na podlagi Navratilovih osebnih opazovanj in doživetij obredja, po eni strani izraža ljudsko verovanje, po drugi pa zagotavlja, da t. i. praznoverja ni več. Metličanu Navratilu se namreč ob opisu raznih čarnih dejanj in vedeževanja ni zdelo odveč poudariti, da ljudje v resnici ne verjamejo v moč obredja: *Se ve, da je bosa. Nihče tudi kaj takiga ne verjame, ker iz skušnje vejo, da ni res* [Navratil 1849a: 30]. S tem se je hkrati zaščitil pred kritiki.

Poleg Navratilovega zapisa iz Metlike je živost in proces spreminjanja kresnih pesmi in blagoslavljanja polj sredi 19. stoletja mogoče opazovati predvsem na Koroškem, od koder je izčrpna Majarjeva predstavitev raznih šeg, naravnost njegovega pisanja pa je enaka Navratilovi. V njej je velik del namenjen prav jurjevanju in kresovanju, pri katerih je pomen pesmi v obredju najbolj razpoznaven. Duhovnik Matija Majar Ziljski se v pozornem opisu šeg ni spotikal ob predkrščanski pomen raznih dejanj, hkrati pa obrednih ravnanj ni razumel kot praznoverje, saj je ob predstavitvi kresovanja zapisal, da *bi se močno goljufal, kdor bi mislil, da so Slovenci i Slovenke praznoverni. Zato so preveč pametni, te šege overšujejo bolj za kratek čas, kakor iz praznovere. Med devojkami je mnogo dobre volje i smeha* [Majar 1851: 184]. Na Koroškem so namreč po njegovem pričevanju verjeli le v uroke, pri čemer je bilo zelo pomembno prav zagovarjanje, moč posebnih ritmiziranih besedil.

Po Majarjevi presoji so imela torej obredna dejanja – razen zagovarjanja – sredi 19. stoletja družabni, in ne več magični pomen. Medtem ko je bilo tedaj jurjevanje na Koroškem še živo obredje, je od kresovanja ostalo le še kurjenje kresov. Iskal je tudi sledi resničnega verovanja oziroma vpliv pesmi in obrednih obhodov na rast pridelkov in zdravje živine. Sledi starega verovanja je razbiral v ohranjenih pesmih: tako je na podlagi pesmi razložil pomen sonca v kresnem obredju. Ob zapisu pesmi je predstavil njeno funkcijo, s tem pa je krajevno in okvirno tudi časovno opredelil samo verovanje, razumljeno skozi pesem: *Da je kres se kresoval k česti sonca, kaže tudi to, da je bila nekada pri Zili u običaju stara, stara pesem od sonca, jaz sem samo začetek zberati mogel* [Majar 1851: 186].

Majar je torej opozoril na to, da je s pesmijo mogoče rekonstruirati pozabljeno obredje. Pesem »Sijaj, sijaj, sončece«, ki so jo ljudje še pomnili, po njegovem mnenju

kaže na izročilo šege in verovanja, z Vrazovim zapisom druge variante iste pesmi³ pa je opozoril na širše, ne le na koroško izročilo. Pomanjkanje sočasnih zapisov te pesmi drugod po slovenskem ozemlju ne dopušča ustreznih sklepov: poznejši zapisi okrnjene podobe te pesmi [Štrekelj 1904–1907: 196–202] namreč ne zadoščajo za domnevo, da je pesem tudi sled obredja, hkrati pa te domneve ne ovržejo.

Poleg obredne pesmi o soncu je ob predstavitvi drugih kresnih šeg in verovanj predstavil še zanimivo obredje iz Roža, ki pa je živelo le še v spominih posameznikov:

V Rožju se pripoveduje, da se je kres nekoliko tednov poredoma obhajal. Dekleta so šle zmrakoma na koji bližnji hrib ali hum, so kresovale, to je: kres netile, so sprepevljale, vsaka svojemu fantu so si roke podale i u koli okolo kresa skaklaje rajale; fanti so nekada na drugem hribu spevaje jim odgovarjali. Devojke kresnice so pele pesmi kresne, kekada takodjer k česti svetnikov, kteri se imenujejo kresniki. Stare ženske še pomne, da se je tako kresovalo, dotle so bile pa takodjer dobre letine, i iz neba je padal plim ali plimb, to je neko seme, kojega so plevice velikokrat dobivljale, kadar so plele. [Majar 1851: 187]

Tudi na to obredje naj bi poleg ustnega izročila spominjala le še pesem, ki jo je Majar prav tako objavil v teh zapisih, vendar ima bolj ilustrativno kot pričevalno vlogo [Majar 1851: 187]. Tega verovanja ni komentiral oziroma ni čutil potrebe, da bi se od njega distanciral.

Odsotnost sočasnih zapisov iz drugih krajev onemogoča širšo presojo živosti obrednih pesmi, namenjenih blagoslavljanju polj; poznejši zapisi namreč vključujejo le še Štajersko. Samo ugibamo lahko, ali je v tem času drugod iz navedenih razlogov kresovanje resnično zamrlo ali pa le ni bilo deležno pozornosti raziskovalcev. Zanimivo pa je, da je za ta čas poleg metliškega kresovanja ohranjen neposredni spomin na kresni večer v sami Ljubljani: *V Ljublani pojo na kres zvečera po mestu devojke različne pesni i darujejo poslušavcem svojim kitice (pušelce) vertnarskih cvetic i dobijo zato nekak darek v penezih* [Majar 1851: 184]. Samo omemba petja pa ne zadošča za sklep, ali je pri tem šlo za le družabne razloge ali je imelo to petje tudi obredno ozadje.

KRESOVANJE KOT IZRAZ ISKANJA VEZI MED SLOVANI

Upoštevanje širšega družbenega dogajanja v tem času dokazuje, da je kresovanje v mestnem okolju dobilo močnejši družbeni pomen, kakor ga je, sodeč po opisu koroškega kresovanja, še imelo na podeželju. Razlogi so bili politični: po letu 1848, še bolj pa po letu 1861, so začeli kresovanja ne le spodbujati, temveč tudi oživljati. Navratil je o tem zapisal:

Najprej bodi povedano, da se je po javnih in ustnih poročilih kresovanje v novi

³ Vrazov zapis pesmi je bil objavljen v Šafárikovem *Narodopisu* [Majar 1851: 186; prim, Štrekelj 1904–1907: 197–202].

»preporodni« oziroma »Sokolski« dobi t.j. po 1848 in 1861. letu jako pomnožilo... vsaj med Slovenci, ki kresujejo zdaj po mnogih krajih, kodar je bila uže zdavna jenjala ta prestara narodna navada. Za stolico slovensko, belo Ljubljano, z vsakoletnim »Sokolovim kresom na Rožniku«, ni zaostala ni stolica dolenjska, milo mi Novo mesto.

Dodal je, da tam kresa v letih njegovega šolanja, torej pred marčno revolucijo, ni bilo [Navratil 1887: 101]. Na ta kresovanja so opozarjali tudi oglasi v časopisju [Kres 1879].

Ali gre pri tem za prve oblike oživljanja kulturne dediščine oziroma obnavljanja ritualnih praks ali za nove oblike družabnosti s političnim ozadjem, za enega najopaznejših načinov poudarjanja slovanskega? Ne glede na resnično ozadje je naklonjenost kresovanju prav gotovo vplivala tudi na živost kresnih šeg na podeželju: kresovanja kot kurjenje kresov so imela družbeno veljavo, obredno blagoslavljanje polj kot izraz ljudskega verovanja pa je izražalo zaostalost, s spremljajočimi pesmimi vred. To nasprotje se je z zavedanjem napredka v naslednjih desetletjih stopnjevalo.

V nasprotju z navdušenjem za slovansko so posamični pisci vzrok za nekatere spremembe videli v vplivu neslovanskega okolja. Tako so pri procesiji Rešnjega telesa, ki je v javnosti v preteklosti z vključitvijo elementov ljudskega verovanja⁴ skušala nadomestiti ljudsko blagoslavljanje polj, na *Laškim v šempeterski fari* razumeli kot nadvlado tujega: *Tista prekleta laška republika nas je ferderbala* [Procesija 1853: 111]. V mestnem okolju so imele te procesije na splošno izjemen reprezentančni pomen, zato so se vanje vključevala tudi takratna društva.

Po obnovitvi ustavne dobe so pospešeno ustanavljali čitalnice, sčasoma pa tudi druga društva. Tudi v tem času pa je še moč zaslediti nasprotovanje ljudskemu verovanju: z njim se namreč *svetemu času veliko nečast dela*, omenjeno pa je, da pri *mlajših in bolj omikanih ljudeh zelo zginjujejo neumne vraže; želeti je, da bi popolnoma izginile. Žalibog, da vendar še preveč velja pregovor: »kakor stara tica poje, tako nauči mlade svoje«* [Dular 1865: 19, 20].

V času čitalnic pa je bila vendarle že glasnejša drugačna naravnost. Tako npr. spis »Kres pri Slovencih«, ki je izšel istega leta kot navedeni prispevek, vztrajanje pri starih navadah ocenjuje pozitivno: *Kar je delal oče, tega se drži sin; značaj v poglavitnih čertah se ohrani pri ljudstvu* [Kres 1865: 182]. To naj bi namreč pomagalo razkriti čas, ko so Slovani še živeli v skupni domovini. Pri tem je imel prav kres poseben pomen, saj *se obhaja skoro pri vseh slovanskih rodovih, celo tudi v nekterih nemških, kjer so stanovali pred časom Slovanje* [Kres 1865: 183].

Kljub temu takrat stara kresovanja z obhodi in petjem kresnic niso bila deležna

⁴ Najsplošnejše je bilo krašenje z zelenjem, ki je imelo sicer veliko vlogo pri pomladnih šegah; petje ljudskih obrednih pesmi po poljih je zamenjala procesija s cerkvenim obredjem, cvetje, ki so ga sicer na kresni večer posipali po hišah in v njihovi neposredni okolici, so v procesijah deklice posipale pred stalnimi ali v ta namen postavljenimi oltarji, procesije je spremljalo pokanje, vejice, postavljene ob poti, pa so ljudje po blagoslovu nosili na polja in vrtove.

javne pozornosti. Podobo kresovanj, ki se niso prilagajala sodobnemu okusu, je za ta čas tako mogoče razbrati iz poznejših zapisov: *Med l. 1864 in 1866 videl je sedanji g. ravnatelj Schleifer v Gornjem gradu (Oberburg) na Štajerskem blizu kranjsko-koroško-štajerske meje, kako so slovenske deklice prav »po indijanski« plesale okolo kresa* [Navratil 1887: 104].

Sodobna kresovanja, deležna javnega zanimanja, so namreč prinašala tudi mi-kavne novosti, predvsem rakete in *umetni ogenj* [Kres 1886: 3]. Pri tem je bilo pomembno petje, ne pa same pesmi, zato tudi zapisovalci niso bili pozorni nanje. Političnemu cilju – povezovanju Slovanov – se je pridružil družabni pomen, predvsem v povezavi z društvi. Čas slovanskega navdušenja je namreč spodbudil sodelovanje društev, tudi godbenih, in v kresovanja vnesel nove pesmi, pri čemer je sodelovala tudi šola.⁵ Gregor Krek v razpravi z naslovom »Kres« torej morda tudi iz teh razlogov ni omenil posebnih pesmi ob kresovanju: *Pri nas pa se danes sploh le popeva, a da bi se pevale pesni samo tej svetkovini namenjene, mi ni znano in se mi tudi ni posrečilo po spomenicah ustnega slovstva prepričati se, da se motim* [Krek 1881: 50].

Za Krekovo oceno torej ni bila kriva samo njegova oddaljenost od matične domovine, temveč so bile razlog resnične družbene spremembe, ki so se izražale tudi v spreminjanju pesmi in šeg. Kres pa takrat ni imel samo aktivističnega pomena za simbolno povezanost Slovanov, temveč naj bi najzanesljiveje vodil k njihovim skupnim koreninam. Kresovanje je bilo tako pomembno izhodišče za mitološko razumevanje preteklosti, saj naj bi bil, kakor si je v svoji razpravi prizadeval dokazati Krek, prav kres najstarejši domač praznik [Krek 1881: 60]. Sama pesem v tem okviru ni bila več nosilka pomena.

KRESNE PESMI – VIR ZA INTERPRETACIJO KRESOVANJA

Interpretacije kresovanja so torej vse do poznih 80. let 19. stoletja v precejšnji meri zaznamovali pogledi mitološke šole in politični cilji. Po letu 1880 so, prav tako iz političnih razlogov, začeli v javnosti spodbujati tudi kresovanje v čast slovanskih apostolov Cirila in Metoda [Kurimo ... 1883], ki s tem izročilom ni imelo nikakršne zveze več. Hkrati je v 80. letih staro kresovanje na podeželju vnovič postalo deležno raziskovalne pozornosti.

Takrat je Josip Pajek v *Črticah iz duševnega žitka štajerskih Slovincov* predstavil kresno obredje na Štajerskem. Pisal je ne le o plesu okoli ivanjega kresa [Pajek 1884: 44], temveč tudi o kresovanju med polji in po domovih – o tem, kako dečki z *gorečo slamo sem ter tje med njivami letajo in pojejo* in kako dekleta, doma pri sv. Tomažu, *hodijo »od hiše do hiše pevati in zato pobirajo*. Pri tem je ob naslonitvi na starejši vir navedel, da je v nekaterih krajih *navada, da na Ivanje od večera (= po poludne) mla-*

⁵ Gašper Križnik je npr. poročal, da se v Motniku še kurita dva kresova, zgornji in spodnji, pri tem pa pojejo pesmi, ki so se jih naučili v šoli [Arhiv ISN ZRC SAZU, Gašper Križnik, ŠZ 5/11].

de dekelce kde v malem lesu grmado zažgejo, in okolo tega ognja popevajoče plešejo; potem imajo goščenje, pri katerem zopet prepevajo [Pajek 1884: 56].

Iz navedbe vira ni razvidno, ali je bila v 80. letih navada še živa ali ne, pač pa je jasno, da so nekatere oblike blagoslavljanja polj s petjem na prostem tedaj na Štajerskem še živele: *Od Jurjevega do kresa hodijo dekleta pevati h kateremu križu, ali si pa kde drugej napravijo šator iz hojkinih ali borovih vej, kojega okrasijo s hojami in traki. Pred Ivanjim, kedar slednjokrat izpojejo, zakurijo ogenj in zažgejo šator* [Pajek 1884: 57]. Živost teh šeg potrdjuje še Raičevo poročilo iz okolice Ptuja, ki ga je Pajek povzel: *Pred Ivanjim na večer Poljanci ob Ptuji kresijo, imajoči na dolgih drogih slamo navezano in užgano, pri čemur popevajo dotične pesmi ter drkajo po polju* [Pajek 1884: 58].

Pozornost do funkcije kresnih pesmi na Štajerskem je torej dokazala živo povezanost pesmi z obredjem: blagoslavljanje polj s pesmijo priča o visoki stopnji verovanja v črno moč pesmi. Prav živost obrednega blagoslavljanja polj na Štajerskem vnaša dvom o trditvi, da obhodi kresnic v Beli krajini že sredi 19. stoletja niso več vključevali petja med polji in vinogradi, kakor bi mogli sklepati po starejšem Vrazovem poročilu [Vraz 1879],⁶ čeprav je tudi Navratil leta 1886 navedel le, da hodijo kresnice *zvečer pred kresom* (»Ivanjim«) *vse v belo zavite, popevat in pobirat od hiše do hiše, – pa ne v hiše, nego samo pred hiše* [Navratil 1886: 351], v enem od številnih prispevkov v *Letopisu Matice Slovenske*, kjer je posebej obravnaval *kresne ali ivanjske pesmi belokranjskih kresnic* oziroma obredje, povezano z varovanjem polj, pa je petje med polji celo izrecno zanikal [Navratil 1887: 120–121].

V spisih »Slovenske narodne vraže in prazne vere« (izhajali so v LMS) je Navratil kresu namenil veliko pozornosti, vendar je bil njegov cilj razbiranje elementov ljudskega verovanja – ali, kakor je pojasnil sam, je te šege vključeval *po tega spisa namenu samo zarad vraž ali praznoverja, ki se nahaja v njih* [Navratil 1887: 120–121]. Pri tem je bila vnovič v ospredju Bela krajina, čeprav je vključil tudi dosegljive podatke iz drugih slovenskih krajev [Navratil 1887]. Poleg obeh metliških variant, ki jih je objavil že leta 1849 [Navratil 1849b], je v LMS objavil novejši varianti, poleg njih pa še *Rosavničko, Lokvičko in Drašičko*.

S pesemskimi besedili si je prizadeval interpretirati tudi samo obredje. Iz nekdanje metliške kresne pesmi, objavljene leta 1849, v kateri so kresnice pele *Mi smo nocoj malo spale, ker smo polje varovale*, so se ti verzi preoblikovali le še v oblubo *Mi bmo nocoj malo spale, ker bmo polje varovale*, prva metliška varianta pa tega sploh ne omenja več. Navratil je pojasnil, da so te besede *zdaj res gole besede, zato ker sedanje kresnice ne hodijo več polja varovat* [Navratil 1887: 120–121], čeprav je v prispevku, leto prej objavljenem v *Kresu*, zapisal, da *Rosavničke in Lokvičke* še pojejo:

*Mi smo nocoj malo spale (i),
Ker smo polje varovale (i)* [Navratil 1886: 358].

⁶ Vrazovo poročilo je pozneje povzel tudi Niko Kuret [Kuret 1967: 101], za njim pa Zmaga Kumer [1975: 31].

Ali razločki v teh besedilih pomenijo, da so te obhode v Metliki že opustili, drugod pa so še sestavljali obredje? Ob tem naj bi oblačenje oziroma maskiranje kresnic še vedno izražalo izrazito vero v magično moč teh obhodov: *Zavijajo se z belimi pečami tudi po obličju tako, da jih ne more spoznati živ krst* [Navratil 1886: 351]. Hkrati je Navratil omenil prve znake opuščanja kresovanja.⁷ Vse pomembnejše so postajale sodobne oblike: v metliški kres je bila vključena godba, ki je najprej igrala v mestu, potem pa eno uro pri samem kresu, kjer se je tudi pelo. Z godbo vred so se vrnili domov tudi ljudje. Navratil je navedel natančne podatke o tem, v katerih krajih v metliški okolici pridejo h kresu tudi kresnice [Navratil 1887: 102–103].

V Navratilovih opisih iz srede 80. let 19. stoletja ne gre le za opazno transformacijo šeg oziroma opuščanje obredja, temveč tudi za uveljavljanje novih šeg, npr. šeg v zvezi z zelenjem oziroma venci ob kresu,⁸ in za vedno večji pomen družabnosti.⁹ Družabna vloga šege govori o transformaciji prvotnega obrednega pomena.

Navratil tudi v teh spisih, ki so nastali na podlagi neposrednega opazovanja ali posrednih poročil,¹⁰ ni omenil pastirja, ki bi spremljal kresnice, pač pa ga je omenil pri žumberskih oziroma hrvaških *ladekaricah*, ki jih *namesto Rosavničkih dveh ponašavek spremlja jeden dečak (pastir), koji svirajuč na sviralu (piščal) pred njimi košaru nosi*. Zapisal je, da te ivanjske pesmi nimajo v sebi ničesar bajeslovnega, kot npr. slavonska pesem »Tri devojke žito želi, Lade mi, Lade moj«. Omenil je, da so žumberske oziroma hrvaške ladekarice hodile vsaj do leta 1863 na kresni ali Ivan dan pred hiše popevat, *ladekat in prosit jajec*, in pojasnil, da se je pri tem *boginja izprevrgla v boga* [Navratil 1887: 122].

Ob tem je Navratil nevede nakazal sled, ki razkriva kresovanje na razvitejšem osrednjeslovenskem območju: za varianto kresne pesmi, ki poudarja motiv Janeza Krstnika, je trdil, da *se ni rodila med »Belimi«, nego med »Črnimi Kranjci« (bodi si Dolenjci, Krajincani ali pa Gorenjci)* [Navratil 1886: 357]. S tem je opozoril na druge vrste sprememb, na vplive iz razvitejše osrednje Slovenije, ki jih je opazil tudi pri oblačenju: *Bodi pa tu povedano, da se gospoda in meščani vred med Belimi Kranjci nosijo (do malega) tudi črno; tako za nove dobe i nekteri (bogatejši) »kmeti«* [Navratil 1886: 357].

⁷ Leta 1886 petja kresnih pesmi ni bilo več v Boldrežu in *gorenjih* Draščih, ker *že ni bilo pripravnih [veščih] dekličev za to* [Navratil 1886: 354, 356].

⁸ Leta 1887 je Navratil zapisal, *kako se menjajo stare navade in ... vraže v novi dobi. Letos obešali so v Metliki pri hišah samo še take (novodobne) vence*. Hkrati je opazil, da se ljudje ne zavedajo več pomena nekaterih starih navad [Navratil 1887: 92].

⁹ Na vedno večjo družabno vlogo kresnic v Metliki je opozorila analiza metliških variant kresnih pesmi. V zvezi s prvo, najstarejšo varianto, je namreč Navratil zapisal: *Nočem zamolčati, da popevajo sedanje »kresnice« metliške pred gosposkimi hišami namesto: »mlado hčerko« zdaj že tako, »mlado frajlo(!) za krnico«, dasi je po moji pusti pameti »mlada frajla« tudi ... »mlada hčerka«* [Navratil 1886: 352]. Pripomba opozarja, da so obhodi kresnic v Metliki dobili že povsem družabni pomen. Navratil je v članku kresnicam predložil, naj namesto »fajla« pojejo »gospodična« [Navratil 1886: 357].

¹⁰ Na vlogo posrednih poročil in na napake pri tem je pozneje opozoril zapisovalec Barle [ŠZ 7, Barle, 28].

Navratil je torej, glede na svoj celostni pogled na izročilo, pesemska besedila pospremil z interpretacijami tudi, če jih je objavljajal samostojno. V tem času pa se je že uveljavljajal pristop, ki je pesmi vrednotil ne glede na kontekst. Tako je npr. Ivan Šašel¹¹ leta 1889 objavil besedila štirih pesmi, v katerih je upošteval tudi petje kresnic s hrvaške strani: *Zadnji pesmici popevali so na lansko Ivanje zvečer Žuničani in Žuničanke iz Preloške fare po Adlešičih. Prvo pred duhovnišnico, drugo pred drugimi hišami* [Š(ašelj) 1889: 164].

PODOBA KRESOVANJA V ČASU OBLIKOVANJA FOLKLORISTIKE

Ob koncu 19. stoletja, ko je folkloristika pesem kot del ljudske besedne ustvarjalnosti postavila v ospredje [Kropej 2001], je zbirateljska akcija za zbirko *Slovenske narodne pesmi* Štreklju prinesla tudi številne obredne pesmi. Obredna vloga je bila pri njih jasno razpoznavna ali pa povsem zabrisana, odvisno od tega, kako je zapisovalec pesem razumel oz. kaj so o njej povedali pevci. Prednost zapisovanja za Štrekljevo zbirko je bila, da so obredne pesmi glede krajevnega izvora zapisovali nepristransko, torej ne glede na to, ali je določeno območje veljajalo za zanimivo ali ne, slabost pa, da nekatere pesmi poleg tega, da so uvrščene med obredne, razen samega besedila ne sporočajajo ničesar. Funkcija je bila namreč drugotnega pomena.¹²

Temeljno vprašanje, ki se pojavlja ob zapisih obrednih pesmi Štrekljeve zbirke, je, kako razumeti posamične pesmi: ali pesem ohranja spomin na obredje in torej na podlagi pesmi lahko opišemo in raziščemo šege na določenem območju ali pa se je širila samo kot pesem, brez obrednega ozadja, in bi nas kakršno koli sklepanje te vrste speljajalo na napačno sled.¹³ Ali gre torej za spreminjanje pesmi ali pa posamične variante odsevajo razločke pri kresovanju na tistih slovenskih območjih, kjer ga zapisovanje raziskovalcev sicer ni več ujelo?

Ne glede na te drobce, ki bi jih bilo vredno posebej osvetliti, pa je bilo tudi v Štrekljevi zbirki zaradi živosti kresnega obredja v Beli krajini to območje vnovič močno poudarjeno. Zbrano gradivo iz belokranjskih vasi odseva bogastvo variant,

¹¹ V objavi je omenjen le s kraticami I. Š..

¹² V Štrekljevi zbirki je tako vrsta pesmi v razdelku »Pesmi, ko se obhaja polje«, in sicer iz raznih krajev (št. 5055–5074), druge pesmi pa so v razdelku »Drugačni ostanki kresnih pesmi« (št. 5129–5162): te pesmi brez interpretacije o samem obredju oziroma o njegovi živosti v času zapisa ničesar ne povedo, razen pri belokranjskih kresnih pesmih, kjer je natančno določeno, v katerih okoliščinah in v katerih krajih se pesem poje [Štrekelj 1904–1907: 11–206].

¹³ Dilema je bila v strokovni javnosti skoraj neopažena: dotaknil se je je npr. Kuret ob pesmi »Sijaj, sijaj sonce«, ko je opozoril na previdnost pri upoštevanju pesmi kot vira za raziskovanje šege [Kuret 1989: 384–385], delno pa tudi Vinko Mödernorfer ob interpretaciji pripovedne pesmi »Kresnice« [Mödernorfer 1948: 306], sicer od št. 297 do 301, objavljene v prvem zvezku *Slovenskih narodnih pesmi* [Štrekelj 1895–1898: 339–344]; variante iz raznih krajev namreč omenjajajo različne načine kresovanja.

ki, v skladu s Štrekljevim uredniškim konceptom, z ustrezno razvrstitvijo dokumentira tako pokrajinsko pestrost kot funkcijsko raznovrstnost pesmi.

Čeprav je bil kontekst pesmi v zbirki *Slovenske narodne pesmi* v ozadju ali pa večinoma ni bil upoštevan, iz gradiva, zbranega v času okrog leta 1890, izvira zanesljivo poročilo o tem, da so kresnice še hodile na obredne obhode med polja in vinograde: Janko Barle je ob kresni pesmi iz Bereče vasi v suhorski župniji, ki so jo zapeli, ko so se zbrali ob kresu, zapisal: *Potem pojo pri kresu razne druge pesmi, nekatere tudi cerkvene. Ko je to gotovo, gredo okrog v vinograde, na polje in v vas pred hiše, kjer popevajo druge pesmi, objavljene spodaj.*¹⁴

Navidez drobna opomba, ki jo je objavil tudi Štrekelj [1904–1907: 152], priča o živosti obrednega ravnanja, za katero se je zdelo, da je že davno zamrlo. Njegov pomen je – za razloček od petja med hišami – predvsem v tem, da petje kresnih pesmi med polji in vinogradi izraža veliko vero v moč pesmi in hkrati veliko zaupanje v moč nadnaravnega oziroma v magično moč pesmi. Morda je prav izražanje vere v moč nadnaravnega krivo, da tega prej zapisovalci ob zapisih kresnih pesmi v Beli krajini niso opazili. Barletova omemba pa hkrati ne pomeni, da je bilo petje med polji in vinogradi tedaj še živo tudi drugod po Beli krajini, prav tako pa ne pomeni, da je drugod zamrlo.

Zbiranje pesmi za Štrekljevo zbirko namreč jasno opozarja na relativnost zapisovanja. To je razvidno tudi iz opombe na drugi strani zapisa pesmi iz Drašičev: ta govori o vprašljivosti ohranjanja spomina z naključnimi zapisi, saj je Navratil iz Drašičev objavil le eno pesem, ki pa je *zelo pomanjkljiva, a povedal jo je njegovemu bratu sicer vrli Drašičan, ali težko da je poznal dobro kresne pesmi, ker so jih le ženske popevale.*¹⁵ Opomba je prečrtana, torej ni bila namenjena objavi med pojasnili k pesmim.

Štrekelj je v zbirki objavil tudi pričevanje, da so v Beli krajini s pesmijo blagoslavljali polja tudi brez povezave s kresnicami: v Bereči vasi v suhorski župniji je šlo po 30 moških in žensk pet *okrog trtja*, v vinograde. Pod št. 5050 je objavil tudi pesem, ki so jo pri tem peli [Štrekelj 1904–1907: 160]. To petje, pri katerem so dodatno obredje že opustili, najbolj dokazuje magično moč pesmi. Medtem ko v folkloristiki ni bilo opaženo, ga je pri pregledu kresovanja v opombi upošteval Kuret [1970: 422].

Ob tem pa je mogoče najti nova pričevanja o spreminjanju verovanja na požeželju, o tem, da je zavest o obrednosti pojemale: fantje so ob kresovanju nagajali dekletom in npr. poznani klic deklet – kresnic – *Daj nam bože dobro leto* preoblikovali v *Daj nam bože dobre može.*¹⁶ To ne priča le o spreminjanju pesmi, temveč tudi o spreminjanju odnosa do obrednega oziroma o širših družbenih spremembah: šaljivost, povezana s šego, dokazuje, da je bila obrednost povsem v ozadju. Nekatere

¹⁴ GNI ZRC SAZU, ŠZ 7, Barle, 31.

¹⁵ Zapis na hrbtni strani pesmi iz Drašič [GNI ZRC SAZU, ŠZ 7, Barle, 28].

¹⁶ GNI ZRC SAZU, ŠZ 7, Barle, 6.

šege je torej pomagala ohranjati družabnost, ki pa spreminjanja odnosa do izročila ni mogla ustaviti. Pojav trtne uši, ki je sprožil izseljevanje iz Bele krajine, je ta proces samo še pospešil.

ISKANJE NARODNE PREPOZNAVNOSTI IN KRESOVANJE

Opuščanje kresovanja zaradi spremenjenega odnosa do izročila je – za razloček od prisilnega opuščanja sredi 19. stoletja – kmalu sprožilo željo po vnovični oživitvi. V 90. letih 19. stoletja je na Štajerskem zaslediti prve znake revitalizacije kresnega obredja, ki je vključevalo tudi obhode: leta 1895 so tako zadnjič kurili kres v Pušencih, pri tem pa je – zaradi povsem verske naravnosti obredja – čutiti dejavnost tedanjih katoliških gibanj, čeprav se je vse dogajalo na prizoriščih te najmanjše občine ormoškega okraja: dekleta so se zbirala ob občinski kapelici, kjer so pela in molila, neposredne priprave so bile v občinski hiši, kres pa so pripravili na občinskem pašniku, *gmajni*.¹⁷ Poročevalec Alojzij Trstenjak je to pozneje pojasnjeval kot znak družbenih sprememb:

Ljudsko izročilo pravi, da sedaj ne kaže več zažigati kresa, ker so razmere drugačne, kakor so bile nekdaj: mladine je premalo, ker najbolj nadarjeni fantje in dekleta odhajajo po dovršenem 14. letu z doma, deloma pa tudi ljudstvo ni več za to složno in edino [Trstenjak 1909: 157].

Podobna slovesnost je bila, verjetno z enakimi zgibi, torej kot vsaj delna katoliško naravnana revitalizacija, leta 1909 v Lopršicah [Trstenjak 1909: 161–163]. Čeprav je v drugem primeru sodelovala tudi godba, pesmi predvsem z ohranjenim refrenom *Ladi nam je, predragi nam je*¹⁸ dokazujejo, da čas izvornih kresovanj ni bil daleč, saj je spomin na kresne pesmi še živel.

V Beli krajini kresovanje v prve pojave folklorizma, povezanega s praznovanjem 40- in 60-letnice vladanja cesarja Franca Jožefa [Kunej 2004: 37–38] ni bilo vključeno. Naklonjenost države izročilu [Rajšp 2005], usmerjena v iskanje narodne prepoznavnosti, pa je bila bolj kakor na teh prireditvah vidna v veliki državni akciji zbiranja ljudskih pesmi, ki je na Slovenskem pod vodstvom Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi (OSNP) stekla leta 1906. Prinesla je veliko novih zapisov, opremljenih z melodijami, ob koncu projekta pa tudi prve zvočne zapise, posnete v Beli krajini [Murko 1929: 44–45]. Problemi, ki se kažejo ob pregledovanju zapisov akcije, so enaki kakor pri *Slovenskih narodnih pesmih*: kljub navodilom za zapisovanje konteksta funkcija pesmi večinoma ni omenjena.

Pomanjkljivost spremnih opomb, ki ni izhajala iz načel akcije, temveč je bila nasledek pragmatičnega zapisovanja,¹⁹ je bila pri kresnih pesmih posebno opazna.

¹⁷ Dekleta so vsak večer ob kapelici molila rožni venec in lavretanske litanije [Trstenjak 1909: 158].

¹⁸ Beseda *ladi, lada* opozarja na »ladanje«, kresovanje, petje kresnih pesmi.

¹⁹ Vsak zapis pesmi je, ne glede na dodatne informacije, veljal eno krono.

Tako npr. kresna pesem o Janezu Krstniku, zapisana v osrednji Sloveniji, v Goričici pri Ihanu,²⁰ vsebuje le podatek, da se poje pri kresu. Gre za isto pesem, kot jo je leta 1849 Navratil zapisal v Metliki [1849b], oz. za pesem, ki je v Belo krajino prišla *od Črnih Kranjcev* [Navratil 1886: 357].

Ta zapis močno problematizira vprašanje kresovanja na osrednjeslovenskem območju, vendar ne zadošča za sklepanje o živosti obredja v okolju, kjer je bila zapisana. Sočasni zapis druge kresne pesmi iz Vinj pri Dolskem, ki ima ohranjen značilen koledniški uvod (*Dober večer, dobri ljudje*²¹), pa dokazuje, da čas, ko je bilo kresovanje z obhodi tudi v tem delu Slovenije še živo, ni daleč. Pesem s takšnim uvodom se brez ustrezne vloge namreč ne bi dolgo ohranila. Ob tem se postavlja vprašanje, ali so se ljudje na razvitejšem osrednjeslovenskem območju zaradi dolgoletnega nasprotovanja sramovali s pripovedjo ali petjem pričati o tem ljudskem verovanju ali pa so ga morda prezrli etnomuzikologi, ki na razvitem območju tega izročila niso pričakovali.²²

Ne glede na drobce zapisov obrednih pesmi je bila pri iskanju ohranjenosti obrednega v tem času pozornost usmerjena le še v Belo krajino, ki je v tem pogledu



Na Vinici so odrasla dekleta zadnjič kresovala leta 1912, podoba tega kresovanja pa je pomagala ustvariti stereotip o belokranjskih kresnicah [GNI ZRC SAZU, Fototeka, št. 868].

²⁰ GNI ZRC SAZU, Arhiv OSNP, št. 8551.

²¹ GNI ZRC SAZU, Arhiv OSNP, št. 7397.

²² Pesem o Janezu Krstniku Kuret upošteva, vendar le kot pesem o tem svetniku [Kuret 1967: 87], v etnomuzikologiji pa je bila napačno interpretirana [Kumer 1996: 223].

za Slovence dobivala širši identifikacijski pomen. Leta 1912 je nastala znamenita fotografija kresnic na Vinici, pri čemer ni bilo znano, da je bila fotografija za objavo v *Slovanu* dve leti pozneje tudi rekonstruirana: s korekturo je bila zabrisana Župančičeva hiša v ozadju [Slovan 1914]. Fotografija tako postavlja kresovanje na podeželje. Ali to pomeni, da je pravo petje kresnic živelo le še tam, ali pa so s korekcijo fotografije želeli umetno seči v starejši čas oziroma v ne povsem definiran prostor? Z navzočnostjo piskača pa fotografija sproža vprašanje, ali gre tu le za rekonstrukcijo ali pa celo za konstrukcijo.

Doslej je bila v zvezi s to pesmijo vprašljiva le podoba dud. Če bi verjeli starejšim Navratilovim zapisom, ki spremljevalca kresnic, piskača, povezujejo le z žumberskimi kresnicami [Navratil 1887: 122], pa bi podvomili tudi o navzočnosti tega spremljevalca. Dvome razblinja Tomšičev zapis v *Carniolii* iz srede 19. stoletja, ki v predstavitvi kresnega večera v viniški župniji pravi: *Fant, imenovan »kersnik«, žvrgoli na dude svoj marš in štiri dekleta, »kersnice«, gredo za njim do naslednje hiše* [Tomschitch 1839–1940: 57; prev. M. K.].

Rekonstrukcija viniških kresnic, objavljena v *Slovanu*, torej ni sporna zaradi piskača ali zaradi dud, temveč priča o zamiranju same šege. Hkrati fotografija dokazuje, da je bilo kresovanje z nošo vred tedaj že del identitete Bele krajine, pesem, na fotografiji le nakazana, pa je bila ob tem pomembna nosilka sporočila.

Leta 1914, ko je v Belo krajino pripeljal prvi vlak, so tam nastali prvi zvočni zapisi, ki jih je posnel Slovenec; med njimi so bile tudi kresne pesmi. Pesmi je za OSNP posnel pravnik, domačin dr. Juro Adlešič [Strajnar 1989: 29, 61]. Od posnetih pesmi se je, poleg nekaterih drugih, do danes ohranil le voščeni valj s pesmijo »Tri jetrve žito žele«, s katero so po Navratilovem pričevanju v 19. stoletju kresovale kresnice, ladarice, z druge strani Kolpe. Da gre za pesem, povezano s kresovanjem, v času zvočnega zapisa niso več vedeli; to je razvidno tudi iz transkripcije, ki je nastala ob posnetku. Spomin na nekdanjo obrednost je bil torej ob tej pesmi povsem zgubljen.²³ Zapis poleg doslej opaženih sprememb v kresovanju dokazuje, da so se posamične kresne pesmi prevrščale v pesmi z drugačno funkcijo.

Čeprav je torej akcija OSNP pomenila zapisovanje, pisno ali zvočno, in ne raziskovanje²⁴ in čeprav je kontekst pri zapisih pesmi zelo skop, zapisi posredno omogočajo pomembna spoznanja tako o ohranjenosti kresovanja na osrednjeslovenskem območju kakor o transformaciji kresovanja v Beli krajini.

²³ Štritofova transkripcija fonografskega zapisa dokazuje, da pesmi tudi razumeli niso več [GNI ZRC SAZU, OSNP št. 10.650].

²⁴ Akcija se je namreč zaključila pred tem ciljem [Murko 1929: 49–53].

VLOGA KRESNIH PESMI PRI OŽIVLJANJU IZROČILA IN PRI INTERPRETACIJAH

Transformacija in zamiranje obrednih obhodov, povezanih s pesmijo, sta pri nekaterih intelektualcih sprožila odgovornost za ohranitev živega spomina na to obredje: tako kakor so se v 19. stoletju trudili, da bi v imenu napredka ustavili izražanje ljudskega verovanja, so si v 20. stoletju posamezniki prizadevali, da bi jih v imenu narodnega samozavedanja v oživiljeni podobi ljudem vrnili.

Rekonstrukcijo tega procesa ponuja članek viniške učiteljice Leopoldine Bavdek »Beseda o viniških kresnicah« (Slovenski narod 1940). Gre za zgovoren zapis o načinu petja kresnic leta 1902, ko je v viniški okolici kresovalo še sedem skupin deklet, o opuščanju kresovanja v Beli krajini že pred prvo svetovno vojno, o spremembah pri kresovanju in o razločkih v petju, pa tudi o začetkih revitalizacije:

Na Vinici so zadnjič kresovale kresnice leta 1912. Pozneje se niso odrasle sploh več oglasile. Po svetovni vojni sva s pokojnim nadučiteljem g. F Lovšinom z združenimi močmi naučila skupino deklet, da so šle kresovat v Črnomelj, doma pa so kresovale samo še eno leto. Pozneje ne več. Od takrat dalje pa jaz vsako leto naučim skupino deklic, da kresujejo one, da se običaj popolnoma ne opusti.

Poročilo potrjuje smisel oživljanja šege:

Kresnice narod zelo spoštuje. Sprejema jih z velikim veseljem, četudi so v sedanjem času kresnice samo še male deklice. – Morda bodo belokranjski narodni prazniki, ki jih prireja društvo Bela Krajina, dali novo pobudo, da bodo odslej kresovala odrasla dekleta in ne več samo male deklice.

Hkrati omenja nove zadrege, ki jih je prineslo prireditveno oživljanje petja kresnih pesmi: V Črnomlju na festivalu tega niso mogle prikazati, ker so kresovale na odprtem prostoru, kjer ni bilo hiš [Bavdek 1940].²⁵

Čeprav so o spremembah pri belokranjskem kresovanju torej poročali že pred prvo svetovno vojno, je intenzivnejše spreminjanje vrednot in podob izročila prinesel čas med obema vojnoma. Prav takrat pa je bilo strokovno opazovanje najšibkejše, hkrati pa se je prepletalo s spodbudami za oživljanje obredja.²⁶ Novih zapisov pesmi belokranjskih kresnic ni bilo, pač pa je bilo več interpretacij, strokovnih in poljudnih. Nekatero dokazujejo živost petja kresnih pesmi, druge ga zanikajo. Vurnikova »Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem« o živosti tega izročila pravi: *Ta »kanon« je bil stoletja v rabi v Beli Krajini in ga danes tam nihče več ne pozna* [Vurnik 1931: 182]. Ob analizi Adlešičevih zapisov je Vurnik med drugim razčlenil staro kresno pesem iz Bele krajine: označil jo je kot *kmečki kanon*, ki je v *slovenskem folklorju gotovo edini doslej poznani in zato vreden vse pažnje* [Vurnik 1931: 181].

²⁵ Vloga Bavdkove je bila opažena tudi v strokovni javnosti [Möderndorfer 1948: 210].

²⁶ Le izčrpna analiza bo pokazala, v kolikšni meri je v tem obdobju petje kresnih pesmi v Beli krajini še živelo brez zunanjih spodbud, kje in do kdaj, in kakšen je bil ob tem vpliv tistih, ki so kresovanje želeli umetno ohraniti.

Izvodu te razprave, ki ga hrani Arhiv GNI ZRC SAZU, je pozneje nekdo ob robu dopisal, kje naj bi se te pesmi še pele: *20-letna dekleta na Vinici, Preloki, Adlešičih*.²⁷ Vsaj na Vinici je bila torej ob poskusu analize meja med izročilom in njegovim oživljanjem po določenem času že zabrisana.

Leto pozneje zapis v časniku *Slovenec* svari pred opuščanjem kresovanja v Beli krajini, s čimer pisec to obredje vnovič potrjuje:

Toda kakor vsem drugim narodnim in pristno ljudskim lastninam se godi tudi kresu. Brezbarvna internacionalnost, ki uničuje vse prave narodne vrednote, za katere pa ničesar ne da, vsaj enakovrednega ne, se v zadnjem stoletju tudi pri nas stanovitno širi in podira, kar najde. Tudi kresovom ni prizanesla.

Avtor posebej poudarja igranje in petje ob kresu in obhode kresnic, predvsem v Kostelu in Semiču. Živost obredja potrjujejo prav pesmi, o čemer pravi: *Ponekod pojejo vsako leto nove pesmi, ki jih sproti zlagajo* [Piškur 1932].

Prav ta ustvarjalnost je najzgovornejši dokaz za vitalnost kresnega obredja na tem območju, ki pa v strokovni javnosti ni bila opažena. Zdelo se je, da čas ne potrebuje več obredja in takšnega verovanja, temveč prireditve, ki bodo slikovito zaživele tudi na odru.

Leta 1934 je France Marolt v Ljubljani ustanovil Folklorni institut. Usmeritev inštituta je prizadevanja, povezana z L. Bavdek, močno okrepila: Maroltov pristop je omogočal nove interpretacije, raziskovanje in oživljanje pa sta se prepletala. Kresovanje je bilo vnovič deležno javne pozornosti, čemur je bil z novoromantičnimi pogledi naklonjen tudi čas sam. Nosilci obredja so postali igralci, obiskovalci prireditve pa navidezni soudeleženci, ki jim pesem kresnic prinaša srečo in blagoslov. Problematičnost tega početja ni bila v samem oživljanju, temveč v zanesljivosti Maroltovih zapisov: ljudje namreč še pomnijo, da jih je v pripravah na nastope učil, kaj je prav in kaj ne. Tako razumljeno izročilo je Marolt predstavil tudi v svojem raziskovalnem delu [Marolt 1936].

Medtem ko so bili pri oživljanju izročila pod vodstvom L. Bavdek prizorišče kresovanja še vedno kmečki domovi, kresovale pa so deklice, so pod Maroltovim vodstvom kresovanje postavili na oder, v kresnice pa so se vnovič oblekla odrasla dekleta. Leta 1939 so najprej na velikem festivalu v Črnomlju,²⁸ potem pa na mariborskem festivalu²⁹ predstavili tudi belokranjsko kresovanje. S tem so te šege in pesmi postale del javne zavesti, vendar le v povezavi z določenimi kraji. To je sprožilo ustvarjanje stereotipov, ki so se ohranili do danes. Ali je ob tem še moč govoriti o verovanju ali gre le za ohranjanje njegove zunanje podobe v obliki obredja in pesmi, ki ga spremljajo?

²⁷ Opombe, ki so verjetno Voduškove, so v izvodu, ki ga hrani knjižnica GNI ZRC SAZU.

²⁸ Festival je bil 18. 6. 1939 v Črnomlju pred hotelom Lakner [GNI ZRC SAZU, fotodokumentacija]; Turistična agencija Putnik skupaj z društvom Bela krajina organizira izlet v Belo krajino, ok. 500 turistov - potnikov iz Ljubljane [Kunej 2004: 45].

²⁹ V Mariboru je bil festival 5. in 6. avgusta 1939 [GNI ZRC SAZU, fotodokumentacija].



S posredovanjem Folklornega instituta so belokranjsko kresovanje postavili na oder: nosilci obredja so postali igralci, obiskovalci prireditve na navidezni soudeleženci obredja. Pesem je ustvarjala občutek pristnosti dogajanja [GNI ZRC SAZU, Fototeka, št. 486].

Pred drugo svetovno vojno in med njo so v posamičnih krajevnih monografijah [Mrkun 1934] in v sintetičnih delih [Kotnik 1943; Orel 1944a] obravnavali tudi druge oblike blagoslavljanja polj, vendar v te preglede pesmi in petja niso več vključevali. Ta del so namreč povsem samoumevno prepustili folkloristiki, kar so, kakor npr. poroča France Kotnik, razumeli kot strokovno korektno ravnanje: *In tako prihajamo k narodnim pesmim, ki v zbirki niso zastopane – kakor drugi, sem jih tudi jaz pošiljal prof. Štreklju za njegovo lepo zbirko* [Kotnik 1943: 9]. Pesmi so bile tisti del obredja, ki ga je mogoče bolj suvereno obravnavati ločeno; če so jih vključili, so jih navedli bolj za ponazorilo. Žal so se tako izmuznila dragocena pričevanja, kakor nakazuje Kotnikova omemba kresovanja na Pohorju iz leta 1943:

Ostala je še navada, prižigati visoko plamteče krese, pri katerih se tudi prepeva. Nekaj vrst teh skrivnostnih pesmi sem si na Pohorju zapomnil:

Kaj raste brez korenja?

Kamen raste brez korenja.

Kaj cvete brez cveta?

Praprot cvete brez cveta.

Letni sneg, zimski cvet. [Kotnik 1943: 20]

Nekatere pesmi in s tem podoba prezrtega obredja so se v tem času torej izmuznile zaradi delitve interesnih področij med posamičnimi strokami. Hkrati so se

raziskovalci, ki so k svojim raziskavam še skušali pritegniti pesem, zanašali na zanesljivost raziskav Folklornega inštituta in so njegovo vlogo pri oživljanju izročila razumeli kot enakovredno sestavino njegovega raziskovalnega dela. Tako je npr. Boris Orel hkrati z razvrstitvijo kresnih pesmi govoril o *kresnih koledah*, ki jih *pojó v belo oblečena belokranjska dekleta krésnice po vrnitvi od kresa pred vsako hišo* [Orel 1944b: 36]. Med drugo svetovno vojno so bila prizadevanja po vračanju izgubljenih vrednot v prireditveni obliki onemogočena, opaznejša pa so bila v strokovnih razpravah. Dopolnilo jih je rekonstruirano petje kresnih pesmi, ki je bilo z zvočnim zapisom preneseno tudi v meščansko okolje. Ena od takšnih rekonstrukcij se je, kot presnetek s plošče, po naključju ohranila tudi v arhivu GNI, po vojni pa je bila vključena v dokumentarno gradivo.³⁰

Na podeželju, pa tudi v sami Ljubljani, je bilo med drugo svetovno vojno še mogoče zaslediti drobce nekdanjega obredja, predvsem v povezavi z rožami, kresnicami: *Na ljubljanskem trgu je pred kresom na prodaj polno »kresnic«... Ljubljančani jih postavijo 'na okna na čast sv. Janezu Krstniku' ali jih imajo tudi v sobah. Zakaj, tega mnogi ne vedo več, narodno izročilo je v mestu že obledelo* [Kotnik 1943: 14].

PASTI IN MOŽNOSTI PREPLETANJA RAZISKAV PESEMSKEGA IZROČILA IN OBREDJA

Po drugi svetovni vojni so bile na Glasbenonarodopisnem inštitutu³¹ kresne pesmi kot glasbeno najzanimivejše pesmi [Kumer 1975: 31] deležne posebne pozornosti, zato so sodelavci spremljali kresovanje že pred možnostjo zvočnega snemanja. V Beli krajini si je namreč kresovanje s predvojnimi folklorizmom pridobilo družbeno veljavo, po vojni pa so bile te pesmi zanimive zaradi predkrščanskih elementov. Zapisovanje teh pesmi torej družbeno ni bilo sporno. Drugod, npr. ob Cerkniškem jezeru, so kresovanja zaradi politične ozkosti preganjali:

*Na Jezeru smo vedno kres kurili na Ločci, kjer smo tudi spravljali posekan les. Je bilo veliko odpadkov od tesanja. Pastirji so nabrali les, veje, lepo suho je moralo bit, pa so zakurili zvečer 23. junija. Po vojni smo še, ampak so zelo branili. Od oblasti so pošiljali ljudi v vas in zbrali tiste, ki so držali z njimi, pa kurili kres za prvi maj.*³²

Medtem ko je odnos do kresovanja ponekod zaznamovalo povojno politično ozračje, je v Beli krajini v prvih zapisih še čutiti vpliv predstav, ki so nastale na podlagi oživljanja izročila. Tako je leta 1952 Tončka Maroltova kresovanje na Vinici zapisala

³⁰ Gre za kresno pesem GNI M 20.066, zapisano na Vinici in po rekonstrukciji F. Marolta posneto leta 1943 ali 1944, zapele pa so jo Maroltova žena Tončka Marolt, njena sestra Marija Šuštar, Staša Kurent in Vida Vozelj.

³¹ Glasbenonarodopisni inštitut je nasledil predvojni Folklorni inštitut.

³² Zasebni arhiv Ljobe Jenče, zapisi iz Dolenjega Jezera. Ljoba Jenče je živosti kresnega obredja in blagoslavljanja polj na Notranjskem sledila ob svojih snemanjih v letih 1992 in 1995.

po pripovedovanju učiteljice Bavdkove, ki je za ohranitev in oživljanje izročila skrbela pred vojno. Oživljanje je zaradi izginjanja nekaterih pojmov pri poimenovanih seglo tudi po izročilu s sosednje Hrvaške: *piskač*, ki ga je Tomšič pred sto leti še imenoval *kresnik* [Tomschitsch 1839–1840], je v tem zapisu imenovan *vojač*. V pripovedi o samem petju tudi časovne opredelitve niso jasne: *Peti pričnejo o mraku in pojo včasih do jutranjega mraka. To se pravi, da so pele vso noč in še dalje, če niso obšle vseh hiš do polnoči.*³³

Po nakupu magnetofona leta 1955 je sodelavki Glasbenonarodopisnega inštituta, Zmago Kumer in Marijo Šuštar, prva snemalna pot vodila v Belo krajino, kjer so nastali novi posnetki in dragoceni opisi kresovanja in obhodov kresnic v 20. stoletju, te pesmi pa so snemali tudi pozneje.³⁴ Takrat so sodelavci inštituta intenzivno raziskovali predvsem na terenu, saj so z zvočnimi zapisi želeli ohraniti čim več živega izročila. Veliko pozornost pa so namenjali muzikološkim značilnostim tega petja, upoštevanju zahteve po neprekinjenem petju, po *pretakanju*, in variantam, ki so jih narekemale različne okoliščine.

V primerjavi s starejšimi pisnimi zapisi, bodisi za Štrekljevo zbirko ali za akcijo OSPN, vsebujejo zapisi sodelavcev GNI več podatkov o funkciji pesmi, vendar je njihova zanesljivost v tem pogledu ponekod vprašljiva. Današnja analiza mora zato upoštevati dvoje. Najprej so stereotipi, ki so sčasoma začeli vplivati na podobe, ki so jih imeli domačini o kresovanju; seveda pa ne smemo iskati tega vpliva povsod. Zaradi brisanja meje med izvirnim in oživljenim izročilom je sicer ponekod težko ugotoviti, ali so posnete pesmi sestavina pristnega ali oživljenega obredja, vendar nekateri natančni zapisi dokazujejo živost petja kresnih pesmi v nekaterih krajih, npr. v Drašičih in Stari Lipi, še v povojnem času.

Druga past je v besedilih, in sicer v tistem delu, ki se neposredno nanaša na blagoslavljanje polj. Z besedami *Me smo nócoj malo spale, / ker smo polje varovale...*, na katere je opozarjal že Navratil, so pesmi zlahka zavajale spomin pevcev in pozornost raziskovalcev, češ da so bili obredni obhodi med polji v veljavi vse dotlej, dokler je živela pesem.

Ne glede na te dileme je – zaradi zahteve po neprekinjenem petju, *pretakanju* – takšno petje drašičkih pevk dokazano še na začetku 20. stoletja: ob enem od posnetkov v GNI je tako ob pesmi zapisana opomba o samem kontekstu petja:

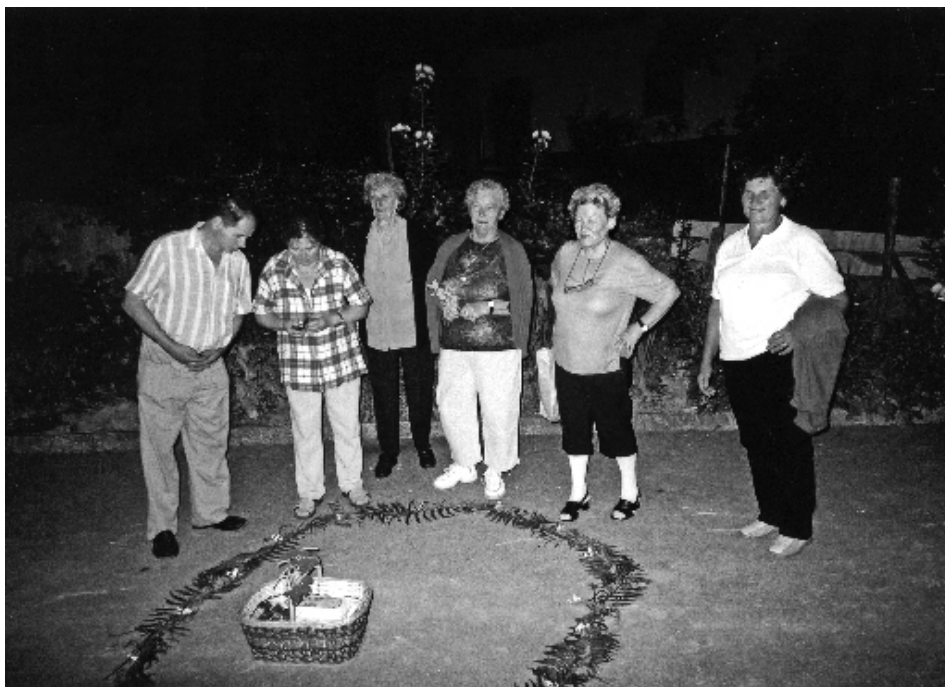
*od Drašič do Blaževe vasi so pele pesem
'Jezus po gori hodijo,
zlat križec v rokah nosijo',
ko so vračale, pa so pele:
'Mi smo nocoj malo spale,
Vašga polja varovale,
Varuj ga Bog i Marija'.*³⁵

³³ GNI ZRC SAZU 15.184.

³⁴ Arhiv GNI ZRC SAZU.

³⁵ GNI M 20.299.

Drugod po Sloveniji so nastali posnetki drugih pesmi, ki so v Štrekljevi zbirki označene kot obredne, vendar o obrednosti ob njih ni nobenih zapisov, prav tako se o obrednosti ni nihče spraševal. Zapisovalci pa so bili še vedno pozorni na ostanke kresnih pesmi, pri čemer so našli sledi tudi drugod po Sloveniji: šele leta 1955 je bilo s Hrovatinovimi zapisi izpričano petje kresnih pesmi v Brkinih, ki je bilo živo do prve svetovne vojne,³⁶ kar dokazuje živost koledovanja v zahodni Sloveniji [Kumer 1995: 232]. Prav tako je leta 1969 posneta pesem dokazala kresovanje v Halozah,³⁷ kjer so janževske pevke hodile pet vse do druge svetovne vojne [Kumer 1995: 235], torej precej dlje kakor marsikod v Beli krajini. S posnetki sodelavcev Glasbenonarodopisnega inštituta so se ohranila še druga pričevanja o povezavi med pesmijo in skrbjo za polja, npr. petje deklet pod mostovi v Prekmurju na začetku 20. stoletja, prošnje in zagovori.



Kresovanje se je kot petje kresnih pesmi pred hišami do danes ohranilo v Adlešičih.
[foto U. Šivic, 23. 6. 2006; fototeka GNI ZRC SAZU].

Velika monografska izdaja šeg na Slovenskem, Kuretovo *Praznično leto Slovencev*, je vnovič povezala spoznanja o šegah in védenje o pesmih, povezanih z njimi. Kuret je pesem pritegnil v razlago šeg, v interpretacijah pesmi pa se je naslonil na starejše folkloristične presoje. Pri tem je bil korektnější od glasbenih narodopiscev, saj je

³⁶ GNI ZRC SAZU, Hrovatinovi zapiski, mapa 11, zv. 30, št. 84.

³⁷ GNI M 29.968.

nekateri vezi med pesmijo in obrednostjo pravilneje presodil. Tako je npr. opozoril na kresno pesem iz Vinj na Gorenjskem [Kuret 1967: 87] in na petje obrednih pesmi v vinogradih v Bereči vasi pri Suhorju v Beli krajini, ki navidez ni imelo več povezave z izročilom kresnic [Kuret 1970: 422–423]. Ti dokazi obrednosti so bili v glasbenem narodopisju prezrti, pač pa se je vanj prek etnološke obravnave vrnila napačna sodba o živosti blagoslavljanja polj v Beli krajini: Kuret je prevzel napačno Vrazovo poročilo o živosti tega blagoslavljanja [Vraz 1879, Kuret 1967: 101], kar je v sistematičnem pregledu sprejela tudi Z. Kumer [1975: 31]. Monografska obravnava pesemskega gradiva [Kumer 1995] je te predstave povsem ustalila.³⁸

KRESNE PESMI KOT RAZMISLEK

Poldrugo stoletje dolgo opazovanje obredja, povezanega z blagoslavljanjem polj, in pesmi v zvezi s tem dokazujejo potrebo po vnovični interpretaciji nekaterih povezav med etnologijo in folkloristiko. Opazovanje obredja je namreč zelo raznovrstno zaznavanje duhovne podobe, ki v svojem ohranjanju in spreminjanju odseva moč podedovanih vrednot in miselnost določenega časa, zato mora obravnava teh vprašanj upoštevati tudi različne poglede raziskovalcev. Ovrednotenje teh pogledov je ob pregledu kresnih pesmi namreč dokazalo precej večjo ohranjenost nekaterih elementov obredja, kakor je veljalo doslej, hkrati pa je opozorilo na nevarnost sprejemanja stereotipov, ki jih ustvarja stroka sama.

Hkrati ta pogled odpira nova vprašanja, tako glede ohranjanja izročila in njegovega preoblikovanja kot glede pojavljanja povsem novih oblik, povezanih z izročilom kresovanja.³⁹ Kakšna je podoba tega zavedanja: prinašanje blagoslova, nadaljevanje izročila, ustvarjanje identitete kraja, širšega območja ali ustvarjanje nacionalne identitete?

Zdi se, da je za razumevanje izročila v sodobnosti nujno kritično ovrednotiti pretekla spoznanja in povezati folkloristično in etnološko delo. Le tako je mogoče razumeti stereotip, ki kresne pesmi povezuje ne samo z Belo krajino, temveč z Adlešiči, kjer že 95 let deluje folklorna skupina,⁴⁰ ali – kakor je dejala udeleženka predvojnega festivala v Mariboru: *V Adlešičih imajo kresovanje, v Črnomlju jurjevanje, v Metliki most, pri nas v Predgradu pa kolo.*⁴¹ In tako je mogoče razumeti zamol-

³⁸ Moči ustaljenih predstav sem nasledla tudi sama: pri obravnavi koledniških pesmi kamniško-domžalskega območja [Klobčar 2004] sem namreč zapisa pesmi o Janezu Krstniku prepoznala kot kresni pesmi in s tem našla dokaz za živost kresnih pesmi v osrednjeslovenskem območju, vendar sem zaradi nezadostnega poznavanja problematike to presojo podredila ustaljeni predstavi o živosti kresnih pesmi [Kumer 1995: 256]. Ta spoznanja zato objavljam šele v tem prispevku.

³⁹ Takšno je npr. zbiljsko kresovanje (<http://www.e-prospekt.com/kresovanje-2006/>).

⁴⁰ Folklorna skupina v Adlešičih je bila ustanovljena leta 1908, v letu praznovanja 60-letnice vladanja cesarja Franca Jožefa.

⁴¹ Izjava informatorki iz Predgrada junija 2006 [Arhiv GNI ZRC SAZU, DAT št. 386].

čano izročilo, tisto, ki se je izmikalo ali se izmika opazovanju, tudi potem, ko je bilo drugod že postavljeno na oder. Šopke na kresni večer, ki jih, dopolnjene z lesom cvetnonedeljske butare, ponekod še zatikajo v polja in na domove, sledi nekdanjega blagoslavljanja polj, procesije – telovske, Markove, križeve, in razna obredna dejanja, povezana z njimi, blagoslavljanje polj z vejicami ali blagoslovljeno vodo ob raznih priložnostih,⁴² kjer je povezava s pesmijo že povsem pozabljena, s tem lahko pojasnimo posamična, v krščanski obrednik vključena dejanja, kakršen je npr. blagoslov zelišč, o katerih se danes komaj še ve za njihov pomen.⁴³

Ali pa nam danes o odnosu do zemlje morda več od iskanja drobcev nekdanjega obredja in pesmi oz. etnoloških in folklorističnih spoznanj pove zmanjševanje deleža kmetijskih površin v zadnjih petdesetih letih. Podatki o deležu posamičnih vrst rabe tal, ki Slovenijo uvrščajo med evropske države z najmanjšim deležem kmetijskih in obdelovalnih zemljišč, in podatki, da je Slovenija z 0,11 ha njiv na prebivalca zdrsnila na kritično mejo za zagotovitev prehranske samooskrbe [Hrvat in Perko 2003: 84–85], pa zgodbi o pesmi pri blagoslavljanju polj ponujajo nov razmislek.

LITERATURA

BAVDEK, LEOPOLDINA

1940 Beseda o viniških kresnicah. *Slovenski narod* 73 (199): 6.

DOLENJSKI...

1931 Dolenjski koledniki. *Slovenec* 59 (6): 3.

DULAR, OZVALD

1865 Narodne drobtine. Stare, večidel vražne navade. *Novice* 23: 19–20.

HRVATIN, MAURO IN DRAGO PERKO

2003 Surface Roughness and Land Use in Slovenia / Razgibanost površja in raba tal v Sloveniji. *Acta geographica Slovenica. Geografski zbornik* 43 (2): 33–86.

JURJEVANJE...

2006 Jurjevanje – Kresovanje (<http://www2.arnes.si/~ssnmcrnom5/bela/rmarjano-vic/03.htm>).

KLOBČAR, MARIJA

2004 Pričevalnost koledniških pesmi jugovzhodne Gorenjske v zapisih Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi. *Traditiones* 33 (2): 117–134.

KOTNIK, FRANCE

1943 Blagoslov zelišč na kres in čar kresnic. *Etnolog* 15 (1942): 1–25.

1944 *Slovenske starosvetnosti*. Ljubljana: Svet.

⁴² Gre za blagoslavljanja za veliko noč, na jurjevo, ob kresu, na križevo, pred binško, za božič, na štefanovo.

⁴³ Takšno blagoslavljanje je še v navadi npr. v Prekmurju in v zahodni Sloveniji.

KREK, GREGOR1881 Kres. *Kres* [Celovec] 1: 49–62.1887 *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte und Darstellung ihrer älteren Perioden*. Graz: Verlag von Leuschner & Lubensky.**KROPEJ, MONIKA**2001 *Karel Štrekelj. Iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.**KRES...**1865 Kres pri Slovencih. *Slovenski glasnik* 11: 181–183.1879 Kres »Sokolov«. *Slovenski narod* 12 (143): 3.1886 Kres Sokolov. *Slovenski narod* 19 (140): 3.**KRESOVANJE**Zbilje – Zbiljsko jezero (<http://www.e-prospekt.com/kresovanje-2006/>).**KUMER, ZMAGA**1975 *Pesem slovenske dežele*. Maribor: Založba Obzorja Maribor.1995 »Mi smo prišli nócoj k vam...«. *Slovenske koledniške pesmi*. Ljubljana: Založba Kres.**KUNEJ, REBEKA**2004 *Vplivi folklorizma na slovensko plesno izročilo (na primeru Bele krajine)*. [Magistrsko delo.] Ljubljana.**KURET, NIKO**1967 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. II. Poletje*. Celje: Mohorjeva družba.1971 *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. IV. Zima*. Celje: Mohorjeva družba.**KURIMO KRESOVE...**1883 Kurimo kresove na čast ss. Cirilu in Metodu. *Slovenski narod* 16 (147): 1.**KUD**2005 KUD »Božo Račič« Adlešiči (<http://jozica.monolit.si/index.php?stran=odrustvu>).**MAJAR ZILJSKI, MATIJA**1851 Slovenski običaji. *Slovenska Bčela* 2: 10–12, 27–28, 42–44, 58–60, 74–76, 90–98, 105–107, 121–122, 183–187.**MAROLT, FRANCE**1936 *Tri obredja iz Bele Krajine*. Ljubljana: Glasbena Matica v Ljubljani (Slovenske narodoslovne študije; 2).**MÖDERNDORFER, VINKO**1948 *Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Druga knjiga. Prazniki*. Celje: Tiskarna Družbe sv. Mohorja v Celju.**MRKUN, ANTON**1934 Narodopisno blago iz Dobrépoljske doline. *Etnolog* 7: 1–37.**MURKO, MATIJA**1929 Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami. *Etnolog* 3: 5–54.

NAVRATIL, JANEZ

- 1849a Kres v Metliki. *Vedež*: 30–31.
1849b Pesmi Metliških kresnic. *Vedež*: 33–34.
1849c Vuzem v Metliki. *Vedež*: 122–124.

NAVRATIL, IVAN

- 1886 Kresne ali Ivanjske pesni belokranjskih »kresnic«. *Kres* 6: 351–359.
1887 Slovenske narodne vraže in prazne vere. *Letopis Matice Slovenske*, 88–167.

OREL, BORIS

- 1944a Slovenski ljudski običaji. V: Ložar, Rajko (ur.), *Narodopisje Slovencev I*. Ljubljana: Klas, 263–349.
1944b »Oj Ive, k nam na kres!« *Vodnikova pratika* 1944, 34–38.
1952 Slovenski ljudski običaji. Leto, njegovi časi in prazniki. V: Grafenauer, Ivan in Boris Orel (ur.), *Narodopisje Slovencev II*. Ljubljana: DZS, 134–163.

PAJEK, JOSIP

- 1844 *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*. Ljubljana: Matica slovenska.

PIŠKUR, DRAGO

- 1932 Kresovanje v Beli Krajini. *Slovenec* 60, 142: 4.

PROCESIJA...

- 1853 Procesija presv. Rešniga Telesa pri starih Slavenih na Laškim. *Slovenska Bčela* 4: 102–103, 110–111.

RAJŠP, VINKO

- 2006 Austrian State Policy and Its Interest in Slovenian Folk Culture. *Traditiones* 34 (1): 17–22.

SLOVAN

- 1914 *Slovan*. Mesečnik za književnost, umetnost in prosveto 12.

RAMOVŠ, MIRKO

- 1989 Folklor. V: *Enciklopedija Slovenije* 3. Ljubljana: Mladinska knjiga, 130–131.

STRAJNAR, JULIJAN

- 1989 *Lepa Ane govorila ... Prvi zvočni posnetki v Beli krajini*. Ljubljana: Sekcija za glasbeno narodopisje Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

SVETI ...

- 1848 Sveti večer Obrazik iz kmetov. *Vedež* 1 (25): 193–194.

Š(AŠELJ), I(VAN)

- 1889 Belokranjske narodne pesmi. *Dom in svet* 2: 163–164.
1906 *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada*. Ljubljana: Katoliško tisk. Društvo v Ljubljani.

ŠTREKELJ, KAREL (UR.)

- 1895–1898 *Slovenske narodne pesmi. 1. zvezek*. Ljubljana: Slovenska matica (Faksimilirana izdaja 1980, Ljubljana: Cankarjeva založba).
1904–1907 *Slovenske narodne pesmi. 3. zvezek*. Ljubljana: Slovenska matica (Faksimilirana izdaja 1980, Ljubljana: Cankarjeva založba).

TOMSCHITSCH, BERNHARD

1839–1840 Der Vorabend des Johannisfestes zu Weinitz in Unterkrain. *Carniolia* 2: 57–58.

TRSTENJAK, ALOJZIJ,

1909 Ivanjski kres v ormoški okolici. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 6: 157–163.

VANDOT, JOSIP,

1939 Kresovanje v gorenjskih planinah. *Planinski vestnik* 39 (8–9): 222–224.

VRAZ, STANKO

1879 Pot v gorenje strani (prev. Andrej F. Fekonja). *Slovenski narod* 12 (255): 1–3.

VURNIK, STANKO

1931 Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem. *Etnolog* 4: 165–186.

UNDERSTANDING RITUAL THROUGH MIDSUMMER NIGHT SONGS

The issue of what song tradition can reveal about Midsummer Night customs offers answers at two levels. At one level, the perspectives of those transcribing and studying these songs, or the breadth of their perception balanced between the understandings of ethnology and folklore, are presented. At the other level, reconstruction has been used to gather insights into the vitality of Midsummer Night rituals connected with songs, or insights regarding what these songs reveal about the preservation of folk beliefs. To date, this image has been strongly influenced by the views of individual researchers for various reasons, and has therefore been relatively biased.

The first transcriptions of Midsummer Night songs date back to a time when folk belief was disfavored and it is therefore understandable that these are rather one-sided: because folk beliefs faced opposition, people hid these rituals and especially the songs because they most explicitly revealed the folk belief in the supernatural power – hence, for example, Stanko Vraz's assessment that ritual singing had disappeared in the fields of White Carniola by the mid-19th century. Despite the evident polarization of the majority of transcriptions from this time, certain transcribers nonetheless distanced themselves from personal judgments when describing these events, such as Matija Majar and Ivan Navratil. Especially for Navratil, songs were a constituent part of the explanation of the Midsummer Eve celebration and the changes it was undergoing.

Almost until the end of the 19th century, records on the vitality of Midsummer Night songs and rituals came only from the margins of Slovenian ethnic territory (e.g., White Carniola and Carinthia) and later on, thanks to Josip Pajek, from Styria as well. Changes were introduced by Karel Štrelkelj's appeal to collect songs for the collection *Slovenske narodne pesmi* (Slovenian Folk Songs). Transcriptions from other Slovenian regions multiplied, but the ritual function was no longer evident

in these songs. That is, the separation of ethnographic and folklore perspectives introduced by Štrekelj significantly curtailed interest in the song context. In his notes, Štrekelj nonetheless published certain observations on the vitality of ritual singing in the fields of White Carniola at the end of the 19th century, which had been overlooked in ethnomusicology until then.

Narrowing down the significance of function is also evident in the great national campaign to collect folk songs, which in Slovenia was headed by the Committee for the Collection of Slovenian Folk Songs. With suitable state support and following the demand for consistent transcription of melodies, the campaign mostly followed the same principles as those initiated by Štrekelj, but also provided some valuable records on Midsummer Night songs. Due to the separation of the folklore and ethnographic perspectives, the information provided by the Midsummer Night songs recorded during this campaign in central Slovenia (near Domžale) has not been observed to date; in addition, in some of these songs the change in their intended use was overlooked.

During the 1930s, folklore studies increasingly accepted the stereotyped idea of Midsummer Night songs and strengthened it through the folklorism of France Marolt's Institute of Folklore; however, Drago Piškur reported on the vitality of Midsummer Night rituals in a part of White Carniola that had been almost completely overlooked until then, and also about the new song creativity connected with Midsummer Night songs. This creativity itself is the strongest evidence of the vitality of Midsummer Night rituals in this area; however, it remained unnoticed by the professional community. It seems that that particular time was not seeking additional rituals and beliefs of this sort, but rather picturesque stage performances for the townspeople and for rural people that had moved away or wished to move away from their rural past. It was the event that was important, not the belief accompanying it: the actors became the bearers of the rituals, and the visitors became quasi-participants, to whom the song of the kresnice – the girls that sing during the Midsummer Night ritual – brings luck and blessing.

Up to and during World War II, the demarcation between ethnography and institutionalized folklore studies applied in professional literature clearly separated their respective areas of interest. The traces of songs that were a constituent part of blessing the fields therefore disappeared even faster: ethnography did not bother recognizing them because the songs belonged to a different discipline, and folklore studies also did not bother seeking them out because it sought to provide a more complete stage image for the rituals connected with these songs.

The period after World War II brought about a new ideological polarization of society and a reevaluation of Midsummer Night rituals: where these rituals did not have the status of a nationally characteristic custom that merited stage presentation, they were again ideologically threatened. They started to be replaced by the lighting of bonfires to celebrate May Day.

The associates of the Institute of Ethnomusicology, as the successor to the Institute of Folklore, strove to draw general attention to special features like the White Carniolan Midsummer Night songs, and demanded regional integrity or a systematic approach in collecting folk songs. Because transcriptions had not been critically evaluated until that time, it was difficult to avoid certain traps. With the White Carniolan Midsummer Night songs, it was difficult to establish to what extent the singers or informants were influenced by prewar folklorism – that is, where the rituals were really alive and where the impressions of vitality were created by stage performances. Another trap was the interpretations of Midsummer Night songs exclusively on the basis of lyrics: the song content did not guarantee the vitality of the rituals, and sometimes even made both informants and researchers reach the wrong conclusions.

On the other hand, systematic fieldwork by the Institute of Ethnomusicology revealed that the singing of Midsummer Night songs was alive in two peripheral areas that had been overlooked in this respect until then: in the Haloze region to the east, and in the Brkini Hills to the west. Here, these songs testified to the vitality of rituals up until World War II and they draw additional attention to the need to connect findings in folklore and ethnology.

Insights connected in this way directed Niko Kuret in his extensive monograph treatment of Slovenian customs, *Praznično leto Slovencev* (The Festive Year of the Slovenians). Kuret made the functional addition of songs to his explanation of customs, whereas in interpreting songs he mostly relied on older folklore evaluations. In this, he was generally fairer than ethnomusicology because he evaluated certain phenomena more properly. He only exceptionally drew an incorrect conclusion, which reflected the folklore studies perspective.

A century and a half of observation of rituals connected with blessing the fields and the songs connected with them thus justified the need to reinterpret certain relationships between ethnology and folklore studies. The study of rituals is a multilayered perception of its nonmaterial image, which in its preservation and changes also reflects the mentality of a specific period. In order to understand these processes, one must take into account various views of researchers and ritual participants. In addition to assessing the relations between Midsummer Night songs and rituals, the interpretation of these views proved that, as expressions of a nonmaterial image, some songs have been preserved much longer than was previously thought, and even in areas that were not considered of interest in this respect (i.e., central Slovenia). At the same time, this observation drew attention to the danger of accepting stereotypes shaped by the discipline itself.

In order to understand the heritage in the present, it is necessary to critically accept past findings and to connect the knowledge of both ethnology and folklore studies. This is the only way to understand the stereotypes, traces of the former blessing of fields, suppressed tradition, and everything that evaded or evades obser-

vation even after being put on stage. The significance of these issues in the present is however problematized by the great changes not only in tradition, but also in what rituals were intended for in the first place – that is, the preservation of the fields themselves. However, that is an altogether different story.

AVTORICE IN AVTORJI / AUTHORS

- FRANCE BERNIK, dr., prof., akademik, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana
- IGOR CVETKO, mag., višji kustos, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana
- JOŠKO ČALETA, mag., asistent, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska
- ROBERTO DAPIT, dr., izr. prof., Dipartimento di lingue e civiltà dell'Europa centro-orientale, Università di Udine, Udine/Viden, Italija
- JURIJ FIKFAK, dr., doc., višji znanstveni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
- P. LEOPOLD A. GRČAR OFM, dr., Frančiškanski samostan, Brezje
- MATEJA HABINC, dr., doc., Fakulteta za humanistične študije, Univerza na Primorskem, Koper
- KATJA HROBAT, asistentka, mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana
- VANJA HUZZAN, asistentka, bibliotekarka, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
- † TARAS KERMAUNER, dr., prof., akademik, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana
- MARIJA KLOBČAR, dr., višja znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut, ZRC SAZU, Ljubljana
- NAŠKO KRIŽNAR, dr., doc., višji znanstveni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
- MONIKA KROPEJ, dr., višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
- † NIKO KURET, dr., akademik, znanstveni svetnik Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana
- PRIMOŽ KURET, dr., red. prof. v pok., Ljubljana-Šmartno
- IVAN LOZICA, dr., prof., znanstveni svetnik, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska
- HELENA LOŽAR PODLOGAR, mag., raziskovalka v pok., Ljubljana
- EDI MAJARON, mag., spec. red. prof., Pedagoška fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana

MILKO MATIČETOV, dr., akademik, Slovenska akademija znanosti in umetnosti,
Ljubljana
SAŠA POLJAK ISTENIČ, asistentka, mlada raziskovalka, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
MOJCA RAVNIK, dr., doc., znanstvena svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
IRENA ROŽMAN, dr., doc., Fakulteta za humanistične študije, Univerza na Primorskem, Koper
JELENA SITAR, dramaturginja, svobodna umetnica, Ljubljana
INGRID SLAVEC GRADIŠNIK, dr., doc., višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana
NENA ŽIDOV, dr., muzejska svetovalka, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana

O NIKU KURETU / ABOUT NIKO KURET

PRIMO KURET
 FRANCE BERNIK
 MILKO MATIJEV
 INGRID SLAVEC GRADIŠNIK
 JURIJ FIKFAK IN †NIKO KURET
 †TARAS KERMAUNER
 JELENA SITAR
 EDI MAJARON
 IGOR CVETKO
 LEOPOLD A. GREAR
 HELENA LOŠAR - PODLOGAR
 NASKO KRIŽNAR

BIBLIOGRAFIJA / BIBLIOGRAPHY

HELENA LOŠAR - PODLOGAR IN VANJA HUZJAN

**TRANSFORMACIJA TRADICIJE V PRAZNIČNEM IN OBREDNEM /
 THE TRANSFORMATION OF TRADITION IN THE FESTIVE AND RITUAL**

ROBERTO DAPIT
 MOJCA RAVNIK
 IVAN LOZICA IN JOŠKO ALETA
 MATEJA HABINC
 NENA ŽIDOV
 SAŠA POLJAK IŠTENIČ
 IRENA ROŠMAN
 KATJA HROBAT
 MONIKA KROPEJ
 MARIJA KLOBČAR

28 €



ZALOŽBA ZRC • LJUBLJANA
[HTTP://ZALOZBA.ZRC-SAZU.SI](http://zalozba.zrc-sazu.si)